

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

V CONGRESO DE TEOLOGÍA

Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de deuda
JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

Justicia y redención de las deudas en la Biblia
IGNACIO ROJAS GÁLVEZ OSST

El don y la gratuidad en la Doctrina Social
de la Iglesia
MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO

Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad
moral de las deudas
PABLO FONT OPORTO

Las religiones como espacio de gratuidad,
libertad y solidaridad
IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO

La lógica del don en economía
GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ

La economía del don en el mundo capitalista
MANUEL ALEJANDRO CARDENETE

De la violencia a la reconciliación
JOSÉ SOLS LUCIA

Deuda desde una perspectiva cristiana
RAÚL GONZÁLEZ FABRE



Proyección

Teología y Mundo Actual

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



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXIII
nº 262
julio – septiembre 2016

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
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)



Sumario

EDITORIAL	257
¿Está la teología “endeudada”? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de “deuda”	259-270
<i>JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS</i>	
Justicia y redención de las deudas en la Biblia	271-289
<i>IGNACIO ROJAS GÁLVEZ OSST</i>	
El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia	291-299
<i>MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO</i>	
Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico	301-321
<i>PABLO FONT OPORTO</i>	
Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad	323-333
<i>IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO</i>	
La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia	335-346
<i>GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ</i>	
La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general	347-354
<i>MANUEL ALEJANDRO CARDENETE</i>	
De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz ...	355-368
<i>JOSÉ SOLS LUCIA</i>	
Deuda desde una perspectiva cristiana	369-379
<i>RAÚL GONZÁLEZ FABRE</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	381-415
LIBROS RECIBIDOS	417-418

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

Sacerdote Diocesano de Granada. Doctor en Teología Dogmática y en Filosofía. Profesor Agregado al Departamento de Dogmática de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Cristología y Antropología Teológica. Ha escrito varias obras: "Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal", "Dios en Jesús: evangelizando imágenes falsas de Dios" y ¿Cómo hablar hoy de la resurrección? Además ha publicado diversos artículos en revistas teológicas.

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ OSST

Doctor en Teología, especialidad bíblica, por Facultad de Teología de Granada (2009). Es profesor de Escritos joánicos y de Cartas Apostólicas en la Facultad de Teología de Granada. Ha publicado: "Desde vosotros ha resonado la Palabra". Análisis retórico-literario de la primera carta a los tesalonicenses. Ed. Verbo Divino (2011); "Comunidades fraternas, comunidades vivas" Lectio Divina sobre la fraternidad en las Cartas de San Pablo. Paulinas (2011); "La apolytrosis en Pablo", AA.VV. La Biblia en España, Homenaje al Prof. Rodríguez Carmona, Verbo Divino (2006), "Hacia una nueva sociedad: en El Apóstol Pablo en la cultura Occidental", Reseña Bíblica 64 (2010); "Una comunidad en camino, una comunidad de resistencia. Ambiente sociocultural de la comunidad joánica en Cartas Joánicas", Reseña Bíblica 70 (2011); Qué se sabe de... los símbolos del Apocalipsis, Verbo Divino 2013 (traducido al italiano), y diversos artículos en Proyección.

MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO

(Sevilla, 1974) es licenciado en Derecho (Universidad de Sevilla) y doctor en Ciencias Jurídicas y Empresariales (Universidad de Córdoba). Actualmente trabaja en el Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Loyola Andalucía, impartiendo las asignaturas de Ética y de Historia del Pensamiento Político. Sus ámbitos de investigación principales son: Economía Civil, Doctrina Social de la Iglesia, Personalismo y Felicidad Pública.

PABLO FONT OPORTO

Licenciado en Derecho. Doctor por la Universidad de Sevilla. Profesor de la Universidad Loyola Andalucía. Sus áreas de estudio son la Filosofía moral, social y política. Sus líneas de investigación son: colapso del capitalismo, alternativas al capitalismo, crisis del Estado social, resistencia civil y el pensamiento político de Francisco Suárez.

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO

Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Valencia. Máster en “Ética y Democracia” y máster en “Políticas de Integración Ciudadana”, ambas por la Universidad de Valencia. Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Trabajos: Profesor de Español e Historia Universal en Scranton Preparatory School, Scranton, PA (USA) (1998-2000). Director de la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana, Universidad Católica del Norte, Chile. Profesor de Filosofía y Director del Diplomado en Filosofía de la misma universidad (2004-2008). Director de la Revista Tierra Nueva (2004-2008). Profesor Universidad Loyola Andalucía, España, (2014 – a la fecha). Investigación y publicaciones: temas de filosofía de la religión, secularismo, ética, democracia y ciudadanía.

GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ

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

MANUEL ALEJANDRO CARDENETE

Catedrático de Economía, Director de Loyola Leadership School y Director del Departamento de Economía de la Universidad Loyola Andalucía. Consiguió su Licenciatura en Economía y Empresa (1994) en la Universidad de Sevilla (España), el Doctorado en Economía (2000) en la Universidad de Huelva (España) y Diplomado en Alta Dirección (2011) en el Instituto Internacional San Telmo (Sevilla, España). El tema de su tesis fue “Los modelos de Equilibrio General Aplicados para Andalucía”. Es también Presidente de la Comisión de Economía del Colegio de Economistas de Sevilla, Presidente de la Comisión de Estrategia Empresarial de la Confederación de Empresarios de Andalucía, Presidente de la Asociación Andaluza de Ciencia Regional, Académico de la Academia Andaluza de Ciencia Regional and Council Member de la International Input-Output Association.

JOSÉ SOLS LUCIA

Doctor en Teología (Centre Sèvres, París), licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona), director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del Instituto Químico de Sarriá (IQS), Universidad Ramon Llull, Barcelona, coordinador de la Red Humanitas (grupo de investigación del campus de excelencia Aristos Campus Mundus), coordinador del Grupo de Pensamiento Social de UNIJES, y profesor del Centro de Estudios “Cristianisme i Justícia”. Ha sido profesor invitado en la Santa Clara University (California, USA), en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, en el ITESO de Guadalajara (México), en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador y en el Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo, República Dominicana). Ha sido educador en cárceles en Barcelona y en París. Recientemente ha publicado *Las razones de Ellacuría* (Cristianisme i Justícia, Barcelona 2014), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI*. A partir de la encíclica *Caritas in veritate* (Sal Terrae, Santander 2014) y *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Trotta, Madrid 2013). Está preparando para su pronta publicación estas obras: *Violencia y procesos de reconciliación política* (IMDOSOC – Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2016), *Ética de la investigación científica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2017) y *La humanidad en camino*. A los cincuenta años de la encíclica *Populorum Progressio* (Trotta, Madrid 2017).

RAÚL GONZÁLEZ FABRE SJ

Es ingeniero civil por la UCAB (Caracas), ingeniero industrial por la UNED (Madrid) y doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (Caracas). Ha trabajado como profesor en Venezuela, Estados Unidos y España, y como oficial del Servicio Jesuita a Refugiados en Venezuela, Zambia e Italia. Actualmente enseña Ética económica (Business, Marketing, Finanzas) en la Universidad Pontificia Comillas. Es autor de libros como: *Justicia en el Mercado*. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria (1998); *Ética y economía* (2005); y coautor de *Ética y Responsabilidad de la Empresa* (2013); y *Ética de las finanzas* (2015). Se interesa especialmente por el significado de la justicia en economía y por el uso de simulaciones informáticas para explorar el contacto entre Microeconomía y Ética.

EDITORIAL

La teología es la forma que tiene nuestra Facultad de responsabilizarse de lo real. De esta manera, queremos poner de manifiesto cómo la ejercitación teológica no es una suerte de abstracción del pensamiento, sino un compromiso con la realidad que nos circunda. Por esta razón, y en el contexto del Jubileo de la Misericordia, convocado por el papa Francisco, la Facultad de Teología de Granada ha convocado su V Congreso, los días 13 y 14 de mayo, con el título: “Perdónanos nuestras deudas: entre la justicia y la misericordia”.

La estructura del Congreso ha sido triple, integrando, en cada una de sus partes, las distintas intervenciones de los participantes. En un primer momento, hemos pretendido “hacernos cargo de la realidad”. Para ello, se ha ofrecido un análisis de la situación actual del mundo, donde la categoría “deuda” ha sido entendida no únicamente desde una perspectiva económica, sino como una manera amplia de entender la existencia. En un segundo momento, se trataba de “encargarnos de la realidad”. Esta tarea la hemos acometido de la única manera que sabemos; esto es, poniendo en acto una visión cristiana del mundo, donde las categorías de “don”, “exceso” y “otorgación” han tenido un papel relevante. Éste ha sido el tiempo en el que correspondía realizar un discernimiento cristiano de la realidad. Y por último, se ha “cargado con la realidad”, como una forma de expresar nuestro compromiso de fe. En este tercer momento, queríamos dar el paso desde la teoría a la praxis, subrayando en todo instante que no se pretendía ofrecer recetas prácticas ni fáciles a los complejos problemas que atañen a la sociedad, pero sí estímulos para iluminar la actuación de los cristianos en el mundo.

Este número monográfico de *Proyección* ofrece los materiales que se han ido ofreciendo a la atención de los participantes en el desarrollo de un intenso día y medio de trabajo. Queremos ahora dar la oportunidad a nuestros lectores de que también ellos puedan ser testigos de la celebración académica que supone la realización de nuestro congreso teológico bianual. Confiamos, desde el Consejo de Redacción de nuestra revista, que las reflexiones que siguen puedan despertar su interés.

¿ESTÁ LA TEOLOGÍA “ENDEUDADA”?

CONSIDERACIONES SOTERIOLOGICAS SOBRE EL CONCEPTO DE “DEUDA”

José Serafín Béjar Bacas

Sumario: La categoría de “deuda” tiene una interesante ubicación dentro del imaginario cristiano. Más concretamente, la “deuda” es una imagen que ha tenido una relevancia muy notable en la articulación soteriológica de la reflexión del Nuevo Testamento y de la Tradición de la Iglesia. El objetivo de este artículo es mostrar cómo la interpretación de la misma se ha realizado a partir de dos modelos fundamentales de comprensión: la redención y la satisfacción. Las consecuencias que se derivan de ambos ponen de manifiesto visiones contrastantes de la imagen de Dios, de la comprensión de la justicia y de la visión cristiana de la realidad.

Palabras clave: Deuda, Soteriología, Redención, Satisfacción, Justicia, Anselmo de Canterbury.

Summary: The category of “debt” has an interesting place in the Christian imaginary. More concretely, the “debt” is an image that has had a very remarkable relevance in the soteriological articulation of the New Testament’s reflection, and in the Church’s tradition. The purpose of this article is to point out how the interpretation of this category has been carried out starting from two fundamental models of comprehension: the redemption and the satisfaction. The consequences that derive from both models make it clear contrasting visions of God’s image, of the understanding of the justice, and of the Christian vision of reality.

Key words: Debt, Soteriology, Redemption, Satisfaction, Justice, Anselm of Canterbury.

Fecha de recepción: 22 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 julio de 2016

1. Introducción

El acontecimiento central del cristianismo nos habla de que la persona de Jesucristo es salvación para todo el género humano. Esta fue una certeza de fe que sostuvo a la comunidad cristiana primitiva: en aquel judío venido de la Galilea, en el conjunto de su vida, en los sucesos de su pasión y crucifixión, en el acontecer de su resurrección de entre los muertos, etc. el ser humano podía encontrar plenitud y vida. Siendo la experiencia fundamental que define lo cristiano es comprensible que, desde muy temprano, los discípulos de la primera hora quisieran poner palabras a aquello que había transformado radicalmente sus vidas. Desde el inicio, tuvieron claro que dicho acontecimiento no podía encerrarse en una fórmula o en una definición, sino que tenía que ser tímidamente evocado, para respetar el exceso y la demasía que son propias de un evento que se inscribe en el ámbito del misterio.

Por esta razón, el testimonio de fe que encontramos en el conjunto de libros que conforman el Nuevo Testamento, nos ofrecen una constelación simbólica para hablarnos de la salvación de Cristo. En efecto, el símbolo es la forma más adecuada para tratar con el misterio, ya que respeta toda realidad que exceda nuestra capacidad de presa o de conquista. De hecho, encontramos una pluralidad de imágenes y metáforas que, tomadas de la vida cotidiana, y referidas analógicamente a los acontecimientos de la vida de Jesús, trataron de dar razón de aquello que habían experimentado los primeros cristianos como un desbordamiento de sentido en el centro de sus vidas.

Así, y para hablar de qué es la salvación de Cristo y de cómo Él nos había salvado, recurrieron, por ejemplo, a la imagen de la “justificación”, tomada del ámbito judicial; la metáfora de la “reconciliación”, propia del universo íntimo de las relaciones humanas; o la figura del “sacrificio”, traída desde la praxis cultural de las religiones de aquel tiempo. De entre todas ellas, quizá el símbolo soteriológico que más hizo fortuna fue el de la “redención”; hasta tal punto que, en nuestro imaginario, ha quedado constituido en un sinónimo recurrente del término genérico de “salvación”.

La “redención” es una imagen con fuertes raigambres antropológicas, ya que tiene un referente inmediato en la práctica del canje de esclavos, propio tanto del mundo judío, como de las prácticas esclavistas del paganismo de la época. Merece la pena que nos detengamos en dicha imagen, ya que está íntimamente relacionada con el concepto de “deuda”, cuyas valencias propias, en el ámbito del cristianismo, queremos clarificar, en la medida de lo posible, dada la extensión de este trabajo.

2. El símbolo soteriológico de la “redención”¹

En el origen de la conciencia de Israel encontramos una experiencia que marcó profundamente su identidad: el periodo de esclavitud en Egipto y la liberación obrada por Dios. Así, aunque el universo bíblico no es ajeno al esclavismo, sin embargo encontramos en la Biblia elementos significativos que ofrecen puntos de contraste con respecto a las prácticas al uso en Oriente Medio. En efecto, la liberación de Yahvé había creado el sueño de una sociedad igualitaria, donde fuera posible la común dignidad de todos sus miembros. De hecho, el código de la Alianza limita la duración de la esclavitud a seis años desde la compra del esclavo. En el libro de Éxodo podemos leer: “Si compras un esclavo hebreo, trabajará durante seis años, pero al séptimo quedará libre, sin que tenga que pagar nada por su libertad. Si llegó solo, se irá solo; si tenía mujer, su mujer se irá con él” (21,2-3). Y en el Deuteronomio: “Si alguno de tus compatriotas hebreos, sea hombre o mujer, se vende a ti como esclavo, sólo te servirá seis años; al séptimo año lo dejarás en libertad. Y cuando lo despidas, no lo dejarás ir con las manos vacías, sino que le darás animales de tu rebaño, y mucho trigo y vino; es decir, compartirás con él los bienes que el Señor tu Dios te haya dado. No olvides que también

¹ Para la reflexión que sigue, hemos tenido presentes las siguientes reflexiones: I. ROJAS GÁLVEZ, “La Apolytro-sis en Pablo. Estudio sobre el uso del término en los escritos paulinos”, en F. CONTRERAS MOLINA (ed.), *La Biblia en España. Homenaje a Antonio Rodríguez Carmona*, Verbo Divino, Estella 2006, 321-340; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 157-188; A. DE MINGO KAMINOCHI, *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007, 21-62.

tú fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te dio libertad. Por eso ahora te doy esta orden” (15,12-15). En estos textos es reveladora la huella que ha dejado en la conciencia de Israel el acontecimiento de la liberación de la esclavitud de Egipto.

Pero además, en Israel existe una figura que tiene como encomienda paliar las consecuencias más feroces de la esclavitud y que lleva por nombre “rescatador” o “redentor” (*Go’el*). Se basa en los lazos de solidaridad de un clan o una familia; algo propio de la concepción antropológica semita. Cuando un miembro del clan perdía sus bienes o se arruinaba, existía el derecho al rescate y el pariente más próximo estaba obligado a comprar dicho patrimonio para restituir la propiedad al clan. Pero esta figura del *Go’el* no se limitaba, y esto nos parece esencial para nuestro tema, a los bienes materiales. En efecto, cuando la ruina era tan grande que, a causa de las deudas, un israelita era vendido como esclavo, el pariente más próximo estaba obligado a rescatarlo: “Si un extranjero que vive en tu tierra se hace rico, y en cambio uno de tus compatriotas, vecino del extranjero, se queda en la ruina y se vende a ese extranjero o a algún otro extranjero, tendrá derecho a que se compre su libertad aun después de haberse vendido. Podrá ser rescatado por uno de sus hermanos, un tío, un primo o cualquier pariente cercano” (Lev 25,47-49).

Podemos constatar, a partir de lo que venimos diciendo, la riqueza del imaginario simbólico del pueblo de Israel. No se trata de explorar la historicidad de un hecho singular, en este caso la hipotética salida en masa desde Egipto de un pueblo organizado, sino de significar que dicho imaginario ha funcionado de modo permanente como acontecimiento de resistencia del pueblo de Israel frente a los poderes que esclavizan al ser humano. La figura más rica de esta simbólica de liberación es la imagen misma de Dios. Él es el *Go’el* que ha rescatado al pueblo; es decir, Dios es el pariente cercano que siempre estará del lado del ser humano necesitado y esclavizado. O de otra manera, Dios es el que salda la deuda: “Pero ahora, Israel, pueblo de Jacob, el Señor que te creó te dice: ‘No temas, que yo te he rescatado; yo te llamé por tu nombre, tú eres mío’” (Is 43,1).

Este es el telón de fondo en el que se inscriben los relatos del Nuevo Testamento y su propuesta teológica. Como ya hemos afirmado, de entre todas las metáforas de carácter soteriológico, la más abundante es la figura del rescate: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha venido a rescatar (*lytrósin*) a su pueblo” (Lc 1,68). De esta manera, vemos ahora una transferencia de significado que se concentra, según los textos neo-testamentarios, en la persona de Jesucristo: “Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate (*lytron*) por todos” (Mc 10,45).

Es importante hacer notar, como ya hemos apuntado anteriormente, que esta figura de la redención no es un concepto, sino una metáfora; no pretende definir, sino que intenta evocar. Justamente, aquellas experiencias humanas que están mediadas por un misterio, una demasía de significación para nosotros, no pueden encerrarse en una determinada definición. La atmósfera propicia para aquellas realidades que desbordan nuestra capacidad de presa es el símbolo. Así, los textos bíblicos, a propósito de esta imagen de redención, pretenden ofrecer un retrato de la situación fáctica, histórica, en

la cual se encuentra el ser humano². Esta situación, causada por el pecado, podría ser descrita como la “cárcel de la deuda”, es decir, la convicción de que toda la realidad se encuentra bajo la tiranía de lo debido. Sin embargo, Cristo ha venido a rescatarnos de esta cárcel de la deuda para introducirnos en la “libertad del don”. Su muerte ha sido un servicio a todos nosotros para rescatarnos de esta esclavitud a lo debido, ya que toda su existencia ha estado sostenida por un amor que no se detiene jamás, ni siquiera ante el rechazo propio, y por ello ha llegado al extremo de entregar la propia vida: “No hay amor más grande que al que a uno le lleva a dar la vida por sus amigos” (Jn 15,13). La vida se hace habitable cuando, transitando por el desierto de una lógica de mera equivalencia, llegamos a la tierra prometida de una lógica de sobreabundancia y demasía: “Si amáis solamente a quienes os aman, ¿qué hacéis de extraordinario? Incluso los pecadores se portan así!” (Lc 6,32).

Con esto que venimos diciendo, hemos contestado a una pregunta importante: ¿de qué se nos ha rescatado? Pero los autores de los escritos del Nuevo Testamento, en el ámbito específico de la metáfora soteriológica que nos ocupa, también se preguntaron: ¿cuál fue el precio pagado por nuestro rescate? Y aquí aparece otra imagen que puede provocar rechazo en nuestra mentalidad actual y que necesita ser discernida desde la clave simbólica que venimos reivindicando en nuestra reflexión³. Nos referimos a que el precio ha sido la sangre de Cristo: “Pues Dios os ha rescatado de la vida sin sentido que heredasteis de vuestros antepasados; y sabéis muy bien que el costo de este rescate no se pagó con bienes corruptibles, como el oro o la plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, ofrecido en sacrificio como un cordero sin defecto ni mancha” (1 Pe 1,18-19). Para la mentalidad hebrea, la sangre es la sede de la vida, es decir, a Cristo le costó su vida sacarnos de la esclavitud de la deuda para llevarnos a nuestra verdadera patria, que es el don y la sobreabundancia. Evidentemente, con esta imagen de la sangre, se pone de manifiesto el carácter oneroso que ha tenido para Cristo la realización de este rescate. Y al mismo tiempo, el Nuevo Testamento ofrece una clave sapiencial que siempre ha estado presente en la lógica de la redención: la liberación de los poderes que aprisionan y someten al ser humano requiere inevitablemente de una confrontación con dichas fuerzas del mal, que acaban descargando sobre el propio Jesús todo su potencial de violencia y destrucción, hasta arrebatarle la vida⁴.

Sin embargo, hay una pregunta muy curiosa que no está formulada explícitamente en el Nuevo Testamento, y que aparecerá de modo recurrente en la reflexión llevada a cabo por los Santos Padres, en los primeros siglos de andadura del cristianismo. Nos referimos concretamente a la pregunta sobre el beneficiario del rescate, es decir: ¿a quién se le pagó la deuda? Hemos de reconocer que esta pregunta supone forzar en

² Cfr. I. ROJAS GÁLVEZ, *Ibid.*, 339.

³ Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, 500-505.

⁴ “Estamos así en el orden de la metáfora, que indica el carácter oneroso de la redención y la misteriosa necesidad, para el que quiera librarse de un mal, de revivir la confrontación con ese mal en un proceso liberador”, en B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 172.

demasiá el simbolismo del rescate; y quizá por ello el Nuevo Testamento no siente la necesidad de plantear esta cuestión⁵. Pero no podemos ocultar que en Orígenes aparece este interrogante, surgido del estiramiento del carácter comercial de la imagen de redención: si hubo un rescate, se ha debido pagar dicha deuda a alguien. Y de la siguiente manera responde Orígenes:

“Reconoced la verdad de lo que dice San Pedro: no hemos sido rescatados a precio de plata o de oro corruptible, sino con la sangre preciosa del Hijo unigénito. Si hemos sido comprados por un precio, como afirma igualmente San Pablo, sin duda hemos sido comprados a alguien que nos tenía como esclavos, a alguien que reclamó el precio que quiso para devolver la libertad a los que estaban sujetos a él. Pues bien, es el demonio el que nos sujetaba; habíamos sido vendidos a él por nuestros pecados; por tanto, él reclamó como rescate la sangre de Cristo”⁶.

A partir de estas reflexiones, en las que entran a debatir los grandes obispos del siglo IV, se va dando lugar a una curiosa teorización que se conoce como “la doctrina de los derechos del demonio”. El ser humano se habría vendido voluntariamente al maligno, de tal manera que el mismo demonio tiene un derecho sobre nosotros. Dios permite que el opresor escoja el recate y ahora es de justicia dejar que el demonio determine la cuantía que se le adeuda. Así se expresa san Gregorio de Nisa:

“Puesto que nos habíamos vendido voluntariamente, el que por bondad nos buscaba para devolvernos la libertad tenía que concebir no ya un procedimiento tiránico de salvación, sino un procedimiento conforme con la justicia. Pues bien, un procedimiento de este género es dejar que el posesor escoja el rescate que desea recibir en paga del que tiene cautivo”⁷.

Evidentemente, esta concepción, en la que se habla de los derechos del demonio, no convenció a muchos de los autores de los primeros siglos, y menos aún el hecho de establecer que la dominación del ser humano por el maligno era una cuestión de justicia. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es cómo, en toda la patrística, jamás se habla de Dios Padre como el beneficiario del rescate; es decir, Dios no aparece nunca como el sujeto al que se le deba pagar una determinada deuda. En este sentido, se expresa san Gregorio Nacianceno:

“¿A quién y por qué se pagó esa sangre derramada por nosotros, esa noble y preciosa sangre de un Dios hecho nuestro sacerdote y nuestra víctima? [...] Si es al demonio, ¡qué injuria! ¿Cómo suponer que va a recibir no solamente un rescate de Dios, sino a Dios mismo como rescate, con el pretexto de ofrecerle un salario de su tiranía tan sobrea-

⁵ Cfr. J. GNILKA, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Barcelona 2002, 332.

⁶ *Comm. In epist. Rom.* 2,13: PG 14,911s. El texto está tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 171.

⁷ *Catech. fidei* 22. El texto tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 173.

bundante que debería en adelante en justicia ahorrarnos a nosotros mismos? Y si es al Padre, pregunto cómo es posible esto. No es él el que nos tenía cautivos”⁸.

Desgraciadamente, la teoría de los derechos del demonio será tan difícilmente digerible en los siglos posteriores que se acabará produciendo una inversión, donde ahora será el mismo Dios aquel al que se le deba pagar la deuda requerida para nuestro rescate. Veamos a continuación en qué consiste este proceso de distorsión.

3. La distorsión del simbolismo de la redención⁹

Las apreciaciones que acabamos de exponer protagonizan la visión de la Iglesia sobre la salvación de Cristo durante prácticamente el primer milenio cristiano. Sin embargo, con el tránsito a la Edad Media, y la progresiva constitución de la cristiandad, aparece un nuevo horizonte cultural que acabará imponiendo nuevas perspectivas de comprensión. Concretamente, hemos de aludir, a propósito de la temática que nos ocupa, a la obra de San Anselmo de Canterbury en el siglo XI: *Cur Deus homo?* Como afirma B. Sesboüé, “hay que reconocer que fue el primero en plantear el problema de la salvación en términos de una justicia que tiene que pagar el hombre a Dios para satisfacer por sus pecados”¹⁰. Asistimos a un cambio de perspectiva que es ciertamente contrastante, en el tema que nos ocupa, con respecto a la orientación básica del tiempo patristico. Ahora, la deuda que el hombre ha contraído, a causa del pecado, tiene como beneficiario a Dios, a quién se le debe el hipotético pago.

La mentalidad que hay de fondo en el Medievo es la siguiente. El ser humano, habiendo pecado, ha ofendido el honor de Dios. Esta violación del honor divino es concebida como una especie de robo, que ha quebrado el justo orden establecido. Es un deber de justicia que el ser humano repare el daño causado, o bien mediante un acto de satisfacción, o en el caso de que el pecador no se muestre arrepentido, mediante un acto punitivo de castigo. Afirma Anselmo: “No hay cosa que menos se pueda tolerar que el que la criatura quite el debido honor al Creador y no le pague lo que debe”¹¹. Ahora

⁸ *Orat.* 45: PG 36,653ab. El texto tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 175. De nuevo, escuchemos a Orígenes: “Pero, ¿a quién dio Cristo su sangre como rescate? Desde luego, no a Dios. ¿No será entonces al demonio? En efecto, éste nos tenía bajo su poder hasta que, por rescate de nuestra liberación, se le dio el alma de Jesucristo”, en *Comm. in Mat.* 16,8: PG 13,1398B. El texto está tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 171.

⁹ Para este apartado, manejamos la siguiente bibliografía: B. SESBOÛÉ-J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995; B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 351-382; O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 296-302; H. KESSLER, *Manual de cristología*, Herder, Barcelona 2003, 155-158; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2005, 194ss; F. VOUGA, *La religion crucifiée. Essai sur la mort de Jésus*, Labor et Fides, Genève 2013, 25-37.

¹⁰ B. SESBOÛÉ-J. WOLINSKI, *ibid.*, 379.

¹¹ S. ANSELMO, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, BAC, Madrid 1952, 781 (I,14). Ésta es una apreciación recurrente en el conjunto de la obra. También podemos leer: “Si con razón es llamado injusto el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe”, en *Ibid.*, 817 (I,24).

bien, la satisfacción, según los códigos legales al uso en esta época, implica no sólo una restitución completa de aquello que se ha robado, sino un determinado plus que pueda compensar el perjuicio ocasionado a la víctima: “Y mientras no devuelve lo que ha quitado, permanece en la culpa, ni basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó”¹².

Hay dos presupuestos de fondo que se dan la mano para aportar cohesión a esta nueva teorización. Por un lado, la referencia al derecho romano y a su idea de satisfacción, relacionada directamente con el pago de una deuda. Por otro lado, la referencia al código de honor medieval, propio de las relaciones feudales de vasallaje. Así, la concepción de pecado queda definida como sigue, en palabras de Anselmo: “El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; y esto es precisamente el pecado”¹³. Como se podrá constatar, la imagen de la redención queda estrechada por una lectura que, perdiendo la dimensión simbólica, pretende ahora ajustarse a derecho, haciendo una transferencia demasiado precipitada del ámbito jurídico humano al ámbito divino, al tiempo que es proyectado en Dios un antropomorfismo donde su imagen se convierte casi en la de un señor feudal. Además, hemos de reconocer que nos encontramos con una nueva categoría, que es ajena a la mentalidad bíblica: la satisfacción¹⁴. Pero sigamos con la argumentación.

El ser humano está radicalmente incapacitado para satisfacer la deuda contraída con Dios, al haberle robado su honra. En efecto, el daño causado, según los códigos de honor, está en relación directa con la dignidad del ofendido. No es lo mismo la ofensa al rey que a un mendigo. De este modo, la ofensa que el ser humano con su pecado ha cometido contra Dios es infinita. Si la satisfacción, del latín *satis-facere*, consiste en “hacer bastante”, o “hacer algo proporcionado”, aparece a todas luces evidente la desproporción entre la infinitud de la deuda contraída y las posibilidades finitas de su pago. Nada que el ser humano pueda hacer por Dios puede resarcir esta desproporción, entre otras cosas porque todas las obras buenas y las posibles penitencias que se pudieran realizar para esta reparación ya le son debidas al Dios creador antes del pecado humano. Afirma el propio Anselmo: “Si aún cuando no pecco, y, so pena del pecado, le debo todo a Él, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado”¹⁵. Se pone de manifiesto así que el ser humano caído no puede alcanzar salvación con el recurso a sus propias fuerzas; algo que, por otra parte, estaba muy presente en la patrística, aunque desde una perspectiva muy distinta.

Ante todo este planteamiento, donde el ser humano se encuentra en una especie de callejón sin salida, surge de modo espontáneo un interrogante, del que el propio Anselmo se hace eco. Si Dios es misericordioso, tal como nos enseña de Él la revelación bíblica, ¿no podría perdonar la deuda? Para los estudiosos, aparece aquí uno de los

¹² *Ibid.*, 775 (I,11).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. B. SESBOÜÉ, *ibid.*, 351.

¹⁵ *Cur Deus homo?*, 809 (I,20).

puntos más conflictivos de la interpretación de la obra anselmiana, donde se puede inferir con cierta naturalidad una contraposición, de no fácil resolución, entre justicia y misericordia¹⁶. De hecho, Anselmo responde a esta cuestión aludiendo al orden de la ley. Dios es misericordioso y podría perdonar la deuda, pero si lo hiciera así saltaría por encima de la justicia y, además, daría un mal ejemplo al ser humano. Por tanto, se hace necesario respetar el orden de la justicia, que es el orden de la ley. Atendamos al diálogo que establece Anselmo con su interlocutor Bosón:

“A.- Volvamos a nuestro tema y veamos si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por sola su misericordia. B.- No veo por qué esto sería indigno de Él. A.- Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo. B.- Es razonable lo que dices. A.- Y no conviene que Dios deje en su reino algo desordenado. B.- Si me atreviese a decir lo contrario, blasfemaría. A.- Luego no conviene que Dios deje el pecado impune. B.- Sigue pues. A.- Hay otra consecuencia de dejar impune el pecado: que ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo que no es digno de Él. B.- No puedo negarlo. A.- Considera también esto. Nadie ignora que la justicia de los hombres está sometida a la ley, de suerte que la mayor o menor recompensa de parte de Dios está en proporción con la magnitud de aquélla. B.- Así lo creo. A.- Entonces, si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley. B.- No se puede pensar de otro modo. A.- Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con sola la misericordia, que la justicia, lo que parece un gran inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia”¹⁷.

La continuidad de toda esta argumentación, con cierta evidencia lógica, va a hacer referencia a la conveniencia de la encarnación para llevar a término la obra de la salvación. En efecto, el que realice el pago ha de ser Dios y hombre a la vez, es decir, un mediador perfecto entre el cielo y la tierra. Por un lado, sólo Dios puede realizar un pago con un valor restitutorio infinito. Por otro lado, este pago infinito carecería de eficacia si no fuera realizado por un hombre, porque no estaría representando a los hombres y, de este modo, no tendría un valor redentor para ellos. Podríamos afirmar, con cierto tono irónico, que la encarnación está motivada, en la obra a la que venimos aludiendo, por la necesidad de pagar una deuda. De esta manera, afirma Anselmo, en labios de Bosón:

“No podía menos de hacerse la redención del género humano, y que esto no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como

¹⁶ En referencia al conflicto de las interpretaciones, cfr. B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 363ss.

¹⁷ *Cur Deus homo?*, 777 (I,12).

culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo, y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder”¹⁸.

Una vez clarificado el hecho de la encarnación, Anselmo se pregunta qué le puede dar Cristo a Dios que no le sea debido ya a Él, de tal manera que pueda realizarse la necesaria satisfacción que cancele definitivamente la deuda contraída. Es aquí donde aparece la conveniencia de la muerte de Cristo para que se realice la salvación. En efecto, la muerte es consecuencia del pecado, puesto que Cristo no tiene pecado, no está obligado a morir, luego si acepta la propia muerte está ofreciendo a Dios algo que no le es debido y, de esta manera, aporta una realidad supererogativa. Así se cancela la deuda y queda reparado el daño infringido al honor de Dios. Nuevamente, en palabras de Anselmo:

“Veamos entonces si ese modo no consistiría en sacrificar su existencia o entregarse a sí mismo a la muerte por el honor de Dios, puesto que Dios no puede exigirle esto en justicia, ya que, no existiendo el pecado en Él, como dijimos, no está sujeto a la muerte [...] Conviene entonces que aquel que quiere satisfacer por el pecado del hombre pueda morir si quiere”¹⁹.

El discurso de Anselmo mantiene una complejidad y una serie de equilibrios inestables que, finalmente, y con el trascurso del tiempo, van a ceder a una teorización excesivamente simplificada. Esto dará lugar a dos deformaciones fundamentales que, aunque no se encuentran como tal en Anselmo, son fácilmente extrapolables cuando se estrechan las perspectivas de mira.

La primera deformación hace referencia a la imagen de Dios. Anselmo no tiene la imagen de un Dios airado que está esperando a que el ser humano le compense o le satisfaga, sino que es la imagen de un Dios misericordioso que quiere ofrecer al hombre la forma de hacer posible su salvación. Así es, Anselmo subraya la prioridad de un movimiento descendente, de Dios al hombre, que pone de manifiesto el desvelo del Altísimo por la humanidad. Atendamos a las siguientes palabras:

“En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti te parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Porque, ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: «Recibe a mi unigénito y ofrécele por ti», y el Hijo a su vez: «Tómame y redímeto»? Esto viene a decirnos

¹⁸ *Ibid.*, 879 (II,18).

¹⁹ *Ibid.*, 851 (II,11).

cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¿Y qué cosa más justa que perdona toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido?”²⁰

Sin embargo, no podemos ocultar que se ha puesto el plano inclinado para que, interpretaciones más simplistas, conviertan esta teología de fondo, referente al honor divino ofendido, en imágenes de Dios que lo presentan como un ser airado y furioso con el hombre.

La segunda deformación hace referencia a una soteriología que pudiéramos llamar “sacrificialista”. En efecto, Anselmo no habla nunca de “sacrificio”, ni de “expiación”, ya que el concepto fundamental de su obra es el de “satisfacción”, en la clave ya referida de una “reparación” y “restitución” del orden que se ha quebrado. Ahora bien, la consideración de que la muerte de Cristo es la única realidad supererogatoria, que puede ser ofrecida para saldar la deuda, hará muy difícil que lecturas posteriores no sientan la tentación de poner en el centro el carácter sacrificial y cruento de la muerte de Cristo, así como su “necesidad” para la salvación de los hombres. O de otra manera, Anselmo ubica su pensamiento en la perspectiva de una justicia meramente conmutativa, pero de nuevo creemos que se ha puesto el plano inclinado para introducir en este tema el horizonte de una justicia vindicativa. Este modo de justicia sería ejercido por Dios Padre que, al castigar en su Hijo el pecado de toda la humanidad caída, haría posible la restauración del orden roto.

Para terminar este segundo momento de nuestra reflexión, nos gustaría hacer referencia a la praxis orante de la Iglesia. Concretamente, en el Pregón Pascual, que todavía se canta en nuestras celebraciones de la noche de resurrección, podemos escuchar: “Porque Él ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán y derramando su sangre canceló el recibo del antiguo pecado”. Es interesante hacer notar cómo la comunidad cristiana ora aquello que cree (*lex orandi, lex credendi*). Curiosamente, una de las frases centrales del gran pregón de la noche de Pascua está sustentado sobre el concepto de “deuda”. De ahí que, dada la actualidad de este tema, quede justificado este ejercicio de discernimiento creyente que hemos realizado a partir del concepto de deuda. Con todo lo dicho, se hace necesario establecer algunas conclusiones.

4. Conclusión

¿Está la teología “endeudada”? Con esta pregunta hemos intentado aportar algo de luz sobre la lógica de fondo que sustenta a la reflexión teológica. De hecho, es una pregunta que podría extenderse a todos los ámbitos de la realidad y a todos los ámbitos del conocimiento, para poner de manifiesto cuál es el sostén último que mueve nuestro universo de relaciones. Después de la reflexión que hemos esbozado, podríamos empezar respondiendo que la teología no es única y homogénea, ya que

²⁰ *Ibid.*, 887 (II,20).

existe una pluralidad de formas de reflexión teológica que alimentan la vida y la espiritualidad del pueblo creyente.

Sin embargo, y aunque no podamos establecer un juicio que abarque a la teología en su conjunto, sí hemos ofrecido algunas claves que pueden ser muy pertinentes para continuar ahondando esta temática de la deuda, desde el punto de vista teológico. Concluimos con tres de ellas.

La primera clave quiere poner de relieve cómo en la teología predominante del primer milenio la deuda está satanizada, mientras que en la teología predominante del segundo milenio la deuda queda sacralizada. En efecto, y tal como hemos visto, la cuestión de a quién es debido el precio del rescate, dentro de la simbólica de la redención, no es respondida en los textos del Nuevo Testamento. Ahora bien, cuando los Padres de la Iglesia, estirando esta imagen metafórica, se sienten urgidos a responder, tienen claro que es Satanás el que se cobra la deuda y, en ningún caso, Dios Padre. Esta perspectiva va a conocer un cambio significativo a lo largo de la Edad Media, donde el Padre es ahora aquél a quien se le debe el pago de dicha deuda. Curiosamente, esto supone un cierto tránsito de legitimación de la deuda que, de estar satanizada, pasa a quedar sacralizada. De hecho, no sólo Anselmo se puede inscribir en esta nueva órbita, sino el propio Tomás de Aquino, cuando realiza reflexiones como ésta:

“Se exigía la redención para la liberación del hombre por lo que toca a Dios, no por lo que toca al diablo, pues no al diablo, sino a Dios debía ser pagado el rescate. Por esto no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestro rescate, al diablo, sino a Dios”²¹.

La segunda clave subraya cómo este cambio de lugar de la deuda supone también, a su vez, una cierta modificación de nuestras imágenes de Dios. En efecto, si en el Nuevo Testamento el Padre es el que perdona la deuda, en la reflexión del Medievo el Padre es el que no puede perdonar la deuda. Conviene recordar la parábola de Mateo que se conoce con el nombre de “El siervo sin entrañas” (Mt 18,21-35), donde el rey se apiada de su siervo, perdonándole la enorme deuda que tenía contraída con él. En concreto, el Evangelio ofrece como cantidad adeudada una suma desproporcionada: diez mil talentos. La renta anual del reino de Herodes en tiempos de Jesús era de 900 talentos y los impuestos de Galilea y Perea juntos no superaban los 200 talentos. Así, la súplica del siervo al rey, “ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo” (v.26), aparece como irreal. En la parábola de Jesús se ofrece la narrativa de una situación donde no hay escapatoria, ya que es imposible pagar, y la única salida posible es la misericordia: “El rey tuvo compasión de él, le perdonó la deuda y lo dejó ir en libertad” (v.27). Estas apreciaciones contrastan con la visión que refiere Anselmo en su obra, donde ahora Dios es el Padre que no puede perdonar la deuda.

²¹ S. Th. III, q. 48, a.4, ad.3. Tomado el texto de TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, XII, BAC, Madrid 1955, 484s.

Y la tercera clave, muy ligada a lo anterior, apunta a la posibilidad de pensar la deuda como perdonable, en la lógica del Nuevo Testamento, y la imposibilidad de pensar la deuda como perdonable, en la teología que va tomando cuerpo durante la Edad Media y la Modernidad. El hecho de permitírse nos pensar la realidad en otras claves es una aportación en sí misma, que no podemos juzgar como baladí; así como la clausura de los horizontes de pensamiento son una traba para generar nuevas praxis de transformación de la realidad. Por ello, no nos podemos resistir a ofrecer otro texto de Anselmo, donde la clausura del pensamiento, en lo referente a pensar la deuda como perdonable, es contundente:

“Así también el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo, por tanto, inexcusable”²².

Es conveniente terminar nuestra exposición afirmando que no pretendemos hacer ahora una traslación automática e inmediateista a otros ámbitos de realidad no teológicos, como podría ser la economía. El necesario rigor del pensamiento no nos permite hacer tal traslación acomodaticia. Sin embargo, sí queremos subrayar que nuestra exposición, propia del campo de la teología, puede tener un cierto potencial “heurístico”. Esta palabra procede del griego (*euriskein*) y significa “hallar” o “inventar”; de hecho, la etimología es compartida con el término “eureka”, y podría definirse como el arte del descubrimiento. El cristianismo no tiene respuestas para todas las preguntas, ni soluciones a todos los problemas. Pero sí posee un cierto potencial transgresor que nos empuja a pensar la realidad desde un subrayado que, en un primer momento, podría haber pasado desapercibido o completamente desconocido. Ésta ha sido la pretensión de la reflexión que ahora termina: contemplar la realidad que nos circunda desde la perspectiva de una transgresión de aquello que simplemente nos es debido.

²² *Cur Deus homo?*, 819 (I,24).

JUSTICIA Y REDENCIÓN DE LAS DEUDAS EN LA BIBLIA

Ignacio Rojas Gálvez osst

Sumario: En los orígenes de Israel encontramos numerosas codificaciones jurídicas que legislan la cancelación de la deuda. Los años sabáticos y jubilares, los espacios judiciales o la figura del goel nacen de la necesidad de preservar los principios esenciales que constituyen a Israel: la donación, la igualdad y la libertad. Posteriormente, estas figuras jurídicas, lejos de ser abandonadas, especialmente la del goel, son releídas teológicamente, en clave de esperanza mesiánica, por los profetas. No es pues de extrañar que Jesús mismo elija como programa de su predicación la justicia, la condonación de la deuda y la liberación de la opresión. Basta leer el padrenuestro, o acercarnos a la enseñanza de Jesús en la parábola del siervo inmisericorde para descubrir cómo las primeras comunidades cristianas transmitieron el perdón y la justicia como notas irrenunciables y esenciales del mensaje cristiano.

Summary: In the origins of Israel we find numerous juridical codifications that legislate the debt's cancellation. The sabbatical and jubilee years, the judiciary spaces or the figure of the goel, arise from the need to maintain the essential principles that constitute Israel: donation, equality and freedom. Later on, these juridical figures, far from being abandoned, especially the one of the goel, are theologically reread by the prophets, from a messianic perspective. No wonder at all that Jesus himself would choose, as a program of his preaching, the justice, the forgiving of the debt, and the liberation from oppression. It is enough to read the The Lord's Prayer, or to approach Jesus' teaching in the parable of the merciless servant, to discover how the first Christian communities transmitted the forgiving and the justice, as an aspiration that never can be given up and essential to the Christian message.

Palabras clave: Justicia, deuda, goel, solidaridad, familia, tribu, orígenes de Israel, prosbul, padrenuestro, deudores, parábola del siervo inmisericorde.

Key words: Justice, debt, goel, solidarity, family, tribe, origins of Israel, prosbul, The Lord's Prayer, debtors, parable of the merciless servant.

Fecha de recepción: 26 agosto de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2016

1. Introducción

Mirar a los orígenes de Israel nos lleva a sumergirnos en un arduo entramado de codificaciones legales que tienen como finalidad preservar la igualdad y la solidaridad de los miembros del pueblo que Dios se eligió para habitar en la tierra de su propiedad.

El presente itinerario pretende rastrear algunas de las notas que caracterizan el vínculo entre la justicia y la redención de la deuda en el Antiguo y Nuevo Testamento. El tema es amplio, merecedor de una monografía; por este motivo, desde la teología bíblica hemos seleccionado una serie de textos que se iluminan entre sí y que posibilitan una comprensión de conjunto. Tras detenernos a analizar el concepto bíblico de justicia, exploraremos las motivaciones teológicas y las circunstancias sociales que da lugar a dicho concepto, analizaremos la praxis y las figuras legales significativas y concluiremos con la relectura cristiana que se hace de las mismas en textos tan significativos como la oración del padrenuestro y la parábola mateana del siervo inmisericorde.

2. La justicia bíblica: definición y marco social

El acercamiento a la justicia y a la redención de las deudas en la Escritura, de entrada, requiere de dos apuntes introductorios. El primero de ellos ha de ayudarnos a captar el valor y el significado terminológico con el que Israel piensa la justicia, mientras que el segundo apunte, nos permitirá adentrarnos en el marco sociohistórico en el que nacen las leyes de redención y conocer los espacios que legislan.

2.1. Justicia bíblica: el otro y sus condiciones de vida

Desde el punto de vista terminológico –apunta Bonora¹–, encontramos una diferencia esencial entre el concepto judío y nuestro concepto grecorromano de justicia; este último, más abstracto. Normalmente, en la cultura occidental entendemos la justicia como un compendio de normas, leyes, ... ordenadas a preservar el principio de equidad, así aparece definido el término en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: “Principio moral que lleva a dar a cada uno lo que corresponde o pertenece”.

Los términos hebreos relacionados con nuestra comprensión de la justicia pertenecen al campo semántico de la raíz *sadaq* y se refieren a “una justificación de naturaleza jurídica; cualifica ciertos comportamientos humanos y divinos: la relación existente entre un rey y sus súbditos o entre el amo y el siervo; la mutua fidelidad, la lealtad; objeto supremo del rey es crear un orden próspero para todo su pueblo”².

El abanico de términos pertenecientes a la familia *sadaq* está unido a dos significados de los que surgen connotaciones diferentes dependiendo del contexto en que se encuentren. Un grupo de términos no está relacionado directamente con la norma jurídica, tal y como la entendemos nosotros, sino con la actitud del individuo en la comunidad. Justicia es un vocablo que evoca el “hecho de andar derecho por un camino”; imagen que servirá de referencia para la actitud que designa al fiel, al leal y a la persona

¹. BONORA, “Justicia” en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 980-981

² J.A. NORATTO, “La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira en el evangelio?”: *Revista Theologica Xaveriana* 141 (2002), 67.

constructiva respecto a la comunidad, y no tanto a unas normas³. Es decir, la justicia es la recta actuación en una relación bilateral. Así ha de ser entendido el actuar de Dios con relación a su pueblo. Dios es justo independientemente de la actuación de la otra parte que integra la Alianza.

Pero la justicia no se refiere solo a la actitud del individuo, sino también a la salud de la vida comunitaria, “al ámbito de relaciones sanas y saludables que rodean a un individuo dentro del grupo”. De hecho, algunos estudiosos definen la *sedaqah* como “fidelidad a la comunidad”, o “solidaridad en la comunidad” o, también, como la acción de “apoyar una causa justa” o “declarar o hacer justo a alguien”. Nos encontramos ante un concepto que dibuja el ámbito de las relaciones armoniosas que dan origen a un orden comunitario.

Ambas significaciones nos llevan a afirmar que el fundamento de la justicia bíblica es la relación, “*la fidelidad a una relación de comunión*”⁴. Lo que funda el hecho de que haya justicia es “el reconocimiento del rostro del otro”. Como apunta el biblista P. Bovati: “ninguna ley, ni ninguna regla pueden definir la exigencia de la justicia: solo el espíritu, en su dinámica de incesante deseo, puede corresponder a la infinita riqueza del rostro fraterno”⁵. El otro, que es diferente a mí, me interpela en el reconocimiento de su dignidad; por tanto, la justicia es la relación leal entre sujetos que tienen libertad.

Dando un paso ulterior, comprendemos que la justicia bíblica nos conduce no sólo al reconocimiento de la dignidad del semejante sino a la búsqueda de su promoción: vida, salud y armonía. No es pues de extrañar que leamos en el salmo 84 que la justicia-*sedaqah* camina junto a la paz-*shalom* y que ambas se besan. El salmo afirma que la justicia y la paz se besan precisamente porque la justicia, que es un don proveniente de cielo, es decir, la forma con que Dios mira a su *partner* Israel, es generadora de paz en la tierra⁶. La justicia implica la promoción armónica de sujetos que viven también relaciones asimétricas debido a su estado o condición social.

De este modo, la justicia rompe el cerco de la autoreferencialidad, y orienta al sujeto a mirar al otro y a las circunstancias que rodean su vida. Para hacernos una idea más concreta, basta que recordemos la famosa pregunta originaria de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?” y la respuesta de Caín: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gn 4,8-9). El hecho de la exigencia de la responsabilidad, expresada en la pregunta de Dios, pone al descubierto en la respuesta de Caín la injusticia cometida. Si no te importa “dónde está” tu hermano, es decir, si no te incumbe su existencia, no eres justo.

³ A. BONORA, “Justicia”, 980-981; Para profundizar en la concepción semita de la justicia, véase también: J.A. NORATTO, “La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira en el evangelio?”, 66-ss.

⁴ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, “Los profetas y la justicia” Conferencia realizada en la UCAM el 4/11/2014.. <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/CursoTeologíaCicloILosProfetasylaJusticia2014-2015.pdf> Consulta realizada 1/5/2016.

⁵ P. BOVATI, *Vie de la giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconiliazione*, Dehoniane, Bologna 2014, 22.

⁶ Cf. L. ALONSO SCHOKEL- C. CARNNITI, *Salmos II (Salmos 73-150)*, Verbo Divino, Estella 1993, 1095-ss.

De ello, podemos concluir que para ser una persona justa es preciso volver la mirada al otro y a las condiciones en las que se encuentra, como si se tratase de una prolongación de nuestra propia existencia.

2.2. *La organización de la justicia en Israel*

Habiendo clarificado este básico marco terminológico, pasamos ahora a adentrarnos en los contextos sociales israelitas y su organización. Nuestra intención es conocer las ideas generales sobre cómo vive y desarrolla Israel la justicia para así entender cómo aparece el concepto de redención y cancelación de la deuda en clave judicial.

El marco social que acompaña el nacimiento de la norma jurídica tiene su origen remoto en la naturaleza tribal de Israel. En el apartado anterior hemos empleado conceptos como igualdad y relación para definir la justicia bíblica pero es preciso conocer de dónde nacen estos conceptos. Si planteamos esta cuestión al texto bíblico descubrimos que ambos concepto -igualdad y relación- tienen su origen teológico en la alianza de Yahvé con Israel, formulada en la expresión: “*Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*” (Ex 6,7). Todos y cada uno de los miembros del pueblo, personal y grupalmente, son iguales entre sí, son propiedad de Yahvé que da la tierra y la libertad. Por tanto, según cuanto hemos apuntado acerca de la justicia, Israel nace de la relación justa pero asimétrica entre Dios y su pueblo. La alianza contiene en sí el deseo divino de dar una tierra a un pueblo integrado por individuos libres e iguales entre sí. La justicia está llamada a preservar dicha igualdad. De esta idea igualitaria se derivan dos principios sociales: el principio de equitatividad, es decir, la igualdad en la distribución de la tierra, y el principio de inalienabilidad, la imposibilidad de ser enajenada una propiedad⁷.

Desde el punto de vista antropológico, sin duda, el concepto de igualdad entre todos los israelitas es un signo distintivo con relación a otros pueblos cuyas sociedades estaban jerárquicamente más estructuradas⁸. Al respecto, conviene insistir en que, si bien la sociedad israelita es concebida como una sociedad igualitaria, “*quizás es mejor hablar de ideología igualitaria*”, es decir, que el principio de la igualdad está a la base pero que la realidad sugiere que hay desigualdad. En la configuración de Israel encontramos clases y desigualdades, basta asomarse a la Escritura para comprobarlo, aún así “en la mentalidad de Israel está la horizontalidad”¹⁰.

⁷ Cf. G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”: *El Olivo* 63 (2006), 48.

⁸ “...la contrafigura de la organización monárquica de las ciudades cananeas”. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento*, Vol. I, Trotta, Madrid 1999, 137; A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”: *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 18 (1994), 20.

⁹ R. KESSLER, “¿Escribir una historia social del antiguo Israel?”: *Revista Theologica Xaveriana*, 151 (2004), 511.

¹⁰ J. GUEVARA, “La etnogénesis y la pregunta por los orígenes de Israel”: *Revista Theologica Xaveriana*, 179 (2015), 131-156.

Al origen de Israel encontramos una organización tribal¹¹, las tribus que conquistaron la tierra (*eretz Israel*), estaban relacionadas entre sí por un sistema de redes que aseguraba ley, orden y defensa. Israel empezó a existir como una federación de familias. La base social es, por tanto, la familia y no el individuo, pues un individuo sería incapaz de sobrevivir solo¹². Por ello, desde los orígenes, las tribus israelitas forjaron este sistema interno que garantizaba la solidaridad y salía al paso de las necesidades sociales, no sólo ante el peligro de ver amenazada su defensa frente a otros pueblos, sino también de otros problemas, especialmente relacionados con la subsistencia cotidiana. Aunque pueda parecer un panorama apacible, no era así. La vida pastoril y agrícola eran duras, y la solidaridad aseguraba, por ejemplo, la exención de impuestos, los préstamos sin usura, el cultivo regular de las tierras, etc.

Si queremos visualizar la organización de estos grupos originarios hemos de pensar en tres círculos concéntricos de relación. De menor a mayor, la forma de organización era en torno a la familia, llamada *bet-ab*. El núcleo familiar podía estar integrado por cincuenta o cien personas. Las familias trabajaban las propias tierras con la menos posible ayuda foránea. Gozaban de una autonomía cuasi completa, eran libres en la producción y en la recolección, pero las enfermedades y guerras las diezaban, de modo que, ocasionalmente se veían obligadas a incorporarse a asociaciones más grandes, llamadas estas *mispajah* (familia extensa o asociaciones protectoras) con derechos colectivos entre ellas. Este es el segundo círculo de relaciones. La *mispajah* o familia extensa aseguraba la supervivencia y el bienestar, y era un importante medio de ayuda, por ejemplo, por medio de los préstamos sin intereses¹³. De este modo, la casa paterna se sentía amparada bajo la *mispajah*. Esta, a su vez, se asociaba con otras “familias extensas” configurando una tribu dentro de la que “formaban redes de intercambio a fin de aprovechar las épocas variables de las cosechas compartiendo mano de obra”¹⁴.

La *mispajah* se encargaba externamente de la defensa de las familias y legislabla internamente preservando el principio de la solidaridad, de este modo, procuraba que todas las familias tuvieran salvaguardada su subsistencia. Con esta finalidad, las familias elegían un representante que se encargaba de intervenir cuando alguna de ellas ponía en peligro su sustento. Así pues, las estructuras legislativas nacieron de este deseo de salvaguarda. Dos modalidades adquirieron especial relevancia: el *mispat* o juicio y el *rib*. No podemos ahora detenernos en ellas porque no son el objeto de nuestro estudio pero es importante tener en cuenta que ambas eran el aval jurídico que buscaba defender la

¹¹ El análisis sobre la configuración de Israel y sus orígenes no es materia de nuestro estudio, para ello puede verse: J.L. SICRE DÍAZ, “Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico”: *Estudios Bíblicos*, 46,4 (1988), 421-456; R. KESSLER, “¿Escribir una historia social del antiguo Israel?”, 503-518; F. VARO, «Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos»: I. CARBAJOSA-J. GONZÁLEZ ECHEGARAY-F. VARO, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella, 2013, 164-174. 180-185; J. GUEVARA, Ídem, 131-156.

¹² X PIKAZA, *La familia en la Biblia. Una historia pendiente*, Verbo Divino, Estella 2014, 158.

¹³ Al respecto puede verse la explícita prohibición de los préstamos con intereses en los códigos legales israelitas: (Ex 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,36-37; Prov 28,8; Ez 18,8; Sal 15,5, etc.) El hecho de la reiteración es, sin duda, un dato relevante que indica que no fueron tan exitosas estas prohibiciones.

¹⁴ A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”, 22.

solidaridad y los derechos de todos. De la mano de estas estructuras jurídicas encontramos en el Antiguo Testamento una serie de códigos y leyes que nacen de la exigencia y la necesidad de legislar insolidaridades según las épocas en que fueron promulgados¹⁵. Baste pensar en el Dodecalogo siquemita (Dt 27,15-26), el Código de la alianza (Ex 20,22-23,19), el Código deuteronomico (Dt 12-26), y la que nos vamos a ocupar con mayor detenimiento: la Ley de santidad (Lv 17-26).

2.3. *El goel y las leyes de redención*

Precisamente dentro de la Ley de santidad (Lv 17-26) encontramos nuestro vínculo de unión entre la justicia y la redención de la deuda en los textos del Antiguo Testamento, especialmente en Levítico 25. El texto versa sobre la necesidad de legislar en situaciones límites de pobreza, endeudamiento y esclavitud en Israel. El principio básico que rige en Israel es que todo israelita, como miembro de un pueblo liberado, es libre y, además, tiene derechos inalienables sobre la propiedad de una tierra porque es Dios quien la da a su pueblo. Como apuntamos arriba, múltiples circunstancias podían llevar a la pérdida de los bienes más preciados: la tierra y la libertad. La tierra podía perderse por bancarrota, por la muerte de familiares que las cultivaran,..., mientras que la libertad se perdía generalmente por endeudamiento. El factor principal que generaba las desigualdades que se legislan es el endeudamiento motivado por sequías, plagas, rapiñas,...; cuando éste se producía, entonces se ponía en funcionamiento la maquinaria jurídica que finalizaba en la esclavitud y, en consecuencia, los campesinos pagaban sirviendo como esclavos ellos mismos o sus familias. Surge así, quizá bajo la mirada de un pasado idealizado, la necesidad de codificar la recuperación de la tierra, la cancelación de la deuda y la liberación de los esclavos.

Acerquémonos a estas leyes cuyo objetivo es cancelar la deuda. En Lv 25, que es un desarrollo de Ex 23, encontramos dos tiempos favorables de redención estipulados en la Ley de santidad: el año sabático¹⁶ y el año jubilar.

En primer lugar, cada siete años se ha de observar un año de barbecho de la tierra (“sábado del Señor”¹⁷) que tiene como finalidad sagrada la de recordar a Israel que

¹⁵ Junto a la insolidaridad, hemos de apuntar también la falta de grandes principios y las distintas concepciones teológicas. Cf. J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1993, 113.

¹⁶ Para un estudio detallado de cada uno de los textos de Ex, Dt y Lev, véase: G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 30-37.

¹⁷ “No hay referencias directas sobre su observancia en la época bíblica, pero una serie de evidencias nos permiten afirmar que fue una institución antigua y no una invención postexílica. El pasaje más significativo de la época del Primer Templo es Jr 34,8-16. En el texto se menciona una liberación de esclavos hebreos en tiempos de Sedecías, que posteriormente fue revocada. Sucedió en un momento de emergencia nacional (asedio babilonio de Jerusalén y de otras ciudades de Judá) y probablemente no durante un año sabático, pero el texto muestra que aunque no se observara la institución, esta sí era conocida. Asimismo en Lev 26 (vv.34ss.43) se enumeran los motivos que provocaron el exilio y, entre ellos, se menciona el incumplimiento de la obligación de observar el descanso de la tierra, es decir, los años sabáticos”. ÍDEM, 39.

cuanto posee lo ha recibido de Yahvé y que, por tanto, la tierra que trabaja no es propiedad suya sino del Señor, que es quien la da a todos por igual (Lv 25,4). Así, leemos:

“porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes” (Lv 25,23).

Este es el fundamento teológico por el que la tierra no se puede vender, sino únicamente arrendar. Y continúa el relato, por ello, si Israel pregunta: ¿de qué comeré este año?, Yahvé responde:

“Yo os mandaré mi bendición en el año sexto, de modo que producirá para tres años” (Lv 25,21).

En cambio, como han hecho notar diversos estudiosos, una lectura de esta tradición, que encontramos también en el Código de la Alianza (Ex 23,10-11), nos revela que el periodo de barbecho tiene también un propósito social solidario orientado a atender a los desfavorecidos y a la creación:

“Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar” (Ex 23,10-11).

En segundo lugar, la redención de las personas y las deudas se ha de realizar cada siete (Ex 21,2-6) y cada cincuenta años, este último parece un periodo demasiado largo para ser real¹⁸. El principio que rige esta ley es que nadie puede ser esclavo en Israel si no es de propia voluntad (Ex 21,5-6).

“... proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia” (Lv 25,10).

Las instituciones que quedan protegidas con este *corpus* legislativo son la familia y la tierra. A propósito, comenta X. Pikaza que daría la impresión de que la realización del jubileo “es como si la vida se recreara...como si Dios mismo quisiera detener la maldad de la historia...de forma que pueda empezar y empiece otra vez el momento originario de la concordia y paraíso”¹⁹.

¹⁸ P. BUIS, *El Levítico*: Cuadernos Bíblicos 116, 35. Sobre el cuestionamiento que plantea lo realizable de estas leyes, nos parece sugerente el comentario de X. PIKAZA, *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 96-97: “Es probable que algunas de estas leyes fueran redactadas precisamente en el momento en que su cumplimiento empezaba a volverse más difícil, casi irrealizable. Por una parte, ellas remiten a tiempos anteriores, a un pasado idealizado en el que todas las familias compartían la tierra de un modo inmediato, casi igualitario, sin acumulación de capitales, sin deudas monetarias, ni presiones de un estado esclavista. Por otra parte, ellas abren un camino de utopía, bien igualitario”.

¹⁹ X. PIKAZA, *Dios preso*, 96.

En la presentación de las explicitaciones legales para el jubileo encontramos por primera vez la figura jurídica del *goel*. El término *goel* es el participio activo de la raíz *gá'al* que podemos traducir como “rescatar o restaurar la propiedad, persona u honor de alguien”, “redimir”, “comprar algo que se perdió o empeñó”²⁰, y “reivindicar protegiendo”²¹. A menudo, aparece en paralelo con el término *padah* (pagar un rescate)²². *Goel* es utilizado como apelativo para designar al pariente que tiene que llevar adelante las que podríamos llamar *leyes de redención*.

El *goel* es el que ofrece una ayuda solidaria a quien lo necesita, un defensor. Es una figura que representa la solidaridad familiar. No hemos de confundirlo con un benefactor ignoto que se dedica a ayudar a las víctimas de las estructuras sociales o de las desgracias de la vida, sino que se trata de alguien institucionalmente designado a quien, dentro del ámbito familiar, le corresponde preservar la solidaridad. Según el texto bíblico quien debía ejercer la solidaridad era “el *goel* más cercano”, es decir, el pariente próximo por cercanía o importancia²³. Recordemos, por ejemplo, en el libro de Rut, como Booz señala a la moabita que hay un pariente que tiene preferencia de goelato sobre él (Rut 3,12) Es este el motivo por el que Booz la invita a esperar el desarrollo de los acontecimientos.

Conviene también apuntar que, según algunos estudiosos, el término *goel* no es una palabra traducible en castellano, si bien, lo hemos asimilado asociándole la lectura teológica que hicieron los profetas, quienes metafóricamente identificaron a Dios con el redentor-goel (Is 43,14; 44, 6, 24.).

Así pues, prosiguiendo la lectura de Lv 25, descubrimos las acciones de este personaje que representa la justicia, la redención y la cancelación de la deuda. En términos generales, podemos afirmar que su función principal es la de prevenir que un israelita se vea obligado a vender su tierra o su propia libertad²⁴. Esta función se realiza por medio de algunas acciones concretas codificadas legalmente.

La primera de estas acciones tiene lugar cuando una persona que cae en la pobreza y se ve obligada a vender parte de su tierra, la ley dice que el *goel* debe comprarla (Lv 25,25). Según cuanto hemos señalado acerca de la organización social, el hecho parece lógico pues, una vez perdida la tierra, las posibilidades de que la familia sobreviva son mínimas. En realidad, el texto se refiere a una segunda posibilidad de rescate porque, tal y como señala Dt 15, la primera posibilidad está en manos del dueño quien pagando al comprador el beneficio que le ha producido la tierra en los años que la ha

²⁰ A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”, 23.

²¹ M. CIMOSA, “Redenzione e salvezza nell’Antico Testamento” en *Redenzione e salvezza nella Bibbia*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 54, Borla, Roma 2010, 28.

²² ÍDEM, 28.

²³ X. PIKAZA, *La familia en la Biblia*, 156.

²⁴ R. LÓPEZ, “Redención de la tierra y del pueblo”: *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 18 (1994), 31-42.

poseído, la recupera. Por lo tanto, el objetivo de la intervención del *goel* es hacer que la familia no pierda sus tierras.

El segundo caso en que se solicita la intervención del *goel* se produce cuando, a causa de las deudas contraídas, una persona tiene vender su libertad o la de sus familiares. La ley exigía al *goel* comprar la liberación de sus parientes o pagar su deuda para que no cayeran en la esclavitud (Lv 25,47-49). El tiempo estipulado del periodo de esclavitud era de siete años, tiempo suficiente para pagar las deudas. Otra cuestión interesante es la del retorno de los liberados a sus tierras, o el caso de las mujeres pero no podemos ahondar sobre ella en este momento.

Fuera del Levítico, encontramos descrita otra función del *goel*. Según Nm 35,19-21, el *goel ha-dam* era el vengador de la sangre cuando era asesinado un pariente. Quizá esta fuera una de las leyes más antiguas; se regía por el principio de la solidaridad tribal y parece que se encontraba ya presente en lo que se conoce como el “código del desierto”²⁵. Esta ley subrayaba el papel judicial del *goel* cuya responsabilidad consistía en administrar justicia en nombre de la familia, y, por lo general, la ejecutaba aplicando la conocida Ley del talión.

Finalmente, conviene señalar que no hay unanimidad entre los estudiosos sobre la inclusión de la llamada Ley del Levirato o “del cuñado” en este grupo de acciones propias del *goel*. Esta estipulaba que cuando moría un varón casado sin haber procreado hijos varones, su hermano debía casarse con su viuda, a fin de procrear un hijo para el difunto.

Con estas leyes sabáticas y jubilares quedaban protegidos algunos principios esenciales que caracterizaban la utopía de Israel: el derecho de todos a una propiedad; la igualdad entre individuos de un mismo pueblo, la imposibilidad de poder acumular bienes y, en consecuencia, el impedimento de explotar a otros. Todos estos derechos garantizaban la realización del trabajo. De igual modo, hemos de tener en cuenta que las leyes jubilares también aseguraban el derecho a una familia donde desplegar los vínculos afectivos necesarios para una vida armoniosa. En definitiva, las leyes del *goel* están destinadas a proteger la promoción de la realización humana por medio del trabajo de la tierra y de los vínculos afectivos²⁶, que son las claves de una vida justa.

3. Un apunte sobre la identificación mesiánica de la actividad del *goel*

Damos un nuevo paso y nos introducimos ahora en la interpretación mesiánica que los profetas hacen del *goel*. Como hemos mencionado anteriormente, fueron los profetas los que identificaron al *goel* de Israel con Dios, pariente cercano que tiene compasión, protege a su pueblo y hace justicia.

²⁵ Cf. J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, 116.

²⁶ X. PIKAZA, *La familia en la Biblia*, 157.

Los datos son escasos y parece haber unanimidad entre los estudiosos en que históricamente el pueblo judío no cumplió el mandato jubilar al pie de la letra²⁷, aún así, los profetas no renunciaron al ideal que sustentaban las leyes del *goelato* y lo proyectaron a los tiempos mesiánicos. Como señala A. Rodríguez Carmona, no es pues de extrañar que las traducciones griega (*LXX*) y aramea (*targum*) del texto de Dt 15,4 presenten el mandato en futuro, como una promesa que se realizará en los tiempos mesiánicos. Los profetas transformaron la propuesta económica en esperanza teológica y declararon el Año de la Amnistía y de la Gracia (Is 61,1-2). Detengámonos brevemente en la presentación del tiempo jubilar mesiánico que encontramos en el libro de Isaías:

“El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungió. Me ha enviado para dar una buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados; para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad; para proclamar el año de gracia del Señor, el día de la venganza de nuestro Dios” (Is 61,1-2).

De entrada, nos atrevemos a señalar la especial relevancia que tienen las palabras del profeta Isaías al enmarcar la acción del siervo en el Año de gracia-jubilar que viene superado por un tiempo definitivo de justicia y libertad. El protagonista es el siervo que cumple su misión bajo la consagración del Espíritu de Dios. En él, podemos identificar las acciones típicas del *goel* reclamadas en las leyes: el anuncio a los pobres de un tiempo nuevo que equivale a la remisión de la deuda, la liberación de los oprimidos, y la venganza que pretende establecer una justicia que condena la opresión. Tres acciones que encarnan la justicia redentora y que, seguramente, debieron traer a la mente del pueblo la imagen de un tiempo nuevo y definitivo, proveniente de Dios, que por medio del Mesías actuaba de *goel*-liberador. El texto tiene un cariz universalista: la implantación de la justicia en Israel tiene como resultado el cese de la opresión de los otros pueblos²⁸. Es un movimiento judicial que ha de nacer de dentro y que se irradia hacia afuera. La justicia se restituye dentro de Israel, la injusticia debe cesar por parte de los pueblos opresores.

²⁷ Acerca de la realización del año jubilar: G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 50-51: “No hay evidencia en la documentación histórica de Israel de la existencia de un jubileo nacional. El silencio, sin embargo, no prueba que no sucediera. Los investigadores no se ponen de acuerdo. Hay quienes ven en el jubileo una formulación idealista y tardía de la misma época que el Código de Santidad. Otros, por el contrario, especialmente aquellos que han estudiado los paralelos del Antiguo Oriente Próximo y su entorno, consideran el jubileo como parte de una legislación antigua que se remonta al periodo pre-monárquico y que, posteriormente, cayó en desuso. Lo más probable es que dejara de practicarse, no tanto porque fuera inviable desde un punto de vista económico, cuanto porque fuera irrelevante teniendo en cuenta los cambios producidos en la sociedad. El jubileo presupone una situación en la que un hombre, aunque con grandes deudas, técnicamente aún mantiene el título de la posesión familiar y todavía se encuentra en situación de recuperar la completa propiedad de la misma. Sin embargo, a partir de la época de Salomón un creciente número de familias serían víctimas de las deudas, esclavitud, intrusión real, confiscación y desposesión total. Tras pocas generaciones no habría nada susceptible de ser restablecido. Este podría ser el motivo por el que los profetas no apelaron al jubileo como propuesta económica.

En conclusión, no hay mención del jubileo en la historia bíblica durante el periodo del Primer Templo y, de acuerdo con los rabinos, no fue observado en el periodo del Segundo Templo. De manera que lo más probable es que no llegara a cumplirse”.

²⁸ L. ALONSO SCHÖKEL- J.L. SICRE, *Profetas. Comentario I*, Sígueme, Madrid 1980, 369.

Rememorando Ex 3, Dios escucha el clamor del pueblo; son los pobres los que en su pobreza propician la intervención de un Dios que libra: los que sufren, los que tienen el corazón desgarrado, los cautivos, los prisioneros,... Aunque es cierto que hay semejanza de roles y los tiempos mesiánicos son identificados con la realización definitiva de la redención, encontramos una diferencia notable entre la función del *goel* y la misión del siervo de Isaías. La realización del jubileo definitivo no es la ejecución de una ley promulgada sino que es el fruto de la acción solidaria del siervo, su vida entregada²⁹, que, ungido del Espíritu de Dios, ha sido enviado para evangelizar, liberar y consolar.

De esta manera, la relectura profética de la figura jurídica del *goel* y su identificación con el Mesías nos introduce en el ámbito del don y la gratuidad como acción divina destinada a restablecer la justicia para todos.

4. “Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (Lc 4,21)

El texto de Is 61 nos permite introducirnos de lleno en el Nuevo Testamento. Es el evangelista Lucas quien pone estas mismas palabras proféticas en boca de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18), de este modo, al leer las palabras de Isaías e identificarse con ellas, Jesús asume como programa de su misión y de su persona la función redentora del Mesías-*goel*.

Ante sus paisanos, Jesús anuncia el “hoy” salvífico del cumplimiento de la profecía de Isaías y proclama la realización del año de gracia profetizado, pero con algunas omisiones y añadidos relevantes. Si comparamos ambos textos, el de Lucas y el de Isaías, descubrimos que el anuncio de Jesús elimina toda referencia a una acción violenta o vengativa de Dios y cancela el versículo donde la salvación es negada a los gentiles. Con esta salvedad, Jesús anuncia que no se identifica con el *goel ha-dam* del que hablaba la profecía de Isaías, sino que presenta una nueva forma de hacer justicia, la donación de su propia existencia. Precisamente la omisión, por parte de Jesús, del versículo acerca de la cancelación de la venganza suscita la incomprensión y el rechazo de sus paisanos (Lc 4,18.21). El mesianismo de Jesús desvanece las expectativas vindicativas de los judíos.

En contraposición, el evangelista Lucas subraya enfáticamente que Jesús ha sido consagrado por el Espíritu para realizar su acción liberadora destinada a toda la humanidad. Jesús se identifica con el Mesías anunciado por la profecía de Isaías, su proyecto es el anuncio de la libertad definitiva, el don de una nueva visión a una humanidad que se siente impedida de ver la realidad con ojos nuevos: la proclamación definitiva del tiempo de la gracia.

Una larga serie de textos evangélicos nos pueden ayudar a conocer cómo encarna Jesús la justicia redentora explicitando la cancelación de la deuda. Aunque en no pocos versículos evangélicos podemos encontrar llamadas a un tratamiento específico acerca de la relación que ha de tener la comunidad cristiana con los bienes, quizá sea

²⁹ X. PIKAZA, *Dios preso*, 122.

Mateo el evangelista que más espacio dedica a subrayar las claves de la nueva justicia. Jesús declara que no ha venido a cancelar la ley anterior sino a darle plenitud (Mt 5,17), es decir, su enseñanza pone al descubierto que el problema no está en los preceptos de la ley, sino en el corazón del ser humano que no los acoge plenamente como don de Dios que es Padre Celestial. La superación del precepto no es la cancelación de la ley sino la plenitud de la misma, se trata de una clara alusión a la necesidad de recuperar la dimensión solidaria de la justicia.

El tratamiento de la justicia y de la deuda en los textos evangélicos es fundamentalmente paradójico, tiene la pretensión de hacer saltar los esquemas de los lectores y abrir insospechados horizontes de vida donde la lógica legalista situaría condena de muerte e inflexibilidad. Baste pensar, por ejemplo, en el relato de la condena de la adúltera (Jn 8, 1-11), recogido por la tradición joánica, donde la justicia exigida por los fariseos, apoyada en la legalidad, es suspendida a favor de la vida de la mujer condenada legítimamente; o, igualmente paradójica es la organización de una fiesta a un hijo que regresa después de haber dilapidado la mitad de la fortuna familiar; o, según nuestros parámetros, es cuestionable que, después de haber trabajado todo el día, un propietario pague lo mismo a un trabajador contratado al principio del día y a uno contratado al caer la tarde. Parece claro que con Jesús nos adentramos en nueva forma de entender la justicia y la cancelación de la deuda y que precisamos de una nueva mirada que nos ayude a hacer propia la paradoja evangélica.

Por ello, partiendo de esta premisa y, a modo de ejemplo, nos centraremos a continuación únicamente en dos textos que pueden iluminar cuanto venimos tratando: la petición cristiana de la cancelación de la deuda, es decir, la quinta petición del padrenuestro y la parábola del siervo sin entrañas, ambos textos de la tradición mateana.

5. “Perdónanos nuestras deudas” (Mt 6,12)

En primer lugar, hemos de situar el contexto en que Mateo coloca la oración del padrenuestro. Con la llegada del Reino de Dios da inicio el ministerio de Jesús y, con él, las palabras y los signos que testimonian (4,17). El evangelista estructura su evangelio en cinco grandes discursos, precisamente el primero de ellos, el sermón de la montaña (Mt 5-7), tiene como hilo conductor la novedad de la justicia que viene del evangelio, y presenta el programa del Reino, que tiene su paradigma en las bienaventuranzas.

Justamente en el centro del sermón de la montaña encontramos la llamada a la auténtica oración: el padrenuestro. El texto va precedido por la exhortación de Jesús a orar y por la denuncia de una oración estéril que tienen en el ego su principio y su fin. No nos podemos detener mucho en la estructura del padrenuestro, sólo conviene recordar que está compuesto de siete peticiones: tres, en forma de deseo, dirigidas a Dios y cuatro referidas a nosotros, los creyentes. Las tres primeras peticiones colocan al orante ante Dios, de quien se identifica su nombre, su reino y su voluntad. En realidad, contienen la esperanza de todo creyente. El centro es el deseo de la realización de la voluntad

del Padre, nota característica de la teología de Mateo. Es decir, el orante desea que el reino del Padre venga para que su voluntad llegue a cumplimiento. Las cuatro peticiones restantes describen a un “nosotros” necesitado de pan, perdón, protección y liberación del mal. La petición del pan hace referencia a la conciencia de que Dios es quien sustenta, recordatorio de cuanto vimos que Dios exige a Israel: vivir con la conciencia de que es Él quien sostiene. Nuestro interés se centra ahora en las tres últimas peticiones que van orientadas a la sanación de la dimensión oscura de la existencia humana, la del límite y el pecado que rompe la fraternidad y aleja del Reino, especialmente, la primera de ellas: la cancelación de las deudas.

En el evangelio de Mateo leemos: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6,12). Los términos utilizados por Mateo son términos jurídicos: *καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ἀφειλέταις ἡμῶν*. Un análisis detallado de tres términos nos permite constatar el carácter judicial de la petición. El verbo que traducimos para perdonar es *ἀφίημι*, un vocablo rico en significados: “dejar ir”, “olvidar”, “cancelar una deuda”. Mientras que el término utilizado para “deudas” es *ὀφειλη*, *μα* e indica: “lo que es debido”, “lo que es justamente o jurídicamente debido”, metafóricamente se entiende “pecado”. Finalmente, los deudores son *ὀφειλέτης*, es decir, literalmente, “quien tiene una obligación”, “quien está obligado a un deber”, pero también: “aquel que no ha reparado a quien ha herido”. En realidad, la petición expresa el deseo de una nueva justicia que supera las normas y las leyes, y que privilegia la relación, la solidaridad y la reconciliación.

Nos detenemos ahora en algunas intuiciones de este pasaje que han sido reseñadas por diferentes estudiosos y que nos parecen útiles para la interpretación. En primer lugar, resulta interesante comprobar que en la versión lucana del padre-nuestro no encontramos el mismo lenguaje jurídico. En Lc 11,4, podemos leer: “*Perdona nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todos nuestros deudores*” (*καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίλομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*). Aun que el verbo es el mismo, el término elegido por Lucas no es *ὀφειλη*, *μα* (deudas) sino que es *ἀμαρτία* y hace referencia al ámbito religioso, pues significa pecados y ofensas. Mateo, como hemos visto, se inclina por la elección de un término que no pertenece al ámbito de la trasgresión de la ley religiosa sino que se refiere a un incumplimiento legal que incide en las relaciones interpersonales³⁰. Puede parecer lo mismo pero no es así. La diferencia es notable porque mientras que el perdón de los pecados exige la reparación por medio de la realización de un rito, diversamente, el perdón de la deuda exige un acto de gratuidad por parte de quien perdona. La cancelación de la deuda presupone la relación.

Hemos de pensar que la audiencia del evangelista Mateo proviene del mundo judío, mientras que, probablemente, la de Lucas pertenece al mundo grecorromano.

³⁰ A. MAGGI, *Il padre nostro*, 19. <http://www.studibibli.it/appunti/Il%20padre%20nostro.pdf>. Consulta realizada el 20/4/2016.

Este detalle no es menor. La distinta proveniencia de la audiencia nos da una posible clave de interpretación. En los estudios actuales encontramos diversas líneas de interpretación que pretenden responder al interés que tiene Mateo al incluir la mención a la deuda y de los deudores y no al pecado. Nos detenemos en dos de ellas:

Una primera línea de investigación asocia la expresión “perdónanos” (ἄφεσις ἡ μῆνι) a la fiesta de la expiación de los pecados que se celebraba antes de iniciar el Jubileo, la fiesta del el Yon Kippur³¹ (Lv 25,9). El motivo del tal relación es que la traducción de la LXX emplea este verbo al tratar de las ceremonias y el rito del perdón del Yon kippur. Este verbo expresa la idea de perdón único y definitivo. Para Mateo, que piensa en el cumplimiento escatológico, el perdón de la deuda indicaría la petición religiosa de restablecer única y definitiva una relación herida con Dios y los otros.

La segunda de las interpretaciones, sostiene que la mención mateana al perdón de las deudas y de los deudores traería a la memoria de los oyentes judeocristianos de Mateo, la tradición deuteronomista de la cancelación de la deuda expresada, específicamente, en Dt 15,1-2:

“Cada siete años harás remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahveh”.

Como apuntamos arriba, el precepto implicaba que las deudas habían de ser perdonadas al llegar el séptimo año. Hemos de pensar en las consecuencias que de ello se derivaban para los acreedores que se sentían engañados y se negaban a prestar y, también, para los más pobres que se veían perjudicados por la mala fe de unos pocos que solicitaban préstamos con la intención de beneficiarse de la ley deuteronomica.

A este propósito, parece oportuno señalar que en tiempos de Jesús surgió un movimiento cuya pretensión era realizar una modificación legal de lo exigido en el precepto deuteronomista. Como resultado de este debate nació una institución atribuida a la reinterpretación halalika que hizo Hillel el viejo del precepto deuteronomista³². La institución se llamada “prosbul” o “prosbol”, término arameizado proveniente del griego *prosbolé* que significa “lanzar hacia”, en nuestro caso: “lanzar hacia el tribunal”,

³¹ P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 137.

³² “Es posible que Hillel se limitara a regular una práctica preexistente que, probablemente, se presupone asimismo en un documento arameo referido en un papiro encontrado en el wadi Muraba’at. Esta delicada modificación de la legislación hebrea sobre las deudas (Dt 15,1 ss), que prescribía la remisión total de la deuda en el año sabático, se debió, probablemente, al hecho de que, a causa de la posibilidad de la remisión de la deuda en el año sabático, no se prestaba en absoluto o se prestaba sin voluntad a los más pobres, que eran quienes más lo necesitaban, ya pesar de que la Torá considerara una obligación prestar. En consecuencia, la normativa de Hillel habría sido introducida para favorecer a los pobres oprimidos y no a los ricos prestamistas de dinero. Con todo, favoreció asimismo a estos últimos y sostuvo su interés al ver asegurados sus préstamos. Goodman ha emitido incluso la hipótesis de que el *prosbol* fue introducido para favorecer a la aristocracia sacerdotal y laical, así como sus intenciones de invertir”. E. W. STEGEMANN- W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001, 160-161.

es decir, enviar el caso al tribunal o consejo. El procedimiento legal consistía en que el acreedor declarase formalmente ante los jueces: “la deuda a mí debida podré recuperarla en el momento que quiera” (cf. *Shevi`it*, cap. X, 4).

“El contrato era firmado por testigos o por los jueces de la corte ante los que se hacía la declaración. Se entendía que la remisión de las deudas que debía cumplirse en el año sabático no afectaba al *proshul*, ya que este préstamo se hacía ante un órgano corporativo (*bet-din*) y no ante un individuo, como sugiere el pasaje de Dt 15,2 con las palabras “tu hermano”. De esta manera un acreedor podía reclamar lo que se le adeudaba tras el año sabático a pesar del citado pasaje”³³.

En este contexto social, con la expresión “*perdonamos a nuestro deudores*”, la comunidad de Mateo expresa su rechazo a dejarse tentar por la lógica que, en definitiva, se apropia del don. Lógica generada por la institución del *proshul* que, si bien, había nacido para tutelar a los pobres y a los prestamistas, relegaba a un segundo plano el principio originario de solidaridad.

Con el deseo de la cancelación de las deudas, la comunidad cristiana entiende que el principio de la solidaridad, el perdón y la cancelación de las deudas pertenecen a la esencia de la enseñanza del Maestro y, por ende, son irrenunciables. Son expresión de que todo tiene su origen en Dios: lo que tenemos y lo que podemos perdonar. De hecho, podríamos preguntarnos con Luz si no se refiere a esto Jesús cuando dice en el evangelio de Mateo: “*Al que te pida, dale y al que te pida prestado no le des la espalda*” (Mt 5,42) o, en la tradición de Lucas: “*Si prestáis a aquéllos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos la misma cantidad*” (Lc 6,34).

Además de este interesante contexto social, descubrimos que la expresión va acompañada de una subordinación, que parece ser un compromiso: “*como también nosotros perdonamos*”. Se trata de un condicionamiento³⁴. Dunn sostiene que una de las características del discipulado en la predicación de Jesús sobre el amor es la bilateralidad del perdón: dar y recibir perdón; perdonar, puesto que perdonados³⁵. El perdón pedido a Dios está condicionado por el perdón dado a los demás. En la petición del perdón de las deudas la reciprocidad de relaciones es una condición. Ante lo que debemos a Dios y lo que los hombres nos puedan deber la cancelación de ambas deudas es inseparable.

Podría dar la impresión de que dicha petición plantea un condicionamiento al perdón divino pero no es así, la petición se hace depender “no de que el peticionario esté libre de pecado, sino de que esté dispuesto a perdonar a otros”³⁶.

³³ G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 43.

³⁴ U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, I, Sígueme, Salamanca 1993, 479.

³⁵ J.D.G. DUNN, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos*, I, Verbo Divino, Estella 2009, 669-670.

³⁶ ÍDEM, 475.

El tema del perdón es retomado por Mateo pocos versículos después. Parece que el evangelista pretendiera apuntalar cuanto había afirmado en la petición del padrenuestro acerca de las deudas. Bajo la forma literaria de un *loghia* de Jesús -estructurado en dos partes de forma paralela- el evangelista subraya que el perdón es una consecuencia de la capacidad del creyente de entrar en la dinámica de la reconciliación. Únicamente quien entra en esta dinámica actuando el perdón está preparado para acoger el perdón de Dios. La segunda parte recoge el dicho de Jesús en forma negativa reforzando así el contenido, recalcando que el perdón no es ambiguo, no existen términos medios, o se perdona o no se perdona, no hay otra alternativa. No perdonar a los demás implica no ser capaces de acoger el perdón del Padre. Un ejemplo claro de esta situación bajo la forma de la cancelación de la deuda lo encontramos descrito en la parábola del deudor despiadado que también recoge el evangelista Mateo (Cf. Mt 18,23-35).

6. El perdón si límites: “Ten paciencia conmigo y te lo pagaré” (Mt 18,23-35)

Nos introducimos en la última etapa de nuestro recorrido, acercándonos a esta parábola de Jesús conocida como el siervo sin entrañas o inmisericorde. La parábola forma parte de la respuesta de Jesús a la pregunta de Pedro acerca de la cantidad de veces que se ha de perdonar (Mt 18,21-22). Jesús responde que ilimitadamente y narra una parábola con finalidad pedagógica.

“*El reino de los cielos es semejante*” El punto de partida de la comparación parabólica es el reino de los cielos. La finalidad de la parábola es presentar un orden nuevo, una nueva forma de relaciones donde el perdón y la cancelación de la deuda son posibles. Se trata del orden que proviene del Reino de Dios y que ha de instaurarse en la iglesia³⁷.

El relato comienza narrando que un rey quiso “ajustar cuentas”; entramos de lleno en mentalidad de deuda. Daría la impresión que el rey quiere poner al día sus cuentas, de ahí que llame a sus siervos que tienen la misión de administrar sus bienes. Comienza el recuento y es llevado ante él un deudor (mismo término que en el padrenuestro) que le debe una cantidad desorbitante de dinero: 10.000 talentos. La medida más alta en lengua griega es 10.000 y el talento la moneda de más valor. Es decir, sesenta millones de denarios. Interesante es que algunos manuscritos modifiquen la cantidad creyendo que se trata de una confusión de algún copista³⁸. La cantidad es tremendamente ingente, si el salario de un día era de un denario y, a causa del descanso sabático, el trabajo se realizaba seis días a la semana, el deudor necesitaría una cantidad desproporcionada de años para saldar su deuda.

No teniendo con qué pagar la ingente suma, el rey decide venderle como siervo -no como esclavo-, de esta manera, se aplicaba cuanto dice la ley (Lv 25,39-43).

³⁷ R. E. Brown- J.A. Fitzmyer-R.E. Murphy, *Comentario bíblico “san Jerónimo”*, Cristiandad, Madrid 1972, 247.

³⁸ U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, III, Sígueme, Salamanca 2003, 88.

Y junto con él, a su mujer, sus hijos y todos sus bienes. Pero el siervo pide clemencia postrándose (lenguaje religioso) y exhortando la paciencia, pidiendo tiempo al rey. En la petición hay un cierto guiño irónico para el lector-oyente de la parábola, pues aunque el siervo afirma que lo pagará todo, el oyente-lector sabe que la cifra es imposible de saldar y se trata de una escaramuza. El siervo pide una paciencia ilimitada. La deuda incontrolable y la paciencia desmedida despiertan en el rey la capacidad de conmoverse interiormente. El rey supera la lógica de la justicia que tiene a su favor y actúa desde la compasión. Por ello, le condona la deuda y le libera de la situación a la que la deuda le había condenado.

De este primer momento de la parábola, conviene insistir en dos elementos. El primero de ellos se refiere a la constatación de lo ilimitado de la deuda, que está en estrecha relación con el perdón que Jesús había propuesto a Pedro: sin límites. El evangelista subraya la idea de una justicia que antepone el restablecimiento de la relación sobre la deuda debida. E interesante, también resulta el hecho de que esta cancelación sin límite tiene su origen en la conmoción, nace de la capacidad de com-padecer con aquel que es deudor, sin poner el acento en su mala gestión, ni juzgarle. La actitud del rey es puramente gratuita y nace de su propia capacidad de enternecerse.

Continúa la parábola describiendo cómo el siervo perdonado encuentra a su compañero que le debe una suma menor y más razonable: 100 denarios que equivalen a tres meses y medio de trabajo. La deuda es irrisoria en comparación con la deuda condonada. Con mucho ingenio U. Luz³⁹ llama a este siervo el “pequeño”, mientras que al primero lo llama el “grande personaje”. Para el lector resulta, al mismo tiempo, impactante y dramática la imagen del “grande” que, después de haber sido el mismo perdonado, estrangula al “pequeño”. Se repite la escena pero el contraste es evidente no solo por la diferencia de la suma sino por la diferencia de trato. El que pide perdón se postra, pide paciencia al que ha sido perdonado con sus mismas actitudes y palabras, con la salvedad que no dice que lo pagará todo porque la suma que le adeuda es perfectamente asumible. Pero el final es dramáticamente diferente. El perdonado no acepta las palabras de su deudor y lo envía a la cárcel. Nótese la diferencia con él, que habría sido vendido para el servicio. La diferencia es la suma adeudada.

El segundo acto de la parábola pone al descubierto lo dramático de la falta de misericordia y de las dinámicas que genera la injusticia. Jesús acentúa la desproporción y el hecho es contundente: la suma ahora es asumible pero no es perdonada.

La deuda es limitada y es más fácil de perdonar pero el relato revela que la cuestión no es la cantidad de la deuda sino la capacidad de empatizar con el deudor, con su situación. En términos legales occidentales el “grande” es justo, mientras que en la mentalidad evangélica es “injusto” porque no busca lo armonioso, lo leal, lo recto. El que ha recibido perdón se benefició del perdón pero no se dejó afectar por la actitud del rey De ahí que busque su propio beneficio, sin anteponer la dignidad del

³⁹ U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, III, 95-ss.

semejante. Parece evidente que la condonación de la deuda no depende de la cantidad sino de las entrañas del acreedor.

La parábola concluye un gesto de solidaridad social: el resto de los siervos informa al rey sobre la actitud del perdonado incapaz de perdonar. El rey lo llama de nuevo, y le recuerda, ahora sí, la ingente cantidad que le ha perdonado únicamente a cambio de un ruego. Entonces le cuestiona retóricamente: “¿no estabas obligado absolutamente a la misericordia?” El texto concluye con la condena del siervo inmisericorde hasta que pague su deuda, es decir, ilimitadamente.

Este último acto de la parábola revela un gesto de justicia comunitaria: la solidaridad se pone en movimiento cuando los compañeros sufren por la injusticia que vive el siervo que no es perdonado. Las palabras del rey al siervo inmisericorde ponen al descubierto la lógica del que perdona, la nueva justicia que es fruto del reconocimiento del otro, es decir, que de la misericordia viene la misericordia. “Yo actué contigo para que tú actuaras con él”. El énfasis refuerza esta justicia comunitaria fundada en la reciprocidad y solidaridad de todos. Finalmente, la condena acaba siendo proporcional a la deuda, el rey retorna a la justicia legal porque descubre en el siervo la incapacidad de asimilar una nueva justicia, incapaz de actuar gratuitamente como se ha actuado con él.

7. Conclusión

Son muchas las ideas, conceptos e intuiciones que hemos abordado en estas líneas, todas ellas requerirían de nuestra parte mayor detenimiento y ulterior profundización, brevemente recogemos algunas de ellas con la única pretensión de dar inicio a una reflexión.

1. *Nuestra condición de forasteros, nacidos del don.* Los textos leídos nos interpelean a tomar conciencia de nuestra condición nómada, somos “extranjeros y peregrinos” (1Pe 2,11). Los orígenes tribales de Israel traen a nuestra memoria la metáfora del nómada que es imagen de la condición humana, somos seres en permanente búsqueda, pero, al mismo tiempo, nos sitúa ante nuestros límites: la imposibilidad de reconocer que todo es don, la dificultad de la relación con el semejante, la perversa tendencia a la sumisión de otros iguales a nosotros y nuestro permanente deseo de apropiación. El tener más y el tener lo mejor acecha la condición humana sumergiéndola en la frágil ensoñación de la posibilidad de poseer la totalidad para la eternidad.

2. *El don nos define y nos realiza.* Los textos legales del Antiguo Testamento nos confrontan ante nuestra condición limitada y desnuda, y proponen, como despertar del sueño efímero del tener, una nueva forma de relación con las personas y con las cosas: la *donación*. Los dones originarios de la tierra y de la libertad son expresión de que venimos del don, nacimos por don, somos don, nos realizamos donándonos. Reencontrarnos con nuestra condición de “donados y donantes” posibilita la recuperación de una relación justa con los demás. Es cierto que ser don nos recuerda nuestra condición

limitada pero también nos proyecta hacia una nueva forma de relacionarnos con la realidad. Solamente desde el don, entendido desde la gratuidad y la libertad, la justicia adquiere tintes solidarios.

3. *La relación como base de justicia evangélica.* La propuesta de Jesús sitúa la relación como base de la justicia. El evangelio nos invita a recuperar la utopía, una utopía que no nace de la ilusión ideológica del ser humano sino del proyecto de Dios que desea una humanidad integrada por personas libres e iguales que conviven en solidaridad en una misma tierra que nos es de ellos pero que les posibilita la vida.

4. *Una justicia que va más allá de nuestra justicia.* Acercándonos a la justicia hemos descubierto que somos invitados a tomar conciencia del otro en su totalidad: su vida y su promoción, pues desde ahí podremos formar parte del entramado de una justicia que no se aferra a lo estipulado exclusivamente en normas legalidad sino que va más allá; una justicia que nace del deseo de la vida digna armoniosa para todos.

En contraposición a todo esto descubrimos que el olvido del don lleva a la humanidad a construir estructuras que imposibilitan la visión del otro, tan forastero en este mundo como el resto; estructuras que son espacios donde prevalece el valor de la deuda contraída sobre la dignidad de la persona adeudada.

“Y vio Dios que era bueno...” (Gn 1,31). La deuda no es originaria, en el principio era el don. Cuando una deuda se hace eterna desenmascara la incapacidad de mantener entre nosotros la dinámica sanadora que procede de tomar conciencia del don recibido. Dios sale al encuentro de su pueblo y propone la cancelación como alternativa que rompa la dinámica opresora y posibilite espacios de vida donde las condiciones reales hablan de ruina, desesperación y muerte.

La justicia que distingue a la comunidad de Jesús se caracteriza por el perdón que cancela la deuda, la falta, el entuerto, pero no se detiene ahí; la justicia de Jesús exige más: aspira a la reconciliación, es decir, al restablecimiento del vínculo armonioso entre acreedor y deudor. No solo perdonar sino vivir con el otro y desear la vida del otro. Jesús sitúa a su comunidad en el plano de la nueva justicia, una justicia que no busca únicamente el acto legal de la redención de la deuda, la libertad de esclavo, sino una justicia que privilegia la actitud de donación de la propia existencia en solidaridad por la humanidad. Entrar en la nueva justicia evangélica es mirarse y mirar a los demás como somos mirados: desde la misericordia.

EL DON Y LA GRATUIDAD

EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Manuel López Casquete de Prado

Sumario: En el presente artículo intentamos mostrar los estrechos vínculos existentes entre el don y la felicidad. El retroceso de comportamientos inspirados por la gratuidad son responsables de que España sea uno de los países que más felicidad ha perdido a nivel mundial, según el último informe del World Happiness Report. Este nexo entre gratuidad y felicidad, firmemente arraigado en la tradición cristiana, está siendo avalado por los más recientes experimentos neurocientíficos. Desde este punto de partida, resumimos la reflexión relativa al don y la gratuidad contenida en algunos de los principales textos de la doctrina social de la Iglesia (especialmente *Caritas in veritate*, 2008), para concluir que estos comportamientos son el mejor modo de posibilitar el desarrollo integral del ser humano, y que la responsabilidad de propiciarlo está en manos de cada uno de nosotros.

Palabras clave: Don, felicidad, reciprocidad, gratuidad, Maritain, desarrollo, integral.

Summary: In this paper, we try to show the narrow links connecting donation and happiness. Recession of behaviors inspired by gratuitousness are responsible for the fact that Spain is one of the countries which have lost more happiness in the world, according to the last issue of the World Happiness Report. This nexus of gratuitousness and happiness, firmly rooted in Christian tradition, is becoming confirmed by the most recent neuroscientific experiments. From this starting point, we summarize the reflection held in some of the main texts of Church's social doctrine (especially *'Caritas in veritate'*, 2008), and conclude that these behaviors offer the best way to make human being's integral development possible, and that responsibility to favour it depends on each of us.

Key words: Donation, happiness, reciprocity, gratuitousness, Maritain, development, integral.

Fecha de recepción: 11 mayo de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 8 julio de 2016

1. Introducción

El pasado día 20 de marzo (día mundial de la felicidad de la ONU), se presentaba en Roma el World Happiness Report 2016. Se trata de un informe auspiciado periódicamente por una de las agencias de Naciones Unidas (la denominada *Sustainable Development Solutions Network*) y que en las últimas ediciones ha sido elaborado por la Universidad de Columbia. Uno de los datos más significativos contenidos en dicho informe tiene que ver con la dramática caída en los niveles de felicidad reportados por los cuatro países europeos más fuertemente azotados por la crisis económica: Grecia, Italia, Portugal y España.

En la última edición de dicho informe, se hace una comparativa entre los niveles de felicidad que cada país reportaba en el período 2005-2007 y el registrado en el período 2013-2015. El dato más alarmante para Europa es que, de los 126 países analizados en dicha comparación, Grecia ocupa el último puesto (126), Italia el 119 y España el 118, justo detrás de países como Chipre, Jamaica, Ruanda y Ucrania.¹ El análisis de los datos revela que la componente que explica en mayor medida esta pérdida de felicidad es el descenso en los niveles percibidos de apoyo social.² Es decir, los países más golpeados por la crisis experimentan un significativo descenso en sus niveles de felicidad debido a que perciben que la sociedad, las redes de familiares, amigos e instituciones, no les sostienen en los momentos difíciles. Con otras palabras, la caída dramática en los niveles de felicidad tiene que ver muy principalmente con la pérdida de capital social.

El *capital social* ha sido definido en la revista de la CEPAL como

“el conjunto de normas, instituciones y organizaciones que promueven la confianza y la cooperación entre las personas, en las comunidades y en la sociedad en su conjunto. [...] Las relaciones estables de confianza y cooperación pueden reducir los costos de transacción, producir bienes públicos y facilitar la constitución de actores sociales o incluso de sociedades civiles saludables”.³

Este concepto está muy relacionado con la implicación ciudadana en la red de relaciones sociales y con el compromiso con los demás miembros, de los que una comunidad con elevado grado de capital social se siente en cierto modo responsable. Tiene que ver, por tanto, con la práctica de comportamientos que no persiguen una contraprestación para quien los realiza, sino que son expresión de compromiso social.

¹ World Happiness Report 2016, cuadro 2.3, 25-27.

² *Social support* en la terminología usada en el informe.

³ J. DURSTON, “Construyendo capital social comunitario”: *Revista de la CEPAL* 69 (1999) 103.

Según Bruni y Zamagni⁴ (dos de los consejeros más próximos a los últimos Papas en materia de Doctrina Social de la Iglesia –en adelante DSI–), existen tres modos de dar en sociedad:

- Dar para recibir algo a cambio (contrato).
- Dar por obligación (sistema fiscal).
- Dar desde la gratuidad.

Cuando esperamos beneficios, no existe la lógica del don, sino la del contrato. Cuando damos por obligación, tampoco existe don, sino obediencia a un precepto legal. De lo anterior se desprenden las dos características esenciales del don: la ausencia de contraprestación y su carácter libre.⁵

Decíamos anteriormente que el deterioro en la felicidad de los países ribereños del Mediterráneo más golpeados por la crisis tiene que ver con la pérdida de capital social, según revela el World Happiness Report 2016. *A sensu contrario*, podríamos intuir que los comportamientos más *felicitanes* para una sociedad deberían ser aquellos que brotan del compromiso con los demás miembros, que se realizan libremente y sin esperar nada a cambio; es decir, comportamientos orientados desde la lógica del don y la gratuidad. Pues bien, algunos de los más recientes trabajos científicos sobre felicidad confirman esta idea. Pondremos algunos ejemplos:

- Una de las más reconocidas expertas internacionales en el campo de la neurociencia, Katherine Belzung, presentó recientemente en Francia un estudio en el que demostraba mediante electro-encefalograma (en adelante EEG) que los comportamientos inspirados por el don y la gratuidad activan zonas cerebrales relacionadas con el bienestar y la felicidad.⁶
- Otro de los experimentos más conocidos en el ámbito de la neurociencia fue realizado en la Universidad de Wisconsin en 2005.⁷ En dicho experimento se analizó la actividad cerebral del monje budista Matthieu Ricard, quien fue presentado en España por un diario de gran difusión como *el hombre más feliz del mundo*. Ricard trabajaba como neurocientífico en el Instituto Pasteur con el premio Nobel François Jacob. En cierto momento de su vida, Ricard se retiró al Tíbet, donde permanece; actualmente es uno de los más próximos consejeros al Dalai Lama. En 2005, Ricard se sometió a un experimento de EEG mientras meditaba induciendo un estado de amor y compasión. La actividad cerebral de Ricard durante dicha práctica

⁴ L. BRUNI, Y S. ZAMAGNI Bruni, L. y Zamagni, S., *Economia civile*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁵ *Ibid.*

⁶ C. BELZUNG, *Notre aptitude à l'empathie et au don s'enracine-t-elle dans notre biologie?* Comunicación presentada en el encuentro del grupo GRACE, Lyon, 27-29 enero 2016.

⁷ P. EKMAN, R. DAVIDSON, M. RICARD Y A. WALLACE, "Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well-Being": *Current Directions in Psychological Science*, nº 14 (2005) 59-63.

en las zonas cerebrales asociadas con el bienestar y la felicidad arrojaba niveles de actividad nunca vistos por la ciencia hasta ese momento.

- Junto a otros dos compañeros de la Universidad Loyola Andalucía (José Antonio Muñiz y Diego Gómez), el pasado mes de marzo presentábamos en un congreso sobre felicidad en Roma un estudio que evidencia que las personas más materialistas están más inclinadas a sufrir depresión, mientras que las menos materialistas reportan niveles más altos de felicidad.⁸

Estos datos y evidencias empíricas no son, sin embargo, una novedad para los cristianos. Desde hace 2000 años, el mensaje de Jesucristo apunta al don de sí como vía de desarrollo de la más humana de las capacidades: la capacidad de amar. ¿Cuál es la reflexión contenida en la DSI a propósito del don y la gratuidad?

2. Don y gratuidad en la DSI⁹

Para detallar la reflexión contenida en la DSI relativa al don y la gratuidad, tomaremos como punto de partida la obra del filósofo francés Jacques Maritain, maestro de Pablo VI –según confesión del propio Papa¹⁰ y uno de los inspiradores de *Populorum Progressio* (1967). Maritain basa todo su sistema en una importante distinción antropológica de raíz tomista: individuo – persona. Según el autor, ser *individuo* es simplemente formar parte de un colectivo mayor, y remite a las dimensiones más materiales y periféricas del ser humano. En cambio, el concepto de *persona* no remite a ningún grupo, sino a la dignidad de nuestra condición humana que debe ser entendida como un *fin en sí misma* (la inspiración kantiana parece aquí clara). Toda estructura social, política y económica debe, en consecuencia, ponerse al servicio de los fines últimos de la persona. Según el filósofo parisino, la tarea de la educación es la de hacer crecer a la persona y disminuir al individuo. Y sólo hay un camino para ello: el amor, que se expresa en el don de sí. Por eso, Maritain establece un nexo entre donación y existencia de la personalidad, reformulando así el *cogito* cartesiano: *Pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister*.¹¹

Así, el *cogito* mariteniano bien podría ser: *dono me ipsum, ergo sum; me doy, luego existo*. Consideramos que este nexo entre don y existencia es uno de los planteamientos más deslumbrantes del filósofo parisino. Maritain entiende la vocación al amor, y por tanto al don, como constitutiva del ser humano, marcando en esta dirección su sentido último y su horizonte de desarrollo integral. Por este motivo, existir como persona está

⁸ J.A. MUÑIZ, D. GÓMEZ, Y M. LÓPEZ CASQUETE, *Materialistic people, less happy people*. Comunicación presentada en el congreso *HEIRS International Conference*. Roma, 15 y 16 de marzo de 2016.

⁹ Basado en M. LÓPEZ CASQUETE, “El sentido del don”: *Revista de Fomento Social*, nº 278 (2015) 293-301.

¹⁰ Sobre esto, C. M. A McCAULIFF, “Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights”: *Villanova Law Review* 54 (2009) 435-478.

¹¹ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, en *Oeuvres complètes*, Saint Paul, Friburgo (Suiza) – París 1986, 191.

indisolublemente unido a vivir la experiencia del amor y del don de sí. Para decirlo claramente, la experiencia del don en tanto que expresión del amor nos constituye como personas. Esta experiencia del don de sí abre al ser humano a una nueva perspectiva de encuentro: la propia del vínculo fraterno. Desde la perspectiva del don y el amor, se percibe a las demás personas como “otros sí mismos”:

“De telle sorte que [la personne] est en quelque manière un univers à soi-même, un microcosme, dans lequel le grand univers tout entier peut être contenu par la connaissance, et qui par l’amour peut se donner tout entier à des êtres qui sont à lui comme d’autres lui-même”.¹²

Con la influencia de Maritain en Pablo VI a través de *Humanismo integral* arranca una renovación conceptual cuyos efectos se harán sentir en toda la evolución posterior de la DSI hasta la actualidad. Tras Pablo VI -y después del brevísimo papado de Juan Pablo I-, esta influencia se aprecia también en la aportación de Juan Pablo II en materia de DSI. Así, *Sollicitudo rei socialis* se publica en 1987 para conmemorar el 20 aniversario de *Populorum progressio*. En ella, el papa Wojtyła alude en repetidas ocasiones al concepto *desarrollo integral*, inspirado como sabemos en la obra de Maritain. El número 9 recuerda con claridad a *Populorum progressio* al afirmar que el verdadero desarrollo no sólo tiene que ver con la acumulación de riquezas si ésta se obtiene a costa del subdesarrollo de muchas personas y “sin la debida consideración por la dimensión social, cultural y espiritual del ser humano”. En este punto, la encíclica introduce una nota al pie que remite a *Populorum progressio* 14: “el desarrollo, para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”.

La influencia de Maritain y su propuesta humanista integral resulta también evidente en Benedicto XVI si tenemos en cuenta que *Caritas in veritate* (en adelante CiV) también se publica para conmemorar el aniversario de *Populorum progressio* (en este caso, el 40 aniversario). La encíclica propone introducir la lógica del amor en la vida social, política y económica a través de “la experiencia sorprendente del don” (nº 34); es justo en ella donde Benedicto XVI encuentra una auténtica pedagogía de la fraternidad. El don, como expresión del amor, nos habilita para construir una sociedad fraterna (la *ciudad humana* en palabras de CiV nº 6), porque el hecho de dar gratuitamente nos permite vivir la experiencia de la apertura y de la responsabilidad por la suerte del otro. El texto (capítulo III) llama a vivir desde ese *ethos* las relaciones económicas, empresariales y laborales para propiciar un cambio de paradigma: desde la lógica del intercambio y la contraprestación hacia un modo de relación basado en el amor. Este cambio de paradigma permitirá al ser humano afrontar un crecimiento más profundo, más humano, que trascienda la codicia y le abra un horizonte de desarrollo integral.¹³

¹² *Ibid.*, 188.

¹³ D. MELÉ, ET AL., *El desarrollo humano integral: comentarios interdisciplinares a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Iter, Barcelona 2010.

Pero retomemos la expresión utilizada en el nº 34, donde Benedicto XVI califica la experiencia del don como *sorprendente*. Seguramente, esta expresión contiene una de las claves de comprensión de la encíclica. La experiencia del don es *sorprendente* porque es inconcebible para el *homo economicus*. Es decir, aquél cuyo objetivo es el enriquecimiento a ultranza y actúa desde la cerrazón egoísta en servicio exclusivo de sus propios intereses no puede concebir una experiencia de apertura, de gratuidad, de responsabilidad por la suerte del otro, de *ob-ligacion* con él.

Según la encíclica, frente a la tan extendida concepción de la actividad económica como búsqueda de la utilidad y el provecho propio, el don nos abre a una nueva perspectiva, la de la responsabilidad por el otro, la de la atención a quienes ocupan las posiciones más débiles, la de la búsqueda del bien común a través de la virtud y la amistad que tan bien ilustrara Cicerón; esa relación que, según el viejo senador romano, “nos impide resbalar hacia el abismo”. Se puede decir que la experiencia del don nos rescata de un *ethos* que nos limita, nos aísla y convierte a los demás en competidores, y nos abre a una nueva lógica que concibe a los demás como hermanos. Por eso afirma el nº 34 de CiV que el ser humano “está hecho para el don”, ya que éste nos habilita para construir la familia humana. Como afirma Zamagni, “sin prácticas extensas de don [...] las personas no serán ayudadas a alcanzar la alegría de vivir. Porque eficacia y justicia, incluso unidas, no bastan para garantizar la felicidad de las personas”.¹⁴

Para Zamagni,

“el mensaje que CiV nos deja es el de pensar la gratuidad, y por tanto la fraternidad, como claves de la condición humana y, como consecuencia, el de ver en el ejercicio del don el requisito indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar con la mira en el bien común”.¹⁵

El papa Benedicto sitúa en la fraternidad todas las esperanzas de construcción de un nuevo orden mundial que posibilite el desarrollo integral y solidario de la humanidad. Tanto es así que las referencias a la construcción de la familia humana son constantes (por ejemplo, al aludir a las posibilidades que ofrece la globalización o a las reflexiones relativas al medio ambiente). Y no hay verdadera fraternidad sin responsabilidad por la suerte del otro. Construir la familia humana significa cimentar la sociedad sobre una profunda convicción solidaria (en el sentido etimológico de conformar un *solidum*, un único cuerpo; o, en palabras más evangélicas, una comunidad), solidaridad que fue descrita por Juan Pablo II como “que todos se sientan responsables de todos”.¹⁶

¹⁴ S. ZAMAGNI, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”: *Revista cultura económica*, nº 75-76 (agosto-diciembre 2009),

¹⁵ *Ibid.*, 6.

¹⁶ *Sollicitudo rei socialis*, nº 38, citada por J. M. MARGENAT, “La fraternidad, camino para la familia humana” *Dossier Caritas in Veritate: Revista de Fomento Social* 64 (2009) 733.

Para Benedicto XVI, “mientras no haya un crecimiento y extensión de la cultura de la fraternidad, no será posible un desarrollo que además de humano sea integral”.¹⁷ En la fraternidad es, por tanto, donde la humanidad se juega sus posibilidades de desarrollo integral.

3. Humanizar el mercado

La idea de mercado que ofrece la encíclica pretende superar la visión que lo convierte en lugar de aprovechamiento del fuerte sobre el débil, así como la concepción liberal según la cual las propias dinámicas del mercado pueden solucionar todos los problemas sociales.

Para CiV, el mercado no debe ser sólo el lugar donde se lleva a cabo la importante tarea de generar e intercambiar riqueza, sino también un espacio para vivir la fraternidad, la gratuidad, la entrega y la edificación de la familia humana. Zamagni denomina a esta visión “economía civil”, en la cual “se puede vivir la experiencia de la sociabilidad humana en el interior de una vida económica normal y no fuera de ella o al lado de ella”.¹⁸

Sin demonizar la importancia del beneficio y el valor económico (nº 37), Benedicto XVI plantea la necesidad de construir un mercado no basado exclusivamente en los principios del mero beneficio, sino que conciba la ganancia como un instrumento para alcanzar objetivos de humanización de la sociedad.¹⁹ Para ello propone la restitución *del principio del don* (nº 36), lo que supone una auténtica revolución en el paradigma imperante en el mercado.

Así conceptualizado, según Zamagni, el mercado pasaría a ser un lugar “abierto a los principios de la reciprocidad y del don que puede construir la «ciudad»”.²⁰ En la misma línea, Margenat plantea que el don “funda la comunidad y unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines”. Y continúa Margenat afirmando que “la realización socio-temporal de la verdad evangélica en el amor es uno de los rasgos de la estructura secular de la ciudad, a la que Maritain se refería como «nueva cristiandad»”.²¹

Si en la lógica contractual del mercado *se da para tener* y en la de la actividad política *se da por deber*, el Papa destaca la actuación de iniciativas privadas que operan en el mercado movidas por fines *mutualistas y sociales* (nº 38) y por ideales de *gratuidad*

¹⁷ J. M. MARGENAT, “La fraternidad, camino para la familia humana”: *Revista de Fomento Social* 64 (2009) 734.

¹⁸ S. ZAMAGNI, *op. cit.*, 3.

¹⁹ L. GÓNZALEZ-CARVAJAL, *La fuerza del amor inteligente*, Sal Terrae, Santander 2009.

²⁰ S. ZAMAGNI, *op. cit.*, 3.

²¹ J. M. MARGENAT, *op. cit.*, 730.

y *comunidad* (nº 39). Desde esa perspectiva, la encíclica ofrece algunas pautas concretas a través de las cuales el don y la gratuidad pueden tomar cuerpo en la vida empresarial. En los números 36, 37 y 46, Ratzinger pide que estén presentes en la actividad económica agentes y empresas que propicien relaciones *auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad* y que no orienten su actividad exclusivamente por la búsqueda del beneficio. Se mencionan algunos ejemplos, como los microcréditos de Mohammad Yunus o la economía de comunión (movimiento focolar), que demuestran que “el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (nº 36). Estas iniciativas requieren de sus protagonistas amor inteligente, y están llamadas a ser *fermento en medio de la masa* para que toda la actividad económica y empresarial vaya progresivamente impregnándose de un nuevo modo de actuar orientado hacia el desarrollo integral del hombre.²²

Esta visión del mercado no niega la necesidad de la política para aportar leyes justas y formas de redistribución (CiV, nº 36), pero la considera insuficiente si no es acompañada por la responsabilidad y el compromiso de todos en la tarea de construcción de una sociedad más justa.

4. Conclusiones

Finalizamos este artículo enfatizando el nexo entre don y felicidad. El don implica actuar a favor del otro sin esperar nada a cambio, y necesariamente parte de una actitud de implicación, de compromiso y, en definitiva, de amor. Dado que en las actitudes inspiradas por el don no esperamos nada a cambio, parece obvio que sólo hay un motivo para la gratuidad: damos porque nos importa la suerte del otro; porque sentimos que lo que sucede al otro –*carne de mi carne y sangre de mi sangre*–, nos sucede también a nosotros. Por eso CiV entiende el don como una auténtica pedagogía para crecer en el amor y afrontar un proceso de desarrollo de las capacidades más genuinamente humanas. Este proceso de desarrollo de nuestra capacidad de don ha sido analizado recientemente por la neurociencia, arrojando resultados muy claros que vinculan don y felicidad.

Las prácticas extendidas de don y gratuidad en una sociedad no sólo hacen crecer la felicidad del donante, sino que aumentan el capital social, convirtiéndose en una auténtica red de protección de la población, especialmente en circunstancias adversas como guerras, desastres naturales o crisis económicas. La generación de un capital social estable y sólido previene de la pérdida de felicidad a las sociedades que lo han generado.

Así pues, el nexo entre don y felicidad (particular y pública) parece claro. Del mismo modo lo ha entendido la DSI (aunque prefiere hablar de *desarrollo integral*, y no tanto de felicidad). Sin embargo, y como hemos visto, ambos conceptos van de la

²² Estas mismas ideas son también predicadas del proceso de globalización en CiV nº 31.

mano, en la medida en que el desarrollo de la capacidad de amar está íntimamente relacionado con la felicidad.

En conclusión, la pedagogía del don y la gratuidad pone en nuestras manos la responsabilidad por hacer de las relaciones sociales, políticas y económicas un lugar privilegiado en el que experimentar comportamientos basados en el don y la gratuidad, y de este modo contribuir a la generación de *amistad cívica*, de sociedades basadas en la civilización del amor, y actuar como fermento en medio de la masa de una sociedad necesitada de amor y felicidad.

Terminamos con una cita de la *Ética de la razón cordial* de Adela Cortina:²³

“Quien hace la experiencia del reconocimiento recíproco, la experiencia con otro ser humano que es carne de la propia carne y hueso del propio hueso, no sólo se siente exigido a dar al otro “lo que le corresponde” como persona, sino que se siente urgido a compartir con él lo que ambos necesitan para ser felices. Más allá del derecho y el deber se abre el amplio misterio de la obligación, el prodigioso descubrimiento de que estamos ligados unos a otros de forma indisoluble y, por tanto, ob-ligados, aun sin sanciones externas, sino desde lo hondo. Es en lo profundo donde se descubre esa ligadura profunda, el secreto de la felicidad. De ella brota el mundo de las obligaciones que no pueden exigirse, sino compartirse graciosamente, el mundo del don y del regalo, del consuelo en tiempos de tristeza, del apoyo en tiempos de desgracia, de la esperanza cuando el horizonte parece borrarse, del sentido ante la experiencia del absurdo. Esos bienes los comparten quienes los regalan, no por deber, sino por abundancia del corazón. Más allá del derecho y el deber se abre el amplio misterio de la gratuidad, el prodigioso descubrimiento del vínculo que une a los seres humanos y es, por lo mismo, fuente de *ob-ligatio*, de obligación sentida y querida, no impuesta”.

²³ A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*. Nóbel, Oviedo 2007.

RACIONALIDAD ECONÓMICA ORTODOXA VS. LEGITIMIDAD MORAL DE LAS DEUDAS. UNA VISIÓN CRÍTICA CON EL PENSAMIENTO HEGEMÓNICO¹

Pablo Font Oporto

Sumario: La racionalidad económica hegemónica pretende erigirse en causa suficiente de legitimidad de las deudas económicas reconocidas por el sistema imperante. Sin embargo, legitimidad económica o jurídica no es sinónimo de legitimidad moral, y existen por tanto límites para esta última. El mecanismo con el que se genera la legitimidad correspondiente a la racionalidad económica ortodoxa es el concepto liberal de libre voluntad contractual. Ahora bien, la razón que aquí late de fondo es la necesidad esencial que tiene el sistema de un permanente y progresivo endeudamiento. Es, por tanto, necesario un cambio de paradigma cultural más allá del economicista moderno.

Summary: The hegemonic economical rationality intends to become itself as sufficient cause of the economical debts recognized by the prevailing system. Nevertheless, economical or juridical legitimacy is not synonym of moral legitimacy, because this last requires some conditions. The mechanism that generates the legitimacy ruled by the economical orthodox rationality is the concept of free contractual will. However, here the point is that the system needs a permanent and progressive indebtedness. In conclusion, it is necessary to change the actual economic modern paradigm.

Palabras clave: deudas económicas, relación economía-ética, economía ortodoxa, derecho a la existencia digna, economía ecológica.

Key words: economical debts, Ethics-Economics relationship, orthodox economy, right to dignified existence, ecological economy.

Fecha de recepción: 1 julio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 julio de 2016

¹ El presente trabajo es una reelaboración de la ponencia presentada por este autor en el V Congreso de Teología: "Perdónanos nuestras deudas: entre la justicia y la misericordia", organizado por la Facultad de Teología de Granada y celebrado los días 13 y 14 de mayo de 2016. El autor agradece a Gonzalo Villagrán SJ la oportunidad de participar en dicho Congreso.

1. Introducción

La cuestión del endeudamiento económico y la legitimidad de las deudas tiene un amplio recorrido en lo que concierne a la deuda externa de los países empobrecidos, pero es relativamente nueva en el marco del Norte enriquecido, donde ha ido cobrando una progresiva importancia en los últimos años a raíz de la crisis económica. De este modo, se ha suscitado todo tipo de controversias a nivel económico, jurídico y político respecto a la validez de las deudas y la exigencia de su pago: así, de un lado, se discute, por ejemplo, sobre obligaciones de pago, coacciones al pago, deudas de intereses, primas de riesgo o ejecuciones de bienes o hipotecas, etc. generalmente como derechos económicos de posiciones acreedoras. De otra parte, desde posiciones deudoras se polemiza sobre daciones en pago, deudas ilegítimas, auditorías o reestructuraciones de deudas, e incluso se propugna el impago como opción legítima. En efecto, es un hecho que las deudas económicas, más allá del impacto de las grandes cifras macroeconómicas, al incidir en la esfera económica de las personas afectan a la vida personal y familiar de todos los ciudadanos. Parece, de este modo, que la pregunta de la legitimidad de las deudas desde un punto de vista moral se erige en nuestras sociedades como una cuestión de la mayor importancia. Por tanto, en términos de orden expositivo, parece que la primera cuestión a afrontar es si toda deuda es moralmente legítima en términos morales. Una respuesta negativa a este interrogante nos llevará a plantearnos la posibilidad de que existan límites para la reclamación y, por tanto, razones para rechazar el pago de ciertas deudas. Una respuesta positiva nos conduciría a un escenario en lo que se plantea es más bien la existencia de límites a la posible exoneración o condonación de las deudas.

Ahora bien, como veremos, una vez afrontada la cuestión de la legitimidad de las deudas desde un punto de vista moral (y ético), sería de gran importancia comprobar cómo reaccionan otros saberes ante el juicio moral. Es decir, desde otros campos del conocimiento, ¿qué valoración se hace de este juicio moral? ¿es secundado y respetado? ¿O más bien ignorado o incluso combatido? Dado que no podemos afrontar aquí un análisis relativo a la reacción con la que el juicio moral es recibido por parte de todos los saberes, sería pertinente centrarnos en particular, aquellos que tienen mayor importancia en la conformación de los sistemas humanos actuales. En particular, lo haremos en la economía, cuya centralidad en dichos sistemas humanos la ha llevado a una hipertrofia exagerada que la conduce a veces a despreciar el resto de los saberes o incluso a engullir dentro de sí sus respectivos campos de competencia.

2. La cuestión de la legitimidad moral de las deudas

2.1. *No toda deuda es legítima*

Desde un punto de vista jurídico, toda deuda supone una relación entre dos partes: un deudor, que contrae una carga u obligación de pago, y un acreedor titular de

un derecho a la satisfacción de dicho pago de la deuda y, en su caso, de un derecho a reclamarlo judicial o extrajudicialmente. Toda deuda conlleva, por tanto, una obligación y un derecho. La cuestión es: ¿puede afirmarse con carácter general que toda deuda es legítima desde un punto de vista moral?

Está claro que no es posible dar una respuesta generalizada a la pregunta de si toda deuda es legítima o no, pues habrá que estudiar los detalles de cada una de las relaciones deudoras. Por tanto (al menos desde un enfoque no relativista), se puede afirmar que no toda deuda, por la sola razón de su formalización jurídica o su materialización económica, tiene que ser legítima desde un punto de vista moral. Y esto independientemente de que pueda ser reconocida por otras instancias diferentes de la moral.

En efectos, la Ética y el Derecho son saberes prácticos que, aunque están relacionados, son diferentes y tienen distintas fuentes de legitimación².

2.2. Límites y exigencias morales en el juicio de la legitimidad de las deudas

Ahora bien, el hecho de que no toda deuda tenga por qué ser moralmente legítima implica, necesariamente, la existencia de unos límites (que, en realidad, operan como criterios de exigencia) para el reconocimiento de la legitimidad moral de una deuda. Igualmente, la respuesta negativa a la legitimidad moral generalizada implica límites en otras cuestiones que conciernen a la relación deudora.

2.2.1. Límites o exigencias generales para la legitimidad moral de las deudas: el respeto a los derechos humanos. En particular, el derecho a la existencia digna

En efecto, la razón por la que no cabe afirmar que toda deuda es de por sí moralmente legítima se fundamenta en la necesidad del respeto a unos mínimos morales. En nuestro caso defendemos que esos mínimos pueden hallarse en el paradigma (normativo y axiológico) de los derechos humanos³. De este modo, los derechos humanos constituyen, dado su fuerte reconocimiento y consenso social, una barrera infranqueable en el desarrollo de las obligaciones derivadas de la relación deudora. Por tanto, desde este enfoque de derechos humanos, la cuestión fundamental se podría formular así: “¿el derecho al pago de una deuda (principal + intereses) está por encima de otros derechos de la persona?”.

² Sobre la relación entre Ética y Derecho puede verse A. CORTINA ORTS, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid 2000, 43-48.

³ En este sentido, Adela Cortina entiende que los derechos humanos forman parte del contenido mínimo de un ética cívica A. CORTINA ORTS, *Ética de la empresa*, o. c., 39-41. El tema de los mínimos éticos, así como de la relación entre ética de mínimos y ética de máximos ha sido profusamente tratado por Adela Cortina, por ejemplo en A. CORTINA ORTS, *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid 2005, capítulo 9, 133-144. También en A. CORTINA ORTS, *Ética de la empresa*, o. c., 38 ss.

En particular, consideramos procedente tener presente aquí el denominado y reconocido “derecho a la existencia digna”.

a El derecho a la existencia digna como límite último

Se han dado diversos argumentos para sostener que la sola existencia humana es el bien superior más valioso que debe ser objeto de protección (y que por tanto fundamentaría iusfilosóficamente el derecho a la existencia humana). Tal vez debe señalarse que dado el carácter previo (*prius*) que tiene la vida, la existencia, podríamos tal vez catalogarla dentro del conjunto de derechos que no necesitan justificación⁴.

En todo caso, el argumento más empleado para justificar la importancia de la existencia humana y de su consiguiente protección jurídica es la dignidad como fundamento de los derechos humanos. Esta idea de dignidad está vinculada con el llamado enfoque de los derechos humanos. Desde dicho enfoque amplio se habla del derecho a la vida o a la existencia digna y libre⁵. Esta última expresión es manejada por diversos autores, al entender que los adjetivos suponen un complemento necesario a algo que de otra forma quedaría demasiado reducido⁶. Por tanto, parece que en un primer momento, de urgencia, es precisa la protección y garantía de la existencia como algo previo imprescindible (para los derechos humanos, la sostenibilidad, la satisfacción de las demás necesidades básicas, etc.). Un *a priori* que en el contexto contemporáneo requiere de la intervención del Estado. Pero para que la protección de la existencia sea completa, esto es, libre y digna, es preciso ir más allá de lo urgente para pasar a aquello que es importante: más allá de la mera y *nuda* supervivencia, el aseguramiento de una vida realmente humana y que merezca la pena ser vivida requiere además la garantía de muchos más necesidades que van más allá de lo estrictamente imprescindible para no morir. Sólo así se establecerán las bases desde las que será posible una existencia plena

⁴ Vid. M.J. AÑÓN - J. GARCÍA AÑÓN (Coords.), *Lecciones de derechos sociales*, Tirant lo Blanch, Valencia 2004, 102. “La vida, con todos los elementos antropológicos, entre ellos, la libertad de elección, existe previamente, es un *prius*” (G. PECES-BARBA, *Curso de Derechos Fundamentales*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid 1995.).

⁵ El tema del derecho a la existencia digna ha sido expuesta con más detalle en P. FONT OPORTO - J. I. FONT GALÁN, “El derecho a la existencia digna y libre: contexto contemporáneo, fundamentación ética y protección jurídica”, en M. I. ÁLVAREZ VÉLEZ - J. L. REY PÉREZ (Dir.), *Derecho y pobreza*, Aranzadi Thomson Reuters, Madrid 2015, capítulo 9, número de páginas. En dicho trabajo recogen no solo diversos argumentos que se emplean para defender la necesidad de proteger la existencia humana, sino también diferentes enfoques y concepciones desde donde se puede defender la existencia de un derecho a la existencia digna. Al respecto, se recogen diversos enfoques que podríamos clasificar como “prejurídicos”. Entre ellos: el enfoque de las necesidades, el de las capacidades (Sen y Nussbaum), el del desarrollo humano, el de la pobreza, el de la sostenibilidad humana o el de la menesterosidad social (Forsthooff). Los autores marxistas criticaron algunos de estos enfoques por entender que su teórica aspiración de ser objetivos obviaba la dimensión del conflicto, en particular, el conflicto social. Debe tenerse presente que los diversos enfoques defienden diferentes instrumentos concretos para garantizar la existencia humana.

⁶ V.g. Rodotà; en cierta medida Yanes (*vid.* S. RODOTÀ, *El derecho a tener derechos*, Trotta, Madrid 2014.; J. ARCARONS - R. M. LO VUOLO - D. RAVENTÓS PAÑELLA - J. L. REY - R. SORIANO DÍAZ - P. YANES - I. ZUBERO, “La renta básica”, *Revista Sin Permiso* (en línea), <http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/rbRIPP.pdf> (consulta 27 de junio de 2016). Este artículo es una reproducción, con pequeñas actualizaciones, de J. ARCARONS - R. M. LO VUOLO - D. RAVENTÓS PAÑELLA - J. L. REY - R. SORIANO DÍAZ - P. YANES - I. ZUBERO, “El debate de RIPP: la renta básica. Entrevista”: *Revista internacional de pensamiento político* 5 (2010) 199-208.

(con libre desarrollo de la personalidad, autonomía de la voluntad, libertad material y positiva, capacidad)⁷.

2.2.2. Aspectos concretos donde operan los límites generales de la legitimidad moral de las deudas

La necesidad de que las deudas respeten ciertos límites en orden a ser consideradas legítimas en términos morales, supone que dichos límites operan en aspectos muy concretos relacionados con la relación deudora⁸. Ya hemos defendido que esos límites son los derechos humanos y, en particular, el derecho a la existencia digna y los mínimos que éste conlleva.

En concreto, estos son algunos de los aspectos donde deben tenerse presentes esos límites:

a Límites en la legitimidad moral de la exigencia de toda deuda

Para que la exigencia del pago de una deuda sea legítima en términos morales, no solo la propia deuda debe cumplir los límites referidos a su contenido, también la propia exigencia o requerimiento de pago debe cumplir esos mínimos.

b Los límites a la prioridad del pago de la deuda

Desde algunas posiciones, que luego se verán con más detenimiento, se defiende que el pago de una deuda debe considerarse la absoluta prioridad para el deudor, y por tanto este debe disponer para afrontar dicho pago todos sus bienes y rentas hasta que este quede totalmente satisfecho, anteponiendo esta prioridad a cualquier otra, incluidas las necesidades humanas básicas. Sin embargo, como ya hemos adelantado, sostenemos por nuestra parte la opinión de que existen necesidades humanas y límites sustentados en los derechos humanos, en particular el derecho a la existencia digna, que deben priorizarse antes del pago de una deuda, aun suponiendo que esta sea legítima. Por tanto, el derecho a una existencia digna es prioritario al pago de cualquier deuda.

⁷ P. FONT OPORTO - J. I. FONT GALÁN, “El derecho a la existencia digna y libre...”, *o. c.* Evidentemente, más allá de esas bases serán necesarios otros elementos para alcanzar esa existencia plena, pero eso ya es otra cuestión que sólo puede ser atendida por cada persona (*vid.* A. CORTINA ORTS, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid 1996, 112).

⁸ Graeber cuestiona de plano la universalidad del principio moral del deber de pagar las deudas. Al menos en el plano abstracto, este axioma no es sostenible. A su juicio, dicho principio se ha de legitimar éticamente con el paradigma de la justicia social, los derechos humanos y la justicia internacional como mínimo. No todas las deudas son legítimas y, por tanto, no todas las reclamaciones de pago de las deudas son legítimas. Por ello tampoco todos los impagos de deudas son ilegítimos (*vid.* D. GRAEBER, *En deuda. Una historia alternativa de la Economía*, Ariel, Barcelona 2014).

c Límites en la imposición y cobro de intereses

La legitimidad de la propia imposición de intereses es una cuestión muy compleja en la que no podremos entrar⁹. Pero sí cabe advertir que, a nuestro juicio, y en coherencia con todo lo afirmado hasta ahora, tanto en lo que se refiere a esa imposición y requerimiento de intereses, como a su cuantía e incluso progresivo incremento conforme a determinadas variables más o menos objetivas, deben igualmente respetarse los límites conformados por los derechos humanos y los mínimos de dignidad personal.

3. Legitimidad de las deudas desde la perspectiva económica hegemónica: la obligatoriedad de toda deuda conforme a la libre voluntad de las partes

En el epígrafe precedente se analizó la cuestión de la legitimidad de las deudas desde un punto de vista moral no relativista que defiende un enfoque de derechos humanos. Sin embargo, como a continuación veremos, hoy día goza de gran fuerza una perspectiva sobre la legitimidad de las deudas que es de carácter económico. En particular, la visión preponderante sobre las deudas en el ámbito económico es la de la economía ortodoxa (capitalista, liberal, neoclásica, o incluso neoliberal), que obedece a una matriz cultural moderna, economicista y productivista¹⁰. Desde dicha visión toda deuda surgida de una operación económica (salvo que sea ilícita en términos legales), es también reconocida en el plano jurídico como legítima y por tanto no sólo no cabe cuestionar o limitar su pago o su exigencia, sino que además esta exigencia de pago debe ser absolutamente prioritaria en el destino de los bienes y rentas del deudor.

3.1. La visión hegemónica de las deudas según la economía ortodoxa actual: la obligación ilimitada del pago de las deudas contempladas por el sistema. Un relato desde una posición crítica

Esa visión económica hegemónica se corresponde también con la que, por interés propio, defienden los poderes económicos, políticos y sociales en el sistema capitalista globalizado actual. Por nuestra parte entendemos que, sin embargo, cabe un relato de la misma desde una posición crítica.

⁹ La cuestión de los límites de los intereses conecta con el tema de la usura, ampliamente estudiado por la Escolástica medieval y la Escuela ibérica del s. XVI.

¹⁰ Sobre la cuestión de la matriz cultural moderna hemos hablado en P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir”, en L. M. MIRANDA SERRANO (Dir.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Iustel, Madrid 2015, 625-660. Puede verse también P. FONT OPORTO, *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*. Tesis doctoral leída en 2014 en la Universidad de Sevilla (inédita, disponible en línea), <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/2535/limites-de-la-legitimidad-del-poder-politico-y-resistencia-civil-en-francisco-suarez/> (consulta 30 de junio de 2016).

3.1.1. Elementos de la visión hegemónica y afirmaciones consiguientes

a El origen voluntario de toda deuda

Conforme a esa visión preponderante, el surgimiento de las deudas privadas en el plano jurídico obedece, por lo común, a la existencia de algún tipo de operación o transacción económica. Ahora bien, lo determinante es que las deudas se originan en operaciones o intercambios económicos (con fundamento jurídico) *libres y voluntarios*. Esta idea se convierte para este tipo de racionalidad en un auténtico axioma.

Por tanto, si partimos de que toda deuda tiene su origen en operaciones o intercambios económicos que, teniendo justa causa jurídica (que no necesariamente ética), son reconocidos por los sistemas legales, se entiende consecuentemente, desde un punto de vista formal, que nadie contrae una deuda negocial privada involuntariamente¹¹. En efecto, toda operación económica (reconocida jurídicamente) requiere por definición la existencia de una voluntad libre de comprometerse en un negocio jurídico y, por tanto, la libre voluntad de endeudarse.

Como puede verse, la piedra angular sobre la que se construye esta visión de la legitimidad de la deuda es el principio conceptual de libre disposición de la voluntad. Ahora bien, ese concepto de voluntad humana que opera en condiciones de libertad no es otro que el propio del liberalismo. En efecto, es una voluntad de un sujeto individual e individualista, no ligado con lazos de solidaridad con otros individuos, de los que está desconectado vital y afectivamente¹². Este sujeto liberal individualista y no-social por naturaleza se guía por criterios egoístas y de búsqueda del propio interés y beneficio.

Igualmente, el concepto de libertad responde a la perspectiva liberal que sólo contempla la existencia de la libertad externa o negativa y excluye el elemento de la libertad interna o positiva¹³. Por tanto, basta con la ausencia de coerciones externas a la

¹¹ Decimos “negocial” para no confundir con las deudas privadas no negociables, como las de indemnización de daños a terceros; y “privada” para no confundir con las deudas públicas fiscales.

Debe tenerse presente que en el pensamiento liberal las deudas fiscales de los particulares impuestas por el Estado moderno han constituido siempre una cuestión política e ideológica disputada. Su base de legitimidad radica en el *contrato social* suscrito en la Constituciones contemporáneas, singularmente en las que instauran el modelo de Estado social.

¹² Charles Taylor parece identificar a este sujeto con el sujeto moderno en general, ya que al describir a este lo caracteriza como un “yo blindado” (*vid.* I. SEPÚLVEDA DEL RÍO, “La constitución del sujeto moderno”, *inédito*). Merece la pena citar aquí la clásica distinción tomista entre individuo y persona que Maritain recuperó (*vid.* J. MARITAIN, “La distinción entre persona e individuo”, en *Para una Filosofía de la Persona Humana*, Editorial club de lectores, Buenos Aires 1984; P. FONT OPORTO, “Aproximación al concepto de ser humano. Su constitutiva dimensión moral”, *inédito*).

¹³ Sobre la distinción *entre libertad positiva y negativa*, *vid.* I. CARTER, “Libertad negativa y positiva”: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 10 (2010) 15-35; I. SEPÚLVEDA DEL RÍO, “La crisis de la libertad: reaprender a ser libres”, *Revista de Fomento Social*, 277 (2015) 29-47. En terminología iusfilosófica podríamos identificar ambos tipos de libertades, respectivamente, con la libertad formal y la material. *Vid.* al respecto P. FONT OPORTO, “El origen del artículo 9.2 de la Constitución española. Estudio histórico-sistemático”: *Revista General de Derecho Constitucional*, 16 (2013); P. FONT OPORTO, “Ruptura del consenso socialdemócrata y crisis del modelo de Estado”: *Revista de Fomento Social*, 266 (2012) 211-250.

libre voluntad del sujeto para que se considere legítima toda obligación contraída por el sujeto en esas circunstancias (incluidas, claro está las relativas a una relación deudora).

Por tanto, como puede verse, desde esta visión hegemónica se pretende escapar del juicio de legitimidad moral sobre la base de la libre obligación contraída. La mera ausencia de coerciones externas legitima la obligación contraída, siempre, claro está, que el contenido y los términos de la obligación contraída respeten la legalidad vigente.

En conclusión, puede verse aquí que el fundamento jurídico y económico de las deudas se convierte desde esta perspectiva *ipso facto* en legitimador de las mismas en términos morales.

b Legitimidad de las deudas y necesidad de su pago

De lo anterior se deriva que, puesto que todas las deudas negociales privadas se originan en la voluntad del sujeto, toda deuda está contraída legítimamente y debe por tanto ser pagada de modo inexcusable¹⁴. Consecuentemente, no pueden ponerse limitaciones ni excepciones al pago, lo que significa que es legítimo, siempre y en todo caso, no eximir del mismo al deudor íntegra o parcialmente

La consecuencia lógica que, desde esta perspectiva, se deduce de la anterior afirmación, es que, al menos en principio, toda deuda (dentro de este marco conceptual de lo que se entiende y reconoce como deuda) se presume legítima y debe pagarse sin ningún tipo de limitaciones.

c Prioridad absoluta del pago de la deuda por encima de todo otro uso o destino de los bienes

La visión de la economía ortodoxa va más allá, y deduce todas las posibles consecuencias de su afirmación primordial en el tema de la deuda. De este modo, sostiene que puesto que todas las deudas se originan en la voluntad del sujeto, no sólo son legítimas, y deben ser pagadas sin ninguna limitación, sino que además el deudor está obligado a su pago por encima de todo. Por tanto, debe ser la prioridad absoluta a cubrir con sus bienes y en caso de impago de una deuda cabe coaccionarle para el pago prioritario (salvo que se previese que la confiscación de esos bienes le impedirá pagar todo lo adeudado o pagar más).

Consecuencia de lo anterior es la afirmación de que, puesto que no existen limitaciones a la asunción y pago de una deuda, la obligación que contrae el deudor supone para el mismo la exigencia de satisfacer el derecho del acreedor al máximo y lo antes posible, lo que comporta que en el uso y destino de sus bienes y rentas la prioridad absoluta debe ser dicho pago.

¹⁴ Salvo que el derecho del acreedor esté viciado y pierda su eficacia reclamatoria.

d Inexistencia de otras deudas más allá de las contraídas libremente y reconocidas jurídicamente

La afirmación central de esta visión supone también defender que no existen más deudas privadas exigibles económica y jurídicamente que las contraídas libre y voluntariamente en el libre mercado mediante contrato o negocio jurídico.

Lógicamente, si no se reconocen otras deudas privadas distintas de aquellas en las que interviene la libre voluntad de una o varias partes jurídicamente reconocidas, no cabe contemplar el surgimiento, existencia o necesidad de pago de otras deudas privadas¹⁵.

3.2. Más allá de la libre voluntad de las partes: adición de nuevas críticas a la visión hegemónica

3.2.1 Legitimidad formal y legitimidad sustancial

Tal vez sería oportuno distinguir entre lo que podríamos llamar “legitimidad formal” de las deudas (típica de la visión ortodoxa, en la que el acuerdo de la libre voluntad negocial es la única base de legitimidad de las deudas surgidas de dicho acuerdo) y una “legitimidad sustancial”. Este sería un principio de exigencia ética que supondría que no basta el simple acuerdo formal para justificar su legitimidad en otros campos (económico, jurídico, político, social), sino que es inexcusable analizar y ponderar el contenido de la operación deudora misma, su “causa-fin”, su contexto y los efectos que de su pago se derivan para las dos partes de la relación deudora, así como para terceros o incluso otros núcleos de interés¹⁶.

Normalmente los ordenamientos jurídicos reconocen la existencia de cuestiones sobre las que no se puede negociar, ya sea porque corresponden a materias que vulneran bienes que se entienden superiores (el orden público, la seguridad pública o la salud pública), ya sea porque suponen operaciones económicas no permitidas en razón de la materia de los bienes con los que se trafica o comercia (por ejemplo, drogas), o ya sea porque suponen la transacción con bienes, principios o valores superiores de los que no se puede disponer (la vida humana, la libertad, etc.). Del mismo modo, entendemos que los elementos mencionados en el párrafo anterior, que restan legitimidad moral a ciertas deudas, deberían ser contemplados a la hora de analizar su legitimidad (y tal vez deberían ser también tenidos en cuenta por el propio Derecho positivo). Los antecedentes señalados ya indican que no todo tipo de transacción económica resulta siempre adecuada, pese a la existencia de una conjunción de libres voluntades contractuales.

¹⁵ Quedarían, por tanto, excluidas de esta argumentación las deudas públicas fiscales o legales —no negociales—, por ejemplo, cuya obligatoriedad no depende de la voluntad de los deudores). Más adelante retomaremos la cuestión de la posible existencia de deudas alternativas que pueden no haber sido contraídas de manera formal.

¹⁶ Así, por ejemplo, los bienes o recursos de la naturaleza (deuda ecológica) o las necesidades básicas para la subsistencia de las personas y poblaciones (deuda externa).

3.2.1 Ejemplos de deudas ilegítimas

Para ilustrar la insuficiencia de la visión de la economía ortodoxa, creemos que es importante señalar que existen casos típicos en que se observa que, pese a su reconocimiento en el sistema económico-legal—pues se considera que ha habido libre voluntad—sin embargo el contenido, contexto y consecuencias de la deuda la hacen merecedora de un juicio de ilegitimidad, lo que justificaría hacer sucumbir la eficacia reclamatoria de la misma y, por tanto, hacer valer la exoneración de su pago.

Así, podrían citarse los casos de la deuda externa de los países pobres, sobre cuyo origen y pervivencia existe una amplia bibliografía. Igualmente puede citarse aquí el caso de la deuda de créditos privados arriesgados o de dudoso cobro, en los que el desmedido afán de lucro de algunos (particularmente, en los últimos años, las entidades financieras) les lleva a conceder esos créditos, pero tratando simultáneamente de eludir toda responsabilidad y haciendo recaer todo el riesgo de la operación sobre el deudor (y, en última instancia, tal como ha sucedido en la actual crisis financiera, sobre el erario público en operaciones de rescate bancarios).

4. Las deudas inducidas y exigidas. Crítica desde visiones alternativas (lo que la visión hegemónica esconde: la importancia de la deuda en el sistema imperante)

La tesis que defendemos es que esta visión hegemónica implica una perspectiva limitada y parcial de la realidad, y no tiene en cuenta sino una parte de la misma: la que es reconocida dentro de los márgenes de una determinada visión de la economía y desde un determinado ordenamiento jurídico positivo, establecido de acuerdo con esa racionalidad y concepción económicas, y en ocasiones al servicio de los poderes fácticos que respaldan la misma. Intentaremos en esta parte mostrar algunas pinceladas del fundamental papel que ejerce la deuda en el funcionamiento de los sistemas impuestos desde los poderes fácticos en nuestras sociedades, y las consiguientes razones que hacen imprescindibles para estos fundamentar la legitimidad de toda deuda que implique la voluntad formal externa de las partes. Es más, como sumariamente veremos, estos poderes, desde las diversas plataformas de las que gozan, fomentan una conciencia de culpabilidad de aquellos que no cumplen (y, en su caso, no exijan) el pago de deudas que, como ya hemos defendido, no tienen por qué ser necesariamente legítimas desde un punto de vista moral.

4.1. Una economía fundamentada en la generación de deudas

El sistema económico capitalista se fundamenta sobre la generación de deudas y su pago, por lo que tiende a inducirlas y después a exigir las.

En este sentido, y en un primer lugar, debe considerarse si no falaz, al menos incompleta, la afirmación de que toda deuda obedece a una libre voluntad que, en

puridad, debería considerarse, para ser tal, plenamente incondicionada. La realidad es que los sujetos se mueven dentro de un sistema económico-cultural que requiere de un constante endeudamiento y que, por tanto, induce al mismo tanto de formas impuestas como sutiles.

4.1.1 *Los 3 niveles de la economía según la economía ecológica y las “deudas no pagadas” a la economía real-real*

Una corriente alternativa que se autodenomina “economistas ecológicos” defiende la existencia de 3 niveles en la economía: por encima estaría el nivel financiero, después el nivel de la economía real o productiva, y más abajo aún, sostienen la existencia de un tercer nivel (no contemplado por la economía ortodoxa), el de la *economía real-real*. Entienden por esta los flujos de energía y materiales cuyo crecimiento depende en parte de factores económicos y en parte de los límites físicos. Según esta visión, cada uno de los dos primeros niveles toma prestado del siguiente para poder crecer, lo que evidentemente genera deudas¹⁷. En particular, como se verá, la deuda del segundo nivel con el tercero queda impagada en la medida en que no solo la existencia de la misma, sino incluso de este tercer nivel, no es contemplada por la perspectiva hegemónica.

4.2. *La tendencia a la inducción al endeudamiento-exigencia de pago en cuestiones concretas*

En un plano más concreto, no cabe duda de que el sistema económico capitalista requiere del endeudamiento permanente de todos los actores económicos, que en un sistema como el actual somos todos los sujetos¹⁸.

¹⁷ J. MARTÍNEZ ALIER “Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas”: *Revista de Economía Crítica*, 8 (2009) 121-137. Según este enfoque, la economía tiene tres niveles. Por encima está el nivel financiero que puede crecer mediante préstamos al sector privado o al estado, a veces sin ninguna garantía de que esos préstamos puedan devolverse como está ocurriendo en la crisis actual. El sistema financiero toma prestado contra el futuro, esperando que el crecimiento económico indefinido proporcione los medios para pagar los intereses de las deudas y las propias deudas. Los bancos dan crédito mucho más allá de lo que han recibido como depósitos, y eso tira del crecimiento económico al menos durante un tiempo. Por abajo está lo que los economistas llaman la economía real o la economía productiva. Es decir, el comportamiento del consumo (privado y público) y de la inversión (privada y pública) expresado en términos reales (a precios constantes). Cuando crece, realmente eso permite pagar una parte o toda la deuda. Cuando no crece lo suficiente, quedan deudas por pagar. La montaña de deudas había crecido en el 2008 mucho más allá de lo que era posible pagar con el crecimiento del PIB. La situación no era financieramente sostenible.

Pero tampoco el PIB era ecológicamente sostenible pues en el tercer nivel, por debajo de la economía real o productiva de los economistas, está la economía real-real de los economistas ecológicos, es decir, los flujos de energía y materiales cuyo crecimiento depende en parte de factores económicos (tipos de mercados, precios) y en parte de los límites físicos. (pp. 22-23).

Sobre la economía ecológica o eco-economía *vid.* L. R. BROWN, *Eco-economía*, Hacer, Barcelona 2009; F. A. KLINK- V. ALCÁNTARA (Comps.), *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica* (en línea), ICARIA-FUHEM, Barcelona-Madrid 2011, http://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Actualidad/2011/LibroEA_EE.pdf (consulta: 29 de junio de 2016).

¹⁸ Esta realidad viene evocada por los sociólogos al acuñar el concepto de “sociedad deudal” (*vid.* A. BAÑOS BONCOMPAIN, *Posteconomía. Hacia un capitalismo neofeudal*, Los libros del linco, Barcelona 2015, 23 ss.).

4.2.1. *La necesidad del endeudamiento para el funcionamiento de la economía: la necesidad de capital para la producción y la necesidad de consumo.*

En efecto, la necesidad de endeudamiento para el funcionamiento de la economía, que puede constatar en cuestiones determinadas como la necesidad de capital para la producción o la necesidad de consumo que absorba la producción conduce, de manera secuencial, a una permanente inducción al endeudamiento por parte del sistema económico-cultural. Tal vez el plano más relevante de esta incitación al endeudamiento sea el estímulo al consumo mediante diversos medios (entre los que puede citarse la publicidad, pero no sólo; también pueden cooperar al mismo la oferta privada del producto, por ejemplo, los créditos bancarios, o incluso determinadas políticas económicas estatales, por ejemplo mediante la fijación de los tipos de interés o las tasas de intereses hipotecarios, exenciones o bonificaciones fiscales, planes “Renove”, etc.).

4.2.2. *La inducción al consumo y la libertad interna*

Esta inducción al consumo, no sólo desde ámbitos privados, sino también públicos, tiene evidentemente componentes psicológicos. Así, creemos que estas cuestiones podrían analizarse desde el enfoque de la Psicopolítica, corriente liderada por el filósofo coreano Byung-Chul Han que considera que “las nuevas técnicas de poder del capitalismo neoliberal [...] dan acceso a la esfera de la psique, convirtiéndola en su mayor fuerza de producción. La Psicopolítica es, según Han, aquel sistema de dominación que, en lugar de emplear el poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente (*smart*), que consigue que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de dominación. En este sistema, el sujeto sometido no es consciente de su sometimiento. La eficacia del *psicopoder* radica en que el individuo se cree libre, cuando en realidad es el sistema el que está explotando su libertad”¹⁹.

Evidentemente, nos encontramos aquí con un serio cuestionamiento de si realmente es tal la libre voluntad sobre la que se basa, según la perspectiva hegemónica, la formalización de las deudas reconocidas por dicho enfoque. Parece, por tanto, que de alguna manera, como ya se vio, la concepción económica y jurídica de la libertad responde efectivamente a la perspectiva liberal que sólo contempla la existencia de la libertad externa o negativa y excluye el elemento de la libertad interna o positiva.

4.2.3. *La financiarización del endeudamiento*

En el marco de una cada vez mayor financiarización de la economía capitalista, en la que el papel de la banca es cada vez mayor, la cuestión de las deudas ha sido neta y abusivamente *financiarizada*. El sector financiero, al igual que el de las agencias de

¹⁹ B.-C. HAN, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, 68 (“SINOPSIS”). En relación con estas cuestiones puede verse también B.-C. HAN, “¿Por qué hoy no es posible la revolución?”: Diario *El País*, 3 de octubre de 2014 (en línea), http://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html (consulta: 28 de junio de 2016).

rating que han surgido al abrigo del progresivo endeudamiento en nuestras sociedades, y sus enormes ganancias nos dan idea de la importancia que otorgan estos poderes fácticos al mantenimiento de la visión hegemónica sobre las deudas.

4.3. La generación de la culpa por las deudas en el sistema económico-político en relación con la tendencia a la inducción-exigencia de deudas: el surgimiento del homo debitor

La defensa de esos límites al pago de las deudas debe librar su primera batalla contra otro de los efectos que trata de lograr, igualmente en el plano psicológico, la perspectiva hegemónica: la culpabilización del endeudado. Esta culpabilización sirve también, en algunos casos, para enmascarar el carácter ilegítimo de algunas deudas.

Desde la perspectiva de la Biopolítica, Lazzarato sostiene que la economía capitalista basada en el endeudamiento necesita, para implantarse y articularse con eficacia, la prioritaria modelación y control de la subjetividad de los gobernados, de su estilo de vida y de su moral y de sus costumbres. Es preciso el *disciplinamiento* de la mente (modo de pensar y costumbres) de los gobernados. Esta producción de la subjetividad forma parte (en términos marxistas) de la infraestructura económica: es la producción de una subjetividad adecuada a la producción económica, que exige además una ética ad hoc²⁰.

Al respecto, Lazzarato pone como ejemplo cómo se ha vendido la necesidad de admitir la imposibilidad del Estado del Bienestar. Recordemos la frase que se hizo famosa al inicio de la actual crisis económica: “Ustedes han vivido por encima de sus posibilidades”.

5. Más allá de componendas: la necesidad de un cambio profundo de matriz cultural

5.1. Contradicciones insolubles de marcos paradigmáticos entre el sistema económico-político-social imperante y el enfoque de los derechos humanos

Detrás de todas estas realidades es posible advertir que surge una inquietante cuestión de fondo en la que no nos es posible profundizar demasiado, dadas las limitaciones

²⁰ Vid. M. LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires 2013. Foucault caracteriza la Biopolítica como aquella forma de ejercer el poder político sobre la vida de las personas (su modo de pensar, su estilo de vivir, sus preferencias, sus costumbres, sus opciones económicas, etc.), de forma que toda la carga de su subjetividad sea enderezada y absorbida en la vida del Capital: todo mediante el ejercicio oculto de un poder disciplinario modelador que va construyendo subjetividades acorde con el sistema capitalista imponiendo a los individuos un subrepticio código de preceptos, preferencias, prohibiciones, para eliminar anomalías e imprevisiones... La biopolítica es la forma disciplinaria del capitalismo. Y lo hace optimizando los procesos psíquicos y mentales, de modo que los gobernados vengán mansamente a estar conformes con todos los golpes de cincel con los que los gobernantes los van modelando.

del presente trabajo. En efecto, parece que existe una radical incompatibilidad entre, de un lado, la economía hegemónica y el sistema que esta fundamenta, y de otro, el enfoque de los derechos humanos. Una contradicción que no es superficial, sino que alcanza a las propias cosmovisiones que laten detrás de ambos discursos. Mucho daría esta cuestión para discutir. Sólo queremos hacer un breve apunte en cuanto la confrontación que puede percibirse en el ámbito del tipo de reflexión que prima detrás de estas dos visiones.

En efecto, parece que bajo la afirmación de la dignidad humana y, por tanto, los derechos humanos y el derecho a la existencia digna en particular, subyace un paradigma de pensamiento determinado: el pensar reflexivo o meditativo. Sin embargo, la visión hegemónica en nuestras sociedades occidentales, que sostiene la perspectiva preponderante sobre las deudas, se ha ido escorando hacia la razón instrumental o economicista²¹. Este tipo de razón entronca con lo que economistas críticos con el capitalismo (entre ellos, los teóricos del decrecentismo) califican como *productivismo*.

5.2. Separación moral-economía

Estamos convencidos de que desde la propia economía ortodoxa se es cada vez más consciente de esta incompatibilidad radical. Esta es, en nuestra opinión, la razón que explica por qué se están produciendo fenómenos como la paulatina tendencia de la economía a intentar alejarse de la ética. Ya habíamos advertido anteriormente de esa deriva del saber práctico económico, que trata de desprestigiar la validez de otros saberes al tiempo que se arroga inmerecidamente la cualidad de ciencia²². De este modo, la economía renuncia a reconocer su propia naturaleza y se suma al carro de los defensores de la ciencia exactas como única vía de conocimiento. En realidad estos no son sino diversos medios de intentar desprestigiar otras posibles fuentes del saber humano que puedan hacerle sombra a sus conclusiones y predicciones. Eso sí, el intento de desprestigio va unido simultáneamente a una feroz voluntad de absorción de los campos antes estudiados por esos saberes. En concreto, en lo que respecta a la ética, el alejamiento se construye de diversas maneras: a veces, subiéndose al carro de determinadas visiones morales que puedan resultar convenientes para sus propósitos (relativismos, subjetivismos, utilitarismos,...); otras, intentando generar sus propios

²¹ La contraposición entre razón instrumental y razón reflexiva ha sido estudiada por autores de la talla de Heidegger (M. HEIDEGGER, "Serenidad (Gelassenheit)", (en línea) Versión castellana de Yves Zimmermann, publicada por Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, <https://docs.google.com/document/d/1rdTQFbEssqGicruSzImbJZp2cc66Pb3nHQKuVBUqmqA/edit> (consulta 27 de junio de 2016)), Horkheimer (M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2002) o Habermas (J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 1994).

²² Sobre el carácter de saber práctico de la economía, cfr. A. CORTINA ORTS, E. MARTÍNEZ NAVARRO, Akal, Madrid 2008, 10-12.

marcos de validación; otras, negando la necesidad de legitimidad más allá de la asentada sobre sustratos económico-contables²³.

Ya hemos visto la incompatibilidad existente entre el enfoque de derechos humanos y las bases del sistema imperante bendecido por la economía hegemónica. Ni que decir tiene que esta economía (y el sistema que fundamenta, así como los poderes que alientan ambos) no se puede permitir el lujo de reconocer la ilegitimidad moral de las deudas que ya cumplen las condiciones establecidas por el sistema. Evidentemente, en línea con lo expuesto, esto conduce a la economía a ignorar o negar estos juicios de legitimidad.

5.3. La necesidad de paradigmas diferentes. Breve apunte sobre la existencia de otras deudas ilegítimas no reconocidas por el sistema económico-jurídico debido a la posición de poder del deudor

Ahora bien, dado ese choque de cosmovisiones, y el peligro de que la que subyace a los derechos humanos quede impotente ante la imperante, se hace preciso recurrir a paradigmas diferentes que nos permitan una visión cabal de la cuestión de los derechos humanos, aun en medio del actual contexto económico-cultural²⁴.

Pues bien, desde posiciones alternativas que creemos hunden sus raíces en cosmovisiones diferentes (como por ejemplo, el decrecimiento, el buen vivir, el ecopacifismo, el ecofeminismo y otros²⁵), y en relación al tema concreto de las deudas, queremos siquiera mencionar que se defiende la existencia de otras deudas que no son reconocidas por la economía ortodoxa, básicamente porque el deudor se halla en una posición de superioridad que impide que se reconozca al legítimo acreedor su derecho, así como que este último se haya juridificado. En efecto, desde la visión económica

²³ De este modo, en la relación entre ética y economía no sólo se vulnera el principio de autonomía entre ambos saberes, sino que se hace imposible alcanzar una cierta coherencia y convergencia que propugna cierta literatura del ámbito de la ética económica y de la empresa. Al respecto, puede señalarse que la Doctrina Social de la Iglesia postula una relación de autonomía pero no independencia entre ambas (*vid.* DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, 232-233).

Sobre la dimensión ética de la actividad económica, *vid.* I. CAMACHO – J. L. FERNÁNDEZ – R. GONZÁLEZ – J. MIRALLES, *Ética y responsabilidad empresarial*, Desclée De Brouwer-Unijes, Bilbao 2013, 39-44.

²⁴ Se trata esta de una cuestión que ya hemos abordado anteriormente: *vid.* P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista...”, *o. c.*

²⁵ El decrecimiento es una teoría y un movimiento que propone una reducción del consumo material y energético y de frugalidad voluntaria y autocontención de los sectores opulentos, así como una vida en comunidad y en relación con una naturaleza con derechos propios, encarnadas en la filosofía política del Buen Vivir. Ambos paradigmas suponen una fuerte crítica del modelo de desarrollo economicista y depredador de la naturaleza. Igualmente, ambos paradigmas reconocen la dependencia de los sistemas de vida humana respecto de la biosfera y propugnan otro modo de relación con el entorno (L. PÉREZ PRIETO – M. DOMÍNGUEZ-SERRANO, “Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana”: *Revista de Economía Crítica*, 19 (2013) 34-50, 48). El concepto de decrecimiento aparece en la propia encíclica *Laudato Si’*.

hegemónica solo cobran categoría de deudas exigibles las contraídas de manera voluntaria en el mercado. Sin embargo, desde el ya expuesto marco conceptual de una economía de 3 niveles, como el que se defiende desde la economía ecológica (que incluye un nivel de “economía real-real”), existen otras deudas²⁶.

Así por ejemplo, desde una visión que tiene en cuenta la existencia de deudas diferentes, en el plano de la economía real-real se entiende que, más allá de la posible ilegitimidad de muchas de las deudas reconocidas por el sistema económico-político-jurídico, hay una ausencia de reconocimiento de unas deudas diferentes o alternativas (que los teóricos decrecentistas engloban dentro de lo que denominan “deudas del crecimiento”). Entre ellas podríamos citar, a modo de ejemplo, y siguiendo la clasificación de Monsangini²⁷ los conceptos de la deuda ecológica²⁸, la deuda social (dentro de la cual, a nuestro juicio, podríamos incluir la idea de la deuda de cuidados o deuda patriarcal²⁹), la deuda cultural, la deuda histórica (dentro de la que tal vez podríamos señalar el concepto de deuda colonial, vinculado a la corriente del *giro decolonial*) y, finalmente, la deuda económica del Norte con el Sur.

Hay una serie de elementos comunes a estas deudas no reconocidas desde la visión ortodoxa-intrasistémica que constituyen a su vez rasgos que pueden explicar ese no reconocimiento.

a) Situación de poder y superioridad del deudor

En primer lugar, hay una situación de poder fáctico y superioridad del deudor respecto al acreedor.

En ocasiones, incluso, no se reconoce personalidad jurídica (ni por tanto capacidad de obrar en el libre mercado) a una de las partes, en particular al acreedor, bien por la debilidad de este, bien por lo difuso de su unicidad-subjetividad-personalidad.

b) No reconocimiento de la voluntad del deudor de contraer una deuda

²⁶ La perspectiva decrecentista critica que el actual concepto ortodoxo de crecimiento es ciego respecto a la existencia de lo que la economía ecológica denomina “nivel de la economía real-real”: el capitalismo como sistema sustentado en deudas diferentes que no se contabilizan ni se pagan. Es decir, el hecho de que el crecimiento se base en la no contabilidad de todos los elementos supone consiguientemente una visión de las deudas restringida

²⁷ G. MOSANGINI, “La deuda del crecimiento”: *Col·lectiu d'Estudis sobre Cooperació i Desenvolupament* (en línia), http://www.portal-dbts.org/4_formas_intervencion/decrecimiento/0712_mosangini_decrecoop_cast.html (consulta: 30 de junio de 2016). Texto publicado en el boletín electrónico de noviembre-diciembre de 2007 de *l'Observatori del Deute en la Globalització* (ODG).

²⁸ Sobre este concepto, *vid.* J. MARTÍNEZ ALIER – A. OLIVERES, *¿Quién debe a quién? Deuda Ecológica y Deuda externa*, Icaria, Barcelona 2010. Vinculado a esta idea podríamos citar el concepto de “Justicia Ecológica” (que aparece también citado en la encíclica *Laudato Si'*) y “Seguridad Ecológica”

²⁹ Diversos autores (en muchos casos autoras) de la línea *ecofeminista*, ha intentado acuñar en un solo paradigma integrador sus ideas: la *Sostenibilidad de la Vida* (L. PÉREZ PRIETO – M. DOMÍNGUEZ-SERRANO, “Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir...”, *o.c.*)

El sistema económico-cultural hegemónico no reconoce en el deudor en situación de poder una voluntad de endeudarse (aunque de facto contrae una deuda). Esto es resultado de la visión restringida en términos formales económico-jurídicos del concepto de deuda privada por parte de la concepción hegemónica.

c) No reconocimiento económico ni jurídico de la existencia de una deuda

Puesto que no se reconoce esa voluntad de endeudarse por parte del deudor, no se reconoce la existencia de esa deuda en los planos económico y jurídico.

6. Conclusiones. Hacia una nueva comprensión de las deudas en nuestro mundo

1. La ilegitimidad de gran parte de las deudas del sistema vigente

Ya hemos podido ver que algunas deudas reconocidas por el sistema económico-jurídico vigente no son legítimas. Asimismo, se ha subrayado cómo la necesidad que el sistema económico capitalista tiene del permanente y progresivo endeudamiento de los sujetos hace planear una sombra de sospecha sobre la legitimidad moral de gran parte de las deudas que, a priori, pudieran considerarse libremente contraídas (en términos de libertad negativa o formal).

2. Deudas legítimas y deudas ilegítimas. Una deuda legítima por saldar: decrecimiento del Norte, crecimiento sostenible del Sur

Junto al reconocimiento económico-jurídico de esas deudas ilegítimas contraídas a favor de los poderosos, encontramos que sin embargo la visión hegemónica no contempla la existencia de determinadas deudas legítimas en las que curiosamente el papel de las partes se invierte. La necesidad de satisfacer las deudas legítimas contraídas por los poderosos con los débiles supone no sólo la necesidad de compensar y saldar las deudas de ambas partes, sino que más allá de esa perspectiva (que podría caer en un economicismo intrasistémico) la ilegitimidad de una de esas deudas obliga a los poderosos a pagar doblemente, esto es a condonar la deuda ilegítima del pobre y a pagar además la deuda legítima que se le debe a éste. En términos profundos, pero también prácticos, este doble pago obliga a los poderosos no sólo a resarcir los daños causados sino, más allá de esta perspectiva deudora, a cambiar, en última instancia, su paradigma cultural así como su sistema económico y su estilo de vida vinculados a dicho paradigma.

3. Derecho a la existencia digna y perdón de las deudas

En particular, entendemos que ese nuevo paradigma cultural obliga a una nueva perspectiva sobre las deudas en la que el derecho a la existencia digna (o, si lo preferimos, a la sostenibilidad de la vida humana y no humana) sea no sólo el límite de las mismas sino el fundamento de la legitimidad de toda deuda. Lo que implica dar un salto a una concepción económica basada en la cultura del don y del perdón. Para ello será necesario avanzar hacia un cambio de matriz cultural.

4. Cambios de matriz cultural, cambios en los sistemas económico-político-sociales. La lentitud del cambio: transformaciones desde abajo, transformaciones desde dentro, transformaciones profundas y duraderas

Como ya hemos avanzado, el cambio profundo de los sistemas económico-político-sociales sólo será posible mediante un cambio de matriz cultural (o paradigma, o cosmovisión, como se prefiera). A su vez, un cambio de cosmovisión no habrá sido realmente tal si no provoca una transformación de esos ámbitos concretos.

Ahora bien, debe tenerse presente que un cambio de matriz cultural, para ser profundo, auténtico y duradero, supone necesariamente que debe empezar a nivel personal. Por tanto, nos encontramos con el inconveniente de la lentitud de esos cambios. Sin embargo, paradójicamente, la aceptación y comprensión de ese tempo lento es precisamente el primer paso hacia esa nueva visión de la realidad³⁰.

7. Bibliografía

M.J. AÑÓN - J. GARCÍA AÑÓN (Coords.), *Lecciones de derechos sociales*, Tirant lo Blanch, Valencia 2004.

J. ARCARONS - R. M. LO VUOLO - D. RAVENTÓS PAÑELLA - J. L. REY - R. SORIANO DÍAZ - P. YANES - I. ZUBERO, “La renta básica”: *Revista Sin Permiso* (en línea), <http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/rbRIPP.pdf> (consulta 27 de junio de 2016). Este artículo es una reproducción, con pequeñas actualizaciones, de J. ARCARONS - R. M. LO VUOLO - D. RAVENTÓS PAÑELLA - J. L. REY - R. SORIANO DÍAZ - P. YANES - I. ZUBERO, “El debate de RIPP: la renta básica. Entrevista”: *Revista internacional de pensamiento político*, 5 (2010) 199-208.

A. BAÑOS BONCOMPAIN, *Posteconomía. Hacia un capitalismo neofeudal*, Los libros del lince, Barcelona 2015.

L. R. BROWN, *Eco-economía*, Hacer, Barcelona 2009.

I. CAMACHO - J. L. FERNÁNDEZ - R. GONZÁLEZ - J. MIRALLES, *Ética y responsabilidad empresarial*, Desclée De Brouwer-Unijes, Bilbao 2013.

³⁰ P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir”, en L. M. MIRANDA SERRANO (Dir.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Iustel, Madrid 2015, 625-660.

I. CARTER, “Libertad negativa y positiva”: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 10 (2010) 15-35.

A. CORTINA ORTS, *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid 2005.

— *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid 2000.

— *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid 1996.

A. CORTINA ORTS, E. MARTÍNEZ NAVARRO, Akal, Madrid 2008,10-12

DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006.

P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir”, en L. M. MIRANDA SERRANO (Dir.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Iustel, Madrid 2015, 625-660.

— “El origen del artículo 9.2 de la Constitución española. Estudio histórico-sistemático”, *Revista General de Derecho Constitucional*, 16 (2013).

— “Ruptura del consenso socialdemócrata y crisis del modelo de Estado”: *Revista de Fomento Social*, 266 (2012) 211-250.

— “Aproximación al concepto de ser humano. Su constitutiva dimensión moral”, *inédito*.

— Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez. Tesis doctoral leída en 2014 en la Universidad de Sevilla (inédita, disponible en línea), <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/2535/limites-de-la-legitimidad-del-poder-politico-y-resistencia-civil-en-francisco-suarez/> (consulta 30 de junio de 2016).

P. FONT OPORTO - J. I. FONT GALÁN, “El derecho a la existencia digna y libre: contexto contemporáneo, fundamentación ética y protección jurídica”, en M. I. ÁLVAREZ VÉLEZ - J. L. REY PÉREZ (Dirs.), *Derecho y pobreza*, Aranzadi Thomson Reuters, Madrid 2015, capítulo 9.

D. GRAEBER, *En deuda. Una historia alternativa de la Economía*, Ariel, Barcelona 2014.

J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 1994.

B.-C. HAN, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona 2014.

— “¿Por qué hoy no es posible la revolución?": Diario *El País* (3 de octubre de 2014) (en línea) http://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html (consulta: 28 de junio de 2016).

M. HEIDEGGER, “Serenidad (Gelassenheit)”, (en línea), Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, <https://docs.google.com/document/d/1rdTQFbEssqGicruSzImbJZp2cc66Pb3nHqKuVBUqmqA/edit> (consulta 27 de junio de 2016).

M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2002.

F. A. KLINK- V. ALCÁNTARA (Comps.), *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica* (en línea), ICARIA-FUHEM, Barcelona-Madrid 2011, http://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Actualidad/2011/LibroEA_EE.pdf (consulta: 29 de junio de 2016).

M. LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires 2013.

J. MARITAIN, “La distinción entre persona e individuo”, en *Para una Filosofía de la Persona Humana*, Editorial club de lectores, Buenos Aires 1984.

J. MARTÍNEZ ALIER “Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas”: *Revista de Economía Crítica*, 8 (2009) 121-137.

J. MARTÍNEZ ALIER – A. OLIVERES, *¿Quién debe a quién? Deuda Ecológica y Deuda externa*, Icaria, Barcelona 2010.

G. MOSANGINI, “La deuda del crecimiento”: *Col·lectiu d'Estudis sobre Cooperació i Desenvolupament* (en línea), http://www.portal-dbts.org/4_formas_intervencion/

decrecimiento/0712_mosangini_decrecoop_cast.html (consulta: 30 de junio de 2016). Texto publicado en el boletín electrónico de noviembre-diciembre de 2007 de *l'Observatori del Deute en la Globalització* (ODG).

G. PECES-BARBA, *Curso de Derechos Fundamentales*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid 1995.

L. PÉREZ PRIETO – M. DOMÍNGUEZ-SERRANO, “Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana”: *Revista de Economía Crítica*, 19 (2013) 34-50.

S. RODOTÀ, *El derecho a tener derechos*, Trotta, Madrid 2014.

I. SEPÚLVEDA DEL RÍO, “La crisis de la libertad: reaprender a ser libres”: *Revista de Fomento Social*, 277 (2015), 29-47.

— “La constitución del sujeto moderno”, *inédito*.

LAS RELIGIONES COMO ESPACIO DE GRATUIDAD, LIBERTAD Y SOLIDARIDAD

Ignacio Sepúlveda del Río

Sumario: Por muchos años en Occidente se ha considerado que las religiones deben mantenerse en el espacio privado, en el espacio de lo personal. En los últimos años varios filósofos y pensadores han planteado la importancia de que las religiones estén, como un aporte, en el espacio público. Desde la óptica de las éticas de mínimos y éticas de máximos nos planteamos analizar cómo las religiones pueden ser un aporte a las sociedades en que viven a partir de tres aspectos fundamentales: trascendental, ético y ecológico.

Summary: For many years, occidental society has believed that religions should be kept in the private sphere, the personal sphere. In recent years, many philosophers and thinkers have raised the idea that religions should be part of the public sphere as a contribution. From the point of view of ethics of minimum and ethics of maximum, we want to analyze how religions could be a contribution to society in, at least, three fundamental aspects: transcendental, ethics and ecology.

Palabras clave: religión, ética de mínimos, ética de máximos, sociedad y religión.

Key words: religion, ethics of minimum, ethics of maximum, society and religion.

Fecha de recepción: 23 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 de julio 2016

1. Introducción

¿Qué nos pueden aportar las religiones hoy en día? ¿No son más bien una ilusión, un espejismo, tal como afirma Richard Dawkins¹? Aún bajo el supuesto de la necesidad de las religiones como dadoras de sentido personal, ¿no debieran permanecer en el ámbito de lo estrictamente privado?

¹ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 2008.

En los últimos años el filósofo alemán Jürgen Habermas² –un filósofo agnóstico, por cierto- ha reflexionado en torno al rol de la religión en el espacio público. Desde su óptica, las religiones pueden ser un aporte en la vida social actual. Desde una perspectiva similar el filósofo canadiense Charles Taylor³ ha planteado la necesidad de acoger el fenómeno religioso en el espacio público como un aporte que puede ser enriquecedor para la sociedad. Frente a estos planteamientos surge nuevamente la pregunta sobre los posibles aportes de la religión en sociedades pluralistas y democráticas como las occidentales.

2. Éticas de mínimos y éticas de máximos

Por todos es bien conocido el aporte que, por largos años, ha venido haciendo la filósofa valenciana Adela Cortina en el campo de la ética. En 1986 publica su libro *Ética Mínima*⁴. En esta obra Cortina busca los mínimos universales que importan para la fundamentación moral de la vida en nuestras sociedades democráticas y pluralistas. La ética de mínimos, que a veces se confunde con simples mínimos en los que todos estemos de acuerdo, se entiende como aquellos mínimos axiológicos y normativos compartidos por la conciencia de una sociedad pluralista. Para generar estos mínimos de justicia se necesita el reconocimiento básico del otro como persona, conocer sus necesidades e intereses, así como buscar su mejora material y cultural⁵. ¿Cuáles serían las características de esta ética cívica o ética de mínimos, como propone Adela Cortina? Como bien señala en *Justicia Cordial*⁶ –y también en *Ética de Mínimos*- esta ética parte de reconocer que vivimos en una sociedad plural donde hoy caben distintos proyectos de vida felicitante y también un sano pluralismo axiológico. El reconocimiento de este pluralismo debe distinguirse de lo que denomina politeísmo axiológico. La diferencia radica en que en el segundo hay una variedad de valores y opciones, pero no hay posibilidad de diálogo pues existe un absoluto relativismo axiológico. En el primero, en cambio, se reconocen los diferentes planteamientos axiológicos, pero se reconoce la posibilidad de diálogo y encuentro entre las diversas posturas. La segunda característica o requerimiento de esta ética de mínimos señala la necesidad de una ciudadanía compleja. Esto implica una ciudadanía donde el ciudadano es verdadero señor de sí mismo en la comunidad

² En varios de sus últimos trabajos Habermas ha trata el tema de la religión. Algunos de los más importantes son: J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, (trad. Pere Fabra et alif), Paidós, Barcelona 2006; J. HABERMAS/ J. RATZINGER, J., *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*, (trad. Pablo Largo/Isabel Blanco), FCE, México 2008; J. HABERMAS, ET AL., *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, (trad. Ciaran Cronin), Polity Press, Cambridge 2010; J. HABERMAS, "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, En: E. MENDIETA, E. and J. VANANTWERPEN, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press New York 2011; J. HABERMAS, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid 2015.

³ Como es bien sabido, Charles Taylor ha tratado profusamente el tema de la religión en los últimos años. Su obra más conocida al respecto, aunque no la única, es *A Secular Age* (Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007).

⁴ A. CORTINA, *Ética Mínima*, Tecnos, Madrid 2009.

⁵ Cf. A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Tecnos, Madrid 2007.

⁶ A. CORTINA, *Justicia Cordial*, Mínima Trotta, Madrid 2010.

política y no un mero vasallo frente a los distintos poderes fácticos de la sociedad. La ciudadanía compleja significa reconocer, por otra parte, que

“no existen personas sin atributos, sino gentes cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad y opciones vitales, y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respecto a su identidad exige del Estado no apostar por ninguna de ellas, pero sí tratar de integrar las diferencias que las componen”⁷.

El tercer requerimiento de la ética de mínimos es un Estado laico. Por Estado laico entiende Cortina –con un planteamiento muy cercano al de Charles Taylor– un Estado que intenta gestionar una sociedad pluralista en donde no se reconoce ninguna confesión como la oficial, pero tampoco se busca borrar las religiones de la vida pública sino al contrario: se busca articular las distintas posturas existentes en la sociedad, reconociendo su riqueza y su aporte específico. La última característica de esta ética de mínimos tiene que ver con la autonomía: como hemos señalado anteriormente, la ética de mínimos se basa en ciudadanos capaces de elegir por sí mismos.

Junto con la ética de mínimos, cuyos elementos esenciales hemos señalado más arriba, Adela Cortina reconoce la existencia de una ética de máximos. Estas éticas intentan dar respuesta al fenómeno moral en toda su complejidad y su objetivo es una propuesta de vida felicitante. Es decir, intentan mostrar un ideal de vida plena, de vida feliz, que va más allá de los mínimos de justicia que plantea la ética mínima. Las éticas de máximos, según lo plantea Cortina, serían éticas que de alguna manera alimentan las éticas de mínimos, planteando propuestas que van más allá de los mínimos de justicia. Es decir, van más allá de lo meramente exigible desde la justicia para proponer un sentido de vida más totalizante, que abarca las relaciones con los otros desde una mirada trascendente. Desde esta perspectiva cabe plantear cuáles son esos aportes que las éticas de máximos, especialmente las religiones, pueden aportar a la sociedad y al debate público.

3. Más allá de los mínimos exigibles

Antes de desarrollar este punto, conviene señalar que al hablar de religiones lo hacemos en un sentido muy amplio. Por religión entenderemos *la apertura a la trascendencia*⁸. Esta definición acoge tanto las religiones institucionales como las nuevas espiritualidades. Habiendo clarificado lo anterior, deseamos tomar un concepto del conocido teólogo y filósofo Raimon Panikkar que nos puede ayudar a ver los aportes de las religiones. Panikkar habla de la intuición cosmoteándrica. Esta intuición, que señala como nos religamos al mundo, hace referencia a lo trascendente o divino, a lo humano y al mundo. Estas tres dimensiones se pueden traducir como lo místico, lo ético y lo

⁷ A. CORTINA, *Justicia Cordial*, o. c., 34.

⁸ Esta definición de religión ha sido trabajada por Charles Taylor en *A Secular Age*.

ecológico. En cada uno de estos aspectos –dependiendo de los distintos acercamientos o comprensiones- lo religioso puede ser un aporte.

3.1. *Apertura a la trascendencia.*

Pareciera que la pregunta humana por el sentido de la vida y por la trascendencia son algo consustancial al ser humano. Al final de la *Crítica de la Razón Práctica* Kant afirmaba:

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”⁹.

En la actualidad estamos viviendo la mayor revolución científico-tecnológica de la historia. Nos encontramos en un mundo globalizado –con lo positivo y negativo que esto significa- donde todo es ahora. La ciencia y la técnica parecen ir empujando cada día más sus límites. Pareciera que no hay misterio que se le resistan. ¿La ciencia terminará por responder a todas las interrogantes del ser humano? Ya en pleno siglo XX Ortega y Gasset señalaba con lucidez:

“La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero esas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones.”¹⁰.

Con todo, la pregunta por el sentido de la vida sigue presente. Y, se diga lo que se diga, no es una pregunta que le competa responder a la ciencia ni a la técnica. Pero esta pregunta no se puede confundir con una pregunta de forma general y abstracta, casi como un juego teórico. La pregunta por el sentido, por la trascendencia, es acuciante; toca las fibras más íntimas de la persona. Al respecto Taylor¹¹ señala que la pregunta por el sentido, por la trascendencia, se puede entender como el *eje Peggy Lee*, haciendo referencia a su famosa canción *Is that all there is?* ¿Es todo lo que hay? ¿Aquí se acaba todo? ¿Mis sueños, esperanzas, amores...? Es posible que uno se conforme con la propia muerte, pero qué pasa con la de nuestros seres queridos. La pregunta por el sentido apunta de manera existencial a nuestra vida y a la vida de todos aquellos que amamos y nos son importantes. Recordemos lo que Nietzsche decía:

“Si alguna vez deseasteis todo otra vez, todo eterno, todo entrelazado, trabado, entretejido por el amor, ¡oh!, entonces amasteis al mundo;

⁹ I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2005, 190.

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, “El Origen deportivo del estado”, *Obras Completas*, tomo VIII (1926-1932), Taurus, Madrid 2004, 263.

¹¹ Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, o.c.

eternos, le amáis eternamente, y también a la pena decís: ¡Pasa, pero retorna! ¡Pues todo gozo quiere eternidad!”¹².

Tomando esta frase, pero desde otro enfoque, podemos decir: “*este amor, por su naturaleza, tiene vocación de eternidad*”. Ahí está, creemos, el meollo del asunto de la pregunta por el sentido y la trascendencia. Este deseo inscrito, si pudiéramos decir, en el ADN del ser humano nos lleva a preguntarnos por el sentido, por la totalidad, por la trascendencia.

No es extraño que hoy en día el sentimiento religioso vuelva a florecer de diversas maneras. El fenómeno de las *nuevas espiritualidades* –hecho de por sí complejo, porque no es un unitario– tan en boga hoy, nos habla de este deseo de trascendencia que todos los hombres y mujeres tenemos. Las espiritualidades nos abren a la trascendencia. Pero esto no quiere decir que en Occidente estemos caminando de vuelta a la antigua cristiandad. En esto debemos ser claros: la cristiandad como tal se acabó. Lo vivimos ahora en el hecho de hombres y mujeres que, en cuanto a lo religioso, se entienden a sí mismos como buscadores. Esta búsqueda intenta integrar, de manera más o menos creativa, distintas miradas sobre lo trascendente. Este es el sincretismo que, por lo demás, no es tan novedoso como podríamos creer. Ejemplo de esto es la historia del cristianismo.

Hemos dicho que los hombres y mujeres de hoy se pueden definir como buscadores con respecto a lo religioso. Esta búsqueda personal de cada uno lleva inscrita un elemento esencial de las religiones: la libertad. A más de alguno le podrá parecer que religión y libertad no pueden estar en la misma frase, sobre todo si atendemos a los diversos ejemplos que la historia nos ha dejado de cómo las religiones han oprimido la libertad de las personas. Con todo, si uno analiza la evolución de las religiones –especialmente a partir de la época axial en adelante– podemos ver como desde ellas han surgido movimientos que buscan la libertad tanto a nivel personal como comunitario.

3.2. *El nivel ético*

Comencemos diciendo que este punto es la “prueba del algodón” para comprobar el nivel de verdad existente en una religión o espiritualidad cuando se pasa de la trascendencia a la immanencia, al encuentro con el otro; a sentirlo como un hermano o hermana del que me hago responsable.

En las tradiciones budista y cristiana podemos reconocer, a través del ágape y karuna (compasión), cómo la apertura hacia lo trascendente implica una ligazón con el mundo, con el otro. Al respecto Panikkar afirma que

¹² F. NIETZSCHE, *Así Hablaba Zaratustra*, Brontes, Barcelona 2012, 277.

“la misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad budhista, como se ve en la práctica de los cuatro ejercicios espirituales recomendados por la tradición (brahmavihâra), que se componen de benevolencia (mettâ), compasión (karunâ), alegría (muditâ) e indiferencia (uperkkhâ)”¹³.

Y al respecto cuenta una historia:

“Cuenta la tradición que, pasando una vez el Iluminado por uno de los monasterios en los que habitaban los monjes, se encontró con un monje que yacía en sus propios excrementos, víctima de una infección intestinal mortal y contagiosa. Śâkyamuni lo lavó con sus propias manos y lo llevó a su propia cama. Luego, dirigiéndose a los monjes, les dijo: ¡Oh bhikkhu!, vosotros no tenéis ya ni padre ni madre que puedan cuidaros; si vosotros no os cuidáis los unos a los otros, ¿quién lo hará? Quienquiera que desee preocuparse de mí, que se preocupe de los enfermos.

La acción de Buddha es totalmente desinteresada, no sólo respecto a sí mismo, sino respecto al monje enfermo, al que curó no para que sanase (ya había sido desahuciado), sino para que muriese decentemente. El sentido de su karunâ estriba en la sobreabundancia de su estado de ‘gracia’¹⁴.

Cuando el ser humano ha alcanzado la Iluminación, cuando se ha liberado de todo deseo –aún el deseo mismo de la salvación– y de toda emoción, el amor al prójimo –aunque parezca una paradoja para nosotros– se da como corolario de esta misma iluminación.

En el cristianismo, como todos sabemos, tenemos el *ágape*. Siguiendo a Nygren¹⁵, podemos reconocer ciertas características esenciales de este tipo de amor tan característico del cristianismo. Como premisa, partamos diciendo que no se puede entender el ágape como concreción del mandamiento del amor del Antiguo Testamento. La razón es muy simple: el ágape no puede ser un mandamiento, algo que se exige. Por otra parte, en el judaísmo –y especialmente en el Antiguo Testamento– el amor es exclusivista y particularista. El mandamiento de amar al prójimo, según Nygren, era una novedad con respecto a lo que se daba antes, pero tenía un sentido restringido: el prójimo era del mismo pueblo, los allegados, los cercanos (por eso mismo se puede intuir el escándalo de la parábola del Buen Samaritano). En el cristianismo, en cambio, el amor ya no es particularista sino universalista. Con todo, esta no sería la clave para entender lo que el ágape significa.

¹³ R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Ediciones Siruela, Madrid 1997, 276.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A. NYGREN, *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969.

El fundamento del cristianismo es el amor, pero no solo amor a los amigos o cercanos, sino que a todos, hasta a los enemigos. Esta idea de amor es fuertemente criticada por Nietzsche, pues lo entiende como una manifestación de resentimiento que hunde sus raíces en el odio judío y que se presenta como bueno a través de la transvaloración de los valores. Pero el amor cristiano, entendido correctamente, no tiene nada de eso. Es verdad que este amor parece, a primera vista, ir en contra de nuestros sentimientos naturales (lo cual daría razón a la crítica nietzscheana). Pero el verdadero fundamento del amor cristiano a los enemigos no reside en una transvaloración de los valores como señala Nietzsche. La novedad del cristianismo se refiere a lo más íntimo de la vida religiosa: la naturaleza de la relación con Dios. La comunión cristiana con Dios es completamente diferente a como entendía la comunión con Dios el judaísmo. Las palabras de Jesús “no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (Mc, 2, 17) son un escándalo y un ataque directo al pensamiento judío, pues subvierte todo su orden de valores. El justo, en el pensamiento judío, es quien ama la Ley de Dios y la cumple. El justo tiene puesta su complacencia en la Ley, y el cumplimiento de la Ley le hace agradable y le da un valor a los ojos de Dios.

La predicación y actitud de Jesús es un abierto desafío al pensamiento judío, pues él come y bebe con los pecadores (una de las características fundamentales de Jesús). Y aún más, el mismo Jesús afirma que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores. En la dinámica del Evangelio no es solo Jesús quien tiene este planteamiento, sino también Dios, lo que tiene profundas implicancias para la relación entre Dios y el ser humano.

Lo fundamental del ágape sería que Dios busca al pecador y le quiere acoger en sí mismo; quiere estar en comunión con él. Y la comunión de Dios con el ser humano ya no es una comunión de derecho, como lo era en la antigua tradición judía, sino una comunión de amor. Dios ya no se comporta siguiendo los parámetros de una justicia distributiva, sino que se guía por la justicia del ágape. ¿Cuál es la causa de esta comunión? ¿Es que el pecador es mejor que el no pecador, como ha planteado Scheler¹⁶? Pareciera que no. La originalidad de la comunión cristiana con Dios se funda únicamente en la gratuidad divina; dicho de otro modo, el fundamento último de la comunión entre Dios y hombre es lo que entendemos como ágape.

El sentido del ágape –y sus características- las podemos resumir en cuatro puntos fundamentales. El primero de ellos es que el ágape no tiene motivación. Es espontáneo. Sería inútil buscar un motivo, una razón, para comprender la naturaleza del amor divino hacia el hombre. El amor divino carece de razón. Por eso Jesús ataca frontalmente la relación con Dios que se basa en la comunidad de derecho. La segunda característica del ágape es indiferente a los valores, dado que toda idea de valor queda radicalmente excluida con respecto a la comunidad divina. La siguiente característica tiene que ver con la capacidad creadora de valor que tiene el amor divino. Es decir, el amor divino no ama porque lo amado merezca el amor, sino al contrario. El amor de

¹⁶ M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998.

Dios le da valor. Por último, el ágape crea comunión entre Dios y el hombre y, por consiguiente, entre todos los seres humanos. Es decir, genera comunidad. De aquí se desprende que el amor cristiano tiende en sí mismo –en su misma esencia– al amor gratuito hacia el prójimo, aun hacia el enemigo.

Veamos una última reflexión sobre el ágape con respecto a la comunidad: Una de las principales diferencias entre la ética clásica y la ética cristiana, es que el cristianismo toma a la comunidad como punto de partida de la consideración ética. Así, la cuestión del Bien ya no se enfoca en el hombre como un individuo aislado, sino en el hombre respecto a otros seres humanos, en su comunión con Dios y con el prójimo. En este punto hace aparición el concepto ágape. Ágape se entiende como amor. Es un concepto eminentemente comunitario que no puede relacionarse, de ninguna manera, con una ética de fundamento individualista o eudemonista. Por lo tanto, si ágape se orienta a la comunidad, la cuestión del Bien va más allá del eudemonismo y del utilitarismo.

Permítanme dos ejemplos para poner rostro a esta concreción, en nuestro mundo, del ágape. El primero de ellos lo tomo prestado del pensamiento de Ignacio Ellacuría y su enfoque sobre la libertad humana y la necesidad urgente de salvación integral de todo lo humano. El mundo occidental –Ellacuría hace referencia a él como occidental capitalista– tiene como uno de sus elementos fundamentales la libertad. La idea de libertad –la primera de la tríada de la Revolución Francesa– es un referente para occidente. La teología de la liberación toma este mismo tema y le da una vuelta: la libertad no puede ser la libertad negativa –tal como la define Berlin en su célebre conferencia del año 52¹⁷–, pero tampoco puede ser libertad positiva a la manera como lo entendían los regímenes comunistas (al respecto recomiendo el trabajo de Taylor sobre el tema¹⁸). La libertad debe entenderse, desde la mirada de Ellacuría, como liberación de la muerte y como plenitud de vida. Por eso afirma:

“Si la libertad ha de entenderse como plenitud de vida, la libertad ha de comenzar como liberación de la muerte. No hay así libertad plenamente vivida sin un proceso de liberación integral, que lo abarca unitaria y armónicamente todo y a todos, pero que arranca por la liberación de los principados, poderes y potestades de la muerte. No se trata de la muerte que a uno le viene por las llamadas causas naturales, aunque también la fe plantea la solución a este problema, sino de la muerte que los demás causan o, por lo menos, no impiden”¹⁹.

Para Ellacuría todo proceso de dominación y liberación debe ser, al mismo tiempo, individual y colectivo. Pero no solo eso, sino que debe ser capaz de tener en

¹⁷ I. BERLIN, “Dos Conceptos de Libertad”, en *Dos Conceptos de Libertad y Otros Escritos*, Alianza, Madrid 2010, 43-114.

¹⁸ CH. TAYLOR, *La Libertad de los Modernos*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid 2005.

¹⁹ I. ELLACURÍA, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, en *Escritos Teológicos I*, UCA, San Salvador 2000, 2016.

cuenta la dimensión histórico-política y la dimensión histórico-trascendente. Es decir, no solo quedarse en las causas históricas, políticas y económicas, sino que aspira a una mirada trascendente en la historia.

En directa relación con esto está la mirada sobre el oprimido, el que sufre. Aquel no es simplemente alguien por quien puedo tener más o menos compasión, alguien al que le reconozco dignidad –que no es poco–, sino un hermano o hermana que sufre. Desde esta perspectiva se hace carne el llamado a la fraternidad de la Revolución Francesa. Pero ahora se carga de un sentido más profundo: ya no solo es una invitación a ayudar, a la solidaridad, sino a hacerse responsable por lo que vive y sufre el otro, y reconociendo que el Dios de la vida y de la justicia acabará estableciendo su reino entre los hombres.

El segundo ejemplo que deseo compartir pertenece al discurso que dio el papa Francisco con motivo del premio Carlomagno. Frente a intelectuales y líderes políticos el Papa se animó a hablar proféticamente:

“¿Qué te ha sucedido Europa humanista, defensora de los derechos humanos, de la democracia y de la libertad? ¿Qué te ha pasado Europa, tierra de poetas, filósofos, artistas, músicos, escritores? ¿Qué te ha ocurrido Europa, madre de pueblos y naciones, madre de grandes hombres y mujeres que fueron capaces de defender y dar la vida por la dignidad de sus hermanos?”²⁰.

Hacia el final el Papa habla de sus sueños para Europa:

“Sueño una Europa que se hace cargo del niño, que como un hermano socorre al pobre y a los que vienen en busca de acogida, porque ya no tienen nada y piden refugio. Sueño una Europa que escucha y valora a los enfermos y a los ancianos, para que no sean reducidos a objetos improductivos de descarte. Sueño una Europa, donde ser emigrante no sea un delito, sino una invitación a un mayor compromiso con la dignidad de todo ser humano. Sueño una Europa de las familias, con políticas realmente eficaces, centradas en los rostros más que en los números, en el nacimiento de hijos más que en el aumento de los bienes. Sueño una Europa que promueva y proteja los derechos de cada uno, sin olvidar los deberes para con todos. Sueño una Europa de la cual no se pueda decir que su compromiso por los derechos humanos ha sido su última utopía”²¹.

²⁰ PAPA FRANCISCO, *Entrega del Premio Carlomagno. Discurso del Santo Padre Francisco*, Vaticano 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html (Consulta 22 de junio de 2016).

²¹ *Ibid.*

El sueño del Papa recuerda las raíces de Europa: una Europa solidaria, respetuosa de los Derechos Humanos, capaz de acoger y no de cerrar las puertas a los miles de refugiados. Pero va más allá: es un sueño que tiene a la vista la solidaridad con los hermanos y hermanas, el compromiso fraternal, la aceptación del otro, la construcción de la sociedad como una comunidad que busca el bien común.

3.3. *El compromiso con la ecología*

Hace poco el papa Francisco publicó *Laudato Si*. Aunque no sea el primer papa que habla de ecología (ya lo habían hecho antes Juan Pablo II y Benedicto XVI), es la primera vez que el magisterio la trata tan sistemáticamente en una encíclica dedicada íntegramente al tema. ¿Por qué los cristianos nos debiéramos ocupar, más allá de nuestra preocupación como ciudadanos, del tema de la ecología? La respuesta viene dada desde una mirada integral: la preocupación por la naturaleza tiene que ver con la justicia con los pobres, con el compromiso con la sociedad y, también, con la paz interior²². Al respecto es interesante ver cómo el Papa lo plantea:

“El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”²³.

Pero la Encíclica no responde a una “moda verde” a un problema contingente. Al respecto Francisco explica:

“quiero mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles. Si el solo hecho de ser humanos mueve a las personas a cuidar el ambiente del cual forman parte, ‘los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe’”²⁴.

La línea argumentativa sigue tres derroteros que se complementan: la tradición de la Alianza, la perspectiva sacramental y la mirada escatológica. En cada uno de ellos, y en los tres en conjunto, se muestra por qué a los ojos de la fe el problema ecológico es algo esencial y no una moda pasajera del momento.

²² Cfr. R. GURIDI, “Laudato Si: El deber cristiano hacia nuestra casa común”: *Revista Mensaje*, agosto 2015, 19-23.

²³ LS 48.

²⁴ LS 64.

4. Conclusiones

Al inicio de nuestra reflexión nos preguntábamos qué nos pueden aportar las religiones hoy. Tal como hemos visto, las éticas de mínimos, o éticas ciudadanas, se enfocan en el individuo y en la consecución de lo que entendemos como mínimos de justicia bajo los cuales no habría dignidad humana. Estas éticas han sido una conquista que ha tomado largo tiempo y en la actualidad podemos decir que, de manera más o menos generalizada, han calado en la sociedad. Con todo, no podemos decir que las éticas de mínimos sea una ética acabada, pues los mínimos se van construyendo a través del diálogo en la sociedad y siempre se pueden ir completando y concretando más. Pero con los mínimos en una sociedad no es suficiente. Se hacen necesarias las éticas de máximos, especialmente aquellas provenientes de la religión. La mirada de las religiones abre al ser humano a la pregunta por el sentido más allá de esta vida. Junto con esto, éstas plantean la pregunta por las relaciones con los otros –el prójimo- y las relaciones con nuestro entorno, con la naturaleza. Esta mirada hace que las religiones fecunden nuestra sociedad más allá de la justicia, con una mirada de gratuidad, solidaridad y libertad.

Desde la perspectiva anteriormente señalada las propuestas de sentido –vida feliz- dadas por las religiones siguen siendo un aporte a la sociedad actual, pues tienen una voz diferente –quizás hasta profética- al poner sobre el tapete e intentar dar respuesta a problemas o situaciones que la sociedad no alcanza, o no quiere, ver.

LA LÓGICA DEL DON EN ECONOMÍA. LA APORTACIÓN DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA

Gonzalo Villagrán Medina, sj

Sumario: La encíclica *Caritas in Veritate* afirma explícitamente la necesidad de introducir el don al interior de la propia dinámica económica, no sólo en su periferia. Leída a la luz de la historia del diálogo entre el magisterio social y la economía, esta afirmación supone un paso de ganar en confianza en sí mismo por parte del magisterio social. Esta afirmación del magisterio recoge lo principal de la propuesta económica de Stefano Zamagni, pero releída al interior de un marco antropológico y teológico mayor. La demanda de introducir el don en economía es, por tanto, una buena muestra de la aportación que la imaginación teológica puede hacer a las ciencias sociales.

Summary: The encyclical *Caritas in Veritate* affirms explicitly the need to introduce the category of gift inside the economical dynamics, not just in its periphery. Read in light of the dialogue between Catholic social teaching and economics, this assertion supposes a proof of the magisterium's growing self-confidence. This assertion is an expression of the main points of Stefano Zamagni's economic proposal, although read inside a larger anthropological and theological framework. Therefore, the magisterium's demand to introduce the gift in economics is a good example of theological imagination's contribution to social sciences.

Palabras clave: *Caritas in Veritate*, Doctrina Social de la Iglesia, don, Zamagni, economía.

Key words: *Caritas in Veritate*, Catholic social teaching, gift, Zamagni, economics.

Fecha de recepción: 31 mayo de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 25 junio de 2016

1. Introducción

La encíclica *Caritas in Veritate* (CA) de 2009 afirmaba que, en sus palabras, “el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria.” (CA, 36) Tomada tal cual, esta afirmación puede parecerse un mero deseo vago incapaz de aportar nada al pensamiento económico más allá de buenas intenciones. Sin embargo, al leer el conjunto de la encíclica y al ver las fuentes de inspiración que están detrás de esta afirmación se descubre un pensamiento económico osado y sólido. La idea de

una lógica del don resulta una aportación importante desde una imaginación muy diferente de la propia de la economía.

Mi tesis es que esta demanda de introducir la lógica del don en economía supone un paso importante en la relación entre magisterio social y la ciencia económica. La razón es que implica una demanda del magisterio que se dirige a los presupuestos mismos de la ciencia económica, no sólo a sus consecuencias. Por todo ello se puede entender como un paso de madurez en dicho magisterio.

En este artículo haremos primero un breve repaso a la relación entre el magisterio social y la economía viendo lo que supone la afirmación de CV, a continuación presentamos la escuela de la economía civil que inspira la encíclica y daremos algunos ejemplos de realizaciones de ésta, a continuación presentaremos la fundamentación teológica con que completa CV la propuesta de la economía civil, terminaremos presentando algunas conclusiones de nuestra reflexión.

2. Relación del magisterio social con la economía

La relación del magisterio social con la teoría económica ha sido compleja y larga, a la vez que crecientemente respetuosa. El punto de partida no era fácil, la primera ciencia económica de la escuela clásica inglesa surgió a partir de la escuela escocesa de moral (Adam Smith), de influencia calvinista y opción deísta. Su posterior desarrollo debe mucho al utilitarismo británico y al positivismo. Todo esto hizo que la Iglesia católica se sintiera lejana y extraña a estos desarrollos. En el caso del pensamiento económico de inspiración marxista, la separación es aún más grande.

Paralelamente, la propia Iglesia católica ha seguido un camino de creciente reconocimiento del valor y autonomía de las ciencias y del conocimiento humano. Si en un principio se miraba con recelo lo que las conclusiones de las ciencias naturales y sociales pudieran aportar, poco a poco ha ido habiendo un reconocimiento y una valoración más ajustada, que ha permitido ir introduciendo sus contribuciones al pensamiento de la Iglesia.

Con estas claves podemos identificar varios momentos en la evolución del magisterio social en su relación con la ciencia económica.

2.1. Primera etapa: afirmaciones generales externas a la ciencia económica

Hasta el Vaticano II aproximadamente, la posición de la Iglesia se centraba en criticar duramente la posición marxista, tanto en lo económico como en lo político, y a tomar distancia de la posición capitalista por su inspiración liberal tradicionalmente anticlerical. Todo ello en términos bastante generales y extra-económicos.

Así, si nos fijamos, por ejemplo, en *Rerum Novarum* – la primera encíclica social – encontramos afirmaciones sobre el capitalismo como las siguientes:

- Defensa de la propiedad privada como derecho natural, deudora de Locke y Santo Tomás de Aquino (RN, 3)
- Defensa de las diferencias naturales entre los seres humanos y la diferente fortuna que éstas implican (RN, 14)
- Poner límites a la libertad de contrato en los salarios (RN, 15)
- Responsabilizar al Estado del bienestar de los ciudadanos y del trato humano a los más vulnerables (RN, 23)

En este sentido, se percibe que el magisterio social no entraba demasiado en diálogo con la lógica misma de la ciencia económica sino en algunos puntos más periféricos de ésta que tocan más directamente al bienestar de las personas. A esta menor apertura al diálogo afecta la auto-comprensión del magisterio social como filosofía social cristiana integral (*Quadragesimo Anno*, 14.79.110) capaz de ofrecer a la sociedad todas las respuestas ante los problemas socio-económicos según la recta razón y el Evangelio. Una pretensión epistemológica tan fuerte por parte del magisterio social hacía muy difícil la apertura a escuchar y a aprender lo que la ciencia económica pudiera aportar.

2.2. Apertura al diálogo, respeto de la autonomía de la ciencia

Es con el Concilio Vaticano II y la afirmación de la autonomía de las realidades terrenas (GS, 36) que hay una mayor valoración de la aportación que supone el saber de las diferentes ciencias, incluidas las sociales. Esto llevará a una mayor escucha de las posiciones de la ciencia económica y a ciertos diálogos con ella.

Así, por ejemplo, en *Populorum Progressio* Pablo VI daba algunas indicaciones de las condiciones para el buen funcionamiento de la economía de mercado (PP, 58) que requiere una igualdad de partida de los actores.

Por otra parte, en *Gaudium et Spes* la propiedad privada se entendía de manera más matizada al insertarla en el marco de un destino universal de los bienes (GS, 69)

Por su parte Juan Pablo II (*Centesimus Annus*, 42) advertía sobre el peligro de absolutizar la libertad de cambio en economía en la aplicación de un capitalismo salvaje que impidiera toda regulación por parte de la sociedad de los intercambios. Ya previamente Pablo VI había advertido contra el peligro de hacer del liberalismo económico una ideología (*Octogesima Adveniens*, 35) o un utopismo basado en un capitalismo tecnocrático que se impusiera acriticamente y de manera absoluta.

Sin embargo, la posición de base de todos estos documentos es siempre de aceptación de las conclusiones de la economía al interior de su campo epistemológico.

Así lo vemos en afirmaciones como la consideración general del sistema capitalista que hace *Populorum Progressio* en el marco de su estudio del desarrollo de las naciones:

Sus ventajas [de la regla del libre comercio] son ciertamente evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo de progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. (PP, 58)

Como vemos, la valoración del capitalismo en su principio del libre comercio, se hace como un todo y se exponen las condiciones para que éste opere de manera satisfactoria. Se puede suponer que si no se dan esas condiciones se demandaría al Estado o a otra instancia de autoridad, que intervinieran fijando ciertos límites. En cualquier caso se ve el sistema de libre mercado como un todo compacto.

Otra afirmación importante que nos permite calibrar el tratamiento de la economía en el magisterio social es la siguiente afirmación de la encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus Annus*. El contexto histórico de la encíclica, una reflexión sobre la sociedad desde el Estado y la cultura marcada profundamente por la caída del muro de Berlín, nos permite verla como una afirmación de cierta solemnidad que quiere ser fruto de los recientes acontecimientos históricos.

“[P]apel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía (CA 42)

De nuevo vemos una posición que reconoce a la economía de mercado como un todo que en general es reconocido como valioso, eficaz y no cuestionado. Como hemos visto más arriba, Juan Pablo II se preocupará más bien de denunciar la absolutización de este modelo de manera que quede al margen de toda consideración legal o ética.

Por lo tanto, la posición del magisterio social frente a la ciencia económica desde el Vaticano II en general ha sido de respeto por la autonomía de ésta disciplina científica, siguiendo la indicación de *Gaudium et Spes*, 36, y de deseo de diálogo con ella. A la vez se confrontaba a esta ciencia para llamar la atención sobre consecuencias negativas de sus conclusiones sobre las personas o para llamar la atención sobre las excesivas pretensiones epistemológicas con que se estaba desarrollando la ciencia.¹

¹ Esta posición, más bien respetuosa y positiva frente a la ciencia económica es parecida a la que propone el economista Raúl González Fabre, cf. R. GONZÁLEZ FABRE, *Ética y economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Desclée de Brouwer-UNIJES, Bilbao 2005, 271–95.

2.3. *Caritas in Veritate*, agudización de la crítica del magisterio social

Desde esta perspectiva, la encíclica *Caritas in Veritate* supone una verdadera revolución en la posición del magisterio social. *Caritas in Veritate* es una encíclica sobre el desarrollo integral escrita en el cuarenta aniversario de *Populorum Progressio*. Aunque la temática principal sea el desarrollo, de hecho la encíclica es un repaso a todos los grandes temas del magisterio social desde una perspectiva más teológica y más personal de Benedicto XVI. En parte la encíclica es una respuesta a la crisis económica que comienza el 2007 y ante la que quiere proponer otro acercamiento a la economía. De hecho, la fecha de publicación de la encíclica, 2009, se explica por el deseo de Benedicto XVI de recoger bien la reflexión posterior al comienzo de la crisis.

En *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI da un paso más allá de los papas anteriores y se atreve a cuestionar y confrontar a la ciencia económica al interior mismo de sus afirmaciones. Todo esto, sin por ello renunciar al reconocimiento del valor y aportación de ciencias sociales como la economía y sin caer en un fideísmo ciego. Más bien se trata de una palabra más libre y creativa de la Iglesia fruto de una mayor seguridad en sí misma en la relación con la economía. Todo esto lo hace Benedicto XVI a través de su propuesta de introducir una lógica del don y de la gratuidad en economía.

Este aumento de la confianza en sí mismo del magisterio social responde a dos razones principales: por un lado, es el fruto del camino ya largo de diálogo con economistas² que permite tomar mayor conciencia de las posibilidades y el rigor de la ciencia pero también de sus cegueras y pretensiones epistemológicas injustificadas; por otra parte, responde también a la experiencia de fracaso hondo de la utopía economicista liberal que tuvo su auge con la caída del Muro de Berlín pero que se ha visto fuertemente cuestionada con la crisis económica que comenzó en 2007 y que aún dura. Ya hemos visto como esta crisis inspira en gran parte la encíclica del papa Emérito Benedicto.

Así, en el número 36 de *Caritas in Veritate* se afirma que, en palabras del documento, “se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica.” Esto implica cuestionar explícitamente los supuestos antropológicos que guían a la economía, el llamado “hombre económico”. Así, la encíclica prosigue afirmando que “[e]l gran desafío que tenemos... es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos... que en las *relaciones mercantiles el principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*.” El papa Benedicto estaba pidiendo pues que, junto con el criterio de la maximización de beneficios, se aceptara la posibilidad

² Un paso muy importante en este diálogo creciente con la ciencia económica fue la organización del simposio sobre ética y economía de 1990 en el Vaticano que contribuyó a la redacción de *Centesimus Annus*, así como a la creación de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales en 1994. Para las ponencias del simposio cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, Vatican City, 1992.

de otros criterios de actuación dentro de la actividad económica, no sólo en un espacio paralelo de ONGs.

Tras esta demanda del papa Benedicto de introducir una lógica del don en economía podemos identificar con claridad la posición de la economía de comunión del movimiento de los focolares y la escuela de la economía civil de Stefano Zamagni.³ Ambas posiciones tienen múltiples lazos de familia entre ellas. Es precisamente la fundamentación de la posición de la encíclica en el pensamiento de un economista reconocido lo que garantiza la actitud de reconocimiento y respeto a la economía del documento. Este reconocimiento no impide a Benedicto XVI el confrontar la teoría *vulgata* actual en economía, el paradigma neoclásico o marginalista,⁴ basado exclusivamente en la maximización de beneficios.

3. La economía civil

La corriente de la economía civil quiere recuperar las principales intuiciones de la escuela del humanismo civil de la Italia de los siglos XIII y XIV desarrollada sobre todo por autores franciscanos. Zamagni afirma que el actual capitalismo proviene de esta escuela del comienzo del renacimiento en Italia. Para Zamagni, la economía de mercado sería el *genus*, y el capitalismo tan sólo una *species* de ese *genus*.⁵ Es posible, por lo tanto, desarrollar otras especies que respeten los principios de fondo pero que lleven a otras realizaciones.

En ese sentido, para Zamagni la economía de mercado en el humanismo se pensó siguiendo tres principios: división del trabajo que permite la participación en la producción y la interdependencia, el desarrollo como esfuerzo por proveer a la siguiente generación, y la libertad de empresa y la competencia como forma de coordinar las decisiones. Estos tres principios se orientaban a un mismo fin: el bien común de la sociedad. Sin embargo, con la llegada de la revolución industrial y el utilitarismo el fin pasó de ser el bien común al bien total, en cuanto fruto total del esfuerzo de una sociedad independientemente de la relación de ese fruto con los miembros de la sociedad.⁶

Para Zamagni, la clave de esta escuela humanista de la economía civil es incluir un principio nuevo en el sistema económico: el principio de fraternidad que busca que las personas, iguales en dignidad, “expresen su plan de vida o su carisma de forma

³ Stefano Zamagni (1943-) es profesor de Economía Política en la Universidad de Bolonia y profesor adjunto de Economía Política Internacional en la John Hopkins University. Desde 1991 es consultor del Pontificio Consejo Justicia y Paz y desde 1994 miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Zamagni ha contribuido de diferente manera a la redacción de encíclicas sociales desde *Centesimus Annus* (1991) Zamagni es uno de los principales promotores de la escuela de Economía Civil.

⁴ Para una buena presentación de este paradigma de la ciencia económica cf. F. ESTEVE and R. MUÑOZ DE BUSTILLO, *Conceptos de economía*, Alianza Editorial, Madrid 2005, s.v. Neoclásica Economía.

⁵ Cf. S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012, 15.

⁶ Cf. *Ibid.*, 14-15.

distinta.⁷ El reconocimiento de este principio de fraternidad lleva a la identificación de un tipo de bienes diferente: los bienes de gratuidad.

Así, dejando aparte los bienes económicos, nuestro bienestar depende de dos tipos de bienes: bienes de justicia que son un deber de una institución en función de los derechos de los ciudadanos; y bienes de gratuidad que brotan de la obligación surgida de la relación entre las personas. El cumplimiento de esta obligación se produce simplemente por la gratuidad, no es algo legal.⁸ La lógica que rige la gratuidad no es la equivalencia sino la sobreabundancia y permiten generar esperanza en la sociedad.

Para Zamagni, una sociedad donde no exista el principio de fraternidad queda reducida a un principio de eficacia (mercado) y un principio de equidad (Estado de bienestar) y no tiene futuro, pues ambos principios se experimentan siempre como alternativos y no se pueden implementar. Es necesario incorporar el principio de fraternidad o de reciprocidad. Normalmente este principio se relega a un espacio alternativo exterior de la economía, el tercer sector, sin embargo, Zamagni demanda que este principio esté presente también en economía. Para ello es necesario que dentro del mercado (no sólo en espacios alternativos) haya actores que se rijan por el principio de reciprocidad.

El principio de reciprocidad supone que las transacciones en el mercado no sean anónimas sino que estén determinadas por las personas que la realizan.⁹ En estas relaciones recíprocas, el bien está en la relación misma, no hay relación independiente del bien que se produce y consume al mismo tiempo.¹⁰ La prestación precede a la contraprestación que sólo puede ser una expectativa. Para Zamagni, en un equilibrio basado en el principio de reciprocidad es posible dar sin pedir y recibir sin quitar.¹¹

Marcel Mauss ya había identificado una forma característica de relaciones basada en la categoría del don. Esta forma de relación se consideraba propia de la premodernidad pero aún presente. El don se entiende como *munus*, como forma de obligar al otro hacia uno mismo. Se hace un don a otra persona, que se espera se devuelva si se quiere mantener el vínculo social.¹² Ya en esta comprensión de las relaciones sociales descubrimos que el don tiene una capacidad de expresar y preservar las relaciones sociales y tiene un papel en la vida social, incluso la económica.

Sin embargo, Zamagni va aún más lejos y quiere superar la idea de don como *munus* que termina generando dependencia. Así Zamagni habla de don como

⁷ *Ibid.*, 12–13.

⁸ Cf. *Ibid.*, 13.

⁹ Cf. *Ibid.*, 17.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 71.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 38.

¹² Cf. L. BRUNI and S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bolonia 2004, 176–77.

reciprocidad. Esta comprensión del don tiene como centro el cultivar la propia relación entre donante y donatario. Se trata por lo tanto de una acción que no puede asegurar el resultado ni garantiza una cadena causal, por lo tanto es un acto libre que preserva la libertad del otro.¹³ Uno da gratuitamente y espera recibir a cambio algo en niveles diferentes que no tienen que ser equivalentes (disposición moral, simpatía, benevolencia...) Hay, sin embargo, un cierto equilibrio de la relación, pues si tras dar varias veces no se recibe nada satisfactorio a cambio probablemente se deje de dar.¹⁴

Un buen ejemplo de este tipo de bienes es la donación de sangre. Zamagni comenta como los recientes estudios muestran que cuando se paga por donar sangre se dona menos y se dona sangre de menor calidad. La razón es que la gente dona para poner en práctica sus valores y para recibir una estima social. Si se paga por la sangre las personas sentirán que traicionan estos y que dejan de ser reconocidos por lo que hacen.¹⁵

Zamagni propone, no tanto implantar el principio de reciprocidad como el único principio de la economía, sino más bien desarrollar un mercado capaz de estimular los comportamientos prosociales en vez de destruirlos, y así ser más eficiente. No hay que ver la empresa normal y la empresa civil como en competencia o en jerarquía. Ambas son complementarias y enriquecen mutuamente el mercado cuando trabajan aprovechando sinergias.¹⁶ La importancia del principio de reciprocidad está en que es necesario para asegurar fundamentos del mercado como la confianza o el respeto de las reglas.

La idea, de cara a introducir la economía civil, sería más bien confiar en el contagio de este modo de organizar la economía. El comportamiento del sujeto de la economía civil según el principio de reciprocidad terminaría siendo contagioso.¹⁷ Se percibiría claramente que el comportamiento que favorece la confianza con el otro en la sociedad resulta mejor y más cómoda y vivible, en otras palabras, la vida según la virtud civil es una vida mejor.¹⁸ Esto terminaría imponiéndose y difundiendo el principio de reciprocidad por aquellos sectores de la economía donde mejor ayuden a organizar las relaciones sociales.

El hombre puede seguir motivaciones muy diversas en su comportamiento, la eficacia y justicia del mercado depende de la capacidad de fomentar las mejores motivaciones permitiendo al ser humano escoger libremente entre ellas.¹⁹ Es necesario que las alternativas del principio de intercambio de equivalentes y de reciprocidad estén igualmente disponibles para el actor económico, de manera que éste pueda elegir

¹³ *Ibid.*, 178.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 168.

¹⁵ Cf. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, 69.

¹⁶ Cf. BRUNI and ZAMAGNI, *Economía civile*, 186.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 193.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 197.

¹⁹ Cf. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, 39–40.

libremente el que le parezca más oportuno y eficaz para cada ocasión. Sin necesidad de una reglamentación obligatoria del Estado, Zamagni demanda un pluralismo de formas de organización económica entre las cuales el individuo pueda elegir.

4. Ejemplos del don en economía

En el fondo del pensamiento de Zamagni está claro que está presente el ejemplo de lo montes de piedad medievales y las cajas de ahorro del siglo XIX cuyo objetivo de ofrecer préstamos a bajo interés que permitieran escapar de la usura y favorecer el ahorro de las clases pobres. Se trata de instituciones que participan plenamente del sistema económico como actores protagonistas, pero que no tienen un objetivo de maximización de beneficios, sino más bien un objetivo social.

Pero, a la vez, sabemos que detrás de la interpretación de esta propuesta que hace *Caritas in Veritate* está igualmente el movimiento de la economía de comunión, vinculado a los focolares.²⁰ Este movimiento surge en 1991 por la inspiración de Chiara Lubich tras visitar una favela en Saô Paulo. Al ver que la comunión de bienes que promovían los focolares allá no era suficiente, Chiara – inspirada por la encíclica *Centesimus Annus* – promovió la creación de empresas que pusieran en común su utilidad al servicio de ofrecer trabajo a las personas más necesitadas. Las ganancias de la empresa se utilizarían para mantener y desarrollar la propia empresa.

Actualmente la economía de comunión se ha desarrollado por todo el mundo contando con más de 861 empresas agrupadas en esta corriente. Estas empresas participan de la vida económica siguiendo unas orientaciones:²¹

1. Intentan fomentar relaciones de comunión al interior de la empresa entre empresarios y trabajadores.
2. Se esfuerzan por construir relaciones buenas y abiertas con clientes, proveedores y comunidad local.
3. Se comprometen a respetar las leyes, particularmente las fiscales, y a trabajar por mejorarlas. Igualmente intentan fomentar una espiritualidad del trabajo
4. Se cuida particularmente la calidad del ambiente de trabajo, fomentando la comunicación y comunión, así como las condiciones de trabajo.
5. Se esfuerza en generar buenos ambientes de trabajo en lo físico.
6. Fomenta la puesta a disposición de todos de los talentos de los miembros de la empresa, así como la formación continua de los miembros de ésta.
- 7.

²⁰ “Economía de Comunión,” en <http://www.edc-online.org/es/>. (Consulta de 12 de mayo de 2016).

²¹ *Ibid.*

5. Fundamentación teológica de dicha economía civil

Al hablar de una lógica del don en economía en *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI hace una relectura teológica de esta posición económica que expresa Stefano Zamagni.²² Así, la encíclica completa la propuesta puramente económica de Zamagni, mostrando como ésta responde a la verdad sobre el ser humano cuando éste es comprendido desde la perspectiva cristiana. En esta relectura teológica hay una influencia clara de la reflexión hecha por Chiara Lubich y el movimiento de los focolares.²³

Benedicto afirma que el ser humano está hecho para el don y no para intentar construirse a sí mismo – efecto más bien del pecado original. La caridad en la verdad es un don que recibimos y que no merecemos. (cf. CV, 34) La caridad, como lógica de sobreabundancia, no es un logro nuestro sino un don que nos sobrepasa. Igualmente nuestra propia verdad que nos dice quiénes somos nos ha sido dada por Dios de manera gratuita e inmerecida.

Esta idea del don como clave antropológica se ve reforzada por el hecho de que se encuentra, no sólo en el magisterio de Benedicto XVI o en la teología, sino que es posible también hallarla en el pensamiento filosófico moderno. Éste hecho refuerza el valor del don en economía como propuesta realista y posible. En este sentido, el filósofo español Agustín Domingo Moratalla, subraya cómo las intuiciones originales de esta corriente se hunden en los desarrollos de la fenomenología y la hermenéutica y la recuperación de la categoría de don para la filosofía. La categoría de donación en fenomenología es más que la acción de dar, no precisa quien da la cosa o cómo, sino tan sólo hace referencia al hecho de que el sujeto se encuentra con un ser previo y anterior a él, con un regalo.²⁴

Sin embargo, es necesario reafirmar la perspectiva básicamente teológica de *Caritas in Veritate*. Esta visión del ser humano desde la categoría de don, y por tanto, desde la categoría de relación con el dador, se inspira últimamente en la doctrina de la Trinidad, en la que la “transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad.” (CV, 54) El hombre es así inserto en esta lógica de comunión y ahí se entiende plenamente a sí mismo.

Vemos así que Benedicto XVI integra el pensamiento económico de Zamagni en *Caritas in Veritate*, pero se encarga de darle un fondo y una fundamentación teológica nueva que lo conecte con las intuiciones que aporta la revelación cristiana. Esta

²² El Profesor Ildelfonso Camacho ya llamaba la atención sobre la perspectiva fuertemente teológica que quiere introducir Benedicto XVI en el magisterio social con su encíclica *Carita in Veritate*. Cf. I. CAMACHO, “Primera Encíclica Social de Benedicto XVI: Claves de Comprensión”: *Revista de Fomento Social* 64 (2009) 629–54.

²³ “Economía de Comunión”

²⁴ Cf. A. DOMINGO MORATALLA, *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Sal Terrae, Santander 2014, 23.

aportación original y creativa de Benedicto XVI va en la dirección de sus afirmaciones previas. Así en su participación en un simposio sobre diálogo entre Iglesia y economía en 1985, Benedicto XVI afirmaba que un sistema económico que quiera centrarse en el bien común requiere un sistema ético detrás y este sólo puede surgir de convicciones religiosas.²⁵ En *Caritas in Veritate* Benedicto XVI dará forma a esta idea releyendo teológicamente la propuesta de economía civil de Zamagni.

6. La contribución del magisterio social a la economía desde la categoría de don

¿Qué supone, por tanto, la incorporación de la categoría de don en el análisis socio-económico del magisterio social? Para responder esta pregunta, tal vez lo primero sea puntualizar mejor la propia identidad del magisterio social.

El magisterio social quiere ser la tradición de pensamiento fruto de la mediación entre la revelación cristiana y la vida social que es recibido y expresado autoritativamente por la jerarquía de la Iglesia católica. En ese sentido no hay que verla como un discurso impositivo para la ciencia económica, ni tampoco como un lenguaje piadoso ajeno a los problemas reales. Tal vez una buena forma de considerar el valor de estas afirmaciones es el pensarlas como una tradición de reflexión pre-política sobre la vida en sociedad de una comunidad religiosa. Desde sus fuentes esta comunidad reflexiona con una imaginación nueva sobre las problemáticas a las que se enfrenta el conjunto de la sociedad. Sus conclusiones son propuestas y afirmaciones situadas a un nivel de discusión pública, que ofrecen claves y orientaciones valiosas para los que han de tomar las decisiones de manera concreta. Así, cuando el magisterio social propone acercarse a la economía incorporando la categoría de don, no implica que esté proponiendo políticas económicas concretas, sino que hay que verlo como la apertura de un debate de fondo sobre los presupuestos últimos de la ciencia económica. Es a ese nivel dónde la incorporación de esta categoría puede ser más fructífera.

En este sentido, el que el magisterio social dé el paso de proponer la economía del don o de comunión, implica varias cosas. En primer lugar, me parece que, paradójicamente, es una muestra de un creciente diálogo y respeto mutuos entre economía y magisterio social que han permitido a éste último atreverse a hacer propuestas más arriesgadas, una vez que ha demostrado su aprecio por el rigor de las ciencias sociales. En segundo lugar, creo que es una muestra de la honda crisis por la que atraviesa el paradigma económico neoclásico, el principal actualmente en vigor, y su interpretación liberal de estos últimos años. Esta crisis, y sus terribles consecuencias humanas, llevaron a Benedicto XVI a demandar la búsqueda de alternativas realmente diferentes para pensar la economía. Finalmente, creo que es una muestra de la gran aportación que la teología y la revelación cristiana puede hacer al pensamiento social. La propuesta concreta de economía del don, y su facticidad, muestran a la vez la

²⁵ Cf. J. RATZINGER, "Market Economy and Ethics," *Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*, 1 de Julio 2009, en <http://www.acton.org/global/article/market-economy-and-ethics>. (Consulta de 14 mayo de 2016).

necesidad de una imaginación nueva para pensar los problemas y de cómo las fuentes religiosas tienen los recursos para desarrollar esa imaginación y hacerlo de una manera lo suficientemente fructífera para ponerla en práctica.

7. Bibliografía

BRUNI, Luigio, and Stefano Zamagni. *Economia civile. Efficenza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

CAMACHO, Ildefonso. “Primera Encíclica Social de Benedicto XVI: Claves de Comprensión”: *Revista de Fomento Social* 64 (2009): 629–54.

DOMINGO MORATALLA, Agustín. *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Sal Terrae, Santander 2014.

“Economía de Comunión.” <http://www.edc-online.org/es/> (Consulta de 12 mayo de 2016).

ESTEVE, Fernando, and MUÑOZ DE BUSTILLO, Rafael. *Conceptos de economía*, Alianza Editorial, Madrid 2005.

GONZÁLEZ FABRE, Raúl. *Ética y economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Desclée de Brouwer-UNIJES, Bilbao 2005.

PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE. *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*. Vatican City, 1992.

RATZINGER, Joseph. “Market Economy and Ethics.” *Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*, 1 de Julio 2009. <http://www.acton.org/global/article/market-economy-and-ethics>. (Consulta de 14 mayo de 2016).

ZAMAGNI, Stefano. *Por una economía del bien común*. Ciudad Nueva, Madrid 2012.

LA ECONOMÍA DEL DON EN EL MUNDO CAPITALISTA. UN ANÁLISIS DESDE LA TEORÍA DEL EQUILIBRIO GENERAL

Manuel Alejandro Cardenete

Sumario: En este trabajo intentamos analizar desde una perspectiva neoclásica la nueva Economía del Don y la Economía Colaborativa. Esta corriente, resultado de un paso más allá de la economía low-cost, donde el consumidor no ya busca sólo el mínimo coste sino la colaboración desde un punto de vista del consumo, con el uso de bienes y servicios a menor precio posible e incluso con la posibilidad de intercambio no sólo de dinero sino de propios bienes o servicios, está revolucionando el mercado tradicional. Pero desde un punto de vista teórico, no es nada realmente nuevo y que no estuviera ya contemplado en la base de la teoría clásica ya en Adam Smith, donde ya interpretó, que la economía de libre mercado y la mano invisible, como que la voluntad de cada individuo era la mejor manera de regularizar el mercado por sí mismo.

Summary: In this paper we try to analyze, from a neoclassical perspective, the Economy of Don and Collaborative Economics. This current issue is the result from a step beyond low - cost Economy where the consumer no longer seeks only the minimum cost but collaboration from the point of view of consumption, with the use of goods and services at the lowest possible price and even with the possibility to exchange not only of money but of own goods or services. This is revolutionizing the traditional market. But from a theoretical point of view, it is not nothing really new that was not already covered on the basis of classical theory and Adam Smith, which already interpreted the free market economy and the invisible hand as the will of each individual was the best way to regulate the market by itself.

Palabras clave: teoría clásica, equilibrio general, economía del don, economía colaborativa.

Key words: classical theory, general equilibrium, gift economy, collaborative economy.

Clasificación JEL: B12, C68, D59

Fecha de recepción: 11 mayo de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 15 junio de 2016

1. Introducción

Siguiendo a Groppa y Hoevel (2015), la economía del don constituye una corriente de pensamiento y praxis dentro de la economía que estudia fenómenos no siempre considerados por la teoría neoclásica convencional. Empresas civiles o sociales que buscan beneficios pero apuntan a la vez a un desarrollo sostenible, grupos de consumidores asociados para lograr un consumo social o ambientalmente responsable, formas nuevas de intercambio de bienes y servicios, monedas alternativas, son algunas de las prácticas que se han venido dando en las últimas décadas, cuyo reconocimiento constituye la base para esta nueva teoría.

Lejos de la creencia extendida sobre la neutralidad valorativa o el egoísmo como actitudes dominantes en la economía, la economía del don considera a la reciprocidad, el don y el compromiso ético como elementos que pueden formar parte del núcleo de las actividades económicas. Superando la dialéctica entre un consumismo ilimitado y un proceso de creciente desigualdad, que parece imponerse en la época del tardo-capitalismo, la economía del don aporta un punto de vista teórico y práctico renovado al descubrimiento de un nuevo horizonte de sentido y de un nuevo tipo de praxis que oriente el proceso de la globalización para alcanzar una vida buena para nuestras sociedades.

La economía del don es el abordaje interpretativo central para entender lo que está ocurriendo actualmente en la sociedad en general y en las sociedades latinoamericanas en particular. En esta misma línea existen otras aproximaciones como la economía colaborativa. La economía colaborativa está revolucionando la manera como los consumidores utilizan bienes y servicios. A nivel mundial empresas como Airbnb, Uber o BlaBlaCar ya se encuentran a la cabeza de sus respectivos sectores en varios mercados.

En este artículo intentaremos reflexionar sobre estas aproximaciones y discutir hasta qué punto la economía neoclásica en el fondo plantea o no lo mismo.

2. La economía del don y/o la economía colaborativa

Según un reciente informe elaborado por la consultora PricewaterhouseCoopers, las principales actividades de la economía colaborativa representarán 335.000 millones de dólares en 2025. En España, cada vez son más las personas dispuestas a alquilar, intercambiar o compartir sus cosas. Según un estudio de Nielsen, el 53% de los españoles estarían dispuesto a compartir o alquilar bienes en un contexto de consumo colaborativo, lo que sitúa a España entre los países de la Unión Europea con mayor potencial de crecimiento en economía colaborativa. En este contexto, y gracias al desarrollo de la tecnología, están surgiendo en el mercado multitud de proyectos e iniciativas que apuestan por este nuevo paradigma económico.

La economía colaborativa es tan amplia, aborda tantos sectores, que nunca tendrá una regulación única. Pero sí es posible regular el tratamiento legal y fiscal tanto de

los modelos de negocio en sí, como de las nuevas fórmulas de trabajo, por ejemplo, qué impuestos deben pagar los usuarios.

Y todo esto no está exento de problemática regulatoria. Se han publicado artículos sobre un conflicto interno en sede de la Comisión Nacional de los Mercados y la Competencia (CNMC). Sin conocer obviamente el detalle de todos los elementos del asunto, sí que parece que el trabajo realizado desde la Dirección de Promoción de la Competencia a propósito de la economía colaborativa ha causado divisiones internas en el consejo de este organismo. Y esto no es exclusivo de España. En el Reino Unido, Italia o Estados Unidos, por citar algunos países, esta cuestión está ya siendo discutida por sus organismos reguladores, no exenta de polémica. Incluso en el seno de la Comisión Europea, esta cuestión ha levantado múltiples y encontradas opiniones, como el caso de Uber.

3. ¿Y esto no está ya incluido en la economía neoclásica?

Esa es la pregunta que quizás deberíamos plantearnos, dado que se habla de esta corriente como algo ajeno a la teoría neoclásica. Pero, ¿no la contiene ya de forma intrínseca? La teoría del equilibrio general fue desarrollada por la escuela de la utilidad marginal, o neoclásica (escuela de economistas del tercer cuarto del siglo XIX) de forma independiente por Gossen (1854), Jevons (1871) y Walras (1874), quienes usaron anotaciones matemáticas, y por Menger (1871) que no las usó. De todas formas el paso más efectivo y trascendente fue el realizado por Leon Walras.

Walras ya asumió que la utilidad derivada del consumo de un bien era una función de la cantidad de bien consumido e independiente de los otros bienes consumidos. También asumió que la primera derivada de la función de utilidad era positiva y que iba decreciendo. Entonces ofreció una importante derivación de la demanda de un bien para un consumidor, procedente de la maximización de la utilidad sujeta a la restricción presupuestaria. Las funciones de demanda daban las cantidades de equilibrio intercambiadas por el consumidor como una función de precios de mercado. Como dijo Walras, esto suponía un paso crucial para el desarrollo de la teoría del equilibrio general de una economía. Esto se ha mantenido de una forma generalizada, en el contexto de la teoría del equilibrio general, desde Walras.

El problema más simple del equilibrio general descansa en la teoría de la economía de intercambio sin producción. En esta economía, la restricción presupuestaria del demandante se establece a partir de su stock inicial y la lista de precios. Entonces, la función individual de demanda representa el equilibrio del consumidor individual, enfrentado a un sistema de precios dado. La función de demanda del mercado es la suma de las funciones individuales, y el equilibrio del mercado aparece cuando encontramos un precio para el que la suma de demanda, incluyendo tanto las demandas positivas como las negativas, es igual a cero. Esta idea fue expresada por la teoría clásica bajo la idea de que la oferta igualase a la demanda.

En los años cincuenta fue desarrollado un modelo formal de economía competitiva, construido a partir de una serie de axiomas. Se intentó que los axiomas fueran interpretables, para aplicarlos a sistemas económicos reales, aunque en un sentido aproximado. De cualquier forma, como modelo matemático formal que fue, las implicaciones de los axiomas pudieron ser desarrolladas de forma independiente de sus aplicaciones. La selección de los axiomas estuvo influida por la posibilidad de hacer interpretaciones útiles, pero también por la facilidad con que los resultados pudieran ser derivados.

Se desarrollaron dos conjuntos de axiomas, muy relacionados uno con el otro. El primero, desarrollado por Arrow y Debreu (1954), consistía en una formalización de la teoría hicksiana, donde los sectores productivos eran descritos como conjuntos de empresas; y otro, elaborado por McKenzie (1959), que era una formalización de la teoría walrasiana y que usaba un modelo de producción lineal.

Siguiendo las hipótesis del modelo de McKenzie, se podía demostrar la existencia del equilibrio competitivo. Pero el modelo de Arrow y Debreu fue el primero que logró, con hipótesis por el lado de la demanda, colocar directamente las preferencias, a la manera de Walras. Al mismo tiempo, McKenzie probó la existencia de dicho equilibrio para un modelo con hipótesis realizadas sobre las funciones de demanda, más que directamente sobre las preferencias.

Posteriormente, una modelización explícita de la aproximación de las economías de las empresas a las actividades económicas, fue realizada por Novshek y Sonnenschein (1980). Usaron el modelo de ajuste cuantitativo de empresas desarrollado en un contexto de equilibrio parcial por Cournot (1838), para encontrar un equilibrio para las empresas de una economía. Permitieron que el tamaño de la empresa fuera el que se adaptara, y demostraron que en el límite, el conjunto de actividades económicas se aproximaba al equilibrio walrasiano.

Las dos interpretaciones básicas del modelo fueron descritas por Hicks (1939), haciendo referencia a la “spot economy” y a la “future economy”. La economía spot se denomina en la moderna literatura, equilibrio temporal. Analiza un mercado cuyos acuerdos se determinan el primer día y se realizan las sucesivas entregas a lo largo, de a lo sumo, una semana. Se ha dedicado a un análisis de la trayectoria seguida por cada economía a través de sucesivos equilibrios temporales. El rol de las expectativas en este tipo de análisis fue criticado por el propio Hicks.

Por ello, Hicks eligió el análisis dinámico como tema central de su trabajo. El mercado de futuros (traducción de future economy) analiza un mercado en el que las transacciones futuras son negociadas una vez y en el momento presente.

En los últimos años, ante el uso de los ordenadores y la posibilidad de poder manejar gran cantidad de datos, los economistas han descubierto cuan útil era el análisis de equilibrio general walrasiano para el análisis de políticas. Ya Schumpeter definió

el sistema walrasiano de equilibrio general como la “Carta Magna de la economía”¹, la cual constituía una amplia estructura integradora que analizaba la interacción entre las fuerzas económicas desde una perspectiva de sistema global.

En los años 30 tuvieron lugar debates sobre la factibilidad de calcular asignaciones de recursos que fueran óptimas en el sentido de Pareto en una economía socialista y susceptible de uso por los planificadores (véase Von Mises (1920), Hayek (1940), Robbins (1934) y Lange (1936)). El subsiguiente desarrollo realizado por Leontief (1941), con el análisis input-output, fue un intento de reconducir la teoría de Walras al plano empírico y, en definitiva, relevante en términos de política económica.

Los modelos lineales y no lineales de planificación en los años 50 y 60, basados en los trabajos de Kantorovich (1939), Koopmans (1947) y otros, se vieron como una mejora de las técnicas input-output mediante la introducción de la optimización y la elección en el primer intento de Leontief de desarrollar un equilibrio general aplicable.

En los años cincuenta, la atención giró desde una derivación de la estática comparativa a probar la existencia del equilibrio². Wald (1936) había ya defendido hacía tiempo los inadecuados argumentos en contra de la ley de Walras y había provisto las pruebas necesarias para la demostración de la existencia del equilibrio. El uso del cálculo diferencial, el análisis topológico y la teoría de la convexidad, dieron lugar a que autores como Arrow y Debreu (1954) y otros fueran capaces de demostrar, de forma clara, la existencia del equilibrio para modelos muy generales. El principal instrumento matemático utilizado fue el teorema del punto fijo de Brouwer.

Scarf (1973) desarrolló un algoritmo computacional para encontrar los puntos fijos que satisficieran las condiciones del teorema de punto fijo de Brouwer. Este algoritmo podía ser usado para calcular el equilibrio de modelos económicos. Siguiendo este desarrollo, un número elevado de economistas han empleado los modelos de equilibrio general a gran escala para analizar el impacto de cambios en las políticas económicas, tales como los cambios de sistemas fiscales y tipo impositivos sobre países individualmente considerados o por grupos de países.

Actualmente el uso de los modelos aplicados de equilibrio general en la evaluación de políticas, con la idea de hacer operativo el análisis walrasiano, está llevando a los economistas a dar nuevos pasos en diferentes áreas como la imposición, el comercio, la agricultura, el medio ambiente, la economía del desarrollo, el análisis macroeconómico de los ciclos económicos.

Para terminar, quisiéramos dejar constancia de ciertas confusiones que se han producido en torno al análisis de los modelos de equilibrio general. Se han colocado en un mismo grupo a teóricos completamente distintos. De esta forma nos encontramos a

¹ Véase M. BLAUG: *Economic Theory in Retrospect*, (1968), 576.

² T.J. KEHOE, op. cit., (1989).

Hansen³ (1970) afirmando que todos los grandes sistemas de equilibrio general están asociados a nombres como Walras, Cassel, Lindhal, Keynes, Hicks, Patinkin, Leontief, Von Neumann y Solow. Aunque sabemos bien que lo que identifica a un modelo, a una teoría o a un sistema son los objetivos, los parámetros y las variables del mismo, no es menos cierto que mezclar diversas corrientes de pensamiento, en un intento de poseer un árbol genealógico lo más antiguo posible, conduce a errores. Hay autores que se remontan a Adam Smith como el creador de la teoría del equilibrio general. Parece, a pesar de lo anteriormente expuesto, que existe unanimidad en la doctrina a la hora de decir que son Jevons, Menger y sobre todo Walras, pasando por Hicks y culminando con Arrow-Debreu, los que señalan las primeras soluciones a los modelos de equilibrio general. Los economistas neoclásicos piensan que sólo en Walras, por primera vez, se da el “reconocimiento pleno del concepto de equilibrio general”⁴, siendo el modelo de Arrow-Debreu (1954) en el que se establece el primer modelo de equilibrio general de forma rigurosa. En definitiva, la teoría neoclásica, con producción o sin producción y desde los inicios con Adam Smith y su *mano invisible*, han permitido tener una base metodológica y matemáticamente cuantificable que permite incorporar la economía del don y/o colaborativa dentro de su marco conceptual. En el fondo, el agente económico sigue buscando, con su egoísmo individual, maximizar sus resultados, bien sea de producción o de consumo, con la asignación escasa de recursos susceptibles de usos alternativos.

Referencias

VV. AA. (2015): “La Economía Colaborativa en España: Oportunidades de una Nueva Economía”, Position Paper de Sharing España/Adigital.

VV.AA. (2014): “A Call to Action: Five Proposals to Support the Emerging Maker Economy”, ETSY, mimeo.

VV.AA (2014): “Estudio Impacto Económico Airbnb en Barcelona”, mimeo, Airbnb.

VV.AA. (2013): “The DREAMS Framekork”, mimeo, Blablacar.

VV.AA (2013); “Policies for Shareable Cities”, mimeo, Shareable.

ARROW, K. J. & DEBREU, G. (1954): “Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy”, *Econometrica*, 22 (3), pp.265-290.

BROUWER, L.E.J. (1910): “Über ein Eindeutige, Stetige Transformationen von Flächen In sich”, *Mathematische Annales*, 69, pp. 176-170.

³ Hansen, T.: *A Survey of General Equilibrium Systems*, (1970), VII.

⁴ K. ARROW Y F. HAHN, *General Competitive Analysis*, (1971), 16.

- CAÑIGUERAL, A. (2014): *Vivir Mejor con Menos. Descubre las Ventajas de la Nueva Economía Colaborativa*, Ed. Conecta.
- CASSEL, G. (1918): *The Theory of Social Economy*, Brace and Company, Harocout, New-York.
- COURNOT, A. (1838): *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*, New York, Kelley, (1960).
- GOSSEN, H. (1927): *Entwicklung der Gesetze des Menschlichen Verkehrs*, (1854), Berlin, Prager.
- GROPA, O. Y HOEVELM (EDS.) (2015): *Economía del Don. Perspectivas para Latinoamérica*, Ciudad Nueva 2015.
- HANSEN, T. (1970): *A Survey of General Equilibrium Systems*, McGraw Hill.
- HAYEK, F.A. (1940): "Socialist Calculation: The Competitive Solution", *Economica*, 7, pp. 125-149.
- HICKS, J.R. (1939): *Valor y capital*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, Colombia, (1976).
- JEVONS, W.S. (1871): *The Theory of Political Economy*, London, McMillan, 5ª Ed., New York, Kelley and Millman, (1957).
- LANGE, O. (1936): "On the Economic Theory of Socialism", *Review of Economic Studies*, 4, pp.53-71.
- LEONTIEF, W. (1941): *The Structure of American Economy, 1919-1924: an Empirical Application of Equilibrium Analysis*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1966): *Análisis Económico Input-Output*, Ed. Ariel, Esplugues de Llobregat, (1973).
- MCKENZIE, L.W. (1959): "On the Existence of General Equilibrium for a Competitive Market", *Econometrica*, 27, pp. 54-71.
- MENGER, C. (1871): *Principles of Economics*, Glencoe, III, Free Press, (1950).
- NOVSHEK, W. & SONNENSCHNEIN, H. (1980): "Small Efficient Scale as a Foundation for Walrasian Equilibrium", *Journal of Economic Theory*, 22, pp. 243-255.
- PARETO, V. (1909): *Manual of Political Economy*, New York, Kelley, (1971).
- PATINKIN, D. (1989): "Walras's Law", en J. Eatwell, et alia (eds.): *General Equilibrium*, pp. 328-339.

ROBBINS, L. C. (1934): *The Great Depression*, McMillan, London.

SCARF, H. (1973): *The Computation of Economic Equilibria*, en colaboración con T. Hanse, New Haven, Yale Univ. Press.

VON MISES, L. (1920): "Die Wirtschaftsrechnung in Socialistischen Gemeinwesen", *Archiv für Sociabwissenschaften*, 47, traducción al inglés en *Collectivist Economic Planning*, F.A. Hayek. London. (1935)

VON NEUMANN, J. (1937): "A Model of General Economic Equilibrium", traducido en *Review of Economic Studies*, 13 (33), (1945). Pp.1-9.

WALD, A. (1951): "On Some Systems of Equations of Mathematical Economics", *Econometrica*, 19 (4), pp. 368-403.

WALRAS, L. (1874): *Elementos de Economía Política Pura*, Alianza Editorial, Madrid, (1987).

DE LA VIOLENCIA A LA RECONCILIACIÓN. APORTACIÓN DE IGNACIO ELLACURÍA A LOS PROCESOS DE PAZ

José Sols Lucía

Sumario: Ignacio Ellacuría SJ (1930-1989), rector de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador de 1979 a 1989, mostró en plena guerra civil salvadoreña que se produce una polarización en este tipo de conflictos que hay que superar con la tercera fuerza social y con el inicio de un proceso de paz, en el cual destacan mediadores como la universidad, la Iglesia, grupos internacionales de apoyo y grupos simbólicos de reconciliación. Conviene analizar las causas profundas del conflicto, estructurales en el caso salvadoreño, que es lo único que nos da cierta garantía de que el conflicto no rebrotará cíclicamente una y otra vez.

Summary: Ignacio Ellacuría SJ (1930-1989), President of the Central American University (UCA) of El Salvador from 1979 to 1989, explained in the middle of the Salvadoran civil war that there is a polarization in this kind of conflicts that it is necessary to overcome with a third social forth and with the start of a peace process, in which peacemakers like the University, the Church, the international support groups, and symbolic groups of reconciliation are key. It is important to analyze deep causes of the conflict (structural in the Salvadoran case), in order to avoid that the conflict be born once and again.

Palabras clave: Ellacuría. Reconciliación. Violencia. Conflicto. Proceso de Paz.

Key words: Ignacio Ellacuría. Reconciliation. Violence. Conflict. Peace Process.

Fecha de recepción: 8 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 17 de julio 2016

1. Introducción

El jesuita filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría (1930-1989), rector de la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de San Salvador (El Salvador) de 1979 a 1989, año en el que fue asesinado por el ejército salvadoreño junto a cinco compañeros jesuitas de su comunidad y dos mujeres del servicio doméstico, realizó aportaciones muy interesantes al tema de la reconciliación política tras un período de

revolución y guerra civil.¹ A él le gustaba decir que la auténtica teoría es un momento de la praxis, aquel en el que intentamos entender la realidad y la praxis necesaria para transformarla. Fiel a esta posición, Ellacuría presentó sus abundantes aportaciones teóricas acerca de los procesos de paz en plena guerra civil de El Salvador, un conflicto nacional con extensiones regionales e internacionales que duraría de 1981 a 1991, y lo hizo para intentar traer la paz al país, no una paz cualquiera, sino una paz justa.

2. Polarización de los conflictos

Ellacuría muestra que los conflictos violentos en general, y los bélicos en particular, tienen una fuerte tendencia a la polarización. Los matices de la complejidad de la realidad política desaparecen con la llegada de la violencia: “o estás con nosotros o estás contra nosotros”. En cualquier debate político puede haber varias posturas: A, B, C, D, E... Con la polarización del conflicto, los de A afirman que la suya es la única válida y escogen a una de las otras, la peor, B, y la alimentan con sus críticas. Afirman que solo hay A o B, o mejor dicho, A o no-A. Ante una polarización tan acentuada, y para no recibir agresiones de ambos polos, C, D, E, se posicionan a favor o en contra de A, o simplemente se diluyen.² Esto pasa en guerras civiles (España, 1936-1939; El Salvador, 1981-1991), en procesos revolucionarios (Rusia, 1917; China, 1949; Cuba, 1959) y en conflictos nacionalistas (Cataluña, 2012-hoy). Ellacuría muestra que esta polarización es falaz. La realidad es mucho más compleja.

“Los grandes problemas nacionales desbordan las competencias y las posibilidades de unos y de otros [los que están a favor del gobierno y los que están a favor de la revolución]. Una interpretación que dividiera toda la realidad política del país entre la parte gubernamental y la parte revolucionaria, fuese la que fuese la cuota de legalidad y de poder distinta que se atribuyera a cada una de ellas, desfiguraría esa realidad”.³

Desfigurar la realidad es lo que provoca la polarización de discursos, y con ello se hace más problemático el análisis de esa realidad.

¹ Cf. J. Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999; Id., *Cien años de violencia*, IMDOSOC, Ciudad de México 2008; Id., “El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación”, en Forum Deusto (ed.), *¿Hacia una nueva era?*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2011, 41-98; J. Sols – J. C. Pérez Fernández, “El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación”: *Pensamiento* 251 (2011) 103-124; J. Sols, “The Anthropological Function of Dialogue in Political Reconciliation Processes. Ethical Analysis of Ignacio Ellacuría’s Thought on the 25th Anniversary of his Death (1989-2014)”: *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* 5 (2014) 125-141.

² Cf. J. Sols, “Nuevos agentes en la vida política”, en C. Cruz Ayuso y J. Martínez Contreras (eds.), *Crisis de la democracia*, San Esteban, Salamanca 2010, 207-211.

³ I. Ellacuría, “El aporte del diálogo al problema nacional”, en Id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, UCA Editores, San Salvador (El Salvador), vol. III, segunda edición, 1993, 1.356. A partir de ahora: EE.PP.

La ideologización de los discursos contribuye enormemente a esta polarización. En los conflictos bélicos todo tiende a quedar supeditado a las dos grandes ideologías enfrentadas, y parece que no pueda haber pensamiento político, ni económico, ni social, fuera de esa línea que va de A a no-A. Solo hay una línea ideológica, con dos extremos, y todos los temas se sitúan en esa línea, quizás más hacia uno, quizás más hacia el otro, pero nunca fuera de ella. Ellacuría entendía por ideologización la ocultación de una ideología tras un discurso simplista y del agrado de ciertos grupos sociales. En el discurso revolucionario, todos los males se atribuyen a las élites, a los burgueses, a los ricos, a los imperialistas; por su parte, en el discurso conservador, todos los males son culpa de los comunistas, los antisistema, los anarquistas, los violentos. En el discurso independentista, por ejemplo, el catalán, se afirma que Madrid nos roba o que España lleva tres siglos expoliándonos. Es sorprendente la facilidad con la que estos mensajes simples y falaces calan en el imaginario colectivo, incluyendo a buen número de intelectuales.

3. Deseo compartido de alcanzar la paz

Resulta difícil salir de un conflicto bélico, revolucionario, violento, si no hay un mínimo deseo de alcanzar la paz. Cuando se da ese deseo, por pequeño que sea, existe la posibilidad de caminar hacia la resolución del conflicto; en cambio, cuando no se da, resulta muy complicado. Lo hemos visto con ETA durante más de treinta años de violencia en un país donde había plenas libertades democráticas. Solo ha cesado la violencia cuando los miembros de ETA se han cansado de disparar y de vivir huyendo de la justicia. De nada sirvió saber que podían presentar sus propuestas políticas de manera democrática. Solo el deseo de estar en paz, de tener un hogar normal con pareja e hijos, les movió a dejar de disparar.

Por ello, Ellacuría afirma que en una guerra civil como la salvadoreña (por lo demás, nada que ver con la violencia de ETA) conviene analizar el horizonte político de los dos bandos en conflicto e intentar encontrar puntos comunes, por difícil que esto pueda parecer: por ejemplo, el progreso del país, el crecimiento económico, la paz en las calles, en definitiva, algo que deseen ambos bandos. Ellacuría se puso manos a la obra en 1984, por lo que intentó encontrar elementos comunes entre el gobierno salvadoreño (que controlaba el ejército nacional y era aliado de la oligarquía del país y de la Administración Reagan) y la guerrilla revolucionaria, el FMLN. Se sorprendió de los muchos puntos en común que encontró:

“Hay coincidencia, al menos en principio y en abstracto, sobre los objetivos últimos que se deben perseguir: la implantación de un orden justo con libertad, donde las mayorías populares alcancen a disfrutar tanto un estado satisfactorio de justicia social como de libertades políticas”.⁴

⁴ Id., “Las primeras vicisitudes del diálogo entre el gobierno y el FMLN-FDR”, EE.PP., 1.314.

Ahora bien, Ellacuría sabía que para llegar a ese horizonte era necesario atravesar territorios en los que unos y otros, por distintas razones, no querían entrar:

“La justicia social no podrá alcanzarse sin profundas y cada vez mayores reformas estructurales —y en esto se apartan ambas posiciones de la solución de la extrema derecha—, y la libertad política sólo será alcanzable por una democracia real, de la cual hayan desaparecido el abuso de poderosos grupos minoritarios, que amparados en la fuerza de las armas y en la militarización de la vida política, han vaciado a la democracia de todo sentido popular para convertirla en un caparazón formal, donde el capitalismo reina a su antojo”.⁵

Cuando en 1988 quiso analizar de nuevo aquello que tenían en común los proyectos del gobierno y de la guerrilla, de nuevo se sorprendió por las coincidencias:⁶

1/ “la convicción de la gravedad de la situación, que necesitaría un esfuerzo nuevo para llegar cuanto antes a su superación”;

2/ “independientemente del análisis de causas y efectos, se acrecienta la necesidad sentida de encontrar cuanto antes la paz”;

3/ “ninguno de los partidos políticos propone buscar la paz por el acrecentamiento de la violencia y de la guerra”;

4/ “sin dejar de lado totalmente la presencia de lo militar y la vía de las elecciones, se pone más acento que nunca en el diálogo y la negociación”;

5/ “ha ido cambiando el modo de entender el diálogo y la negociación. Antes se proponía predominantemente como cuestión entre las cúpulas de las dos partes en conflicto. Hoy se propone por casi todos en forma mucho más amplia. Debe haber un diálogo nacional, aunque se entienda éste de formas diversas”;

6/ “la negociación tiene un carácter relativamente abierto”;

7/ “se acepta comúnmente que el marco de Esquipulas dos⁷ puede tomarse como marco de referencia para la pacificación regional y nacional”;

y 8/ “los partidos parecen estar bastante de acuerdo con gran parte de las conclusiones a las cuales llegó el debate nacional organizado por la Iglesia”.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Id.*, “Los partidos políticos y la finalización de la guerra”, EE.PP., 1.460-1.463.

⁷ Ellacuría se refiere aquí a la ronda negociadora conocida como *Esquipulas II*. Esquipulas I (mayo de 1986) y Esquipulas II (agosto de 1987) fueron diálogos celebrados en esta población guatemalteca para lograr la paz en la región centroamericana.

Esto que le ocurrió a Ellacuría durante la guerra civil salvadoreña le sucede a no pocos analistas y observadores de conflictos nacionales e internacionales: escuchan a las diferentes partes y se dan cuenta de que tienen mucho más en común de lo que ellas mismas reconocen.

4. Papel de los mediadores

Cuando esto ocurre, cuando se atisba que las dos partes en conflicto tienen más en común de lo que ellas creen, el papel de los mediadores resulta crucial. Mediador no es aquel que no forma parte ni de A ni de no-A, sino aquel que tiene algo de ambos, y por ello es escuchado por los dos bandos en conflicto. Ellacuría detectó varios buenos mediadores para el conflicto salvadoreño:

1/ la universidad, en particular, la UCA, de la cual él era el Rector;

2/ la Iglesia Católica,

y 3/ los mediadores internacionales, en particular, el Grupo de Contadora (los presidentes de Colombia, México, Panamá y Venezuela, que en los años 80 aportaron cierta estabilidad a la región de Centroamérica y el Caribe);

y nosotros añadimos aquí 4/ los grupos simbólicos de reconciliación.

Los mediadores tienen la función de permitir que la palabra regrese allí de donde había sido expulsada. A y no-A son incapaces de dialogar, incluso de reconocerse mutuamente como sujetos históricos. No se hablan porque cada uno está convencido de tener toda la verdad, y cada uno afirma que el discurso del otro solo contiene mentiras. Según ellos, no sirve de nada dialogar: solamente sirve para permitir que el otro hable y para que parezca que tiene algo de verdad que aportar. En el conflicto bélico, revolucionario, violento, no solo se matan personas: también se mata la palabra.

El mediador recupera esa palabra muerta. Habla con unos, habla con otros, escucha a los dos lados del conflicto, y va atisbando poco a poco una cierta utopía común presente en ambos bandos. Cuando la ve, se la formula a unos y a otros con la intención de llegar a un acuerdo histórico.

La universidad es una institución apta para hacer de mediadora. No debería tomar partido por unos contra otros, sino intentar profundizar en las causas históricas del conflicto, analizar el discurso de unos y otros, y tratar de ofrecer un horizonte común para ambos.

“La forma específica con que la universidad debe ponerse al servicio inmediato de todos es dirigiendo su atención, sus esfuerzos y su funcionamiento universitario al estudio de aquellas estructuras que, por ser estructuras,

condicionan para bien o para mal la vida de todos los ciudadanos. Debe analizarlas críticamente, debe contribuir universitariamente a la denuncia y destrucción de las injusticias, debe crear modelos nuevos para que la sociedad y el Estado puedan ponerlas en marcha”.⁸

Y cada universidad deberá asumir la responsabilidad de su propio contexto social, político, económico, en definitiva, histórico, y por ello Ellacuría afirmó que la UCA “desea buscar soluciones centroamericanas para los problemas centroamericanos”.⁹

En un país de tradición católica, la Iglesia puede tener un papel mediador importante. Fue el caso de El Salvador, del País Vasco, de Chile o de Irlanda del Norte (conjuntamente con la Iglesia Anglicana), entre otros. Aprovechando la visita del papa Juan Pablo II a Centroamérica y el Caribe, Ellacuría tomó algunos de los argumentos del pontífice en favor de la paz y la reconciliación:

“El Papa insiste en que el problema de El Salvador tiene una dimensión política, pero tiene sobre todo una dimensión ética; insiste en que la Iglesia está a favor del hombre, en toda su integridad y dignidad, de modo que aguarda y alimenta los verdaderos valores humanos; insiste en que, tratándose de una acción predominantemente cristiana, la Iglesia debe constituirse en fuerza moral ante una crisis que tiene fuerte relevancia moral. La razón última de todo ello es que la libertad y la dignidad de la persona humana se fundan sobre el doble aspecto del amor, el amor hacia Dios y hacia los hermanos”.¹⁰

No tendría sentido que la Iglesia entrara en el debate político como si de un partido más se tratase, pero sí lo tiene que entre en el debate moral, incluyendo en él a la ética social con sus ramificaciones de ética económica y de ética política. Si la dignidad de la persona humana está amenazada, entonces la Iglesia tiene obligación moral de intervenir y de proponer caminos que lleven hacia un respeto de los derechos humanos.

Los mediadores internacionales pueden tener un papel igualmente importante. Son países, gobiernos, que por razones históricas poseen ascendencia sobre las dos partes en conflicto. Como hemos dicho, en el caso de El Salvador esta mediación recayó en el Grupo de Contadora. Si son varios países, y no solo uno, su autoridad aún es mayor, si cabe. Este grupo de países escucha a los representantes de ambas partes en conflicto, intenta buscar zonas comunes de encuentro, y cuando ve que el acuerdo es posible,

⁸ I. ELLACURÍA, “Discurso de la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ en la firma del contrato con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)”, en ID., *Escritos universitarios*, UCA Ed., San Salvador (El Salvador) 1999, 22.

⁹ *Ibid.*, 20.

¹⁰ ID., “Juan Pablo II y el conflicto salvadoreño”, en ID., *Escritos teológicos*, UCA Editores, San Salvador (El Salvador), vol. III, 2002, 21.

reúne en torno a una mesa a representantes de unos y de otros para que negocien un acuerdo. Cuando se llega a ese acuerdo, se prepara entonces el acto público solemne, en presencia de representantes de varios países y de Naciones Unidas. Fue el caso de los Acuerdos de Paz de El Salvador, firmados en el castillo de Chapultepec, México, el 16 de enero de 1992. Ellacuría, lamentablemente, no llegó a verlo.

En un nivel mucho más modesto que el de la universidad, la Iglesia o los mediadores internacionales, tenemos a los grupos simbólicos de reconciliación. Por muy importante que sea, el diálogo en la cumbre carece de sentido si no tiene base social. Hay que promover el diálogo en todos los ámbitos de lo social, lo que Ellacuría denominaba unas veces estado de diálogo —en oposición al estado de guerra— y otras, diálogo nacional. En países con graves conflictos violentos encontramos pequeñas comunidades que fomentan el diálogo, la oración compartida, el arte, aunando a personas de uno y otro bando. Es el caso de los grupos de oración ecuménica de Belfast en los años 80 y 90, o el West-Eastern Divan (el Diván de Oriente y Occidente),¹¹ orquesta de jóvenes músicos árabes y judíos, acompañados por músicos españoles, fundada por el director Daniel Barenboim y el intelectual palestino Edward Said, con sede en Sevilla. Este tipo de grupos tienen la componente profética de toda buena utopía: anticipan el futuro que algún día llegará.

5. Reconocimiento del otro como sujeto

Hemos dicho que el diálogo a veces parece imposible porque una parte ni siquiera reconoce a la otra como sujeto histórico. No hay nada que negociar con ellos, dicen, ni siquiera nada que dialogar. Ellacuría defendió que dialogar nunca es delito y nunca es inmoral. Dialogar significa reconocer que el otro existe, no que el otro tenga razón. En los enfrentamientos bélicos, sean de guerra civil o de revolución, cada parte se atribuye toda la verdad y no acepta que la otra tenga ni pizca de razón. Dialogar con la otra parte supone darle en algún momento la palabra, lo cual podría mostrar que esa parte quizás sí tiene algo de razón, o incluso mucha. Por ello los extremos suelen defender la idea de que dialogar con el enemigo es un grave error, porque supone insuflarle oxígeno. Nada más lejos de la verdad. Dialogar con el otro significa reconocer que existe, que es un hermano, que tiene algo que decir y que debemos escucharlo. No olvidemos que cuanto más hable la otra parte, menos razones tendrá para matar. Ellacuría celebraba así el diálogo emprendido, no sin dificultades, en 1984:

“El diálogo anunciado en las Naciones Unidas por el presidente Duarte, iniciado en La Palma y paralizado en Ayagualo, ha representado una novedad en el enfrentamiento civil salvadoreño. Hasta que Duarte tuvo la audacia de proponerlo o de aceptarlo era prácticamente un delito y un peligro de muerte hablar de él; después de su propuesta ya no lo es. Y esto implica un avance importante, cuyas consecuencias hay que tener muy en

¹¹ Título tomado de una obra poética de Goethe.

cuenta, sobre todo después de reabrir su discusión tras el resultado de las elecciones y tras el viaje del presidente a Estados Unidos”.¹²

Los bandos en conflicto pueden llegar a matar a quien hable de diálogo, ya que este se considera un grave error e incluso alta traición. Una vez que se acepta el diálogo, el peligro de ser agredido por promoverlo se reduce, aunque no del todo, tal como vimos en el asesinato de Ignacio Ellacuría y de sus compañeros jesuitas de la UCA, el 19 de noviembre de 1989.

Cuando se llega a reconocer al otro, al enemigo, como sujeto, entonces ya se ha logrado mucho; de hecho, se ha logrado lo más difícil. Al reconocer al otro como sujeto histórico, se acepta implícitamente que tiene algo que decir, algo que aportar a la historia. Para saber qué es, habrá que escuchar, y para escuchar habrá que sentarse a la mesa. Ya estamos en el inicio del proceso de pacificación.

6. El proceso de pacificación, anterior a la paz

Hemos dicho proceso de pacificación, y no proceso de paz, aun cuando en el título de este estudio sale la expresión procesos de paz. No ha sido un error. Ellacuría solía decir que la pacificación es anterior a la paz. A la paz no se llega de pronto, fruto de una firma estampada en un documento, sino como fruto de un largo proceso de pacificación. En este proceso lo importante no es tanto el dónde estamos, pregunta que suele producir desesperación, sino el en qué dirección vamos. Lo importante son los dinamismos históricos, los procesos. Ellacuría decía que “lo que se abre con el diálogo es un proceso, y en un proceso lo importante no son las metas alcanzadas de inmediato, sino los dinamismos que van a predominar en él”;¹³ “el objetivo principal y último del diálogo es alcanzar cuanto antes un verdadero proceso de pacificación que posibilite la superación de los males estructurales que dieron paso al enfrentamiento y a la guerra”.¹⁴

El proceso de pacificación prepara la futura paz, crea las condiciones para que esta llegue. A un bebé no le damos un filete de ternera, sino que lo alimentamos de tal modo que, pasados los años, ya niño, será capaz de comer todo tipo de alimentos. Lo mismo pasa con la paz en una sociedad sumida en la violencia. Todos deseáramos que la paz llegase de la noche a la mañana, pero eso es imposible: lo que hay que hacer es crear las condiciones para que la paz acabe llegando.

Suele ocurrir durante el proceso de pacificación que muchas voces lo critican por inútil. Argumentan mostrando lo lejos que estamos todavía de la paz, y es verdad, estamos lejos, pero también es cierto que nos dirigimos a ella. Por ello hay que celebrar cada

¹² I. ELLACURÍA, “El diálogo del gobierno con el FMLN-FDR: un proceso paralizado”, EE.PP., 1.367.

¹³ ID., “Las primeras vicisitudes...”, *op. cit.*, 1.322.

¹⁴ ID., “El aporte del diálogo al problema nacional”, *op. cit.*, 1.347.

paso como si fuera muy importante, o mejor aún, precisamente porque es muy importante. Y no hay que desanimarse ante los fracasos (ruptura de negociaciones, rebrote de la violencia, violación del alto el fuego, etc.) porque forman parte del proceso, del mismo modo que un niño se cae varias veces antes de llegar a caminar con seguridad. Acerca de los problemas que aparecían en el proceso de pacificación, Ellacuría afirmaba que

“no obstante todas estas dificultades y limitaciones, hay que reconocer también sus enormes posibilidades, y con ellas, el avance que puede suponer. El diálogo es algo nuevo en la situación conflictiva del país, es un favor nuevo que, bien trabajado, puede avanzar el proceso que nos lleva más cerca de las verdaderas soluciones”.¹⁵

7. Incorporar la tercera fuerza

Sería un error convocar a los diálogos de paz solo a A y no-A, esto es, en el caso salvadoreño, a representantes del gobierno y de la guerrilla. Recordemos que al inicio de nuestro estudio hemos dicho que en los posicionamientos políticos tenemos A, B, C, D, E... y que la polarización lleva a reducir el debate político a A y no-A. No hay que caer en la trampa de pensar que A y no-A representan a la totalidad, ni siquiera a la mayoría, de la población, porque no es así. Los extremos hacen mucho ruido, y parece que sean mayoritarios, y solo por miedo a la desprotección atraen poco a poco a muchos a su cobijo, pero la realidad es plural. En los diálogos de paz también han de estar representados C, D y E, y no sólo A y B. Esto es lo que Ellacuría llamaba tercera fuerza social. En 1984 escribía: “Hay muchos sectores salvadoreños que no se sienten plenamente representados ni por una fuerza ni por otra y hay temas de gran envergadura que no tienen por qué ser decididos por ambas tan sólo”.¹⁶ Dos años más tarde, en 1986, volvía sobre este punto:

“los partidos políticos han hecho todavía muy poco en favor del diálogo. Más aún, hasta tiempos recientes han tenido miedo de abordarlo,¹⁷ no porque el pueblo no lo reclamara, sino porque temían la represalia y el castigo de los pocos, pero muy poderosos, que se oponían a él. Han tenido que ser los representantes de la tercera fuerza social quienes han tomado la iniciativa del diálogo y se han convertido en los canales operativos de esa gran demanda popular. Han sido los sindicatos, las cooperativas, las organizaciones humanitarias, las iglesias, las universidades, los gremios, etc., los que más han luchado por hacer del diálogo un problema nacional, y situar a todo el país en estado de diálogo”.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, 1.342.

¹⁶ *Ibid.*, 1.355.

¹⁷ El texto dice erróneamente *abandonarlo*.

¹⁸ ELLACURÍA, I.: “El Salvador en estado de diálogo”, EE.PP., 1.419.

En los conflictos polarizados la solución llega a menudo por la tercera fuerza social, aquella que A y B niegan que exista, porque para ellos todo es A o no-A. Esta tercera fuerza social suele recibir golpes de unos y otros, pero es importante porque suele ser la primera en buscar la paz, aquella paz a la que, tras un largo y agotador proceso de pacificación, A y B acaban accediendo.

8. Análisis de las causas profundas del conflicto

No conviene postergar demasiado el análisis de las causas profundas del conflicto. Da pereza hacerlo —lo que Ellacuría denominaba pereza intelectual— porque requiere mucho tiempo de estudio sin que a la corta se vean resultados brillantes. El tema de la causalidad en la historia es complejo. Lo analizó muy bien el historiador Edward Carr en su ciclo de conferencias *¿Qué es la historia?*¹⁹ Solemos apuntarnos a las causas fáciles de entender y evitamos las profundas y complejas. En el caso de El Salvador, en los años 60, 70 y 80 del siglo pasado, podríamos afirmar con cierta simplicidad que las causas del conflicto se debían a un incremento de los grupos de izquierda, dispuestos a pedir cambios de fondo, y al rechazo de este proyecto por parte de una oligarquía nacional aliada con el ejército y con la Administración Reagan. Sin embargo, para entender el problema de El Salvador habría que sumergirse en el análisis de las estructuras socioeconómicas poscoloniales, de la propiedad rural, de la economía orientada al comercio exterior (lo que hoy denominamos Globalización), principalmente la producción de café, de la Guerra Fría y de la política exterior norteamericana defensora de los intereses de las multinacionales nacidas en su país. Dos grandes antinomias geopolíticas mundiales se enfrentaban en El Salvador: el Occidente capitalista contra el Este comunista (Guerra fría, Cuba, Nicaragua) y el Norte rico contra el Sur emergente (procesos poscoloniales). Se trataba de dos procesos históricos gigantescos que confluyeron en el Pulgarcito de Centroamérica, El Salvador, un país demasiado pequeño como para asumir tamaña responsabilidad histórica.

Ellacuría, aun cuando, como buen hombre de paz que era, deseaba que la paz llegara cuanto antes, sabía que no había que precipitarse y que no había que llegar de cualquier modo a la paz, esto es, sin haber analizado las causas profundas del conflicto, dado que una mala resolución del conflicto sería la semilla de futuros conflictos de igual o mayor magnitud. Un conflicto hay que analizarlo y resolverlo bien, nunca a medias.

“No se trata con ello de terminar con la guerra de cualquier modo. No se puede terminar con la guerra más que cuando haya la seguridad razonable de que no volverán a darse las condiciones que la hicieron estallar. Esto no implica que deba esperarse a superar los males y las injusticias estructurales que secularmente han crucificado al país, pues tal tarea es de todos y por mucho tiempo. Implica tan sólo que se asegure una situación

¹⁹ E. CARR, *What is history?*, Cambridge University Press, Cambridge 1961. En español: Id., *¿Qué es la historia?*, Ariel, Barcelona 2010.

global y una correlación de fuerzas que impulsen el proceso justo para conseguirla de una forma eficaz, lo cual exige, sin duda, la presencia activa en el proceso de quienes más han hecho por cambiar las cosas. El fin de las hostilidades sin garantías suficientes no traería la pacificación y, menos aún, una paz justa y consolidada. Las mismas causas y los mismos agentes producirán antes o después los mismos efectos, si en lo fundamental las mismas circunstancias siguen igual. Desde otro punto de vista sería una vergüenza nacional que hubiera sido en vano tanta sangre derramada y tanto trabajo realizado, y lo sería, si no se lograra un avance sustancial hacia un nuevo orden social, no estructurado según los intereses de las minorías, sino según las necesidades y la voluntad de las mayorías”.²⁰

9. Tras el conflicto, la paz justa

Por ello es fundamental que tras el conflicto llegue una paz justa, y no solo una paz entendida como silencio de los fusiles. Si las causas históricas del conflicto estuvieron en el orden de las estructuras socioeconómicas, la solución solo puede llegar en ese mismo orden, y no por un simple acuerdo firmado con solemnidad en un palacio. Hay que transformar las estructuras, acabar con aquellas que producían una insultante desigualdad, y poner otras que traigan desarrollo humano, derechos humanos, democracia, formación de calidad para toda la población, economía orientada principalmente al autoconsumo y solo después al mercado global. No se trata de sustituir el capitalismo por el socialismo, dado que el socialismo ya mostró en la Europa del Este y en China que tiene también importantes problemas estructurales. Se trata de reconstruir el país pensando en toda la población, y no solo en una minoría de afortunados.

Lamentablemente, en el caso de El Salvador, esto no se hizo. Con la paz llegó el final de la violencia política que, durante la guerra civil se cobró 75.000 muertos en unos once años, o sea, un promedio de casi 7.000 al año, con puntas de 15.000 en los años más crudos del conflicto (1981-1984). Hoy, sin guerra civil ni revolución, hay en El Salvador unos 6.600 asesinatos al año, o sea prácticamente los mismos que durante la guerra civil. Y esto es así porque los problemas estructurales no se resolvieron, sino que se dejaron intactos. La violencia revolucionaria y militar pasó el relevo a la violencia de las maras (bandas de delinquentes de extremada violencia), pero el problema de fondo siguió, y sigue, siendo el mismo: muchos jóvenes no están motivados para trabajar honradamente porque entienden que en el actual sistema el trabajo honrado no les va a dar para vivir; prefieren arrojarse en los brazos del tráfico de drogas y de la delincuencia de las maras.

De ahí la importancia de alcanzar una paz justa, esto es, una paz con justicia, un silencio de los fusiles que vaya acompañado de estructuras que respeten la dignidad humana de todos; un trabajo que todavía está por hacer, no solo en Centroamérica, sino también en otras muchas regiones del mundo.

²⁰ I. ELLACURÍA, “El aporte del diálogo...”, *op. cit.*, 1.349.

¿Acaba aquí el proceso de paz? Suponiendo que se llegase a una paz estructuralmente justa, que no es el caso de El Salvador, como hemos visto, ¿sería este el final? Lamentablemente no. Empieza entonces el problema de la convivencia de aquellos que durante años se habían estado matando. ¿Pueden sentarse en la misma terraza de un bar de Bilbao la hermana de un asesinado por ETA y un etarra salido de la cárcel, tomándose cada uno su caña de cerveza como si nada hubiera pasado? ¿Puede una mujer torturada y reiteradamente violada en los calabozos de un centro de detención durante la dictadura chilena ir, años después, al mismo concierto de música clásica al que va uno de los que la violó, que, por lo demás, no ha sido nunca juzgado?²¹ Tras el conflicto, no basta con alcanzar la paz: hay que recuperar también la palabra.

10. La recuperación de la palabra

Más arriba hemos dicho que en los conflictos bélicos no solo se matan personas, sino también la palabra. El relato es fundamental en los conflictos, porque es lo que justifica cada posición. Por ejemplo, el independentismo catalán tiene un relato que concluye con la imperiosa necesidad de proclamar la república catalana; ETA tenía un relato que le llevaba a tomar las armas, a pesar de gozar de libertades democráticas; el gobierno salvadoreño y el FMLN tenían relatos completamente opuestos que justificaban sus respectivas posiciones y su uso de la violencia. El relato es un arma más poderosa que cualquier fusil. Por ello, en los conflictos bélicos no solo se atenta contra las personas, sino también contra el relato. Con ello, la víctima de la violencia sufre una doble agresión: a su persona y a su verdad. Durante la dictadura argentina, a la madre de cualquier desaparecido no solo le asesinaron al hijo, sino que además le dijeron que su hijo nunca había sido detenido, y que seguramente estaba en el extranjero pasándose en grande: el hijo muerto y la verdad igualmente muerta.

Por ello, una vez firmada la paz, hay que dar la palabra a las víctimas. Si las ha habido en los dos bandos, entonces hay que darla a las víctimas de uno y otro bando, y a poder ser juntas, mirándose a los ojos. En la vida nada une más que compartir el sufrimiento. Y hay que intentar también que los verdugos escuchen a sus víctimas, o a los familiares de las víctimas difuntas, también mirán道les a los ojos. Así lo expuse en Bilbao, en 2009, con ocasión del XX aniversario de la muerte de Ignacio Ellacuría y sus compañeros jesuitas:

“Las víctimas han de poder contar su historia, y han de poder hacerlo extensamente. Hay que dar la palabra a las madres de los muertos, a las esposas de los presos, a los hijos de los desaparecidos. Hay que dar la palabra a los presos, a los lisiados de por vida. Y hay que escucharles con mucha atención y con un gran respeto. Es lo que se hizo en las “Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación” (“Truth and Reconciliation Commis-

²¹ Cf. La película *La muerte y la doncella*, de Roman Polanski, basada en la obra de teatro homónima de Ariel Dorfman.

sions”) de Sudáfrica,²² tras una larga historia de apartheid y de violencia racial. El relato no devuelve el hijo muerto a la vida, pero hace que la verdad aflore. La verdad de lo ocurrido. En aquellas comisiones se ponía frente a frente a los que habían disparado y a los familiares de las víctimas, y ambos grupos tenían que escucharse mutuamente durante horas. Todo esto está muy bien expuesto en el libro de Teresa Godwin Phelps, *Shattered Voices*.²³ Phelps explica que el hecho de dar la posibilidad a las víctimas de explicar la agresión sufrida es una forma de justicia, es la denominada justicia narrativa, ‘una justicia —tomo las palabras de un curso impartido por el teólogo suizo, Mathias Nebel, analista de Phelps, en el IQS, Barcelona— que no es retributiva, sino restitutiva’.²⁴ Así, por ejemplo, la mujer cuyo marido ha sido asesinado durante una dictadura no puede recibir justicia retributiva alguna, ya que ninguna sentencia, por justa que sea, le devolverá la vida del marido, ni le quitará los años de dolor sin él. Sin embargo, al tener en cuenta que las dictaduras suelen acompañar sus brutalidades con relatos basados en mentiras, a la mujer en cuestión le resulta liberador poder explicar en público la historia de la muerte de su marido y su propia historia de dolor. Se le devuelve a ella el relato verdadero. Si lo más grave de una dictadura, de cualquier violencia, es el secuestro del lenguaje, mediante el cual el torturador inyecta en el torturado un nuevo lenguaje, basado en la mentira, lo más grande que se puede lograr es precisamente dar al torturado la posibilidad de recuperar su lenguaje, basado en la verdad. Como dice Mathias Nebel, ‘la narración de la víctima recompone, reunifica, de manera sacramental, la identidad quebrada, lo cual se expresa muy bien con el verbo inglés to remember, que tiene el sentido de recordar y al mismo tiempo tiene también el sentido de recordar’. Por su parte, Robert J. Schreiter sostiene que la superación del sufrimiento que tiene como origen la agresión violenta ‘exige el desenmascaramiento de los falsos relatos que se abren camino en el interior de nuestra conciencia, individual y colectiva, sirviéndose de nuestra necesidad de sentirnos seguros y afirmados en nuestro ser. Sólo el descubrimiento y la aceptación de un relato liberador podrán redimirnos del poder seductor y embaucador de la mentira. (...) Sólo entonces, una vez que se ha recuperado una cierta esperanza de supervivencia espiritual, cabe comenzar a pensar en el perdón y la reconciliación como una posibilidad real’.²⁵ La importancia del relato basado en la verdad afecta tanto al agresor como al agredido, y ambos lo viven como una liberación. Ambos

²² Hay doscientos vídeos sobre las sesiones de las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica colgados en Internet. Cf. *YouTube: “The Truth and Reconciliation Commission (TRC) (South Africa)”*.

²³ Cf. T. G. PHELPS, *Shattered Voices. Language, Violence and the Work of Truth Commissions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pennsylvania) 2004; ID., *Después de la violencia y opresión: las comisiones de la verdad y sus consecuencias en América Latina*, Sistema Universitario Jesuita, León (Guanajuato, México) 2007.

²⁴ Nebel se refiere en realidad a la justicia *restaurativa*.

²⁵ R. J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander 1998, 59.

estaban atrapados en el relato basado en la mentira; ambos experimentan ahora la liberación a través del relato basado en la verdad”²⁶

Un proceso de paz, seguido de un proceso de reconciliación, que no incorpore la restauración de la palabra oprimida, del relato oculto por la mentira, sería un proceso incompleto e injusto. Las víctimas han de tener la posibilidad de contar su historia, de narrar lo vivido, y a ser posible han de poder hacerlo ante sus verdugos, a quienes no se les debería consentir recuperar la normalidad social sin haber pasado por este proceso de justicia restaurativa. Los diálogos de Glencree (Irlanda) entre víctimas de ETA y víctimas de los GAL y grupos de extrema derecha han sido muy interesantes en el País Vasco,²⁷ promovidos, entre otros, por el profesor de la Universidad de Deusto, Galo Bilbao, ponente invitado en este V Congreso de Teología de Granada.

No solo se puede, y se debe, compartir la palabra. También se puede compartir el silencio.

“El silencio activo tiene un poder extraordinario. Un puñado de madres y abuelas de desaparecidos, de pie en silencio durante horas frente al Palacio de la Moneda, eso una y otra vez, durante años, acabó con la dictadura argentina. Un flacucho hombrecillo, Mahatma Gandhi, con más silencios que palabras, acabó con el dominio del imperio británico en India. Familiares de las víctimas de las dos partes de un conflicto nacional que se juntaran regularmente para orar unidas en silencio: eso tendría más fuerza que varios encuentros en la cumbre”.²⁸

Así como en la música los silencios son tan importantes como las notas, así también en los procesos históricos de paz y reconciliación los silencios son tan elocuentes como las palabras. Por ello hay que dejar espacio y tiempo al silencio, para que este pueda expresar aquello que las palabras quizás nunca lleguen a comunicar.

Cuando todo esto haya ocurrido, se podrán dar por concluidos tanto el proceso de paz como el de reconciliación tras un conflicto violento.

²⁶ J. SOLS, “El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación”, *op. cit.*, 75-76.

²⁷ ID., “Euskadi renace en Glencree”, *La Vanguardia*, Barcelona, 27 de enero de 2015, 19; Documental “Glencree”: <<http://paulrios.net/tag/glencree/>>.

²⁸ ID., “El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación”, *op. cit.*, 76.

DEUDA DESDE UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

Raúl González Fabre

Sumario: Esta es una reseña de la intervención del autor en la sesión final del V Congreso de Teología celebrado por la Facultad de Teología de Granada en mayo de 2016. Enumera los aspectos que deben tenerse en cuenta en la evaluación moral de la deuda, dentro de la tradición aristotélico-tomista que vertebrata una de las ramas principales del pensamiento moral católico. Para hacerlo, debe trazar antes el marco antropológico de la idea económica de deuda.

Summary: This is a review of the author's address in the final session of the 5th Congress of Theology held by the Faculty of Theology of Granada in May 2016. It enumerates some aspects which must be taken into account in any moral evaluation of debt, within the Aristotelian-Thomist tradition that vertebrates one of the main branches of moral catholic thought. For that purpose, it must start by tracing the anthropological frame of the economical idea of debt.

Palabras clave: Deuda, Tradición aristotélico-tomista, moral, economía.

Key words: debt, Aristotelian-Thomist tradition, moral, economy.

Fecha de recepción: 07 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 15 julio de 2016

1. Primera parte: ¿Qué es deuda?

La vida social depende la coordinación de los esfuerzos entre las personas en torno a bienes escasos o que pueden serlo, para producir en conjunto bienes que cada cual no sería capaz de hacer por sí solo, o que haría de manera ineficiente. Esos bienes desempeñan a su vez un papel central en los diversos proyectos humanos, desde la mera sobrevivencia hasta los más sofisticados. La vida social depende pues de la división del trabajo, y esta de la coordinación entre los diversos agentes económicos.

La coordinación tiene a menudo un elemento de futuro: lo que nosotros hacemos por otro no necesariamente es simultáneo con lo que otro hace por nosotros. En organizaciones sociales complejas la coordinación es igualmente un asunto complejo: el producto del trabajo de otros debe estar en su sitio y su lugar precisos para que nosotros podamos contribuir con nuestro trabajo a la creación social de valor; incluso cuando no sabemos quién son esos otros, ni siquiera cuántos son, o si son personas o máquinas.

Hay diversas maneras de realizar esta coordinación social, que a grandes rasgos incluyen diversos modos de asegurarnos de que las otras personas en una organización social compleja hagan su parte en nuestro proyecto. Por ejemplo, la coordinación puede basarse en el conocimiento interpersonal, en cuyo caso tenemos formas comunitarias de colaboración; o puede basarse en jerarquías que definen y hacen valer, coactivamente si hace falta, sistemas impersonales de normas, derechos y deberes (como ocurre con el Estado).

Un tercer tipo de relaciones de colaboración que nos interesa son asimismo impersonales, pero voluntarias en cuanto a la participación en ellas. En cada una de las relaciones se entra por conveniencia: uno está mejor después de ella que antes, y por eso participa. Nadie te coacciona para hacerlo. Son las relaciones de mercado, basadas en reglas como el respeto a la propiedad privada y a la libertad de elección de la potencial contraparte, la verdad en la información sobre los objetos de intercambio; o el cumplimiento de la palabra dada en contrato.

Son unas reglas impuestas y hechas valer por el Estado, pero una vez establecidas, abren el espacio de los mercados, en que sabemos lo que va a hacer el otro no porque estemos vinculados con él personalmente ni tampoco porque un sistema de normas públicas le obligue a relacionarse con nosotros, sino por su compromiso voluntario y explícito en contrato.

El cumplimiento de los contratos dista de ser obvio cuando el intercambio entre las dos propiedades no es simultáneo: con mucha frecuencia damos algo en un punto del tiempo para recibir otra cosa en un momento diferente (con todas las variantes, como intercambios simultáneos pero sometidos a garantías, etc.) Si entrego mi propiedad hoy, lo hago a cambio de tu promesa de cumplir más adelante tu parte del contrato.

Esa promesa es una deuda. La deuda se halla por tanto en el corazón de las relaciones de mercado, tan pronto como hay un desfase entre las entregas previstas en contrato. Pago a mis empleados a fin de mes, pero ellos me han entregado su trabajo antes. Recibo la mercancía hoy, pero la abono a treinta días vista. Vivo ya en la casa que tengo hipotecada. Y así...

La deuda puede hacerse más o menos transferible. El dinero, por ejemplo, no es otra cosa sino deuda del banco central, que usamos como liberador de otras deudas: es una deuda con la que podemos saldar otras deudas. Puesto que la mayor parte de nuestras transacciones son compra-ventas, no trueques, en la mayor parte de los casos, incluso en transacciones simultáneas, hay una forma de deuda involucrada: el dinero.

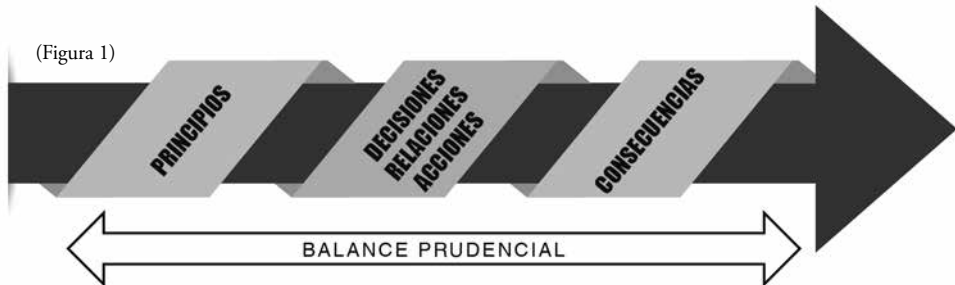
La economía financiera consiste en el sistema de posesión y transacciones de deuda (entre ellas el dinero, pero no solo). Esta economía de las deudas puede, a diferencia de la economía real atada a la materia o a la creación de bienes inmateria-

les, crecer de manera cuasi-indefinida. Si yo te presto 100 euros, tenemos 100 euros más de deuda. Si tú los pones en el banco, ya tenemos 200. Si el banco los presta a un tercero, ya hay 300 euros de deuda creados antes de producir ni consumir nada, por tanto sin las limitaciones de la materia o el tiempo.

La capacidad de la deuda para crecer sin límite establece un obvio riesgo, porque genera la posibilidad de caídas en cadena: para pagar yo, necesito que mis deudores me paguen, o que un tercero me preste. Si ninguna de las dos cosas pasa, me convierto en otra ficha del dominó de las “suspensiones de pago”, que a su vez hacen caer a quienes se apoyen en mis pagos para hacer los suyos.

2. Segunda parte: La evaluación moral de la deuda

La evaluación cristiana de la deuda debe abordarse a dos niveles, que corresponden a la estructura lógica de la Ética que se encuentra en Aristóteles y que emplea Santo Tomás y muchos otros después de él. En esa estructura, para que una acción, decisión o relación concreta sea buena, es preciso que realice el mejor balance posible entre buenos principios y buenas consecuencias. Los dos niveles son pues: (1) el de principios y consecuencias; (2) el del balance prudencial entre ellos. (Figura 1)



La prudencia es el sentido de la realidad. La acción no es buena únicamente porque responda a buenos principios (como los de la justicia) sino a la vez requiere también buenas consecuencias, consecuencias deseables en términos del bien común, por ejemplo. La prudencia es la virtud de encontrar el mejor punto de equilibrio posible entre principios y consecuencias en cada situación concreta. No produce reglas universales sobre qué hacer, sino que guía discernimientos en concreto¹.

¹ Este esquema lógico dista de ser obvio: una parte importante del actual discurso moral de muchos círculos católicos se centra en los principios sin considerar las consecuencias. Por tanto le sobra el balance prudencial, lo que a menudo resulta en propuestas concretas imprudentes (irrealizables por cualquier persona sensata). Su estructura lógica de fondo es idealista: las decisiones vienen moralmente calificadas solo por su relación con principios ideales (como propondría Platón), lo que se desarrolla en una ética de imperativos similares a los kantianos (solo que fundamentados en la religión, no en la razón). Curiosamente esa manera de pensar se encuentra tanto en el discurso moral de la derecha como de la izquierda eclesiales. Los temas y los correspondientes imperativos a los que se da importancia son distintos, pero la estructura lógica es la misma.

En el caso de contratos de mercado, como los de deuda, el pensamiento cristiano² señalaría que:

- La calidad moral adecuada para evaluar los principios morales de un contrato concreto es la justicia en las transacciones.
- Entre las consecuencias deseables se hallan la estabilidad del sistema; su contribución a fomentar la cooperación económica; y la justicia social.

Y luego, en cada caso concreto, debe realizarse un balance prudencial entre los principios que las diversas alternativas realizan y las consecuencias que cabe esperar de cada una de ellas.

El resto de la conferencia se dedicó a enumerar algunos aspectos que deben ser tenidos en cuenta para la evaluación moral de la deuda dentro de este esquema.

2.1. Principios: Justicia en las transacciones

La discusión sobre la justicia de un contrato en esta tradición es el resultado de pensar elementos conceptuales y jurídicos de la tradición precedente. A partir de ellos, la justicia se entiende en dos aspectos:

2.1.1. La condición "objetiva" de justicia

De una manera objetiva, justo es vender a un precio justo. En el caso de la deuda, el precio es justo si resulta de un mercado realmente competitivo. Si se tratara de bienes materiales podríamos pensar en términos de los costes de producción, pero como la deuda es meramente una promesa, lo que importa para establecer su precio son aspectos como el plazo de la promesa, el riesgo de incumplimiento, y el rendimiento que ofrece.

Los precios de diversas formas de deuda fluyen en el tiempo, de manera que no puede pensarse el precio justo en los términos del mundo anterior al siglo XIX --donde la estabilidad de los sistemas de costes y precios fácilmente se medía en déca-

² En realidad, todavía en el siglo XVIII San Alfonso María de Ligorio continúa una tradición muy anterior que evalúa los contratos de deuda condenando por principio la usura, definida como cualquier cobro de dinero por el paso del tiempo. Esa es una tradición moral venerable, que bebe tanto de la Biblia como de los filósofos griegos clásicos, y que, sin embargo, está totalmente equivocada respecto a la naturaleza del dinero, por tanto del interés. Yerra así en lo esencial de sus juicios morales, aunque ofrezca algunas perspectivas interesantes. Pese a sus hondas raíces tradicionales, hace tiempo que ha sido abandonada por el pensamiento moral católico. Puede encontrarse viva, sin embargo, en el concepto fundacional de la Banca Islámica, que es el rechazo de la *riba* o interés por razones religiosas. Nosotros consideramos en la conferencia al dinero como una mercancía más, y aplicamos los conceptos que el pensamiento moral de la Tradición católica emplea para evaluar cualquier contrato de mercado.

das--. Lo que puede retenerse de la enseñanza de los clásicos es precisamente que en un mercado verdaderamente competitivo, combinaciones semejantes de rentabilidad, plazo, riesgo y volatilidad, acabarán teniendo el mismo precio, el más bajo posible.

Los mercados financieros son de ese tipo, básicamente. Hay una gran cantidad de oferentes y demandantes, y una variedad muy grande de productos y combinaciones de ellos, que permiten elegir competitivamente lo que uno quiere.

Ahora, que los mercados financieros en general sean competitivos, no significa que lo sean los mercados financieros concretos a que se enfrentan las personas, particularmente los pobres. Estos pueden encontrarse excluidos del sistema financiero estándar, y dejados en manos de un sistema menos formal, menos controlado, en ocasiones mafioso, cuya característica principal es el carácter de monopolio local.

Esta es una buena razón por la cual algunos han afirmado el crédito como un derecho en nuestra sociedad y la necesidad de que ese derecho sea asegurado por la disponibilidad de créditos públicos para los pobres (que tendrían que resultar caros, porque el riesgo es alto, pero ciertamente menos caros que si se tratara de un monopolio privado). Las microfinanzas van en dirección parecida, haciendo valer el capital social como garantía de los créditos. Ambos esquemas tienen, sin embargo, dificultades obvias: el riesgo moral³ en el caso de los créditos públicos; y la presión comunitaria en el caso de los microcréditos. En ambos casos, sin embargo, parece que la dificultad es menor que dejar a los pobres en manos de los monopolistas del crédito.

2.1.2. Las condiciones “*ubjetivas*” de justicia

El segundo concepto de justicia de la tradición escolástica es subjetivo. Se basa en el aforismo del derecho: *volenti non patet injuriam* (“voluntariamente no se padece injusticia”). Si el contrato es asumido de manera voluntaria, entonces obliga moralmente a quien así lo asume. La condición, sin embargo, es exigente porque no se trata de una voluntariedad *prima facie*, sino perfecta, exenta de todo involuntario.

Los involuntarios que pueden anular la voluntariedad de una transacción son varios:

- La ignorancia, esto es, el desconocimiento parcial del producto o de los términos del contrato, como hemos visto en muchas sentencias sobre las preferentes vendidas a ciudadanos particulares.

³ El riesgo moral (moral hazard) consiste en la tendencia a tomar riesgos mayores si otro corre con parte del daño en caso de que las cosas vayan mal. El ejemplo típico son los seguros: si he asegurado mi coche a todo riesgo, es más probable que actúe imprudentemente con él, porque el coste de cada imprudencia concreta no recae todo sobre mí, sino en parte sobre el seguro. Si un banco público, por razones políticas, no se atreve a embargar en caso de impagos, el riesgo de impago es mayor.

- La amenaza o la coacción, como la que ejercen los loan sharks sobre infinidad de personas en poblaciones pobres. O también las listas de morosos en que puedes entrar por un desacuerdo con tu compañía de móvil.
- La necesidad, que básicamente fuerza a aceptar el contrato en los términos en que la contraparte los plantea. Como involuntario es posible en la medida en que no haya competencia real.
- La compulsión, en que ocurre una reducción psicológica de la libertad de elección del sujeto. Puede parecer exótico, pero hay una gran industria, la del marketing, dedicada a producirla.

En las finanzas, en que precisamente se trafica en unidades de medida de la misma naturaleza que el dinero mismo (que también es deuda), no tiene mucho sentido hablar de un “precio justo” de los valores, pero sí de un “precio bajo condiciones de justicia”.

Si las condiciones de una voluntariedad completa se dan, entonces no hay duda de la obligación moral: *pacta sunt servanda* ("los pactos deben cumplirse").

De hecho, una cantidad de las regulaciones legales de la actividad financiera pretenden evitar que se obtenga ventaja competitiva de violar los extremos más sangrantes de estas condiciones.

En la medida en que más factores de involuntariedad se incluyen en la adquisición de deuda, menos obligatoria moralmente es.

2.2. Consecuencias: Justicia en las consecuencias

Entre las consecuencias que deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar moralmente una u otra figura financiera, o el conjunto del sistema que todas forman, se encuentra su contribución a la justicia social. Esta no es una justicia que regule la calidad de las relaciones financieras una por una, como la anterior, sino una justicia de los resultados.

Se trata de un concepto moderno, que no corresponde bien al medieval de justicia distributiva. El concepto medieval partía de la diferencia jerárquica por nacimiento entre las personas; el contemporáneo parte de su igualdad, una consecuencia del pensamiento cristiano que, sin embargo, han venido iniciando más bien movimientos revolucionarios (desde la Revolución Francesa en adelante) a menudo anticristianos. Paradojas.

La idea general es que debe haber una proporcionalidad entre los resultados que una persona alcanza en la vida, y las acciones, decisiones y opciones de

esa persona. Las diferencias en los resultados pueden así separarse en moralmente legítimas y moralmente ilegítimas. Distinguir unas de otras es la tarea de las teorías de la justicia social.

El ideal consistiría en construir la sociedad de manera que todas las diferencias entre los resultados alcanzados por las personas fueran legítimas, y todas las diferencias ilegítimas desaparecieran. El ideal de una sociedad perfectamente justa no se alcanzará en esta tierra, pero constituye una buena idea reguladora respecto a la cual estimar si con cada decisión individual o colectiva nos acercamos o nos alejamos de ese ideal. Este es el rol que desempeña en nuestro modelo de decisión moral.

El pensamiento católico no suscribe especialmente ninguna teoría de la justicia social, pero cierto igualitarismo le es connatural, por razones de antropología teológica. En los documentos magisteriales encontramos dos objetivos que se consideran claramente deseables:

- El fin de la pobreza, de manera que todas las personas cuenten al menos con los mínimos para alcanzar cierta seguridad económica y algún modesto éxito sobre el que sostener dignamente una familia.
- La reducción de la desigualdad, independientemente de cuánto se reduzca la pobreza. La desigualdad establece puntos de partida diferentes en la competencia económica, heredados de la diferente prosperidad de los antecesores de cada uno (familiares, sociales), independientes por tanto de las decisiones personales. En el extremo de desigualdad cero de partida tenemos el starting-gate egalitarianism (todos con los mismos recursos al entrar en la vida económica), que constituiría el límite lógico al que puede llegar una teoría católica de la justicia social. No suele alcanzarse, sin embargo, porque el pensamiento católico es muy pro-familia, y un starting-gate egalitarianism consideraría ilegítimas las diferencias nacidas de recibir más o menos recursos económicos por herencia. Dejar algo a los hijos es una motivación intrafamiliar muy importante.

La población se encuentra en muy diferentes posiciones en materia de vulnerabilidad ante las crisis financieras de origen o impacto grande sobre el mercado hipotecario. En ellas, quienes son deudores netos (la mayoría de la población de menos recursos, que paga hipotecas y tiene sus ahorros metidos en su propia vivienda) sufre mucho más que quienes son ahorradores netos (de quienes sale en último término el dinero que financia las hipotecas de los demás).

Ello ocurre por varios capítulos. Ante impagos que liquiden un contrato hipotecario por incumplimiento del acreedor, este pierde todo el valor que ya hubiera invertido en su vivienda. Con mucha frecuencia queda además endeudado. El prestamista, sin embargo, solo pierde parte de lo que prestó, y puede compensar

o atenuar la pérdida habiendo diversificado sus préstamos. El contrato hipotecario funciona así como un “anti-seguro”: una mala eventualidad afecta más a la parte de menos recursos, y menos a la de más recursos.

Además, la crisis financiera genera una destrucción mayor de empleo que de ahorros, con lo cual quienes más dependen de su trabajo para su ingreso, la sufren más. Y finalmente, las viviendas embargadas son sacadas al mercado a bajo precio por los bancos que las embargaron, lo cual disminuye el valor de la inversión en vivienda de todos los vecinos, también los que están al día en los pagos de la hipoteca. Sus casas valen menos por las ventas masivas de los bancos, pero deben lo mismo.

Esta es obviamente una lógica que debe considerarse desde el punto de vista de la justicia social.

2.3. Otras consecuencias y balance prudencial

El balance prudencial requiere una consideración de consecuencias estimadas más amplia que meramente las pensables en términos de justicia social, que mencionábamos en 2.2.

En la presentación indicamos algunas:

2.3.1. La fiabilidad del sistema

Operaciones de mercado proyectadas hacia el futuro, como son las financieras, requieren una moral mínima que funde la confianza entre las partes, sobre la cual contamos unos con otros para llevar adelante los respectivos proyectos de futuro.

Como habíamos mencionado en la 1a. Parte, ello implica un respeto moral a:

- La propiedad privada legítimamente adquirida;
- La libertad de elección de la potencial contraparte;
- La verdad en la información sobre los objetos de intercambio; y
- La palabra dada en contrato.

Cuando alguno de estos elementos falta, el sistema de la cooperación que ocurre a través de las finanzas falla, y como resultado, se puede contar menos con los demás, hay menos colaboración y menos proyectos humanos son posibles.

2.3.2. La prioridad de la persona sobre el dinero

Otra línea de consecuencias que debe considerarse son las sufridas por aquellas personas o sociedades que no están en condiciones de llevar adelante proyectos de vida decente, precisamente porque les faltan recursos con los que arrancar. Es efectivamente imprudente dejar fuera del sistema financiero a poblaciones completas.

En torno a la deuda externa, la Iglesia se colocó del lado del gasto social del Estado frente al ahorro para repagar la deuda. La campaña del Jubileo 2000 impulsó eficazmente una salida para los países más pobres altamente endeudados. La idea básica ha vuelto a repetirse en esta crisis respecto a los desahucios, el recorte de los gastos sociales y semejantes.

Pero el dinero es de alguien en concreto: las quitas unilaterales tienen el problema de que después es difícil que te vuelvan a prestar. Este punto, como mencionamos en el apartado anterior, también debe cuidarse para garantizar la continuidad de las operaciones.

Se están intentando diferentes fórmulas con aportes privados, estatales y/o internacionales para encontrar caminos que permitan compatibilizar ambos objetivos.

2.3.3. El riesgo moral

Ya lo habíamos definido arriba. Cuando el riesgo se traslada de manera que quien lo corre es alguien distinto a quien paga si las cosas salen mal, el sistema se distorsiona.

Esto no es asunto pequeño. Una de las interpretaciones de la crisis actual propone que en el fondo se debe a que los banqueros de inversión ganaban mucho si el cliente ganaba y perdían poco si el cliente perdía. Como consecuencia, colocaron mucho del dinero ajeno que tenían confiado en operaciones de alto riesgo con perspectivas de grandes ganancias, por tanto grandes comisiones, si salían bien.

Salieron mal (en cadena, porque como explicamos arriba unos impagos fácilmente producen otros) y como resultado el sistema financiero falló. El grueso de la crisis la pagan entonces los contribuyentes que rescatan los bancos, los ciudadanos que quedan desempleados y pierden sus casas, etc., pero no los banqueros de inversión que tomaron las decisiones. Estos a lo más pierden su empleo, pero guardan las comisiones que ganaran previamente, claro.

2.3.4. *Consumismo y endeudamiento*

Una industria completa y muy sofisticada, la del marketing, se dedica a construir dentro de las personas el deseo de comprar más. En un sistema económico cada vez más productivo, vender más no solo es una necesidad de cada empresa sino también del sistema en su conjunto. Si no se vende, no hay que producir, luego no se genera empleo⁴.

Pero al mismo tiempo, la competencia internacional del trabajo resultado de la globalización, y la competencia de los trabajadores con máquinas cada vez más inteligentes, resultado de la informatización, han disminuido la parte de los salarios en el valor producido.

La única manera de consumir cada vez más ganando menos en términos reales, consiste en endeudarse. Se genera entonces un crecimiento de la deuda que hace vulnerable a todo el sistema financiero. Esa vulnerabilidad afecta más a algunos de sus agentes más pobres, como hemos señalado en 2.2.

2.3.5. *La velocidad del sistema*

Más libertad financiera, un mayor número de tipos de contratos para elegir la combinación que cada cual prefiera de plazo, rentabilidad, volatilidad y riesgo, implica mejor disponibilidad de fondos para nuevas ideas de producción y de consumo. Hablando analógicamente, el coche de la economía va más deprisa, luego avanza más rápido.

Y al mismo tiempo, conforme el sistema financiero se hace más y más grande respecto a la economía real, mayor es el riesgo de fallo sistémico. Las probabilidades de accidente de nuestro coche son mayores y si este ocurre, resulta más catastrófico.

El equilibrio prudencial requiere un punto medio razonable: ni podemos ralentizar el coche tanto que detengamos la economía, ni podemos acelerarlo tanto que resulte en desastre si hay un problema.

⁴ Esta dinámica, por cierto, es muy censurada en el pensamiento católico, porque tiene evidentes efectos sobre la cultura y sobre la naturaleza. Miles de impactos diarios de la publicidad comercial dicen a cada persona que debe poseer esto o lo otro para ser feliz. El resultado cultural acumulado es la materialización de las aspiraciones vitales. El pensamiento católico preferiría una cierta austeridad en los deseos de poseer, que por una parte liberara tiempo personal para las relaciones humanas gratuitas y la contemplación; por otra facilitara a las poblaciones más pobres niveles suficientes de inversión para salir de la pobreza; y finalmente descargara al medio ambiente de un ritmo insostenible de producción, consumo y desecho de bienes materiales.

2.4. Conclusión

Podrían mencionarse otras posibles consecuencias de las transacciones financieras particulares y de los sistemas de ellas. No son irrelevantes: deberían tenerse en cuenta en el discernimiento moral, tanto ético como político. Así que nuestra presentación dista de ser exhaustiva.

Lo esencial de ella, sin embargo, se refiere a una lógica para esa evaluación moral. En tal lógica, los principios no lo son todo sino que hay que equilibrarlos prudencialmente con las consecuencias estimadas. Y esas consecuencias rara vez son todas positivas o negativas, sino que requieren ser entendidas ellas mismas como balance: algo se gana, algo se pierde o se arriesga.

Al final, el discernimiento moral en concreto, también para las finanzas, es asunto de equilibrios prudenciales, de puntos medios.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMBROSIO DE MILÁN, *Elías y el ayuno / Nabot / Tobías*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 236 pp., 19 €

Estos tres personajes del Antiguo Testamento fueron objeto de sendas obras por el obispo de Milán, con ese enfoque pastoral que caracteriza los escritos de los Padres de la Iglesia. Ninguno de los tres libros son homilías o sermones, aunque en su origen pudo haber algún texto de este género. Sin embargo el estilo mantiene el enfoque pastoral que caracteriza los escritos de estos autores. En su intención está el deseo de fustigar algunos vicios muy señalados de la época y el ambiente en que Ambrosio desarrolló su actividad episcopal. El ayuno y la moderación del profeta Elías sirven como contrapunto a la embriaguez, tan extendida entonces. La generosidad del que era un propietario en Jezrael, Nabot, sirve para hacer una dura crítica de la avaricia, que tanto corrompió a aquellas sociedades. Por último, la paciencia ante la adversidad y la confianza en Dios de un israelita piadoso del norte de Palestina, Tobit, el padre de Tobías, son ejemplo contra la usura, que tantos estragos provocó también. La fecha de composición es difícil de establecer: el editor de este volumen, Agustín López Kindler, se pronuncia en favor de los años 386 a 390, ya en la última década de la vida de Ambrosio (que moriría en 397). No hay que repetir el valor de la colección "Biblioteca de Patrística" ni la calidad de sus ediciones: está prestando un servicio inmejorable al conocimiento de los Padres de la Iglesia.- I. CAMACHO.

ARZUBIALDE, Santiago, *Justificación y santificación. La primera etapa de la vida espiritual*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 400 pp., 26,90 €

El jesuita Santiago Arzubialde es reconocido por su trabajo en espiritualidad ignaciana y sus estudios sobre los ejercicios espirituales. Hasta 2011, en que se jubiló, enseñó en la Universidad Pontificia Comillas. Desde entonces, está trabajando en un ensayo de Teología Espiritual Sistemática, cuyo primer volumen, "Huma-

nidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad", apareció en 2014. Ahora nos presenta el segundo volumen de este ensayo, en el que aborda la primera etapa de la vida espiritual. Lo propio de esta fase es la purificación, que se concreta en la llamada de Dios a la amistad con él, pero ese proceso no se realizará sin la conversión. El profesor Arzubialde describe que en esta etapa Dios ofrece el don gratuito del perdón, de la justificación, a lo que el creyente responde con la acogida de esta gracia. Pero, el proceso no se completa, si por parte del hombre no hay también una respuesta, que es la colaboración a que se haga presente en este mundo el reino de Dios. En este momento el hombre se diviniza, se santifica en un proceso de ascesis, mediante su acción y su entrega a la intimidad de la amistad con Dios. El autor nos presenta todo este recorrido espiritual en cuatro amplios capítulos. En el primero aborda ministerio de Jesús que es una invitación a la conversión y a la acogida del don de Dios. En el segundo se centra en la idea de justificación. En el tercero plantea el proceso ascético del creyente que se convierte y desea abrirse al don. Y en el cuarto estudia el último paso de este proceso que es la acogida de la amistad y la intimidad con Dios. Quitando el primer capítulo, que es una fundamentación principalmente bíblica, en los otros tres, el planteamiento es casi similar: primero una sistematización teológica y después la perspectiva de la teología espiritual. Santiago Arzubialde nos ofrece un trabajo serio, profundo y del que la teología actual está necesitada. Deseamos que en los próximos años siga completando este proyecto.- P. RUIZ LOZANO.

BARTOLOMÉ, Juan José, *Un único evangelio: cuatro versiones. De la predicación apostólica a los cuatro evangelios canónicos*. Editorial CCS, Madrid 2016, 124 pp., 10,50 €

El término "evangelio" significa originariamente anuncio. No sería hasta mitad del siglo II cuando comenzó a utilizarse para designar los relatos escritos sobre la vida y la actividad de Jesús. La predicación oral se fue así transformando en literatura escrita. Pero los textos que nacieron como resultado no perdieron su calidad

de anuncio y de buena noticia. Juan José Bartolomé, que es salesiano y enseña en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, hace aquí una presentación de los cuatro evangelios destacando lo más específico de cada uno: al de Marcos lo define como “un manual para la educación de los discípulos”; al de Mateo como “catequesis para una comunidad de discípulos misioneros”; al de Lucas lo considera como “crónica de la historia de una salvación”; por fin al de Juan lo presenta como “el evangelio para cristianos adultos”. Pero la idea central, que recoge como conclusión, es que estamos ante un único evangelio con cuatro versiones.- B. A. O.

BARTOLOMÉ, Juan José, *Jesús compasivo. Jesús de Nazaret, testigo de la misericordia del Padre*. Editorial CCS, Madrid 2016, 239 pp., 12,70 €

El objetivo que se propone el autor, que es salesiano y enseña Sagrada Escritura en la Universidad Salesiana de Roma, es facilitar la contemplación de la misericordia del Padre en la actuación de su Hijo. Lo hace con un método muy sencillo y práctico, de hondo sentido catequético: comentando textos de los evangelios. En primer lugar, el “Bienaventurados los misericordiosos” (Mt 5,7). Luego una selección de diez pasajes evangélicos que muestran la misericordia de Jesús en acción, misericordia que aparece siempre como compasión. Se concluye con el comentario a aquella frase “Sed misericordiosos (perfectos) como vuestro Padre...” según la versión de Lc (Mt). Cada texto se comenta en dos momentos: el primero intenta comprender lo que el texto quiere decir en sí mismo; el segundo ofrece orientaciones sobre cómo aplicarlo a la vida.- B. A. O.

FLECHA, José-Román, *La misericordia*. Editorial CCS, Madrid 2015, 135 pp., 9 €

Este librito está incluido dentro de la serie “25 preguntas” que viene publicando esta editorial salesiana. Y parte de dos primeras, ya de por sí significativas: ¿por qué se olvidó la misericordia? ¿por qué se ha puesto de moda? Hay que citar una vez más al papa Francisco, aunque Juan Pablo II escribiera una encíclica sobre el tema (*Dives in misericordia*, 1980) y beatificara en 2000 a María Faustina Kowalska, religiosa polaca que propagó una espiritualidad basada

en la Divina Misericordia. El papel práctico que la misericordia ocupa en la actividad de Francisco puede explicar mejor que la Iglesia esté recuperando con satisfacción el lugar que corresponde a la misericordia en el núcleo más íntimo del cristianismo. Flecha pretende ilustrarlo en este libro sencillo, concreto, ajeno a grandes discursos más teóricos, que va desgranando los principales aspectos doctrinales, históricos, pastorales y prácticos de la misericordia. La obra del cardenal Kasper, *La misericordia. Claves del Evangelio y de la vida cristiana* (Sal Terrae, 2012), que el mismo papa se ha encargado de recomendar públicamente, está detrás de este texto más divulgativo de José-Román Flecha.- I. CAMACHO.

GRANADOS ROJAS, Juan Manuel, *La teología de la reconciliación en las cartas de Pablo*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, 174 pp., 16 €

Los campos semánticos que utiliza Pablo para expresar la acción divina de la salvación son diversos. El jesuita colombiano autor de esta investigación, que enseña en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, se ha centrado en las cartas deuteropaulinas (concretamente, en Efesios y Colosenses), porque cree de este modo completar investigaciones ya disponibles sobre la literatura protopaulina. Es claro que Pablo recurre a esta categoría, que para él tiene el sentido de transformación, y no, como en la tradición veterotestamentaria, de restauración como restablecimiento de una relación rota. Los textos disponibles no son abundantes. Granados estudia dos de las cartas protopaulinas (Rom 5,1-11 y 2 Cor 5,18-21) y dos de las deuteropaulinas (Ef 2,11-22 y Col 1,19-23). Su conclusión es que existe continuidad entre ambas etapas, pero también diferencias. En los primeros la reconciliación se presenta como algo sucedido en el pasado, que es iniciativa de Dios y que Cristo actúa como mediador. En la segunda etapa la reconciliación se pone en relación muy directa con la creación: hay reconciliación entre los hombres que conduce a la reconciliación con Dios y que abre el camino para la creación de una humanidad nueva. Al mismo tiempo no hay que olvidar otras categorías empleadas por la literatura neotestamentaria para referirse a la salvación, especialmente la de justificación,

tan relevante en los escritos paulinos. El estudio realizado permite comprender que estamos ante un tema complejo y que el autor ha tenido que hacer un ímprobo esfuerzo para revisar toda la literatura existente.- B. A. O.

KASPER, Walter, *La teología, a debate. Claves de la ciencia de la fe – Obra completa: Volumen 6*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 615 pp., 23,90 €

Reconoce el autor en el Prólogo de este volumen que el estatuto científico de la teología fue una de las preocupaciones que sintió desde los comienzos de su trabajo teológico. Reflejo de ello son los 39 textos que se recogen aquí, escritos a lo largo de cuatro décadas, pero evidentemente en su mayoría anteriores a su ordenación episcopal en 1989. Antes de esta fecha había desarrollado su actividad en las universidades de Münster y Tübinga. Precisamente se siente deudor de la Escuela de Tübinga (Möhlner, Drey...), que ya en el siglo XIX abordó esta cuestión sin negar el problema que le planteaba el pensamiento ilustrado, como había venido haciendo reiteradamente la neoescolástica. El debate venía de lejos, de la época en que nacieron las primeras universidades en Europa, que es cuando la teología se constituye como ciencia específica en el concierto de saberes que se da cita en la institución universitaria. Y el debate sigue abierto hoy, en unas coordenadas distintas, pero que no dispensan a la Iglesia de la exigencia de “dar razón de su esperanza”, y de hacerlo conjugando científicidad y eclesialidad, no olvidando además la orientación a la praxis. Es en el primer bloque de artículos (diez textos sobre “La teología, ciencia de la fe”) donde se aborda más sistemáticamente la cuestión, pero no se olvida luego la dimensión histórica del debate (hay tres artículos dedicados a la Escuela de Tübinga). Interesantes también –aunque ya en otros nivel– los quince últimos artículos, en que Kasper entra en debate con otros teólogos o corrientes teológicas.- I. CAMACHO.

MARTINI, Carlo María, *Discípulos del Resucitado*. Ediciones PPC, Madrid 2016, 150 pp., 12 €

Transcurridos ya algunos años de la muerte del que fuera cardenal-arzobispo de Milán (2012), todavía nos siguen llegando textos suyos de la

época en que ejerció su ministerio episcopal en aquella diócesis italiana. En este caso se trata de unas reflexiones pensadas para el tiempo de Pascua (cuya publicación original en Italia es de 2014). Por eso la parte central y más extensa del mismo tiene como tema la resurrección de Cristo: lo que eso significa para Jesús y para nosotros como cristianos. La parte primera se ocupa de la eucaristía como prefiguración de la Pascua: el hecho en sí y el encargo a la Iglesia, que lleva a entender la misión de ésta como servicio. Por último, y de forma más breve, hay una última parte dedicada a Pentecostés como cumplimiento del misterio de la Pascua.- B. A. O.

MOINGT, Joseph, *Creer en el Dios que viene. De la creencia a la fe crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 717 pp., 55 €

El vector fundamental que da unidad a la obra de este teólogo francés es la profundización, hasta sus últimas consecuencias, del dogma cristiano para “poner a prueba” si dicha cosmovisión se sostiene ante el “tribunal” de una razón emancipada y adulta. En este horizonte podemos incluir dos de sus obras principales: *El hombre que venía de Dios* y *De Dios que viene al hombre*. La presente obra se articula en dos partes fundamentales. La primera lleva por título *De la creencia a la revelación de la salvación*, y en ella se explora “el vínculo entre la esperanza de una salvación en los orígenes de la historia humana y el reconocimiento de Cristo como Salvador de todos los hombres” (p. 50). Esta parte, a su vez, da lugar a dos capítulos. En el primero de ellos, *La expectativa de una salvación*, el autor se pregunta, a propósito de la idea de Dios, por los puentes entre el mundo judío y cristiano y el mundo griego y pagano. En el segundo capítulo, *La revelación de la salvación*, se establece una concentración de la escatología judía en la persona de Jesús, atendiendo a la predicación de su muerte en cruz como cumplimiento de las Escrituras. La segunda parte es titulada *De la revelación de Cristo a la fe de los cristianos* y en ella la reflexión se “concentró en la revelación de Jesús como Hijo de Dios, fundamento de los dogmas de la trinidad, de la encarnación y de la redención” (51). Esta segunda parte está formada tan solo por un capítulo, *En el espacio del pensamiento cristiano. El Padre y el Hijo*, donde el autor intenta trazar el itinerario que conduce

desde la aparición de Cristo a la conceptualización de fe que realiza la primitiva Iglesia, a través de la Escritura y de la Tradición. El autor informa de que se trata de un proyecto que será completado con la aparición de un nuevo volumen. Como siempre, el lector tiene la sensación de que la obra de Moingt es especialmente oscura y difícilmente transitable. Baste atender al prólogo de este libro, de unas cuarenta páginas, donde el propio autor va recorriendo sus estados de ánimo, a través de los años, hasta precipitar en un proyecto que no acaba de sentirse claro en su formulación.- S. BÉJAR.

OLIVER ROMÁN, Miguel, *El Apocalipsis. Cartas a las siete iglesias*. San Pablo, Madrid 2016, 191 pp., 14 €

Más de veinticinco años de experiencia como profesor de Nuevo Testamento en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla están detrás de esta introducción a la lectura del libro más difícil de entender de toda la Biblia. Es un libro que fue escrito el lenguaje cifrado propio de un tiempo de clandestinidad, pero que pretende ayudar a los creyentes exponiéndoles una verdad que es válida para todas las edades y los tiempos. En realidad, el comentario se ciñe a los tres primeros capítulos del Apocalipsis: el 2º y el 3º contienen las cartas a cada una de las siete iglesias, pero el 1º es una carta de presentación dirigida conjuntamente a las siete; por eso hay que leer todo el conjunto de forma unitaria, y así se ve en qué coinciden y en qué se diferencian estas comunidades. El libro está muy bien estructurado: introducción al Apocalipsis en el contexto del Nuevo Testamento y breve presentación de cada una de las siete ciudades; comentario a cada carta; reflexión sobre cada una de las iglesias; actualización del mensaje de cada carta para el lector de hoy. De este modo el libro ayuda al lector de hoy a comprender que la lectura de textos bíblicos, aunque son lejanos en el tiempo, es una ayuda efectiva para el creyente de todos los tiempos (y también el de hoy).- B. A. O.

PAVÍA MARTÍN-AMBROSIO, Antonio, *En el principio... la Palabra. Juan escuchó, creyó y escribió*. San Pablo, Madrid 2016, 224 pp., 12,90 €

El contenido de este libro es sencillo: un comentario, versículo a versículo, del prólogo

del cuarto evangelio. El enfoque que le quiere dar su autor, que es sacerdote comboniano con experiencia misionera en Brasil y Ecuador, es original y queda ilustrada con la pregunta que se formula en la Introducción: ¿qué crédito nos merece la palabra de Dios? La pregunta no es ficticia y fue ya expresada al comienzo del canto del siervo sufriente (Is 53,1): “¿Quién dio crédito a nuestra noticia?”. Esta pregunta es del hombre de hoy, pero asedió ya al pueblo de Israel en su historia, así como a los primeros cristianos. Y Juan quiso responder a ella dando las claves en la página inicial de su evangelio. Aquí podemos adentrarnos en su lectura y en su análisis, que se hace minuciosamente y recurriendo continuamente a textos bíblicos, bien sea del Antiguo Testamento, bien de los mismos evangelios o de las cartas paulinas.- B. A. O.

RAVASI, Gianfranco, *Epifanía de un misterio. La creación y las criaturas*. Narcea, Madrid 2016, 100 pp., 12 €

El cardenal Ravasi es hoy presidente del Consejo Pontificio de la Cultura, pero fue muchos años profesor de Exégesis Bíblica de la Facultad de Teología de Italia Septentrional. Su condición de exegeta queda bien patente en este librito que recoge cuatro ensayos muy bien ensamblados sobre la condición humana como criaturas de Dios y en el marco de la creación. Se parte de la concepción bíblica del cuerpo humano, que, aunque remite a lo más exterior, no puede reducirse a un mero evento biológico. Pero este ser humano no existe como una mónada, sino en una red de relaciones: con Dios, con el mundo y los animales, con sus semejantes. Se aborda luego el misterio del hombre, donde aparece la finitud humana y la muerte, pero también el mal y el pecado que muchas veces lo atenaza. El capítulo final equilibra al anterior, adentrándose en la grandeza del ser humano: la gracia que ha recibido, la gloria a la que está llamado. La profundización en algunos textos bíblicos (salmos, por ejemplo), muy bien seleccionados, se conjuga con un estilo llano que facilita la lectura.- B. A. O.

SÁNCHEZ MONGE, Manuel, *Este es el tiempo de la misericordia*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 304 pp., 18 €

No cabe duda de que el actual obispo de Santander ha trabajado a fondo el tema de la

misericordia y que se ha inspirado para ello especialmente en el papa Francisco, porque son continuas las citas de los escritos de éste. La sistematización que pretende en este libro tiene un claro enfoque pastoral. Por eso se da tanto relieve a la práctica de la misericordia, que debe definir a todos los cristianos (y de modo particular a los sacerdotes) como “testigos y ministros de la misericordia de Dios” (capítulo 5) y hacer realidad la afirmación del papa de que “la misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia” (capítulo 4). Ser misericordiosos es clave para el cristiano en el mundo de hoy, pero la razón última para serlo es el modo de ser de Dios Padre tal como nos ha sido revelado en Jesús (capítulos 2 y 3). La dimensión pastoral queda plasmada en otros puntos que se abordan en el libro, como la relación con la justicia y con el Derecho o la atención a las familias. En el Corazón de Jesús y en la Virgen María, que son el objeto de los dos últimos capítulos, encontraremos también orientaciones, motivos y fuerza para practicar la misericordia.- I. CAMACHO.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *La eucaristía. Medicina de inmortalidad*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 105 pp., 10 €

En estos últimos meses la Editorial Ciudad Nueva está haciendo llegar al lector de lengua castellana distintas obras del jesuita checo Špidlík, creado cardenal por Juan Pablo II en 2003 y fallecido en 2010. En ellas se unen la profundidad espiritual del autor y su amplio conocimiento de la tradición oriental. En este caso se nos ofrece un comentario a la encíclica *Mane nobiscum Domine*, publicada por Juan Pablo II en 2004 al comenzar el año dedicado a la Eucaristía. El autor ha hecho un estudio de los temas centrales de la citada encíclica, enriqueciéndolos con datos de la tradición cristiana medieval, pero sin desentenderse tampoco de la realidad actual, que tan distinta es, debido sobre todo a la presencia dominante del fenómeno de la secularización. Su lectura contribuirá, no sólo a conocer mejor la encíclica papal, sino además a profundizar en el misterio de la Eucaristía, que el autor sintetiza como “medicina de inmortalidad”.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

BILBENY, Norbert, *La vida avanza en espiral. Conversaciones sobre ética con mi nieto*.

Ariel, Barcelona 2016, 174 pp., 16,90 €

Este catedrático de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona resume sus conocimientos de ética en una larga conversación, iniciada de forma bastante casual, con un supuesto sobrino nieto suyo. Todo acontece en el transcurso de un día: el autor está recogiendo su despacho en un hospital porque le ha llegado el momento de jubilarse, el sobrino llega a hacerle una visita inesperada, ambos pasan juntos toda la jornada empaquetando libros y otros enseres y conversando entre ellos. En la conversación se va reconstruyendo la vida del sobrino, y ello es ocasión para que el tío aproveche su experiencia en la consulta para reflexionar sobre la vida y sobre diferentes cuestiones éticas. La conversación tiene una trama que le da unidad y los temas éticos van apareciendo de forma espontánea, confrontado el individualismo de un muchacho que ha vivido con conciencia de soledad y sin hogar fijo con la madurez de una persona que ha asistido a muchos semejantes en situaciones complejas. Libertad y comunicación son dos temas recurrentes que forman como el entramado del discurso ético. El debate sobre el suicidio ocupa muchas páginas porque es una situación que permite comprender lo que es la libertad y la responsabilidad del ser humano. El libro se sigue con interés: a ello ayuda la trama narrativa, en la que el lector se encuentra con frecuencia invitado a reflexionar sobre el sentido último de la existencia, sobre la dimensión moral de ésta.- I. CAMACHO.

BOFF, Leonardo, *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 230 pp., 15,90 €

Quizás el capítulo más extenso de este libro (dentro de la brevedad que caracteriza a todos) es el dedicado a la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. “Los derechos de la Madre Tierra y el cuidado de la Casa Común” lo titula, y en ese título se encierra gran parte del mensaje de Boff en estas páginas, donde recoge muchas reflexiones suyas, no siempre sistematizadas, en las que se pueden identificar varios niveles de

reflexión. El más común es la crítica del paradigma de la modernidad (el hombre a la conquista de la naturaleza), cuyos inicios remonta Boff en algún momento al neolítico, paradigma que ha de ser sustituido por otro basado en el consumo responsable y solidario. Más novedoso resulta ese otro nivel de reflexión, que ocupa gran parte de la obra, que pretende ofrecer una visión nueva del planeta y de la humanidad (cf. el subtítulo) tomando como base los avances de las ciencias sobre el big bang primitivo y los orígenes del universo para comprender el lugar que ocupa el ser humano en él: en ese nivel todo se entiende como un proceso evolutivo donde caos y cosmos interactúan en una progresiva complejización que da lugar a la aparición de la vida y de la conciencia. No falta, por fin, un nivel de reflexión teológica, que aparece en determinados momentos cuando a Dios se le presenta como el punto de partida o como el misterio al que las ciencias abren camino, con tal que éstas funcionan como algo más que una técnica para saber y nos acerquen a la compleja realidad de las cosas.- I. CAMACHO.

BRUNI, Luigino, *El árbol de la vida. Mercado, dinero y relaciones humanas en el Génesis*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 160 pp., 14,50 €

Destacado por sus aportaciones a la “economía de comunión”, Luigino Bruni está ahora acercándose a la Biblia y entrando en diálogo con ella desde la economía. Está convencido, no sólo de que la Biblia puede aportar luz a nuestro conocimiento de la realidad, y concretamente de la realidad económica, a pesar de que nuestro mundo científico se ha ido desentendiéndose progresivamente de ella, sino también de que la misma Biblia se enriquece desde las cuestiones que le plantean las ciencias hoy. Con este enfoque Bruni fue publicando a lo largo del año 2014 una serie de breves artículos referidos al primer libro bíblico en el diario *Avvenire*, y que ahora se recogen en este volumen. Los relatos del Génesis dejan constancia de cómo la humanidad desde el comienzo vivió entre la fraternidad y el fratricidio. Ese problema persiste hoy y sigue marcando las relaciones humanas en todos sus niveles. El mercado y el dinero interfieren continuamente y condicionan ese mundo relacional, como ya

ocurrió en los tiempos primitivos, aunque el contexto fuera diferente. La palabra de Dios, adecuadamente actualizada, puede ayudarnos hoy a promover una economía basada en la comunión.- I. CAMACHO.

CALLEJA, José Ignacio, *Misericordia, caridad y justicia social. Perspectivas y acentos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 286 pp., 15,90 €

Desde que el autor publicara sus dos volúmenes de *Moral social samaritana* (PPC, 2004 y 2005) este adjetivo “samaritano” ha venido marcando toda su reflexión moral, una moral conformada por la misericordia con los caídos y excluidos. Las orientaciones del papa Francisco han significado un impulso para este enfoque, como se trasluce en las páginas de este libro. La misericordia –como actitud moral, como principio de acción y como compromiso– constituye un aliento cálido para el compromiso en favor de la justicia, de la solidaridad y del bien común, temas clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia. La reflexión moral que en este libro se ofrece está elaborada en estrecha relación con la teología (la comprensión de Dios como misericordia y la revelación de Dios en Jesucristo) y con la pastoral (presencia evangelizadora de la Iglesia y de los cristianos en el mundo de hoy). Como reconoce al comienzo de la Introducción el autor, que es profesor de la Facultad de Teología de Vitoria, es un libro “traído del corazón a la cabeza”, movido además por el deseo de ser honesto con la realidad y mirar ésta desde los más vulnerables e ignorados. La sucesión de capítulos constituyen un recorrido profundizar en este enfoque de la moral social en diálogo con los teólogos pero también con la filosofía, y prestando una atención especial a la Doctrina Social de la Iglesia, sobre en su versión “renovada” que se inicia en el Vaticano II buscando un mejor equilibrio entre la dimensión personal y la estructural.- I. CAMACHO.

CAZORLA PRIETO, Luis María, *La ética en el Derecho de los mercados financieros*. Civitas – Thompson-Reuters, Madrid 2015, 151 pp., 15 €

Su condición de catedrático de Derecho Financiero y Tributario (Universidad Rey Juan Carlos) da al autor la posibilidad de abordar este

tema con una perspectiva que nos parece muy adecuada: viendo cómo la ética va desarrollándose hasta penetrar en el derecho. Se supera así el puro positivismo jurídico, pero también una ética recluida en los principios y con escasa incidencia en la realidad. El camino para hacer efectiva esta penetración de la ética en el derecho es la autorregulación, que da lugar a los códigos éticos elaborados por los mismos agentes con la intención de comprometerse en su cumplimiento. El itinerario que se sigue en el libro es de gran valor pedagógico: unos primeros capítulos sobre la ética en general y su relación con el derecho; siguen varios capítulos (muy bien escalonados) sobre principios éticos relativos a las actividades financieras, códigos de conducta nacidos vía autorregulación y, finalmente, su traducción en normas de conducta para los mercados financieros; para concluir se estudian algunos abusos que se cometen en este ámbito y los normas jurídicas nacidas para combatirlos.- I. CAMACHO.

ESPEJA, Jesús, *Lo divino en la experiencia humana. Sobre la condición moral*. San Pablo, Madrid 2016, 334 pp., 15,50 €

Una de las circunstancias que más ha perjudicado a la moral católica en los últimos siglos ha sido su progresiva desvinculación de la teología dogmática. De ahí el interés que encierra el que un teólogo dogmático que ha cultivado sobre todo la cristología, como es Jesús Espeja, se adentre con este libro en los terrenos de la teología moral. Ya en 2010 publicó *Jesucristo. Una propuesta de vida*, que él consideró como una introducción a la visión cristiana de la moral. Con este nuevo libro quiere recuperar más explícitamente la dimensión teológica de la moral. Y para ello toma como referente a Cristo, donde lo humano y lo divino se dan inseparablemente unidos: y es que la moral cristiana tiene que basarse en esta síntesis, huyendo de un sobrenaturalismo que ignore la consistencia de lo humano, pero también de un humanismo que ignore la condición finita e inacabada de lo humano. Esto es lo que pretende mostrar a través de las tres partes de que consta el libro. La primera tiene carácter histórico: estudia los efectos de la modernidad sobre la moral y la recuperación que propició el concilio Vaticano II. La segunda parte ofrece una presentación sistemática de una

moral cristiana basada en el Evangelio, en la relación con el Padre, en el amor al hermano, en la búsqueda del reino de Dios y su justicia. En la tercera parte aborda esta renovación de la moral desde la perspectiva de Santo Tomás, mostrando el valor y la actualidad de su síntesis, que fue olvidada después.- I. CAMACHO.

HOAC COMISIÓN PERMANENTE, *La dignidad de la persona y el bien común. Una aportación al diálogo desde la Doctrina Social de la Iglesia*. Ediciones HOAC, Madrid 2016, 2ª edición, 236 pp., 12 €

Ha sido Francisco Porcar Rebollar, miembro del Grupo de Trabajo de Formación de la HOAC, quien se ha encargado de preparar este libro recogiendo contenidos de sus planes de formación. Su objetivo es contribuir a la construcción de una nueva cultura política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. Un referente importante en la obra es el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Pero el enfoque responde a una preocupación muy concreta: el deterioro de la política y el desinterés hacia ella que domina en nuestra sociedad. Por eso la introducción se consagra a explicar la concepción de la política, la importancia de ésta y su enraizamiento en la Doctrina Social de la Iglesia. Las tres partes en que se divide el texto responden, más que a una presentación sistemática, a tres urgencias de hoy: la lucha contra la pobreza como política inspirada en el bien común, las características de una acción política orientada al bien común, la economía del bien común (entendiendo la economía como una dimensión de la vida y de la acción política). Bien común se adivina como eje central de la acción política. La estructura de cada uno de 16 capítulos es homogénea: presentación del tema, algunos textos, preguntas para reflexión y diálogo. Es de alabar el enfoque de este curso y la motivación que lo anima, aunque quizás se observa una cierta tendencia a confundir lo social con lo político, y se echa de menos una mayor profundización en la distinción entre distintos niveles de entender la acción política.- I. CAMACHO.

KÜNG, Hans, *Un muerte feliz*. Trotta, Madrid 2016, 108 pp., 15 €
Responsabilidad propia en el tránsito hacia

la muerte: ésta es la tesis que Hans Küng defendió en el último capítulo de sus memorias *Humanidad vivida* (2013, traducida en esta misma editorial Trota en 2014). Del tema se había venido ocupando el autor desde tiempo antes, sobre todo a partir de algunas experiencias de personas cercanas y más recientemente desde que él mismo comenzó a sentir síntomas de Parkinson. Junto con su amigo Walter Jens, aquejado por una angiopatía que le llevó a la muerte, había publicado *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad* (1997). Quizá el estímulo para este nuevo libro le ha venido de la entrevista que le hizo Anne Will en la cadena de televisión ADR en 2013 y las reacciones que siguieron. Dos preocupaciones marcan este libro. De una parte, el deseo de precisar en qué sentido hablar de eutanasia para que ésta pueda estar justificada de acuerdo con los principios de una ética humanitaria y en línea con la “Declaración para una ética universal” (Chicago 1993), que él mismo promovió desde el Parlamento de las Religiones. Por otra parte, la coherencia con su pensamiento teológico, de teólogo cristiano, y con los temas de que se ha ocupado toda su vida (la cuestión de Dios, el hecho de ser cristiano, la vida eterna, la Iglesia, el ecumenismo, las religiones mundiales). Por eso el libro, que no dejará de levantar polémicas, está marcado por una actitud de profundo respeto a la vida y de gratitud hacia Dios que nos la ha dado para que la vivamos responsablemente.- I. CAMACHO.

RIU ROVIRA DE VILLAR, Francesc, *Carta del Papa Francisco: ecología integral. Lectura de la encíclica Laudato si' con jóvenes. Invitación al debate*. Editorial CCS – Grupo Edebé, Madrid 2016, 182 pp., 17,50 €

Francesc Riu es un salesiano que ha coordinado un grupo de seis personas de distinta formación y experiencia profesional. Se han propuesto poner la encíclica *Laudato si'* al alcance de todos, y de manera especial de los jóvenes. Y es que ya sabemos que las encíclicas no suelen resultar asequibles al gran público porque tienen que abordar temas de excesiva complejidad y recurrir a un lenguaje especializado. Lo que ha hecho este grupo de trabajo es reproducir el texto de la encíclica con una presentación tipográfica más pedagógica y algunas ayudas para su lec-

tura. Mantiene el texto completo, omitiendo en ocasiones algunas líneas, mejorando algunas traducciones y añadiendo en los márgenes síntesis del contenido de cada número. Pero además al final de cada capítulo se introduce una sección de “Complementos y propuestas para el debate”, que destaca en recuadros las frases más relevantes del papa, subraya cuáles son las ideas eje del texto y propone algunas cuestiones para el debate. Es un libro, en suma, no sólo para leer, sino para profundizar, asimilar y debatir la encíclica pontificia.- I. CAMACHO.

IGLESIA

DONGHI, Rinaldo, *El sendero de la misericordia. Escritos de las agendas personales del Papa Juan XXIII*. Ediciones Paulinas, Madrid 2016, 182 pp., 14,50 €

La agenda personal de Angelo Giuseppe Roncalli, que mantuvo con fidelidad desde 1935 hasta su muerte, no es sólo el reflejo frío de actividades y acontecimientos. En ella se contiene reflexiones sobre lo vivido, y eso la convierte en una fuente inagotable para acercarse al alma de su autor. Y cuando Juan XXIII fue canonizado el 7 de abril de 2014, el ejemplo que a su vida se le reconoce para la Iglesia tiene uno de sus componentes más relevantes en las obras de misericordia. Esto es lo que quiere mostrar Rinaldo Donghi, un sacerdote de la diócesis de Bérgamo, que limita su trabajo de selección a la etapa de la actividad diplomática de Roncalli en Estambul como Delegado Apostólico para Turquía y Grecia (1935-1944), después de los diez años que paso en Bulgaria. Fueron años difíciles en aquellos territorios: en Turquía, por la progresiva laicización del Estado; en Grecia, por la identificación entre el Estado y la Iglesia Ortodoxa. A Roncalli no le faltó trabajo diplomático, pero ello no fue óbice para que se ocupara en múltiples obras de misericordia, corporales y espirituales. Iniciada la segunda guerra mundial, nuevos problemas se plantean en una Grecia invadida por el eje italo-alemán y en una Turquía que no entra en el conflicto pero se convierte en lugar de tránsito para muchos prófugos de la guerra. En este contexto, los testimonios recogidos en este libro de las agendas de aquellos años son un verdadero ejemplo para toda la Iglesia.- B. A. O.

GONZÁLEZ-BALADO, José Luis – PLAYFOOT PAIGE, Janet Nora, *Madre Teresa de los pobres*.

San Pablo, Madrid 2016, 461 pp., 22,90 €
La editorial San Pablo ha querido celebrar la canonización de la Madre Teresa de Calcuta, 19 años después de su muerte, con este volumen que retoma y actualiza publicaciones anteriores de ambos autores. Éstos, que son marido y mujer, tuvieron la suerte de conocer personalmente a la Madre Teresa y a muchas hermanas del instituto religioso que ella fundara. En esta obra hay dos partes bien diferenciadas. La primera es una biografía, redactada desde un conocimiento muy directo de la persona y de su entorno y con un estilo ágil que agradecerá el lector. Pero los autores querían adentrarse también en el pensamiento de la Madre Teresa, tarea más ruda puesto que ella nunca escribió. La segunda parte de este libro (“La alegría de servir a los pobres”) reproduce actualizándolo un libro que ya publicara González-Balado con un título parecido (“La alegría de darse a los demás”). Recoge algunos, pocos, escritos suyos y muchos testimonios que reproducen dichos ocasionales suyos.- B. A. O.

LAMET, Pedro Miguel, *Arrupe. Testigo del siglo XX, profeta del XXI*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2016, 2ª edición, 610 pp., 20 €

Aunque con otro título (*Arrupe, una explosión en la Iglesia*), este libro se publicó en 1989. Ahora su autor, el jesuita Pedro Miguel Lamet, ha preparado esta nueva edición que conmemora los 25 años de su muerte (ocurrida en 1991). Pedro Arrupe fue Superior General de la Compañía de Jesús desde 1965 hasta que la trombosis cerebral que sufrió en 1981 le obligó a renunciar al cargo. Lamet basa esta biografía, no sólo en la consulta de numerosos textos escritos y en los testimonios de muchos que lo conocieron, sino en las largas entrevistas que mantuvo con él cuando ya se encontraba imposibilitado como consecuencia de su dolencia cerebral. Esta segunda edición tiene en cuenta estudios más recientes; además el tiempo transcurrido permite al autor aportar datos que en la primera edición por prudencia no utilizó. La obra nos adentra no sólo en la biografía, también en la interioridad de Arrupe, que Lamet describe con estilo ágil, tan propio de su condición de periodista, pero también con una inocultable admiración

hacia una persona que nunca estuvo libre de polémica. Fueron años difíciles, marcados por el deseo de hacer realidad el Vaticano II y por las tensiones con quienes se resistían a la mayoría de los cambios. Ahora que su figura va difuminándose por la distancia temporal, es de alabar este esfuerzo por recuperar la trayectoria humana y apostólica que le llevó a ser elegido General, su talante espiritual, su libertad de espíritu, su amor a la Iglesia y su deseo de servirla a las órdenes del Papa, su optimismo inquebrantable. Es una figura que servirá de estímulo al lector.- I. CAMACHO.

MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo – SERRANO OCEJA, José Francisco, *50 años de la Conferencia Episcopal Española. Historia de un ejercicio de colegialidad*. Encuentro, Madrid 2016, 292 pp., 22 €

Estos dos profesores universitarios, especializados respectivamente en Historia Contemporánea y en Ciencias de la Información, nos ofrecen un libro que quiere ser el germen de un proyecto más ambicioso sobre la historia contemporánea de la Iglesia española. De momento se han limitado a una parcela que estaba falta de una recopilación sistemática de datos, a pesar de la importancia que el concilio Vaticano II atribuyó a las conferencias episcopales. Condicionados por la imposibilidad de acceder a fuentes internas (actas de reuniones, esencialmente), han tenido que conformarse con dos fuentes secundarias, las revistas *Eclesia* y *Alfa* y *Omega*, a las que hay que añadir otros documentos y libros. El tratamiento de estos 50 años es estrictamente cronológico y se estructura según la persona que ocupaba la presidencia de la Conferencia Episcopal Española: de la primera parte se ha encargado Pablo Martín (hasta 1987, final de la presidencia de D. Gabino Díaz Merchán); del resto, José F. Serrano. Hay una atención especial a la proyección de la Iglesia sobre la sociedad española, lo que lleva a los autores a ocuparse con detención de los documentos emanados de la Conferencia o de algunos de sus órganos.- I. CAMACHO.

MARTÍN VELASCO, Juan, *Creo en la Iglesia*. PPC, Madrid 2016, 175 pp., 14 €

En la base de este libro hay siete trabajos escritos antes de 2013. Tema central en ellos es

la Iglesia partiendo de las dificultades que encuentran hoy incluso los creyentes para creer en ella. El libro está escrito con un gran realismo, con una no disimulada preocupación por la situación que atraviesa hoy la Iglesia, que el autor quiere iluminar desde la fe en ella. Referente fundamental en toda la obra es la eclesiología del concilio Vaticano II: frente a la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, que correspondía a la etapa anterior, preciliar, se profundiza en la Iglesia misterio de comunión, que se despliega como pueblo de Dios y como sacramento de salvación. Por desgracia, esta eclesiología ha sido eclipsada en las décadas recientes por una praxis que la iba contradiciendo sutilmente. Por eso Martín Velasco ha añadido un capítulo final (el octavo) sobre el papa Francisco. Reconoce gozoso la sorpresa que su pontificado le está causando porque ve en él una apuesta decidida por recuperar la eclesiología del Vaticano II que le llena de esperanza.- I. CAMACHO.

O'LEARY, Finbar, *Vicka. Su historia. La entrevista más reveladora ofrecida por Vicka, la mayor de las seis videntes de Medjugorje*. La Esfera de los Libros, Madrid 2016, 172 pp., 16,90 €

El fenómeno de Medjugorje (en Bosnia-Herzegovina) ha tenido una notable repercusión en la Iglesia, aunque todavía muy recientemente la Santa Sede ha reiterado que esas supuestas apariciones de la Virgen siguen careciendo de reconocimiento oficial. Dichas apariciones comenzaron en 1981, cuando la mayor de las videntes, Vicka Ivankovic, tenía 16 años. El irlandés Finbar O'Leary no visitó el lugar sino en 1986, pero desde entonces se ha convertido en un convencido de su autenticidad y en un difusor de todo ello por el mundo. En esa línea se inserta este libro-entrevista. Vicka, que ya es una mujer casada y con hijos, no sólo relata su propia experiencia, sino que además se pronuncia sobre distintos temas de carácter dogmático o moral (el paraíso, el infierno, el purgatorio, el perdón, el matrimonio, el divorcio, la contracepción, el aborto, etc.). La entrevista a Vicka se complementa con otras dos, cuyos interlocutores son la madre de la vidente (Zlata) y uno de sus hermanos (Franjo).- B. A. O.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José M^a, *El corazón del árbol solitario*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 199 pp., 12 €

El jesuita asturiano Enrique Figaredo Alvar González fue nombrado en 2000 Prefecto Apostólico de Battambang (al norte de Camboya) cuando apenas estaba concluyendo su última etapa de formación en la Compañía de Jesús (la tercera probación). En seguida se le conoció como "el obispo de las sillas de ruedas" por la actividad que había desarrollado en los años anteriores. Desde 1985 había trabajado en el Servicio Jesuita de Refugiados en Tailandia y Camboya y fue allí donde colaboró con un proyecto que consistía en proporcionar a los muchos mutilados por las minas antipersona unas sillas de ruedas especialmente adaptadas a las condiciones peculiares de aquellas tierras. El también jesuita José M^a Rodríguez Olaizola, que le ha conocido sobre el terreno, ha compuesto esta biografía que relata su actividad, pero busca además adentrarse en la interioridad de Enrique a la luz de la espiritualidad ignaciana que siempre le sirvió de orientación. La lectura de este libro nos acerca a la realidad trágica de las minas antipersona, como expresión de la crueldad del régimen camboyano, pero también a la entrega y creatividad del grupo de cooperantes que conocemos en el entorno de Enrique antes y después de su nombramiento como prefecto, con el que se quiso dar un paso más en la reconstrucción e institucionalización de la iglesia de aquel país, tan duramente golpeada por dicho régimen.- I. CAMACHO.

VELASCO, Miguel Ángel, *La luz brilla en las tinieblas. Cardenal Van Thuan: Historia de una esperanza*. Ediciones Palabra, Madrid 2016, 268 pp., 17,50 €

No es este libro una biografía en el sentido estricto del término, aunque la primera de las tres partes en que se divide lleve ese título. El autor, que es periodista católico especializado en información religiosa, ha querido presentarnos una semblanza de este obispo vietnamita, que estuvo 13 años encarcelado y acusado de organizar la lucha contra el régimen comunista: fue entre 1975 (al poco tiempo de ser nombrado arzobispo coadjutor de Saigón) y 1988 (no 1998, como se dice erróneamente en la página 65). Una esperanza inquebrantable le ani-

mó en esos terribles años, en que vivió privado de todo y de cualquier contacto con el exterior. Tres años después de ser liberado fue obligado a abandonar el país. Desde entonces residió en Roma donde fue nombrado Presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, hasta su muerte acaecida en 2002. “Mensaje” y “Legado” son los títulos de las otras dos partes de esta obra. Todo el libro está basado en sus escritos, algunos muy conocidos por la experiencia que llevan detrás, y también en testimonios directos o indirectos. Se refleja además en el libro la difícil historia de la Iglesia en Vietnam desde su primera evangelización en 1533: una historia de casi continua persecución, regada por las sangres de muchos testigos.- I. CAMACHO.

VIDA RELIGIOSA

BERMEJO, José Carlos, *Más corazón en las manos. Misericordia y humanización*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 126 pp., 9,90 €

El tema de la misericordia, puesto de actualidad por el papa Francisco con su convocatoria del Año Jubilar, está atrayendo el interés de los que cultivan tanto las ciencias sagradas como las humanas. En el religioso camilo José Carlos Bermejo se une esa doble condición como pastoralista y experto en *counselling*. En este libro comienza investigando el sentido de la misericordia, a la que pone en relación ante todo con la compasión, y luego con la ternura, el perdón, los sacrificios y el juicio. A partir de aquí la obra se orienta a la vida religiosa. Se toma en consideración en primer lugar la espiritualidad camiliana que se conecta con la experiencia vivida por muchos de necesitar del médico: Bermejo analiza esta búsqueda en relación con la espiritualidad para ir describiendo los retos que se presentan hoy, que engloba usando el neologismo “misericordear”. El resto de la obra se enfoca de modo más explícito a la vida religiosa en general y se inspira en la intervención del papa Francisco ante la Plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (noviembre 2014): en esta parte se aborda con realismo lo que es hoy la vida religiosa con el deseo de conjugar una adecuada renovación y una llamada a la esperanza.- B. A. O.

URÍBARRI BILBAO, Gabino – MARTÍNEZ-GAYOL, Nuria, *Ratz y viento. La vida consagrada en su peculiaridad*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 229 p., 13,50 €

Este libro dedicado a la vida consagrada está compuesto por una religiosa y por un religioso. Éste, Gabino Uríbarri, ofrece lo mejor del fundamento teológico que anima a la vida consagrada, partiendo de los textos bíblicos, para seguir después con las aportaciones de Pablo VI y Juan Pablo II, dedicando un estudio especial al significado de la constitución apostólica conciliar *Lumen Gentium* en todo lo que concierne a la vida consagrada. Nuria Martínez-Gayol se expone sobre la cuestión de la identidad en la vida consagrada, siempre considerada como una forma peculiar de vivir la propia fe, descrita por ella como “una vida sin forma, en la fe, la esperanza y el amor”. La tercera parte la componen conjuntamente los dos autores, relacionando la vida consagrada con la Trinidad y con Jesús, en un tipo de realidad que no es otra cosa que vivir la consagración bautismal de un modo especialmente intenso. Consagración enriquecida por la Iglesia, en cuyo seno florece.- A. NAVAS.

PASTORAL

BÉJAR BACAS, J. Serafín, *Y la Palabra se hizo diálogo*. Teukhos, Terrasa (Barcelona) 2016, 352 pp., 15 €

Al profesor Serafín Béjar lo conocemos por su modo de hacer teología, tanto en sus artículos como en las obras que en los últimos años ha publicado. Sin embargo, rara es la ocasión en la que se tiene la oportunidad de escuchar o leer a un teólogo en su actividad pastoral, en ese trabajo, a veces tan difícil, de hacer cercana y convertir en vida la reflexión teológica. El libro que presentamos es justamente un acercamiento al profesor que es sacerdote y pastor en una iglesia de un pueblo de Granada, Santa Fe. El texto transcribe, casi fielmente, las homilias que, durante tres años, el autor ha predicado a su feligresía. No se trata de unos comentarios bíblicos de los tres ciclos dominicales. Es una selección de cien homilias que se ha planteado como un libro que ayude a profundizar y acoger la Palabra. De hecho se ha estructurado según los misterios de la vida del Señor, aunque

también se ofrece un índice por citas, que es de gran ayuda. En la introducción el autor se presenta como pastor herido y esta definición refleja mucho de lo que el lector se va a encontrar. Serafín Béjar sabe hacerse cercano a través de la anécdota, de la vida y de su convicción profunda de que el Dios en el que creemos es un Dios gratuito, que nos acoge sin lugar a dudas, y que la experiencia cristiana es sobre todo dejarse amar por Dios, que ya sabe de nuestras debilidades y miserias. Un Dios que no es ajeno a nada de nuestra realidad como seres humanos. El profesor Béjar refleja en sus palabras que allí donde el hombre es más hombre, en su realidad herida y en su experiencia de impotencia, es donde Dios nos espera. Acoger lo que somos es acoger a Dios. La invitación a profundizar en nuestra fe a través de estas predicaciones es una invitación a vivir una fe más auténtica y más alegre. Felicitamos a la editorial Teukhos que estrena su sello editorial con este libro. Ciertamente es un buen comienzo.- P. RUIZ LOZANO.

FONTANA, Andrea, *La acogida de la fe. Una reflexión sobre la Redditio fidei*. Editorial CCS, Madrid 2016, 72 pp., 12,80 €

Experto en la praxis de la catequesis y del catecumenado, el sacerdote turinés Andrea Fontana reflexiona en estas páginas sobre el binomio *traditio/redditio*. Si la *traditio*, un término desgraciadamente corrompido al haberlo relacionando con lo “tradicional” con un sentido con frecuencia peyorativo, la *redditio* se ocupa de la capacidad del sujeto para adherirse al mensaje recibido y para hacerlo suyo. La *redditio* es el complemento deseable de la *traditio*, porque no hay *traditio* sin *redditio*. Y ésta se compone de tres elementos: la adhesión en primer lugar; luego el apropiarse, convirtiendo lo recibido en vida y obras; por fin, la restitución a través del testimonio. Propone además el autor que esta *redditio* debe tener una concreción litúrgica, que haga visible en una ceremonia lo que ello significa para el creyente. El aspecto litúrgico complementa al aspecto existencial, y ambos son más necesarios y deben ser especialmente cuidados en el contexto de nuestro mundo secularizado, que ya no contribuye a una transmisión más espontánea del mensaje cristiano.- B. A. O.

MONTERO, Domingo J., *Cómo hablar de Dios hoy. Algunos cambios necesarios*. Editorial CCS, Madrid 2016, 116 pp., 9 €

Este libro parte de la preocupación pastoral de su autor, franciscano capuchino que tiene estudios catequéticos y bíblicos. Para él, el lenguaje que utilizamos en la Iglesia para hablar de Dios está anclado en otro universo cultural, donde dominaba una cultura religiosa de poder, atemporalidad y suficiencia: y ésa ya no es la cultura de hoy. Esa forma de hablar de Dios contrasta abiertamente con la que empleó Jesús y que tanto sorprendió a sus contemporáneos: en realidad es la que inspira al autor. A la pregunta sobre si se puede hablar de Dios con que se inicia este libro, se responde indicando de qué Dios (no de cualquier Dios) se puede hablar. Esta renovada forma de hablar de Dios se expresa en 22 contraposiciones: “del Dios sabido al Dios por ver” es la primera; “del Dios paternalista al Dios padre”, la última. Revisar nuestra imagen de Dios es tarea siempre inacabada; ayudar a hacerlo a otros es un verdadero servicio evangelizador. Estas páginas contribuirán muy certeramente a una cosa y otra.- B. A. O.

Querido Papa Francisco. El Papa responde a las cartas de niños de todo el mundo. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 80 pp., 14,90 €

Este es un libro dirigido a los niños. Su punto de partida ha sido una iniciativa de Loyola Press de Chicago, que pidió a niños de todo el mundo escribieran al Papa Francisco formulándole sus preguntas. Luego fue el P. Antonio Spadaro, director de *Civiltà Cattolica*, quien se las presentó al Papa. Seleccionaron unas treinta cartas a las que el Papa fue respondiendo con el auxilio de una grabadora. Posteriormente el propio P. Spadaro se encargó de transcribirlas. La presentación es magnífica y verdaderamente atractiva para sus destinatarios, que son los niños: se reproduce el texto de la carta escrita a mano y en su lengua original, y se añade una foto del niño que escribe y la traducción castellana de su carta. Las respuestas del Papa, que van siempre en la página de la derecha, no sorprenderán a quien conoce su capacidad de adaptación a ese tipo de personas (los niños que escriben son de edades comprendidas entre

los 7 y los 13 años). Pero tampoco los adultos perderían el tiempo leyendo las explicaciones breves del Papa a preguntas que él mismo confesó eran “muy difíciles”.- B. A. O.

LITURGIA

LÓPEZ ARIAS, Fernando, *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, 143 pp., 9,50 €

El paso de hablar de “lugar sagrado” a hablar de “espacio litúrgico”, que se produce ya avanzado el siglo XX, es consecuencia de la irrupción en la cultura contemporánea del análisis fenomenológico de la realidad, y nace de la confluencia de la arquitectura, la filosofía y la teología sobre el espacio donde los cristianos celebran su culto atendiendo a la vez a la relación con Dios y a la realidad de la comunidad que se reúne. Su autor, que es profesor en el Instituto de Liturgia de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, reconoce que en su estudio le mueve una doble pasión: la arquitectura y la teología litúrgica. Al estudio sobre la génesis y desarrollo de la categoría de “espacio litúrgico” a partir de 1920 dedica el primer capítulo. Aborda luego los cambios introducidos a partir del concilio Vaticano II, para terminar su obra con un capítulo sobre la teología del espacio litúrgico en Joseph Ratzinger, a la que dedicó estudios en profundidad relacionando éste con el misterio de Dios. Este libro podrá contribuir, como indica su autor, a una síntesis que evite que la arquitectura dé lugar a espacios que susciten pocos sentimientos religiosos o a que los lugares de encuentro de la comunidad cristiana carezcan de toda dimensión artística.- B. A. O.

Misal hispano-mozárabe. Propio de santos. Común de santos. Común de difuntos. Por diversas necesidades. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, 532 pp., 25 €

La *Editio typica* del Misal hispano-mozárabe se publicó entre 1991 y 1995. Desde entonces han ido apareciendo traducciones castellanas de aquel original latino. De todo ello se ha aprovechado esta edición que se presenta como “Texto no oficial publicado como documento de estudio” y que aspira a servir de

base para una edición oficial de los textos en castellano. Como se sabe el rito hispano-mozárabe se utiliza en la catedral de Toledo y en algunas parroquias de aquella diócesis. El santoral no coincide en todo con el del rito romano. Pero lo que más llama la atención de él es la riqueza de los textos, con mucha más variedad de la que existe en nuestro misal romano: y es que las partes variables de cada misa son más numerosas que las de nuestro misal romano (las tres oraciones y los textos bíblicos), como se puede deducir del análisis del “Ordo missae”, reproducido al comienzo del volumen (págs. 13-26). El complemento de misas comunes (para santos o para difuntos) es más reducido, así como las misas para otras necesidades.- B. A. O.

Santoral litúrgico hispano-mozárabe. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, 125 pp., 9,50 €

Los “Cuadernos Phase” están haciendo el esfuerzo de poner al alcance de todos la liturgia hispano-mozárabe tras la actualización que se hizo de ella en el espíritu del Concilio Vaticano II. En este cuaderno se publican las “Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario en el rito hispano-mozárabe”, que pretendieron actualizar y unificar los distintos calendarios particulares, de escasa utilidad dada la implantación geográfica de dicha liturgia. El libro contiene, por tanto, sólo el calendario general con un desarrollo del mismo: para cada día contemplado en el calendario se incluye una breve introducción, que explica el sentido de la fiesta o da alguna información sobre el santo que se celebra; se añade luego la llamada oración “post gloriam”, que equivale a la oración colecta del rito romano.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

ARAUJO SANTOS, Adelson, “*Mas él, examinándolo bien... (Au 27). El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*”. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016, 439 pp., 26 €

El objetivo del autor en este libro, que tiene su origen en una tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana, es muy concreto:

estudiar la importancia que tuvo el examen de conciencia en Ignacio de Loyola y, como consecuencia, en toda la espiritualidad ignaciana y en la vida de la Compañía de Jesús. Para ello se comienza estudiando los precedentes, que se remontan a la antigüedad grecorromana, judía y cristiana, aunque prestando una atención especial a la *devotio moderna*, que tanta relevancia tenía en el ambiente en que Ignacio se movió en sus años de estudios. La experiencia de Ignacio sobre todo en sus años de su conversión (Loyola y Manresa) le sirvieron para profundizar en este método y hacerlo más personal. La tercera parte de la obra es particularmente ambiciosa porque pretende investigar todo el período que va desde la primera Compañía hasta las últimas Congregaciones Generales. Este extenso estudio histórico lleva a formular seis aspectos del desarrollo humano y espiritual que se favorecen con el examen: un mayor conocimiento de sí mismo, un redescubrimiento del verdadero sentido de la ascesis, capacidad para discernir, una visión más objetiva de la realidad, facilidad para el encuentro con Dios en la vida cotidiana, mayor sensibilidad para el compromiso social.- B. A. O.

AA. VV., *Misericordia quiero... La misericordia en las distintas formas de vida cristiana*. Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 2016, 177 pp., 12,50 €

La Editorial Perpetuo Socorro ha querido contribuir a la convocatoria de un Año Jubilar de la Misericordia por parte del papa Francisco con este libro que reúne hasta ocho testimonios sobre cómo hacer vida la misericordia. Ha dicho el papa en la bula de convocación del Jubileo *Misericordiae vultus* (11 abril 2015) que “la misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia”. Cómo se traduce esto en la vida de las personas y en la diversidad de estados y formas de vida ha sido el objetivo que ha guiado esta recolección de testimonios, que son una mezcla de reflexión y de experiencia. El mayor valor del libro está en la variedad de la selección para hacer presente todas las formas de vida cristiana: un obispo (Raúl Berzosa, en la sede de Ciudad Rodrigo), un sacerdote (Antonio García Rubio, párroco en Madrid), dos religiosos de vida activa (Dolores Aleixandre, religiosa del Sagrado Corazón, y Luis Alberto

Gonzalo Díez, claretiano), dos religiosos precedentes de la vida monástica (la benedictina Pilar Avellaneda y el cisterciense Carlos Gutiérrez Cuartango), dos laicos (Rosario Paniagua, trabajadora social, y Enrique Lluch, profesor universitario).- B. A. O.

BUCCELLATO, Giuseppe, *Tú eres importante para mí. Itinerario espiritual para los que buscan a Dios*. Narcea, Madrid 2016, 115 pp., 11,50 €

Este libro es el resultado de la convergencia de un libro (del psicólogo de California Thomas Anthony Harris y su *Yo estoy bien, tú estás bien*) y el mensaje del papa Francisco: “para Dios no somos números, somos importantes”. Su autor, sacerdote salesiano, ofrece un itinerario para los que buscan a Dios que pasa por el encuentro consigo mismo y con los otros. Basta con enunciar los movimientos que propone en este itinerario para captar el sentido y la profundidad del mismo: de la distracción a la consciencia; del egocentrismo a la disponibilidad; de la colaboración a la fraternidad; de la filantropía al don de sí; del sentido de culpa al verdadero amor de sí; del pesimismo a la esperanza.- B. A. O.

CHOCOLSKI, Patrice, *15 días con Faustina Kowalska. La santa de la misericordia*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 121 pp., 10 €

Su vida fue breve (1905-1938) y pasó buena parte de ella en la Congregación de la Madre de Dios de la Misericordia, donde ingresó en enero de 1926 tras vencer innumerables dificultades. Fue beatificada en 1993 y canonizada en 2000, en ambos casos por Juan Pablo II. Su experiencia mística se concentró en la figura de Cristo resucitado como expresión de la misericordia de Dios. Por inspiración suya Juan Pablo II instituyó el Domingo de la Misericordia: lo hizo el día que la beatificó y fijó para esa fiesta la Octava de Pascua. El sacerdote francés autor de este libro ha seleccionado algunos breves textos del diario de la santa (*Diario. La divina misericordia en mi alma*), un volumen de más 70 páginas que ella fue escribiendo por indicación de sus superiores: son textos breves que Patrice Chocholski comenta en una serie de quince capítulos, que tiene como hilo conductor el tema de la misericordia.- B. A. O.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Preparación para la muerte*. Editorial San Esteban, Salamanca 2016, 168 pp., 20 €

“No conoce a Dios quien ignora que su misericordia es infinita”. Estas palabras, que tanto sintonizan con el talante del papa Francisco, fueron escritas por Erasmo en 1534, dos años antes de su muerte. Están a comienzo de esta obra, que es una bellísima síntesis de humanismo cristiano. Erasmo quiere salir al paso de ese temor que la mayoría de los mortales tienen a la muerte y que, en su opinión, obedece a una doble causa: la debilidad de la fe y el amor a las cosas de este mundo. La fe del autor colorea todo este escrito ofreciendo una imagen de la muerte cargada de esperanza y de profundidad, porque para él la filosofía cristiana es una óptima preparación para la muerte. Hoy día no se tiene por “políticamente correcto” hablar de la muerte: por eso este libro tendría una gran actualidad en la medida en que conecta la vida con la muerte (“no importa el modo de morir, sino el haber vivido bien”) y ésta con la fe en Cristo Salvador. La larga introducción de Salvador Sandoval (págs. 14-83), quien se ha encargado también de la traducción y de las notas al texto, ayuda a contextualizar el escrito del gran humanista holandés: subraya el cambio en la visión de la muerte que se impone en Occidente tras el final de la Edad Media y la importancia que se empieza a dar a la conciencia individual de la muerte y al juicio individual que la sigue inmediatamente; esto explica el esfuerzo por poner a punto una nueva pastoral de la muerte, marco en el que se inserta este pequeño pero sabroso texto de Erasmo.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, FRANCISCO, *Pasó haciendo el bien. Las virtudes humanas y la imitación de Jesucristo*. Ediciones Palabra, Madrid 2016, 509 pp., 19,90 €

Con este volumen se cierra la trilogía sobre Jesucristo, que se inició con *Vida de Jesús* (1997), al que siguió *El Misterio de Jesús de Nazaret* (2013). El autor, sacerdote del Opus Dei que fue director de la revista *Palabra*, tiene publicadas varias obras sobre espiritualidad. En esta ocasión un convencimiento inspira sus páginas: las virtudes humanas son para el cristiano fundamento de las sobrenaturales, porque para ser cristiano es preciso un desarrollo humano

cabal. Este convencimiento reconoce el autor compartirlo con san Josemaría Escrivá de Balaguer, al que conoció y trató personalmente en Roma. El libro comienza presentando a Cristo como modelo, luz del mundo y de cada hombre. Desarrolla luego un total de 46 virtudes humanas, buscando cómo Jesús las practicó. La parte final del libro se dedica a la virtud por excelencia, que es la caridad como la cumbre y síntesis de todas ellas.- B. A. O.

FERNÁNDEZ LUCIO, JOSÉ MARÍA – CARMEN HERNÁNDEZ, MIGUEL, *365 días con Ignacio de Loyola*. San Pablo, Madrid 2016, 305 pp., 14 €

La idea de los autores de esta selección de textos es facilitar la lectura de tres obras de Ignacio de Loyola, esenciales para comprender su pensamiento y su espiritualidad: los *Ejercicios espirituales*, la *Autobiografía* (según el relato que hiciera el propio Ignacio al P. Gonçalves de Cámara) y una selección de sus innumerables cartas. A los *Ejercicios* se dedican las lecturas propuestas para los tres primeros meses del año, con un método que quizás no sea el más adecuado para comprender un libro que es, ante todo, la guía para una experiencia personal, y que difícilmente admite ser troceado para una lectura “continua”. Un mes y medio se consagra al relato autobiográfico, que se reproduce casi en su totalidad. El resto del año lo ocupan textos de sus innumerables cartas, material en el que los autores han hecho un esfuerzo muy valioso de selección. Ésta es la parte que nos parece más valiosa por tratarse de textos de una gran riqueza espiritual y humana pero de difícil acceso para el lector medio, por su extensión de conjunto y porque no están disponibles en ediciones más al alcance de todos. La breve introducción que hacen los autores, ambos miembros de la Sociedad de San Pablo, ayuda a comprender en alcance y el valor de estos escritos.- I. CAMACHO.

FRANCISCO (PAPA), *La alegría de servir. Sacerdocio y vida consagrada. Selección de textos a cargo de Giuliano Vignini*. Paulinas, Madrid 2014, 135 pp., 10,50 €

Los textos aquí seleccionados –24 en total– son homilías y discursos correspondientes a los 15

primeros meses del pontificado de Francisco (desde la misa crismal de 28 de marzo de 2013 hasta la fiesta de San Pedro y San Pablo de 2014). Muestran cómo ya en su primer año de pontificado Francisco tuvo entre sus primeros destinatarios a los obispos, sacerdotes y religiosos, siguiendo la trayectoria que ya le había caracterizado como arzobispo de Buenos Aires. Les insiste no sólo en su misión de ser testigos del amor y la misericordia de Dios, sino en la forma de realizarla (salir al encuentro para después acompañar), y también en las tentaciones que les acechan especialmente hoy (dinero, mundanidad, triunfalismo, autorreferencia, afán de hacer carrera).- B. A. O.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Utopía y espiritualidad*. Mensajero, Bilbao 2016, 456 pp., 25,90 €

Esta recopilación de artículos y trabajos, en su mayoría sin cambios de los originales, se divide en cuatro partes y veinte y dos capítulos. La primera, "La utopía como buena noticia", está centrada en la cristología (la divinidad de Cristo y el problema de las vidas de Jesús; la cristología de los cuatro evangelios, con un apéndice sobre 'la carne' de Dios; razón, afectividad y creencias; el anuncio cristiano y cómo enseñar a vivirlo). La segunda, "Algunas 'distopías' de hoy", está centrada en la problemática económica y social desde la perspectiva cristiana: una meditación de dos economías, desde el trasfondo de la concepción ignaciana de las dos banderas; economía y teología; ser felices en la peste de un mundo que irrita a Dios; capitalismo, liberación, humanización; perdonar y rehacer relaciones; ¿violencia de género o de sexo?. Tras analizar estos textos referentes a la praxis cristiana, se abordan en la tercera parte "Algunos testigos de la utopía": libertad y Jesucristo en Teresa de Jesús; liberación interior y social en los ejercicios de san Ignacio; con Dios y sin Dios en D. Bonhoeffer; Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación; los profetas mártires de hoy. La última parte, "La iglesia, lugar de la utopía": apuntes de eclesiología joánica, carta de san Pedro a un papa actual, alegoría de las tentaciones de Pedro; preguntas a los obispos como responsables de la utopía cristiana; tareas para el próximo sucesor de Pedro y un

último apartado sobre la fraternidad y sus tareas para la Iglesia. Una breve conclusión final y el índice completan el volumen. Este recoge muchas aportaciones de González Faus a la actualidad, con el estilo claro, desenfadado y sencillo que le caracteriza, el cual facilita la lectura y la comprensión de su contenido, propio de una espiritualidad de lo cotidiano.- J. A. ESTRADA.

IGNACIO DE LOYOLA, *El peregrino. Autobiografía*. Mensajero, Bilbao 2016, 136 pp., 5 €

Es de alabar esta nueva edición, asequible también por su precio, de un texto fundamental para conocer de modo directo a Ignacio de Loyola. Reproduce la edición preparada por el P. Josep M. Rambla y publicada en 1990. Como se sabe, el texto no fue escrito directamente por Ignacio. Fue redactado por el P. Gonçalves de Cámara, reproduciendo lo que Ignacio le contó al final de sus días (entre 1553 y 1555) accediendo a repetidas instancias de los primeros jesuitas. La edición se complementa con algunos índices de materias y de paralelos con los *Ejercicios*, así como con sencillos mapas que recogen los viajes de Ignacio antes de establecerse definitivamente en Roma. Estos viajes son la expresión geográfica de su peregrinar espiritual en la búsqueda de la voluntad de Dios, desde el primer encuentro durante su convalecencia en el castillo de Loyola.- I. CAMACHO.

LEPORI, Mauro Giuseppe, *Simón, llamado Pedro. Tras los pasos de un hombre que sigue a Dios*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016, 132 pp., 11,50 €

Simón Pedro es un modelo paradigmático de seguimiento de Jesús. Así es como lo toma en consideración Mario G. Lepori, que es abad general de la Orden del Císter desde 2010. Con esa perspectiva del seguimiento se recorren los abundantes pasajes evangélicos en que Pedro tiene algún protagonismo, desde el "Estaban echando las redes" del primer llamamiento en los sinópticos hasta el "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" con que concluye el cuarto evangelio. El estilo empleado es de corte narrativo, como una invitación a la meditación para que el lector se confronte con el más conocido de los discípulos de Jesús y se pregunte también por su propio seguimiento.- B. A. O.

LÓPEZ BAEZA, Antonio, *Carlos de Foucauld.*

La fragancia del Evangelio. PPC, Madrid 2016, 236 pp., 15 €

El autor confiesa que descubrió a Carlos de Foucauld en sus años de seminario leyendo el libro de René Voillaume *En el corazón de las masas*, y que ya entonces decidió que su vocación de cura diocesano tomara como estilo aquella espiritualidad. Esta familiaridad prolongada durante toda una vida, de la que nunca se ha visto defraudado, con el ya beatificado por Benedicto XVI en 2005 le ha permitido a sus 75 años abordar este retrato de un personaje tan atractivo que vivió entre 1858 y 1916. Después de su conversión se hizo sirviente de las clarisas en Nazaret, pasó luego a la orden trapense, finalmente vivió como ermitaño y misionero en el Sahara. Si llegó a ser un verdadero apóstol desde la lejanía del desierto, existe otra vida oculta, la de sus luchas interiores contra sus propias limitaciones en su deseo de ser fiel a Dios, que es la que López Baeza quiere exponer en estas páginas porque es ahí donde se esconden las claves de su espiritualidad: su abandono en manos de Dios, en quien confiaba radicalmente, y su aprecio de lo humano, que nunca vivió en conflicto con la aceptación de Dios.- B. A. O.

MOLLÁ, Darío, *Espiritualidad para educadores.*

Mensajero, Bilbao 2010, 156 pp., 10 €

Se conjugan en estas páginas la experiencia del autor en los dos mundos en que se ha movido su vida de jesuita: la educación en todas sus manifestaciones y formas, la espiritualidad (y específicamente la espiritualidad ignaciana). Su experiencia en estos dos campos ha dado lugar a una serie de intervenciones en distintos lugares de España y Latinoamérica, buscando siempre ayudar a esta síntesis a personas relacionadas con la educación, sobre todo en instituciones jesuitas. Una selección de estas intervenciones se recoge en este volumen. Como hilo conductor hay una clara preocupación por oponerse a esa disociación tan frecuente de educación y espiritualidad, mostrando cómo ésta facilita y enriquece la difícil tarea de los educadores. Más aún, Mollá no rehúye el enfocar la educación como una tarea evangelizadora, con tal que la evangelización se entienda de acuerdo con la línea inaugurada por el Concilio Vati-

cano II y Pablo VI. Pero además Mollá es un profundo conocedor de los Ejercicios de san Ignacio y de la espiritualidad que en ellos se contiene: y esto da un perfil especial a la educación que la Compañía de Jesús promueve a través de una larga tradición que arranca de los tiempos de su fundación. Este libro ayudará, con su estilo profundo y sencillo, directo y práctico, a quienes dedican su vida a la educación.- I. CAMACHO.

PAGLIA, Vincenzo, *Una casa rica en misericordia. El evangelio de Lucas en familia.* San

Pablo, Madrid 2016, 167 pp., 12 €

En su calidad de Presidente del Consejo Pontificio de la Familia, el autor ha preparado un libro cuyo destinatario es la familia. Y lo concibe como un instrumento para vivir el Año Jubilar de la Misericordia, convocado por el papa Francisco. Por eso ha escogido el evangelio que el mismo papa recomienda en la bula de convocatoria: y es que Lucas es, según todos los intérpretes, el evangelio que más ha insistido en la misericordia como rasgo distintivo de la actividad de Jesús. En su deseo de ofrecer un instrumento útil, se ha dividido este tercer evangelio en 131 fragmentos, que se van presentando a través de un sencillo comentario y una propuesta final. Como método, el autor subraya el valor de dedicar unos minutos cada día en familia para esta actividad, que quiere favorecer la experiencia espiritual de los miembros de la comunidad familiar al tiempo que refuerza sus lazos de unión.- B. A. O.

PARDO FERNÁNDEZ, Rafael, *Orar con Pablo*

VI. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 78 pp., 6,95 €

Pablo VI fue un papa reformista e innovador, que le tocó llevar a término el Vaticano II y afrontar los muchos problemas teológicos y pastorales del posconcilio. Por eso fue criticado por muchos, los que pensaban que se había quedado corto y los que creían que había ido demasiado lejos. Pero su figura es digna de atención. La reciente beatificación por el papa Francisco el año 2015 es una buena ocasión para volver sobre su pensamiento y su espiritualidad. Es lo que ha pretendido el historiador Rafael Pardo, recogiendo, en torno a diez temas, diferentes anécdotas y textos de Pablo

VI. El resultado no es un texto seguido, sino una colección de flashes sobre el diálogo, la humildad, la Iglesia, los sacerdotes, los laicos, etc. Este material resultará útil para conocer mejor al papa Montini y hacer de este conocimiento fuente de oración.- B. A. O.

RONCHI, Ermes, *Diez camellos arrodillados. La oración: experiencia y encuentro*. Ediciones Paulinas, Madrid 2016, 191 pp., 10,80 €

El título escogido para este libro evoca los diez camellos que Isaac hizo arrodillar ante el pozo del agua implorando a Dios que le indicase cuál de las mujeres que acudirían a ese lugar era la que le tenía destinada (Gén 24,11-18). Ermes Ronchi parte de esas preguntas que nunca tienen una respuesta satisfactoria: ¿qué es la oración? ¿cómo orar? Y lo hace aportando sugerencias inspiradas en pasajes bíblicos. No los presenta de una forma sistemática. Son cuadros donde se entremezclan personajes relevantes o palabras de especial resonancia del Antiguo y del Nuevo Testamento, siempre con la intención de convertirse en una invitación para orar. Experiencia y encuentro son dos términos que sintetizan bien lo que el autor espera de la oración, desde el convencimiento que no hay experiencia válida de Dios si no conlleva un crecimiento en humanidad.- B. A. O.

RUIZ JURADO, Manuel, *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*. Mensajero, Bilbao - Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) - Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2015, 328 pp., 24,50 €

Por sus numerosos escritos, su época de investigador en el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, y por su largo magisterio en la Universidad Gregoriana de Roma, el P. Ruiz Jurado es ampliamente conocido, y reconocido como un excelente especialista, teórico y práctico, en el campo de la espiritualidad ignaciana. Así lo ha demostrado en libros ya publicados, como *El discernimiento espiritual, Para encontrar la voluntad de Dios: Guía de ejercicios espirituales o El peregrino de la voluntad de Dios*. En su magisterio y en sus escritos, nuestro autor ha sabido transmitir siempre la mejor esencia y las ideas básicas que encierran la vida y los escritos del autor de los Ejercicios Espirituales y fundador

de la Compañía de Jesús: Ignacio de Loyola. Ahora, en este libro, se recogen sus mejores páginas, muchas de ellas publicadas por primera vez, y otras dispersas en otras publicaciones de no fácil acceso. Característica de nuestro autor es el transmitir no un conocimiento teórico y árido sobre estos temas, porque sus publicaciones están empapadas de todo lo que Ignacio ha significado y transmitido a los hombres y mujeres de todos los tiempos: entusiasmo por y gran amor a Jesucristo, a la Iglesia y a la Compañía de Jesús, que sigue siendo fiel a su misión y a sus misiones, para la ayuda de las almas.- A. MALDONADO.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Los grandes místicos rusos. Selección de textos en torno a la espiritualidad ortodoxa en Rusia*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 412 p., 17 €

Pablo Cervera fue alumno de Tomáš Špidlík, y de él aprendió a valorar la espiritualidad del oriente cristiano. Como se especifica en el título, aquí se publica una selección de textos de espiritualidad ortodoxa en Rusia. Se empieza por la vida, pasión y elogio de un par de mártires, se sigue por los primeros monjes, luego vienen los santos obispos y los santos príncipes. La antología es muy amplia, para lo que se podía esperar de un volumen como éste. Los sabios, reformadores, hesicastas, *locos por Cristo*, padres espirituales del pueblo, la función del libro espiritual en Rusia, Teófanos el Recluso, todo lo relativo a la oración de Jesús, la piedad litúrgica, el culto a los santos, el esplendor de los iconos, la vida familiar, la presencia de Cristo en los pensadores rusos, la relación entre la tierra y el pueblo. Se puede afirmar que todas las corrientes importantes de la espiritualidad ortodoxa rusa están incluidas en estas páginas. Y los textos están completados con notas históricas y teológicas que al lector cuando se acerca a los textos.- A. NAVAS.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *La vocación cristiana. Reflexiones útiles*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 107 pp., 10 €

El jesuita Tomáš Špidlík (1919-2010), oriundo de Moravia, ha vivido gran parte de su vida en Roma como profesor universitario especialista en teología espiritual patristica y oriental. En 2003 fue creado cardenal por Juan Pablo II.

Este libro recoge “reflexiones útiles” que escribió en los últimos años de su vida. Por eso tiene un valor especial: a sus conocimientos teológicos une en estas páginas su dilatada experiencia y esa visión de la existencia que se tiene cuando ya se vislumbra la muerte como un horizonte no lejano. Estas reflexiones sobre la vocación cristiana intentan responder a preguntas (es la forma que adoptan la mayoría de los epígrafes) que muchos se hacen sobre este complejo tema. El autor se mueve siempre entre la vocación cristiana en general y las distintas vocaciones particulares en que aquélla se despliega. Toda vocación implica un proceso de búsqueda y una decisión: ¿cómo proceder en ello? Dato relevante para moverse en este terreno es el presupuesto de lo que significa el Dios cristiano y sus consecuencias para el ser humano: un Dios personal que se relaciona con personas y establece un diálogo con cada una de ellas. Desde esta perspectiva el tema de la vocación adquiere una significación muy relevante.- B. A. O.

URIARTE, Juan María, *Claves de la conversión. Misericordia, esperanza, fidelidad*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 270 pp., 14,50 €

El hilo conductor de este libro es la llamada a la conversión que el obispo Uriarte, ya retirado, considera como el eje transversal de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Convertirse al Dios de Jesucristo: porque, hablando en cristiano, no cabe otro género de conversión. Y al Dios de Jesucristo se le presenta desde una doble coordenada: misericordia y fidelidad. Esa forma de ser de Dios condiciona también la existencia cristiana, y la marca con una esperanza tan auténtica como inquebrantable. La idea de fondo es de mucho calado: la relación con Dios transforma al ser humano, la experiencia del Dios misericordioso y fiel da el verdadero sentido a la conversión cristiana. Los cuatro capítulos del libro son como pequeños tratados sobre estos cuatro temas: conversión, misericordia, esperanza y fidelidad. Y muestran la coherencia del conjunto. Uriarte vuelve mostrarse en estas páginas, al igual que ocurriera con algunos escritos anteriores a éste, como un maestro espiritual experimentado.- B. A. O.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

CASTILLO CEBALLOS, Gerardo, *Adolescencia: mitos y enigmas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 153 pp., 11 €

Los mitos dan explicaciones del mundo; los enigmas nos enfrentan con interrogantes de difícil respuesta, con lo misterioso. El autor, que es profesor emérito de la Facultad de Psicología y Educación de la Universidad de Navarra, no quiere contentarse con los mitos y pretende adentrarse en los enigmas: enigmas de la adolescencia para todos lo que la rodean, pero también para los mismos adolescentes. La obra responde al interés creciente por esta etapa de la evolución del ser humano, que fue mucho tiempo ocultada tras los estudios sobre el paso de la infancia a la adultez: hoy, no sólo somos más conscientes de la importancia de esta etapa, sino que observamos además que empieza antes y concluye más tarde. Es interesante en el enfoque del libro la distinción entre lo que es la adolescencia en sí y lo que es la adolescencia en el contexto actual, concretamente en la posmodernidad. A los primeros se dedican los trece primeros capítulos; a los segundos, los ocho restantes. La descripción de los mitos y enigmas en cada uno se acompaña de casos reales, que hacen más asequible la explicación.- F. L.

JUNG, Carl Gustav, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*. Trotta, Madrid 2016, 276 pp., 19 €

Recoge el presente volumen una selección de textos surgidos en momentos muy diferentes del proceso creativo junguiano, todos ellos agrupados bajo la temática de espiritualidad y trascendencia y reuniendo temas muy queridos por el autor, como son los del simbolismo religioso (sin duda, una de las aportaciones más ricas y sugerente de la psicología analítica de Jung), las relaciones entre psicoterapia y religión (con un apartado de interés sobre la relación de la psicoterapia y la “cura de almas”), la sabiduría espiritual de oriente y la trascendencia de la psique. La posición de Jung respecto a lo religioso ha sido siempre un objeto de debate intenso, debate del que también se da cuenta en este volumen en una dura discusión con Martin Buber. Acu-

sado de gnosticismo y agnosticismo, de ateo y creyente, la complejidad y, a veces, la oscuridad de la obra junguiana se presta fácilmente a todo este tipo de interpretaciones. Como señalaba Paul Ricoeur, con Freud podemos estar de acuerdo o no, pero sabemos dónde nos encontramos; con Jung es muchas veces difícil saber dónde estamos. De ahí que en la actualidad también se le vea (así lo considera Brigitte Dorst en la introducción al presente volumen) como “precursor de la psicología transpersonal”, en la que psicología, espiritualidad, mística y filosofía se mezclan en un sincretismo bastante cuestionable. Dudamos que Jung se sintiera cómodo en tal posición precursora que la introductora al volumen le asigna. Pero al margen de la intencionalidad con la que estos textos se presentan, ellos poseen un interés incuestionable en el conocimiento de un autor que ha impactado de modo fundamental los estudios de psicología y religión.- C. DOMÍNGUEZ.

MICAGLIO, Sabina, *La flor del silencio. La meditación, un camino de autoconocimiento para los jóvenes*. Mensajero, Bilbao 2015, 238 pp., 18,95 €

En estas páginas se trata de una adaptación de la pedagogía de la Meditación Profunda y Autoconocimiento, llevada al mundo de los adolescentes. La autora trata de ayudarlos a entrar en sí mismos, a llegar al mundo interior de la persona humana, que es un mundo interior especialmente intrincado en el caso de los adolescentes. A través de este método se intenta que los adolescentes lleguen a todos los niveles perceptivos del ser humano, incluyendo todos los aspectos fundamentales de la persona, como su mundo físico-corporal, el clima emocional y el desarrollo de las capacidades mentales, todo ello integrado con el nivel espiritual. Esta vía del sistema de la Meditación Profunda y Autoconocimiento no es tan severa como el zen, el vipassana o la meditación trascendental, por el hecho de adaptarse mejor a la psicología de los adolescentes occidentales. Todo ello con vistas a despertar el potencial místico que existe en todo ser humano para llevarlo a la auténtica identidad escondida en cada persona.- A. NAVAS.

FILOSOFÍA

DAWKINS, Richard, *Una luz fugaz en la oscuridad. Recuerdos de una vida dedicada a la ciencia*. Tusquets Editores, Barcelona 2016, 435 pp., 23 €

En nuestro número 258 (julio-septiembre 2015) dimos ya cuenta del primer volumen de la autobiografía de este ferviente seguidor y divulgador del evolucionismo: *Una curiosidad insaciable. Los años de formación de un científico en África y Oxford* (Tusquets 2014). Este segundo volumen autobiográfico tiene un carácter distinto, ya que no sigue el desarrollo temporal de los hechos que marcaron su vida. Este volumen comienza y termina con una evocación de su 70 cumpleaños (que se celebró en 2011). Y ese es el marco que sirve de encuadre a una colección de recuerdos del autor, que se ordenan con un criterio temático aplicado muy flexiblemente que se interrumpe e ilustra con innumerables anécdotas. La obra se inicia con un capítulo dedicado a su actividad como profesor en Oxford, donde comenzó estudiando zoología tras su vuelta de Kenya, que es el país en que nació. Se podría destacar también el capítulo dedicado a la cátedra Charles Simonyi de Difusión de la Ciencia, de la que fue titular desde 1995 hasta 2008. El penúltimo capítulo, que precede a la evocación final de su 70 cumpleaños, es el más extenso: bajo el título de “Destejiendo la trama de un telar científico” presenta una síntesis de su pensamiento, elaborado a lo largo de su vida en doce libros, síntesis que concluye con su profesión de ateísmo y su rechazo de la idea de un creador supernatural.- F. L.

FOUCAULT, Michel, *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los cursos del “Collège de France”*. Biblioteca Nueva, Madrid 2016, 264 pp., 20 €

El pensador francés Michel Foucault (1926-1984) es un importante crítico postnietzscheano, postheideggeriano y postestructuralista de la modernidad filosófica, muy conocido y citado por sus estudios acerca de la relación entre poder, conocimiento y discurso en el ámbito de las instituciones sociales contemporáneas. Profesor en diferentes universidades francesas y estadounidenses, fue catedrático de

“Historia de los sistemas de pensamiento” en el *Collège de France* de París desde 1970 hasta su muerte. El doctor y ensayista Jorge Álvarez Yágüez, especialista en el filósofo de Poitiers, edita por orden cronológico la versión española completa de los textos de los trece cursos impartidos por Foucault en dicho centro académico. Interesante documento para conocer los desarrollos de su trayectoria pensante final, el libro está dividido en dos partes: la primera contiene un detallado estudio introductorio del Prof. Álvarez Yágüez y la segunda, la traducción comentada de los escritos originales. Foucault presentaba regularmente un resumen anual de cada curso impartido en el *Collège*, donde explicitaba la temática y la tesis central de la correspondiente investigación. En las páginas de esos breviaros filosóficos, que en su conjunto merecen el título de una “historia política de la verdad” y que de hecho proponen una nueva “genealogía de la moral”, el autor retoma con novedosos acentos cuestiones ya abordadas sobre la psiquiatría, las ciencias humanas y sociales, la disciplinariedad académica, la tecnología o el binomio poder-saber, acaso de manera más clara y pedagógica que en la mayoría de sus obras previas. Destacan los problemas ligados a la triangulación entre poder, subjetividad y verdad, que reciben un tratamiento más expreso, y se incorporan nuevas temáticas a la reflexión: entre ellas, el papel de la guerra y el conflicto en la comprensión del orden social vigente, la crítica del neoliberalismo avanzado o los problemas relacionados con la gubernamentalidad (sobre el gobierno de sí y de los otros). Son de especial relevancia los tres últimos textos, en que se formulan ideas para una “hermenéutica del sujeto” y se contiene una invitación foucaultiana al rescate y actualización de la antigua cultura filosófica de la “parresía” como ética necesaria del hablar libre, veraz y valiente para el mundo de hoy.- A. MARTÍN MORILLAS.

FRAIJÓ, Manuel, *Avatares de la creencia en Dios*.

Trotta, Madrid 2016, 327 pp., 18 €

Dos rasgos destacan en este libro: el agradecimiento de su autor a todos aquellos grandes teólogos (a muchos de los cuales le une una estrecha amistad desde sus años de estudios en Alemania) que fueron sus maestros y de quie-

nes se reconoce deudor; su sinceridad personal en un tema tan vidrioso como es Dios y la fe en él. Estos dos rasgos son los que dan el tono y una cierta unidad a este conjunto de escritos reunidos aquí, en lo que podríamos considerar como una autobiografía personal e intelectual del autor, que es ya profesor emérito de Filosofía de la Religión en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Precisamente el primer capítulo de la obra es su “Autobiografía intelectual”, que redactó a petición de los editores del volumen homenaje que se le dedicó al jubilarse (*Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta 2013). El contenido de esta recopilación es variado: predominan textos sobre filosofía de la religión, que reflejan lo que él considera su trayectoria personal: “un prolongado forcejeo con la religión”; porque lo que él siempre ha hecho lo describe como “asediar a la religión, intentar arrancarle sus mejores secretos, relacionarla con esferas afines como la ética y analizar su articulación en los diversos credos existentes, sobre todo en los monoteístas” (pág. 20). Pero hay también escritos relativos a tres de los maestros de quienes se siente más reconocido: José Gómez Caffarena, Hans Küng y Wohlfart Pannenberg. Cierran la obra ocho artículos publicados en estos últimos años en el diario “El País”.- I. CAMACHO.

GODICHEAU, François – SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 2015, 438 pp., 24 €

Pocos son ya los que piensan en la posibilidad de llegar a un conocimiento objetivo y definitivo de la realidad, pero la aspiración a acercarnos en lo posible a él lleva, entre otras tareas, a reflexionar sobre nuestro lenguaje, tanto el conceptual como el metafórico. Este libro busca profundizar en la relación entre concepto y metáfora, entendiendo ambos en una perspectiva dinámica e histórica. Un referente de los estudios aquí recogidos es la revisión de la historia social hecha por Reinhart Koselleck: frente al enfoque estructural-funcionalista que presupone que el lenguaje traduce adecuadamente la realidad social, él propone una radicalización semántica de las condiciones narrativas y un interés por identificar las formas de representar

los vínculos sociales en las distintas sociedades históricas. Con estos presupuestos ha venido trabajando desde hace unos años un grupo de investigadores universitarios, especialmente de Bilbao y de Burdeos y procedentes de los ámbitos de la filosofía y la historia. Este libro recoge unos primeros frutos de ese trabajo, compartidos en sucesivos encuentros desde 2011. Son doce trabajos que abordan estos análisis semánticos en distintas áreas geográficas y momentos históricos, recurriendo a autores modernos (como Maquiavelo o Hobbes) y con una selección de algunos temas útiles para plasmar esta historicidad (limpieza de sangre, fraternidad proletaria, salir del armario). No hay todavía una síntesis, pero sí muestras fehacientes de la fecundidad del método adoptado.- F. L.

GUARDINI, Romano, *La muerte de Sócrates. Una interpretación de los escritos platónicos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón*. Ediciones Palabra, Madrid 2016, 366 pp., 19,90 €

Guardini sigue siendo un autor de referencia, tanto en teología como en filosofía, a pesar de los años transcurridos desde su muerte (1968). El presente texto ofrece sus reflexiones sobre la muerte de Sócrates desde una perspectiva humanista y que presenta el contraste con la concepción católica de la vida y la muerte, que ofrece como introducción Alfonso López Quintás, junto a la traducción del original a cargo de Nieves Gómez. Guardini se centra en los diálogos platónicos, primero en el "Eutifrón", que expone la causa de Sócrates, su distinción entre esencia y hecho, y lo piadoso y lo justo. El segundo texto, "La apología", analiza la acusación en los tres discursos, para a continuación analizar la opinión de los hombres y la absoluta exigencia ética en el "Critón". El cuarto y último texto, "Fedón", es el más largo y el que centra la problemática de la muerte, que da título al volumen. Se analiza el mensaje con la condena a muerte, la relativización del nacimiento y de la muerte desde el contexto antropológico de la anamnesis, la indestructibilidad del alma y el modo filosófico de vivir, la argumentación socrática y su respuesta a Simias y Cebes, y finalmente el carácter religioso de su conciencia de inmortalidad. El texto está muy cuidado, tanto en lo que concierne a la

traducción fiel del original, como el de una redacción castellana comprensible y pedagógica. Quizás se echa de menos un comentario final, que completara la introducción y que resaltara la vigencia y también la necesidad de replanteamiento de sus consideraciones sobre la muerte, a la luz de la nueva problemática que ofrece el cambio cualitativo y cuantitativo de nuestra esperanza de vida.- J. A. ESTRADA.

KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos, (Escritos. Volumen 4/2)*. Trotta, Madrid 2016, 360 pp., 23 €

Desde hace unos años la editorial Trotta ha asumido la publicación en castellano de los escritos de Søren Kierkegaard, tomando como referencia la edición crítica danesa *Søren Kierkegaard Skrifter*. Esta colección se presenta cuidada, tanto en su traducción como en las notas y comentarios que la acompañan. El presente volumen recoge tres textos que escribió el autor en el año 1844. Los tres aparecieron bajo seudónimo. Quizás el más conocido sea el titulado *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, que apareció ya en esta editorial con una edición crítica: entonces, supuso una revalorización del Kierkegaard filosófico en nuestro ámbito. El segundo título es *El concepto de angustia*. Esta obra ha sido clave para comprender la antropología del filósofo danés y para entender otros conceptos fundamentales de su filosofía como libertad, pecado, etc. El tercer texto, titulado *Prólogos*, es una colección de supuestos prólogos a obras no existentes. El filósofo danés utilizaba este género literario como una manera crítica de acercarse a la realidad. Kierkegaard es un autor que ha ido adquiriendo en los últimos años notoriedad e interés en el campo de la filosofía. Recuperar para el público de habla castellana toda la obra del pensador danés en una edición cuidada y bien traducida es un servicio por el que hay que felicitar a la editorial Trotta. - P. RUIZ LOZANO.

MCGRATH, Alister, *La ciencia desde la fe. Los conocimientos científicos no cuestionan la existencia de Dios*. Espasa Libros, Barcelona 2015, 328 pp., 29,90 €

Desde hace décadas la discusión entre ciencia y fe ha sido una constante. Parecía en los últimos tiempos que muchas cuestiones se habían aclarado

do, al ponerse de manifiesto que cada una tiene su propio espacio y que los discursos son diferentes. Sin embargo, ahora parece que se vuelve a recrudecer la cuestión, tal como se ha ido mostrando con diversas obras de reciente aparición, en las que se ha tratado de una manera u otra el tema. Con todo, este volumen tiene algo de singular, porque también es la historia personal de un proceso de integración de ambas realidades, hasta hacerlas compatibles, pues el autor pasó de un posicionamiento ateo a una apertura a la fe, siendo capaz de captar dos maneras complementarias de ver la realidad. De hecho insiste en señalar que la negación de uno u otro saber sería un empobrecimiento para el hombre. Pero el profesor McGrath no se queda en su propia experiencia, sino que va más allá en el texto. Primero identificando la causa del recrudecimiento del conflicto, que según él procede de los nuevos antiteístas, en especial los que se han venido a llamar la corriente del nuevo ateísmo. A lo largo de la obra, nuestro autor se mantiene en diálogo, o discusión, con ellos. En segundo lugar, la mayor parte del conjunto de la obra es un recorrido por las diferentes cuestiones en los que, supuestamente, parece problemática esa compatibilidad entre ciencia y fe. Así aparecen cuestiones como el evolucionismo, el origen del universo, el carácter espiritual del hombre o la pregunta por el sentido de la existencia humana. El conjunto de la obra resulta fácil de leer y es amena. El autor tiene un estilo pedagógico que acompaña con muchos ejemplos, los cuales ayudan al lector, no especializado en estos temas, a comprender muchas cuestiones que podrían resultarles más difíciles.- P. RUIZ LOZANO.

MURILLO, Ildefonso (ed.), *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*. Diálogo Filosófico, Madrid 2000, 454 pp., 24 €

Este libro recoge las principales aportaciones presentadas en las III Jornadas de Diálogo Filosófico que, con el lema que le sirve de título y dirigido principalmente a filósofos y teólogos, se celebraron en Salamanca los días 26-27 de noviembre de 1999. El objetivo central de las jornadas y del libro es: negativamente, analizar la crisis de identidad que afecta a la filosofía de finales del siglo XX; positivamente, abrir caminos transitables para el pensamiento del siglo XXI. Desde sus diferentes sensibilidades,

los autores coinciden en reconocer la importancia de la filosofía en la cultura actual y de su papel dinamizador a la hora de hacer de ésta un espacio más abierto, plural, racional y solidario. Pese a su inevitable carácter incompleto, multidisciplinar y hasta eclético, las contribuciones se organizan en tres grandes "fronteras" que inciden en la labor filosófica de nuestro tiempo: fronteras con la teología, con la ciencia y con la literatura. Esos tres capítulos, precedidos de una introducción del editor, se ven complementados por otros dos, uno con temas misceláneos y otro final con algunas propuestas provisionales para la filosofía del futuro. Los diferentes textos admiten una lectura transversal en clave de una incipiente "filosofía de la frontera" (o de las fronteras), que se puede vislumbrar, entre otros, en los siguientes trabajos: "La frontera teológica de la filosofía" (Xavier Pikaza), "La frontera científica de la filosofía" (M. García Doncel), "La frontera literaria de la filosofía" (Antonio Blanch), "La filosofía: saber de frontera, saber en la frontera" (José Cercós), "Límites del saber, fronteras de la filosofía y comunidad del ser" (Pedro J. Herráiz) y, de manera especial, la sucinta "Aproximación al concepto de frontera" (E. Suárez Ferreiro), además de la "Introducción" (Ildefonso Murillo) y las reflexiones finales de Jesús Conill, Juan A. Nicolás o Antonio Pintor. El término "frontera" se entiende aquí como preservación de la distintividad de las disciplinas del conocimiento y las regiones de lo real y, al mismo tiempo, como posibilidad de intercomunicación entre todas ellas. La filosofía, la teología, la ciencia y la literatura no son inconmensurables en sí mismas, sino que proporcionan distintas puertas de acceso entre las fronteras móviles del pensamiento.- A. MARTÍN MORILLAS.

OBSERVATORIO VATICANO (ed.), *Explorar el universo, última de las periferias. Los desafíos de la ciencia a la teología*. Sal Terrae, Maliaño (Santander) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016, 253 pp., 24 €

Este texto colaborativo, editado por el Observatorio Vaticano, responde al proyecto de explicar el universo de la ciencia a las personas de fe y, en particular, explicitar los desafíos y oportunidades que ofrecen el lenguaje, las problemáticas y los presupuestos de la ciencia

—especialmente, la ciencia astronómica, considerada la “última de las periferias” del conocimiento— al cuestionamiento teológico y a la vida de la Iglesia. Los diferentes autores, la mayoría de ellos miembros del Observatorio (y jesuitas), todos hombres de ciencia y de fe, están convencidos de que la reflexión teológica y la acción pastoral pueden enriquecerse con las preguntas, métodos y aportaciones de la investigación científica. Sostienen que el progreso de la ciencia no es patrimonio exclusivo de ninguna élite de expertos, sino que pertenece a toda búsqueda significativa de una comprensión completa del ser humano y de su lugar en el mundo. Múltiples preguntas se suceden en este contexto, a las que los distintos trabajos intentan esbozar un avance de respuesta: interrogantes sobre la configuración histórica y actual de la relación entre Dios y naturaleza, sobre los límites de esta última y de la ciencia, sobre los últimos posicionamientos del Magisterio acerca de los desarrollos científicos recientes, sobre el origen y evolución del universo, sobre la posibilidad de vida inteligente extraterrestre, sobre las peculiaridades del modo en que los científicos viven su fe... El Observatorio Romano fue fundado por León XIII en 1891 y es la institución de la Santa Sede para la investigación científica. Internacionalmente respetado por el rigor de sus actividades —de modo particular, en el terreno de la astrofísica—, su principal misión consiste en “explicar la ciencia a la Iglesia y la Iglesia a los hombres de ciencia” (S. Juan XXIII). Justo la doble cara de esa única misión se corresponde con los dos “hilos rojos” que enhebran las páginas de este libro en sus diversos discursos.- A. MARTÍN MORILLAS.

PADILLA MORENO, Juan, *Historia del pensamiento antiguo y medieval*. Ediciones Centro de Estudios Financieros, Madrid – Universidad a Distancia de Madrid, 2016, 279 pp., 30 €

Como manual universitario que pretende ser, éste no es un libro para la lectura sino para el estudio. Y la inevitable subordinación a las exigencias de los programas y guías docentes en vigor obliga al autor a encajar todo el pensamiento antiguo y medieval en unas dimensiones reducidas para la riqueza que el tema encierra. Por eso resulta de interés ver cómo se es-

tructura todo eso en diez unidades didácticas, lo que exige al autor una capacidad de síntesis que sólo puede aspirar a ofrecer una visión de conjunto (lo que no es un objetivo desdeñable). Ejes de su presentación son: Grecia (a la que se dedica las cuatro primeras unidades, incluida la etapa helenista); Roma (unidad quinta); el pensamiento cristiano, porque, aunque el cristianismo es una religión, su difusión fue determinante para la orientación de la filosofía (unidad sexta); la Edad Media (unidades siete a diez), estudiando las sucesivas fases de su desarrollo filosófico. Las referencias bibliográficas se ciñen, por lo general, a obras y autores consagrados: serían un buen apoyo para profundizar en puntos particulares de cada etapa.- I. CAMACHO.

PINAR GARCÍA, Susana, *De Dios y Ciencia. La evolución de Francisco J. Ayala*. Alianza Editorial, Madrid 2016, 432 pp., 15 €

Francisco J. Ayala es, con toda probabilidad, uno de los más destacados científicos españoles actuales. Biólogo, especialista en el campo de la evolución, ha dedicado gran parte de su vida al estudio de la genética, en especial el reloj molecular, pero también ha estudiado el mal de chagas y la malaria. Además su trabajo no se ha reducido al campo estricto de su especialidad, también ha realizado incursiones en el campo de la filosofía, la bioética y, destaca sobre manera, su reflexión sobre la relación entre ciencia y religión. Toda esta labor le ha convertido en un referente científico internacional. Es más que probable que este bagaje haya despertado en una especialista en historia de la ciencia, como Susana Pinar García, el deseo de escribir una biografía del profesor Ayala. Para ello contaba con la ventaja de disfrutar de la amistad del científico. Y en su relato nos propone no sólo la evolución de la vida de un hombre que pasó de ser dominico a ser una de las figuras más importantes en el campo de la biología, sino que, como historiadora de la ciencia, la autora nos va mostrando junto a los hitos de la vida del biografiado, los hitos de la ciencia biológica, especialmente en el campo de la evolución. El texto sabe contextualizar cada época de la vida del profesor Ayala y los debates en los que se va comprometiendo, en especial destaca el diálogo entre ciencia y religión. La lectura es

agradable, aunque los no especialistas en evolución pueden sentir a veces dificultad para entender algunos de los problemas planteados en la investigación de la ciencia. Sin embargo, no debe considerarse una dificultad para disfrutar de esta lectura. En negativo, la autora refleja algunas posiciones personales sobre acontecimientos de la historia o sobre la misma religión que pueden ser más que discutibles. De hecho al leer ciertas afirmaciones sobre la Iglesia y el catolicismo, su conocimiento da la impresión de ser poco actualizado y con demasiado prejuicio.- P. RUIZ LOZANO.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Joaquín David, *La civilización ausente. Tecnología y sociedad en la era de la incertidumbre*. Ediciones Trea, Gijón 2016, 231 pp., 25 €

En su diálogo *Fedro*, Platón recurre al mito del rey Thamus y del dios Theuth para advertir sobre los peligros de la escritura. Es el telón de fondo escogido por Joaquín D. Rodríguez, profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona, para este estudio sobre las relaciones entre la tecnología y la sociedad. Se parte del hecho de que la tecnología nos transforma y nos eleva pero también nos somete, engendra nuevas necesidades, cambia nuestros valores (dando prioridad a la eficacia y a la eficiencia); incluso erosiona e inutiliza la democracia y las instituciones representativas. Por eso resulta irrenunciable plantearnos cómo establecer un sistema de gobernanza para controlarla. El estudio tiene dos fuentes principales. La primera es la literatura abundante sobre filosofía de la ciencia y sobre relaciones entre tecnología y sociedad (cf. la bibliografía final) que el autor ha revisado pacientemente. La segunda es la colaboración con la red internacional de ciudades *Leading Cities*, cuyo objetivo es avanzar en un cambio social sostenible a través de redes de conocimiento e intercambio de tecnologías, red de la que el autor es coordinador en Barcelona. Con esta limitación del estudio al espacio urbano piensa el autor que se puede reducir el peligro de excesiva generalización y dispersión que el tema encierra en sí mismo. Las conclusiones a que llega el autor no son tan optimistas como las expectativas con que inició esta investigación que le ha llevado cuatro años de trabajo: al concluirlo ve en la tecnología una

verdadera amenaza para nuestra cultura y para la especie humana. Quizás eso es un aliciente más para valorar el estudio como un punto de partida para la sensibilización y la búsqueda de formas de gobernanza.- F. L.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge (coord.), *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Biblioteca Nueva, Madrid 2016, 414 pp., 26 €

Suele considerarse *El Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo como la obra que representa el nacimiento de la filosofía política moderna. Pero no existe el mismo consenso en torno al sentido de la misma. Para unos, con ella se da la perversión de la política, al desvincularla de la moral; para otros, ese libro es el intento más profundo de dignificar la comunidad política. Un presupuesto hay, con todo, común a una y otra orientación: el que el conflicto constituye el terreno privilegiado de la política. Jorge Velázquez, que ha coordinado desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México varios seminarios internacionales sobre diferentes autores, dedicó uno de ellos a la figura de Maquiavelo. Los 22 trabajos recogidos aquí proceden de esa iniciativa y, en buena parte, tienen por autores a profesores universitarios mexicanos, pero también se cuentan entre los colaboradores otros profesores latinoamericanos, de España, de Italia y de Estados Unidos. Difícil es sintetizar los contenidos. No sólo se estudia el pensamiento de Maquiavelo, sino también sus relaciones con el pensamiento de autores tan distintos como Savonarola, Aristóteles, Étienne de la Boétie, Spinoza, Juan Ginés de Sepúlveda, Alonso de la Veracruz, Chabod, Althusser, Gentillet o Saavedra Fajardo.- I. CAMACHO.

HISTORIA

ARENAS POSADAS, Carlos, *Poder, economía y sociedad en el sur. Historia e instituciones del capitalismo andaluz*. Centro Estudios Andaluces, Sevilla 2015, 651 pp., 18 €

Que Andalucía es una región económica y socialmente atrasada respecto al conjunto de España es un hecho fácil de mostrar con datos objetivos, y ello a pesar de las políticas de apoyo a regiones de este tipo desde el gobierno

central o la Unión Europea, y a pesar igualmente del régimen autonómico. Identificar las causas es cuestión más envuelta en la polémica. Es frecuente atribuir el atraso a factores exógenos. El profesor Arenas Posadas, que fue titular de Historia e Instituciones Económicas en la Universidad de Sevilla hasta su jubilación en 2011, se pronuncia por causas de carácter endógeno: concretamente el modelo de capitalismo que se ha desarrollado en la región. Su estudio se inserta en la corriente institucionalista, más atenta a las personas que a los productos, a los procesos que a las visiones estáticas. En realidad, las instituciones son creadas por quienes tienen poder para hacerlo y eso tiene que ver con el equilibrio de fuerzas sociales en cada sociedad. Eso explica que el modelo capitalista andaluz revista caracteres propios, que han suscitado el interés de no pocos investigadores. Sin embargo, la línea dominante entre ellos ha sido agrarista, atribuyendo una importancia decisiva al régimen de propiedad de la tierra. Arenas opta por otra interpretación, que pretende ilustrar con este estudio: lo decisivo ha sido la escasa modernización de las instituciones y el atraso de nuestra democracia. Es lo que denomina “dependencia de la trayectoria previa”: inercia de las instituciones procedentes del Antiguo Régimen, que la revolución liberal apenas logró modificar dejando casi intactos los mecanismos de acumulación de una sociedad estamental.- I. CAMACHO.

BELLO, Mario dal, *Los Borgia. La leyenda negra*.

Ciudad Nueva, Madrid 2016, 198 pp., 15 €
Con este libro se puede comprobar que no solamente España fue víctima de una leyenda negra por parte de sus adversarios o enemigos. La familia Borgia acabó siendo identificada con todo tipo de crímenes y bajezas, por influencia de los que los odiaban, sin respeto para la verdad histórica. Mario dal Bello se ha inspirado fundamentalmente en una exposición que tuvo lugar en los Museos Capitolinos de Roma y en los documentos del Archivo Vaticano para narrar la verdadera historia de los Borgia, en la medida en que lo permiten los documentos de los que se dispone. En el caso de esta familia la historia de verdad de sus miembros puede resultar al lector más fascinante todavía que la leyenda negra que les afectó. Para ser competente

como historiador el autor procura no cometer anacronismos, juzgando los hechos conforme al momento en que sucedieron. Al final se ofrecen al lector pistas sobre dónde encontrar fuentes o estudios fiables sobre los Borgia. El estilo ameno del libro no le resta nada a su fiabilidad documental.- A. NAVAS.

BRUNELLI, Roberto, *San Felipe Neri. El santo de la alegría*. San Pablo, Madrid 2016, 95 pp., 8 €

El lector agradecerá una presentación de San Felipe Neri (1515-1595) como ésta: sencilla en su estilo narrativo y agradable a la lectura, sin que falten ilustraciones que ambientan sobre la época y la actividad del biografiado. Por sus páginas desfilan los hechos más relevantes de su vida: sus años en Roma en una permanente búsqueda, su experiencia del Espíritu en las catacumbas de San Sebastián que cambió el rumbo de su vida, su actividad caritativa y de ayuda al prójimo, la fundación del Oratorio (1575) como lugar de encuentro de las personas que se sentían atraídas por su espiritualidad, las resistencias que esta institución desató entre quienes se aferraban a la tarea de una Contrarreforma entendida esencialmente como legalismo. Su obra hay que entenderla en el marco de la situación que la Iglesia atravesaba en el siglo XVI y que impulsó tantas iniciativas de reforma, unas más acertadas que otras: en este mundo de ambigüedad la figura de Felipe fue un testimonio creíble para muchos.- B. A. O.

CHURCHILL, Winston S., *La Segunda Guerra Mundial*. La Esfera de los Libros, Madrid 2016, 1.074 p., 35 €

Estamos ante un libro de un gran interés para cualquier lector y, especialmente para los interesados en la historia de la humanidad. Las memorias de Winston Churchill resultan (como gran cantidad de memorias autobiográficas) especialmente interesantes. Su indiscutible valía como político brilla con luz propia en estas páginas, que se leen con la avidez de quien se asoma a una novela apasionante, con la diferencia de que en este caso se trata de hechos que castigaron profundamente a la humanidad durante el siglo XX, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial. No se le puede negar el protagonismo que exhibe, consciente

como era de su papel casi providencial para sacar adelante a Gran Bretaña durante el conflicto. Pero la cantidad de datos a los que tuvo acceso hacen que su narración capte con facilidad la atención desde el principio. Eso sí, se va a exigir al lector un conocimiento (al menos básico) de geografía terrestre y de geografía política para orientarse adecuadamente en el relato.- A. NAVAS.

DAWSON, Christopher, *Los dioses de la revolución*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016, 214 pp., 20 €

Esta obra debe verse en el marco del gran proyecto de Christopher Dawson (1889-1970) sobre la historia de las civilizaciones, del que publicó cinco volúmenes entre 1920 y 1934, pero que no llegó a concluir. El primer volumen de esta serie (*Progress and religion*, 1920) da una clave importante de su pensamiento: la religión es el alma de toda cultura, y especialmente de la noción de progreso, que él define como la fe en la perfectibilidad del hombre. El cristianismo concretamente ha sido el motor de la cultura moderna y del progreso que ha hecho posible, gracias al valor que se da en él a la historia, pues es en ella donde se juega el hombre su salvación. Paradójicamente, liberalismo y socialismo, que recibieron su fuerza última del cristianismo, han pretendido suplantarlo a éste, provocando la secularización de la cultura europea con todas sus consecuencias. Dawson estudia las sucesivas revoluciones, y especialmente la Revolución Francesa, mostrando cuáles son los dioses que ellas han ido ofreciendo en la Europa moderna para destronar a Dios. Por eso este libro, publicado póstumamente por James Oliver en 1972 con los materiales que había ido elaborando para culminar el proyecto antes citado, resume bien lo central de su pensamiento.- F. L.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Antología*. Alianza Editorial, Madrid 2016, 613 pp., 14,20 €

Las "Nuevas Leyes" promovidas por impulso de Bartolomé de las Casas y promulgadas en 1542, que prohibían la encomienda de indios, están en el origen de este relato, que Bernal Díaz del Castillo emprendió en 1552 cuando

ya era regidor de la ciudad de Guatemala, precisamente para defender la encomienda. Nacido en Medina del Campo en 1495 o 1496, embarcó pronto para América y allí participó en distintas expediciones, la última de las cuales estuvo dirigida por Hernán Cortés. A ésta, iniciada en 1519, se refiere el presente relato, que nos cuenta la marcha hacia México, la conquista, la huida y la reconquista ya en 1521; se añade además la expedición a Honduras para castigar y ejecutar por traidor a Cristóbal de Olid (1524). Díaz del Castillo se propone escribir una "historia verdadera", no un relato de ficción ni una novela, sino una crónica lo más objetiva posible de lo ocurrido. Pero su objetivo principal es reivindicar la encomienda, cosa que no consiguió. Más allá de esta intención del autor, el relato nos deja un retrato interesante de aquella realidad, sus costumbres y sus instituciones; y esto constituye una aportación muy apreciable de la obra. Guillermo Serés, que es catedrático de Literatura Española en la Universidad Autónoma de Barcelona, se ha encargado de la introducción y edición, así como de la antología, seleccionando sólo 85 capítulos de los 214 que componen la obra.- I. CAMACHO.

ESTARÁN MOLINERO, José, *La penitencia pública en códices medievales aragoneses*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2016, 251 pp., 30 €

Cuando al rigor analítico se une la perspectiva más amplia de una visión de conjunto, los estudios históricos adquieren un valor superior. Y esto es lo que ocurre con la obra de este estudioso, donde se conjuga la paleografía, la teología y la historia. Sabido es que la penitencia fue siempre una práctica en la Iglesia, pero que a lo largo del tiempo fue adquiriendo modalidades muy diferentes. Conocido es su paso desde la penitencia pública, propia de los primeros siglos, a la penitencia privada, que fue imponiendo más tarde. Este estudio se centra en la época de transición, que constituye la Baja Edad Media, cuando la práctica pública iba decayendo. Las fuentes investigadas en este caso son Pontificales (para el uso de los obispos), Consuetas (costumbres de las diócesis), Misales y Sacramentarios-Evangeliarios que se conservan en las sedes catedrales de las cinco

diócesis que existían en Aragón entre los siglos XI y XV: Jaca, Roda, Huesca, Zaragoza y Tarazona. Dos breves capítulos introductorios trazan el recorrido de la praxis penitencial en la Edad Antigua y en la Edad Media. El grueso del estudio lo constituye el capítulo tercero (págs. 33-210), donde se reproducen en latín y en versión castellana los textos penitenciales, seguidos de un breve comentario. La obra concluye con un intento de reconstrucción del rito de la penitencia pública, en que se distingue el momento de la expulsión (rito del Miércoles de Ceniza), cuando comienza el periodo de penitencia, y el de la reconciliación (rito del Jueves Santo). Son muy buenas las ilustraciones intercaladas (sobre todos, páginas de los códices estudiados).- I. CAMACHO.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio, *Itinerario chileno y peruano de Nicolás Tadeo Gómez (1755-1839). De sobrecargo del navío Príncipe Carlos a mayordomo de Bartolomé María de las Heras, último arzobispo español de Lima (1785-1822)*. Editorial Universidad de Córdoba, 2015, 286 pp., 40 €

Nicolás Tadeo Gómez (1755-1839) no sólo llevó una existencia movida y azarosa sino que además su afición a escribir nos ha permitido disponer de testimonios directos de acontecimientos que vivió. Estos escritos, que ha recogido y estudiado a fondo Antonio García-Abásulo, se refieren a los 36 años que vivió en Chile y Perú (1785-1822), donde llegó a ser ordenado sacerdote para trabajar en estrecha relación con el obispo de Cuzco primero y con el arzobispo de Lima después. A esta etapa corresponden los escritos aquí recopilados y acompañados de una extensa introducción, otras introducciones particulares y un estudio sobre los principales eclesiásticos que volvieron a Córdoba como consecuencia de la independencia de aquellos territorios. Fue en Córdoba donde Nicolás Tadeo se instaló finalmente hasta su muerte. Los textos reproducidos de Nicolás Tadeo son cinco. El primero es más general porque es un relato de todos sus años en América coincidiendo con los últimos tiempos que vivió Perú antes de su independencia. Más particular es el segundo, en el que sale al paso de la polémica de aquel tiempo sobre cómo se insertaban aquellos pueblos nativos recién

descubiertos en la historia universal: Nicolás Tadeo critica a algunos miembros del cabildo de Lima y defiende que estos pueblos son de origen judío. Los otros tres son poemas escritos en circunstancias diversas, que muestran esta otra faceta, poética, del autor.- F. L.

GARCÍA OVIEDO, Cristina, *Mecenazgo de la Compañía de Jesús en Segovia. Red de financiación del Colegio San Felipe y Santiago en la Ciudad y Diócesis de Segovia*. Diputación Provincial de Segovia, 2016, 292 pp., 11 €

La Compañía de Jesús se distinguió desde sus comienzos por su actividad educativa. Y, si los colegios fueron el instrumento necesario para esta tarea, la puesta en marcha de alguno de éstos precisaba de recursos económicos que solían buscarse a través de una fundación. Este estudio de Cristina García Oviedo, que deriva de la tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense, se ocupa de un colegio tan singular como el de Segovia: singular por las dificultades que encontraron los jesuitas para consolidar la fundación. Tal fue el deseo de tener un colegio de la Compañía en la ciudad que fueron muchos los ciudadanos de distinta condición (clérigos y no clérigos) que estuvieron contribuyendo para suplir la falta de un verdadero fundador. Si los jesuitas llegaron a Segovia en 1557 y el colegio se puso en marcha en 1559, no fue hasta los primeros años del siglo XVII cuando se produjo una verdadera fundación. La historia de cómo se fue financiando el colegio a lo largo de este medio siglo es lo que cuenta la autora, después de dos capítulos introductorios sobre la ciudad de Segovia y sobre la Compañía de Jesús y sus orígenes en Castilla. Para ello ha investigado exhaustivamente los archivos documentales, tanto de la Compañía de Jesús como de la ciudad castellana. La obra está cuidadosamente impresa y adornada con interesantes ilustraciones.- I. CAMACHO.

INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales [Sobre el Imperio de los Incas del antiguo Perú]*. Biblioteca Castro - Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2015, 760 pp., 50 €

Natural de Cuzco, donde nació en 1539, el mestizo Garcilaso de la Vega era hijo de una princesa inca y de un capitán extremeño, que

contaba entre sus ascendientes al poeta Garcilaso de la Vega. Aunque fue bautizado como Gómez Suárez de Figueroa, terminaría cambiando su nombre por el de Garcilaso de la Vega después de su venida a España en 1554, donde permaneció ya hasta su muerte (1616). Este cambio de nombre, que ha dado lugar a muchas interpretaciones, se ha relacionado con su tránsito desde el mundo de las armas (un noble guerrero) al de las letras (aficionado, estudioso e imitador de los clásicos). Por eso dedicó los últimos años de su vida a escribir, buscando la concordia entre la historia del Nuevo Mundo, de donde él procedía, y la historia cristiana. Entre sus obras más destacadas se cuenta los *Comentarios reales*, publicada en Lisboa en 1609 y continuada por la *Historia general del Perú*, que fue editada póstumamente en Córdoba (1617). Los *Comentarios* son un intento de dar una visión histórica del imperio incaico y su conquista por parte de los españoles, pero con un tinte autobiográfico, en que se mezcla lo que él vivió y lo que le fue transmitido en sus años en Perú con sus propias y posteriores indagaciones sobre los temas tratados. Aunque no está cerrada la polémica acerca de la verosimilitud histórica de todos sus contenidos, esta obra es considerada como una fuente importante para conocer la historia de imperio incaico antes y después de la conquista española.- F. L.

JUNÍPERO SERRA, *Escritos*. Edición coordinada por Pedro Riquelme Oliva. Instituto Teológico de Murcia – Editorial Espigas y Azucenas, Murcia 2015, 883 pp., 40 €

La canonización de Fray Junípero Serra el 23 de septiembre de 2015 ha sido la ocasión para que la Provincia Franciscana de la Inmaculada Concepción reeditara con algunas mejoras este volumen de escritos que vio la luz por primera vez en 1984 y que fue preparado por le P. Salustiano Vicedo O.F.M. Los escritos aquí recogidos son cartas, la mayoría de carácter oficial y algunas a familiares, así como un diario personal y algunos informes sobre las misiones en que trabajó. Estos materiales estaban muy dispersos; fueron recogidos por vez primera por Antonine Tibesar O.F.M. y publicados por la Academia de Historia de la América Franciscana de Washington entre 1955 y 1966. La

publicación original constaba de cuatro volúmenes, y recogía en doble versión castellana e inglesa un total de 250 cartas. La edición castellana, en un volumen ya, reproduce sólo el texto en nuestra lengua. Fray Junípero (1713-1784) es conocido como el apóstol de California. Fue en aquellas tierras donde desarrolló su actividad en una época nada fácil por la situación ya decadente de la Corona española y las dificultades inherentes a esos territorios. Sus cartas son una fuente imprescindible para conocer la personalidad del autor, pero utilísimas también para acercarse a la realidad de aquellas sociedades en transición.- F. L.

PAYNE, Stanley G., *El camino al 18 de julio. La erosión de la democracia en España (diciembre de 1935 - julio de 1936)*. Espasa Libros, Barcelona 2016, 423 pp., 19,90 €

De nacionalidad norteamericana y profesor emérito de Historia en la Universidad de Wisconsin-Madison, el interés de Stanley Payne por la historia contemporánea de España viene de lejos: se cuenta una veintena de libros sobre el tema, teniendo como eje de atención la guerra civil y las circunstancias que la rodearon. Siempre ha reaccionado contra quienes hacen lecturas reduccionistas y excesivamente simplistas de aquellos años, más condicionadas por intereses ideológicos que por un deseo de objetividad histórica. En el caso de este libro se circunscribe, en principio y con una cierta flexibilidad, a los meses que precedieron al conflicto: desde la insurrección revolucionaria de 1934, pasando por las elecciones de abril de 1936 y el clima que se originó en España como consecuencia. Si la reforma y la modernización eran inaplazables en España, la forma en que se llevó a cabo, especialmente en estos últimos meses, no fue la adecuada: predominó la precipitación y la radicalización, se ignoró la realidad del pueblo español, diluida tras la pantalla de los grandes ideales revolucionarios. En pocas palabras, la puesta a punto de una democracia exige tiempo, paso firme, talante incluyente, moderación: esta etapa de la historia española lo confirma, y Payne lo ilustra también desde la comparación con procesos semejantes en otros países de Europa (incluso del Chile de Allende), de los que se muestra un excelente conocedor.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Sofía, *Memorias de Los Nadie. Una historia oral del campo andaluz (1914-1959)*. Centro Estudios Andaluces, Sevilla 2015, 557 pp., 18 €

En el origen de estas páginas hay un proyecto de investigación sobre "Fuentes orales para el estudio de la represión franquista en Almería". Fue precisamente Almería la única provincia andaluza indemne a los frentes de combate, pero no se puede decir que por esa razón no llegaran a ella las consecuencias de la guerra y la represión posbélica. Para mostrarlo se entrevistan 70 testigos directos dispersos por 50 pueblos de la provincia: se reconstruye así la historia de los 30 años que transcurren desde la crisis de 1929 hasta el final de la autarquía en 1959. Con estos testimonios, completados con la consulta de varios importantes archivos documentales, se reconstruye cómo fueron vividos esos 30 años por miles de protagonistas anónimos. La obra parte del pasado reciente para recorrer luego cuatro periodos sucesivos: la república, la guerra civil, la derrota, la resistencia. A lo largo de este recorrido son muchas las coincidencias en el colectivo rural almeriense, pero no faltan tampoco las contradicciones en él. El resultado es la memoria histórica dando voz a los sin voz y convirtiéndolos en los protagonistas de esta historia.- F. L.

RUIZ TORRES, Pedro (ed.), *Volver a pensar el mundo de la Gran Guerra*. Institución Fernando el Católico - Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza 2015, 323 pp., 28 €

Se recogen en estas páginas un conjunto de conferencias que se pronunciaron en Valencia a lo largo de los meses de octubre, noviembre y diciembre, especialmente interesados todos los participantes en una época y un conflicto que dan la impresión de estar reviviendo de alguna manera en los conflictos actuales. El planteamiento pretende ser multidisciplinar, utilizando para ello lo mejor de la perspectiva actual. El título del libro es el mismo que el del seminario que dio lugar a la serie de conferencias que se publican en este libro. Sus autores pertenecen a ramas muy diversas del saber: historia, antropología, crítica literaria, teoría del conocimiento, filosofía, teoría de los lenguajes y ciencias de la comunicación. La bibliografía pertinente no se encuentra al final de cada

conferencia, sino que se encuentra agrupada al final del volumen, al objeto de evitar repeticiones y facilitar su consulta. Se añade también un índice de autores.- A. NAVAS.

SICCARDI, Cristina, *Juan Pablo I. Una vida para la fe*. San Pablo, Madrid 2016, 253 p., 19 €

Cristina Siccardi nos ofrece una biografía de Albino Luciani (Juan Pablo I) tan transida de admiración hacia su persona, que obliga al lector a una valoración casi continua de los aspectos de Albino Luciani que ella destaca como positivos y que a otras personas podrían parecérselo menos. Porque son indudables la sencillez y la amabilidad que caracterizaron a su persona pero, a través de su vida descubrimos en estas páginas una cierta resistencia a todo lo que no tuviera el sello de lo más tradicional en la vida de la Iglesia. Seguir fielmente a Tomás de Aquino en el siglo XIII era abrirse al mundo cultural y religioso de entonces y hay que recordar que santo Tomás de Aquino se estrenó en su carrera intelectual con una condena de la Universidad de París. Lo que no es tan razonable es seguirlo al pie de la letra pasada la mitad del siglo XX, como hacía Albino Luciani. Por eso me imagino que este trabajo, bien realizado por la autora, entusiasmará a quienes no vean en el mundo que los rodea más que mal, mientras que desconcertará algo a quienes quieran aprovechar los elementos positivos del mundo actual, que incluso el concilio Vaticano II reconoció.- A. NAVAS.

TOCQUEVILLE, Alexis, *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Trotta, Madrid 2016, 271 pp., 15 €

Esta obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859) es menos conocida. De él suele citarse, en primer lugar, *La democracia en América* (publicada en 1835), fruto de su viaje a Nueva York, donde su mentalidad aristocrática comenzó a entender estas nuevas realidades que desencadenarían en Francia como expresión radicalizada la revolución de 1848. En ese tiempo ocupaba Tocqueville un puesto en la Asamblea francesa, donde va a participar en la comisión que elaboró la nueva constitución. Retirado de la política activa en 1849 después de haber ejercido como ministro de Asuntos Exteriores, comienza a redactar estos *Recuerdos*, de los que se ocupa en los años 1850 y 1851. Pero interrumpe esta ta-

rea para abordar su estudio de la revolución de 1789. Una vez publicado en 1856 *El Antiguo Régimen y la Revolución*, vuelve a sus *Recuerdos*, que no puede concluir porque le sorprende la muerte. Serían publicados póstumamente. El valor de esta obra radica en cómo el autor ha sabido conjugar su propia autobiografía (donde muestra sus propias limitaciones, su carácter dubitativo e inseguro, sin ningún afán de autojustificación) con el relato de lo ocurrido en 1848 (que no es mera crónica, sino esfuerzo de interpretación).- I. CAMACHO.

TOMÁS DE CELANO, *¡Un hallazgo! La nueva vida de Francisco de Asís*. Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2015, 150 pp., 12 €

De Tomás de Celano se conocían dos vidas de san Francisco de Asís (*Vida primera* y *Vida segunda*, publicadas respectivamente en 1228 y 1246-1247), más el *Tratado de los milagros* (1252-1253). Pero el investigador francés Jacques Dalarun encontró un nuevo manuscrito, que aquí se publica, y que es una nueva versión de la vida, intermedia entre las dos anteriores. El manuscrito que la contiene ha sido rescatado de una colección privada, a la que pertenecía. El propio autor explica en su primera página cómo responde al encargo que le hizo el Hermano Elías, Ministro General de la orden entre 1232-1239, de reducir la primera *Vida*, demasiado extensa y prolija, para hacerla más asequible a los Hermanos Menores. La primera parte de esta versión consta de nueve lecciones que resumen la vida de Francisco (su origen puede estar relacionado con las lecturas para el oficio divino del santo). Pero la obra no es sólo resumen de la anterior; ofrece también actualización y precisión de algunos datos. En este sentido tiene un valor especial la segunda parte, que recopila hasta 33 milagros póstumos del santo. En la "Premisa" explica el profesor Dalarun, especialista en la Edad Media, cómo llegó a este texto y da orientaciones para su lectura y para su comparación con la *Primera vida*.- I. CAMACHO.

TORRECILLA, Jesús, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*.

Marcial Pons Historia, Madrid 2016, 306 pp., 20,90 €

La historia no es sólo una sucesión de hechos desnudos, sino también la lectura que se haga

de ellos. De ese presupuesto parte en esta obra Jesús Torrecilla, que es catedrático de Literatura Española en la Universidad de California, para estudiar cómo las fuerzas progresistas reaccionaron frente al intento de monopolizar la identidad española por parte de los conservadores. El periodo a que se refiere este estudio corresponde a las décadas que siguen a la Revolución Francesa y sus consecuencias para España. En ese tiempo se cuestionó el mito de la Reconquista hasta invertirlo: no fue el enfrentamiento radical a un enemigo exterior lo que caracterizó a esa etapa de la historia de España (que era la lectura tradicional), sino una guerra entre hermanos que culminó con la destrucción de la parte que menos lo merecía. Al-Andalus constituye el mito de una sociedad tolerante donde todos convivían pacíficamente. Con esto los liberales ofrecían una alternativa que no hiciera de ellos los enemigos de España en aquellos turbulentos años de comienzos del siglo XIX. La recuperación y revalorización de los comuneros y de los fueros medievales son otros dos elementos históricos que contribuyen a esta nueva imagen de España: ellos muestran cómo ya en la Edad Media hubo una especie de régimen constitucional con unos precedentes democráticos, respetuoso también con la diversidad territorial de España. Tampoco esta visión era desdeñable frente al apoyo de los conservadores al modelo de Estado absoluto y centralista. Las fuentes principales que se utilizan para este estudio son muchos escritores de esa época, de una ideología y otra, que Jesús Torrecilla muestra conocer a fondo.- F. L.

VALIER, Agostino, *Retórica eclesiástica*. Estudio preliminar y traducción de: Manuel López-Muñoz. Universidad de Almería, 2016, 167 pp., 16 €

Noble veneciano de origen, Agostino Luigi Valier (1531-1606) llegó a ser obispo y cardenal de la Iglesia. De formación era humanista y filósofo. Y en toda su carrera tuvo como mentor principal a san Carlos Borromeo en el marco de la Contrarreforma. Estas circunstancias explican, no sólo su actividad y el itinerario de su vida, sino también sus abundantes escritos, entre los que destaca esta *Rhetorica ecclesiastica*, que vio la luz en 1574 y conoció en seguida varias ediciones que la fueron completando y me-

orando. Hay que agradecer a Manuel López Muñoz, profesor de la Universidad de Almería, el esfuerzo que ha hecho por recuperar este texto (dentro de la colección “Clásicos recuperados”) como parte de un proyecto de investigación sobre “El legado de la Antigüedad”. La obra fue elaborada por encargo de Borromeo para sistematizar lo que había de ser la oratoria eclesiástica como respuesta al concilio de Trento, huyendo de entenderla como espectáculo para hacer de ella instrumento gracias al cual hacer llegar a la gente la doctrina de la Iglesia. Tras definir en una primera parte lo que es la retórica propia de los clérigos y sus principales géneros, el libro segundo se ocupa de la persuasión emocional describiendo las técnicas más eficaces para ello. Un tercer libro otras formas de retórica, entre las que se dedica un espacio especial a la homilía.- I. CAMACHO.

VILLACAÑAS, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Trotta, Madrid 2016, 717 pp., 34 €

Este voluminoso trabajo nace del estudio que había venido haciendo el profesor Villacañas, que es catedrático de Historia de Filosofía en la Universidad Complutense, de Carl Schmitt y su *Teología política*. Su objetivo es mostrar la imposibilidad de una teología política católica, en el sentido de una unificación del poder temporal y el poder religioso, como Schmitt pretendía basándose en un análisis histórico que hay que criticar por estar demasiado condicionado por valoraciones previas. Nuestro autor se reconoce deudor de Max Weber y su concepto de religión de salvación (en sus esfuerzos por esclarecer el papel de la religión en la evolución histórica de la humanidad). Tomando base en él emprende un prolijo recorrido histórico investigando cómo se gestó la lógica imperial romana, cuál fue la resistencia que encontró en la tradición judía y cómo se situó el primitivo cristianismo frente a ese modelo. Decisivas considera al respecto la teología de Pablo, la de Ambrosio y, sobre todo, la de Agustín de Hipona y su obra *La ciudad de Dios*. La separación entre este mundo y ese otro mundo invisible (que se manifiesta de forma relevante en la dimensión apocalíptica de la fe cristiana) hace imposible una identificación de

los dos poderes, por más que haya habido por parte del poder político intentos múltiples de legitimación de esa teología política o por parte del poder religioso pretensiones de asumir funciones propias del gobierno temporal.- F. L.

YSERN I LAGARDA, Josep-Antoni (ed.), *Como una red. Sermones de Vicent Ferrer*. Universitat de València, Valencia 2016, 308 pp., 16 €

San Vicent Ferrer (1350-1419) fue un teólogo dominico, pero fue además un intelectual que cultivó la filosofía, un polemista, un hombre público y, por encima de todo, un predicador de masas de gran repercusión. Pero su vida fue luego tan mitificada que el autor de esta selección de sus sermones ha creído oportuno reconstruir los principales trazos de su biografía y poner de relieve el contexto difícil en que vivió, marcado por el cisma de Occidente y la existencia de dos y hasta tres papas. Esta situación en la Iglesia, tan criticada por muchos contemporáneos, fue interpretada por no pocos como un anuncio del fin del mundo. De ahí que este tema no esté ausente en los sermones de quien recorrió predicando los territorios de la Corona de Aragón, de Castilla, de Provenza, de Italia, de Bretaña y de Suiza. Tan importante es esta actividad de la predicación que Josep-Antoni Ysern dedica la parte más extensa de su Introducción a analizar la técnica empleada en los sermones, lo que permite comprender y valorar mejor su contenido. El editor no ha pretendido sino dar a conocer a un autor tan representativo de la literatura medieval catalana fuera de su ámbito lingüístico. Y para ello ha hecho una selección de diez sermones predicados en distintas épocas litúrgicas, que se reproducen en una cuidada traducción con innumerables notas. Todavía se completa la edición con un índice de términos clave, que ayuda a comprender referencias que se encuentran en los textos.- F. L.

CIENCIAS SOCIALES

CASAL, Paula – POGGE, Thomas – STEINER, Hillel, *Un reparto más justo del planeta*. Trotta, Madrid 2016, 134 pp., 14 €

Este libro es fruto del diálogo entre tres profesores universitarios: Paula Casal de la Universidad Pompeu Fabra, Thomas Pogge de Yale y

Hillel Steiner de Manchester. Aunque su objetivo central es la lucha contra la pobreza y contra la contaminación del medio ambiente, el tema más directamente abordado en estas páginas es sólo lo que podríamos considerar un instrumento al servicio de ese objetivo: un impuesto de alcance global. Los tres parten de un concepto de justicia que insiste en su aspecto redistributivo (a diferencia de las ideas dominantes hoy) y los tres reclaman una forma nueva de pensar la democracia. No hay duda que, en teoría, un impuesto global sería un eficaz instrumento para lograr un reparto más equitativo de los recursos del planeta. Los artículos reunidos en este libro han sido escritos como una forma de intercambio entre los tres autores. Por eso el pensamiento de los tres avanza y se enriquece a lo largo del libro. Y Paula Casal se encarga de hacer la síntesis final: muestra aquello en que se ha avanzado convergiendo (la constitución de un fondo mundial para combatir la pobreza), pero no ignora las diferencias que subsisten entre los tres autores.- I. CAMACHO.

ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, José María, *La lucha por los derechos. A partir del despliegue histórico de la idea de inobediencia y sus formas*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2016, 323 pp., 31,35 €

Detrás de este extenso estudio existe un deseo por parte del autor, que es Doctor en Filosofía y en Historia, de profundizar en los movimientos de protesta social y política que han proliferado en estos últimos tiempos. Su marco es el de lo que el autor llama la transmodernidad, que da ya por superados los tiempos posmodernos y quiere rescatar de la memoria histórica todo lo que pudiera explicar los movimientos emancipatorios actuales. Por eso este estudio tiene un enfoque claramente histórico, fijándose en las luchas en favor de los derechos que se han desplegado desde distintas formas de inobediencia. Si la obediencia es la falta de obediencia o de cumplimiento de la voluntad de quien manda, cabe distinguir hasta cinco formas a las que el autor dedica sendos capítulos: resistencia, revolución, revuelta, contestación, desobediencia. El autor ha iluminado cada una de ellas remontándose a sus manifestaciones históricas más sobresalientes, en algunos casos hasta el medievo. La lectura de estos

diferentes episodios históricos para ilustrar las cinco formas de inobediencia (la querrela de las dos espadas, la revolución contra el Estado absoluto, la confrontación obrera, los procesos de colonización, la desobediencia civil) muestran cómo ese hecho complejo de la inobediencia ha desempeñado un papel insustituible en la conquista de los derechos y en el progreso de la humanidad.- I. CAMACHO.

GÓMEZ CASAS, Marta, *Eva encadenada. Violencia sexual contra las mujeres en el mundo*.

San Pablo, Madrid 2016, 266 pp., 16,50 €

La colección "Alternativa-S" ha sido creada por la Editorial San Pablo para analizar con mirada crítica muchas realidades con las que corremos el peligro de terminar familiarizándonos. Es lo que ocurre con la violencia de género y, dentro de ella, con la violencia sexual. Marta Gómez Casas, que viene cultivando hace tiempo el periodismo social y prestando especial atención a las mujeres y otros colectivos más vulnerables, quiere con estas páginas agitar las conciencias de la sociedad para derribar tantos prejuicios y combatir esa cultura machista tan arraigada en nuestras sociedades. Es el machismo el que crea esas cadenas que mantienen a tantas mujeres en situación de sumisión. Son cadenas que se tejen de impunidad y de invisibilidad (el 80-85% de las violaciones se mantienen en secreto). Tales cadenas se manifiestan en innumerables formas de violencia: en la familia y en la sociedad, en el matrimonio y fuera de él, en la infancia y en la edad adulta, al margen de la ley y bajo protección legal, incluso en nombre de Dios. Ese machismo va más allá de la violencia sexual y se expresa muchas veces como un poder al servicio de los intereses y necesidades, sexuales o no sexuales, del varón. Por eso, la propuesta de este libro es que el machismo no puede combatirse sólo persiguiendo a los violadores, sino atacando las raíces de esa cultura que tan sutilmente invade tantas sociedades humanas.- F. L.

RODRÍGUEZ-ARANA, Jaime – VIVANCOS COMES, Mariano – AHEDO RUIZ, Josu (coords.), *Calidad democrática, transparencia e integridad*. Editorial Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2016, 316 pp., 34 €

El profesor Rodríguez-Arana dirige el Observatorio sobre Derecho Comparado sobre Re-

generación Democrática de la Universidad Internacional de La Rioja, por iniciativa del cual se ha organizado en Madrid (22 mayo 2015) el seminario cuyas ponencias y comunicaciones se recogen ahora en este volumen. La regeneración de la vida política es una exigencia del momento presente. En nuestro país se está expresando de forma contundente en la aparición de nuevos partidos, con cifras elocuentes desde las elecciones municipales de mayo de 2015. Pero no es suficiente con un incremento cuantitativo del número de partidos si falta una adecuada participación de la sociedad civil, tan variada como sea posible, que supere los mínimos de una democracia meramente formal y evite todo control por parte de la maquinaria de los partidos. Los trece trabajos aquí reunidos se ocupan de distintos aspectos de esta problemática: la regeneración es el término central, y a él se unen los de transparencia e integridad. La dimensión ética está de fondo y sirve para colocar en sus verdaderas coordenadas la función y la razón de ser de la actividad política. Pero tampoco faltan otros autores que se ocupan de la concreción de los principios en las instituciones, especialmente en los ayuntamientos y otras instancias de la administración pública.- I. CAMACHO.

SOLOZÁBAL, Juan José, *Ideas y nombres. La mirada de un constitucionalista*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 329 pp., 22 €

Este libro va en la línea de otro anterior (*Cuaderno abierto de un constitucionalista*, Biblioteca Nueva, 2012) publicado por el autor, que es profesor de Derecho Constitucional en la Universidad Autónoma de Madrid: como entonces, también ahora se recogen las columnas publicadas semanalmente en *El Imparcial*. Su objetivo: reflexionar sobre la realidad política de España y su necesaria regeneración, contribuyendo así a ese intercambio sereno y respetuoso de ideas que tanto se echa de menos en nuestro país en estos momentos. Las columnas recogidas en este volumen se extienden desde diciembre de 2011 hasta marzo de 2015. Los temas son muy variados, además de coyunturales. Pero, a través de ese escribir condicionado por el día a día, se va perfilando un pensamiento que pone en juego la dimensión político-constitucional, pero igualmente

la dimensión moral: el autor muestra que hay que ir a una reforma del texto constitucional que haga a la organización territorial del Estado más integradora y más eficiente; pero está igualmente convencido de que hay que refrescar el espíritu que alentó todo el proceso de elaboración de la Constitución y los valores que la inspiraron.- I. CAMACHO.

ZAFRA VÍCTOR, Manuel, *La democracia según Sartori*. Tirant Humanidades, Valencia 2016, 120 pp., 14,90 €

Las dos partes o capítulos de este librito tiene un objetivo bien claro: el primero, la exposición de la teoría de la democracia desarrollada por Giovanni Sartori; el segundo, su refutación. Sartori quiere acercarse a la democracia con un gran realismo: por eso contrapone la importancia de los gobernantes (representantes) y la casi total irrelevancia de los representados. Le preocupa más la realidad que el ideal, y ahí radica su limitación. Zafra reacciona contra este excesivo pragmatismo y busca inspiración en otros dos autores que se han ocupado del tema. El primero de ellos, en crítica abierta a Sartori: en efecto, Norberto Bobbio comentó críticamente la *Teoría de la democracia* de Sartori y profundizó la relación entre liberalismo y democracia. Hannah Arendt, en su *Desde la revolución* o en *La condición humana*, ofrece elementos para repensar el concepto de representación. En resumen, ambos autores, es cierto que ni uno ni la otra opta por una democracia directa, pero ambos piensan que la democracia representativa permite modalidades de representación menos puntuales y formales.- I. CAMACHO.

VARIA

LAMET, PEDRO MIGUEL, *No sé cómo amarte. Cartas de María Magdalena a Jesús de Nazaret*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2016, 375 pp., 21,90 €

En el Apéndice que redacta el autor de esta novela para explicar el origen de su libro no falta evidentemente la referencia a *El código Da Vinci*, aquel *bestseller* que difundió ideas tan peregrinas sobre este personaje evangélico. El jesuita Pedro Miguel Lamet, que ya ha cultivado en otras ocasiones el género

novelístico, no pretende ofrecer un estudio bíblico-exegético sobre María Magdalena, sino sólo elaborar la imagen de una mujer inteligente, insatisfecha y buscadora, pero maltratada por la vida. Y utiliza como recurso literario unas supuestas cartas que Magdalena habría ido escribiendo a Jesús desde el momento en que lo conoció, y que envía tras la muerte de éste a su madre María, ya que a su verdadero destinatario nunca se atrevió a remitírselas. En ellas narra su vida. En el relato, que tiene forma autobiográfica, se presenta como oriunda de Magdala e hija de un

rico comerciante; desde su adolescencia se vio obligada a vivir duras experiencias (un lupanar en Cesarea Marítima, venta como esclava, bailarina en Tiberíades, relaciones amorosas con un centurión romano, explotada por beduinos en el desierto, etc.). Todo ello se acaba cuando el encuentro con Jesús le transforma su vida para convertirse en una fiel seguidora suya. El relato se lee con agrado y permite acercarse a lo que verosímilmente, aunque sin ninguna pretensión de historicidad, pudo ser la vida de este atractivo personaje de los evangelios.- B. A. O.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AMORTH, G. (ed.), *La misericordia vencerá al diablo. Seremos juzgados por el amor*. San Pablo, Madrid 2016, 200 pp.
- ARIÑO, P., *La homosexualidad en verdad. Romper, por fin, el tabú*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 218 pp.
- ATTALA, D. - FABRY, G. (eds.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana*. Trotta, Madrid 2016, 614 pp.
- AA. VV., *Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Jeremías, Lamentaciones, Baruc*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 512 pp.
- BONHOEFFER, D., *Jesucristo: historia y misterio*. Trotta, Madrid 2016, 189 pp.
- CASTELLANOS FRANCO, N., *Ser hoy persona humana y creyente*. San Pablo, Madrid 2016, 223 pp.
- CHURCHILL, W. S., *Europa Unida. Dieciocho discursos y una carta*. Encuentro, Madrid 2016, 210 pp.
- CIARDI, F., *Los dichos del apa Pafnuncio. El camino del desierto*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 176 pp.
- CORDERO MORALES, F., *María, la primera en armar lío. Discípula y maestra de corazón*. San Pablo, Madrid 2016, 160 pp.
- DAJCZER, T., *El misterio de la fe*. San Pablo, Madrid 2016, 112 pp.
- DE SANTO, G., *Carlo Carretto. El profeta de Spello*. San Pablo, Madrid 2016, 224 pp.
- DUSSEL, E., *14 tesis de ética*. Trotta, Madrid 2016, 216 pp.
- DYCKHOFF, P., *María nos prepara el camino. Meditaciones bíblicas sobre la Madre de Dios*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 171 pp.
- GARRIDO GUIJARRO, Ó., *Arrancados de la tierra prometida. Comunidades árabes cristianas en Oriente Medio*. San Pablo, Madrid 2016, 295 pp.
- GEA-IZQUIERDO, E., *Salud ambiental*. Universidad Católica Ecuador, Quito 2015, 404 pp.
- GRÜN, A., *Palabras duras en la Biblia. Y su interpretación espiritual*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 352 pp.
- GUTIÉRREZ DE CABIEDES, T., *Van Thuan. Libre entre rejas*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 361 pp.
- GUZMÁN PÉREZ, C. (ed.), *Iglesia-Comunidad política. Del desencuentro a la comprensión. Estudios jurídicos en homenaje al Prof. Carlos Corral*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2016, 235 pp.
- JOHNSON, E. A., *Rico en misericordia. Teología al servicio del pueblo de Dios*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 330 pp.
- KASPER, W., *Martin Lutero. Una perspectiva ecuménica*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 92 pp.
- KEUL, H., *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística*. Herder, Barcelona 2016, 172 pp.
- MAGDEBURGO, M. de, *La luz que fluye de la divinidad*. Herder, Barcelona 2016, 400 pp.
- MARTINI, C. M., *Pequeño manual de la esperanza. Vivir con confianza nuestro tiempo*. San Pablo, Madrid 2016, 145 pp.
- MARTINI, C. M., *Guías en tiempos difíciles. Perfiles de grandes maestros del espíritu*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 183 pp.
- PAGOLA, J. A., *Anunciar hoy a Dios como buena noticia*. PPC, Madrid 2016, 215 pp.
- PANNENBERG, W., *Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 138 pp.
- POVEDA, P., *Ensayos y proyectos pedagógicos (Obras II)*. Narcea, Madrid 2016, 1.148 pp.
- PRING, R., *Una Filosofía de la Educación políticamente incómoda*. Narcea, Madrid 2016, 158 pp.
- RODRÍGUEZ ABANCÉNS, M., *Voy a decir que sí. Josefá Segovia*. Narcea, Madrid 2016, 232 pp.
- ROMÁN MAESTRE, B., *Ética de los servicios sociales*. Herder, Barcelona 2016, 167 pp.
- SÁDABA, J., *La religión al descubierto*. Herder, Barcelona 2016, 162 pp.
- SANJUÁN, J., *¿Tratar la mente o tratar el cerebro? Hacia una integración entre psicoterapia y psicofármacos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 352 pp.
- SEGARRA, J. M. DE, *Padre Pío. Testigo de la misericordia*. San Pablo, Madrid 2016, 110 pp.
- TURRÓ ORTEGA, G., *Ética del deporte*. Herder, Barcelona 2016, 203 pp.
- VÁZQUEZ-GUNDÍN ETCHEVERRÍA, A., *Peregrinaciones cristianas de Europa. Destinos y rutas*. San Pablo

2016, 208 pp.

ZANZUCCHI, M. (ed.), *El Islam explicado a quienes tienen miedo a los musulmanes*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 186 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

75 años de la Facultad

Cristología integral para un mundo en desarrollo

La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama SI

El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente

La nueva racionalidad y la fe en Dios

La corporeidad de la Resurrección de Jesús

Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos

Sentido, resistencia, miedo, fascinación. El cambio como posibilidad en la vida religiosa

Comunión y profecía: aportación de la vida religiosa a las nuevas familias carismáticas

La vida consagrada en la acción social de la Iglesia

Tres verbos bíblicos para una vida consagrada alegre

La presencia de la Biblia en "Cien años de soledad"

Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de Dios en la teología de José Ignacio González Faus

Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard

La coherencia humilde como imperativo ético

"Y se puso a caminar con ellos" (Lc 24, 15). Claves para una espiritualidad de la parroquia

El 'nuevo confucianismo de Boston'. Versiones y lecturas

La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad

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

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

La política en la doctrina social de la Iglesia

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

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

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

Laudato si': de Francisco de Asís al papa Francisco

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

El debate actual sobre la justicia

Para 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

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tél.: +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:

Pablo Ruiz Lozano sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
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
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

