

# Proyección

*teología y mundo actual*





# Proyección

*Teología y Mundo Actual*



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

Año LIV  
nº 224  
Enero-Marzo 2007

## **DIRECTOR**

Diego M. Molina Molina  
proyeccion@teol-granada.com

## **SECRETARIO**

Pablo Ruiz Lozano

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Carlos Domínguez Morano  
Miren Junkal Guevara  
Trinidad León Martín  
Leandro Sequeiros

## **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildelfonso Camacho Laraña

## **INTERCAMBIOS**

Gabriel Verd Conradi  
gvc@probesi.org

## **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

## **IMPRIME**

Imprenta Chana & Grupo Cosmar  
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA  
Teléf.: 958 292 739  
E-mail: imprentachana@terra.es

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52.  
Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual,  
19,20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 28\$; (correo aéreo),  
55\$; número suelto, 8,5\$.

Depósito legal: GR. 256/1958  
ISSN 0478-6378  
Granada

(Con licencia eclesiástica)

# SUMARIO

Unidad en la diversidad. Para entender el momento ecuménico actual (I)

---

5-26

HÉCTOR DOMÍNGUEZ

El movimiento ecuménico ha vivido momentos diversos en las últimas décadas. El interés de las diversas iglesias cristianas en él es, sin embargo, indudable. En los últimos meses se han producido una serie de encuentros al más alto nivel (el Papa Benedicto XVI y el Patriarca de Constantinopla se reunieron en Estambul y el Arzobispo de Canterbury R. Williams y Benedicto XVI en Roma). Este artículo pretende iluminar dichos encuentros desde una perspectiva histórica y teológica, subrayando la actitud de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico y los grandes temas eclesiológicos que se encuentran imbricados en el diálogo entre las Iglesias.

Cuando hablamos de “evolución biológica”, ¿de qué evolución estamos hablando? Implicaciones teológicas

---

27-45

LEANDRO SEQUEIROS

Para muchos creyentes en nuestro mundo, la idea cristiana de “creación” es incompatible con la idea de los científicos sobre la “evolución”. Y eso no solo en España hoy, sino en el resto del mundo desde hace muchos años. El profesor Sequeiros presenta en este artículo a los lectores la historia de la interpretación del concepto de “evolución biológica” a lo largo de la historia del pensamiento científico e intenta precisar las implicaciones teológicas que estas interpretaciones tienen. En estos momentos en los que el debate sobre el llamado *Diseño Inteligente* está de plena actualidad, conviene aclarar ideas y conceptos para situarse con acierto como creyentes en los foros donde el debate se plantee.

Temas de Lucas

---

47-60

JOSÉ LUIS SICRE

El Evangelio de Lucas es el que se lee en el ciclo C de la liturgia, ciclo en el que nos encontramos. El autor aprovecha este artículo para hacer una presentación clara de los temas teológicos propios de esta obra que pueda ayudar a los lectores a hacer una lectura más provechosa de los textos que se proclaman en la liturgia dominical.

---

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

La sociedad actual asiste hoy a una nueva proliferación de lo religioso que ha echado por tierra las predicciones acerca del final de la religión. La pregunta por Dios permanece, al menos como la última instancia a la que apelar ante el fin de las grandes utopías. Un caso paradigmático de esta actitud se encuentra en Horkheimer, que desde sus coordenadas concretas, concede la palabra a la religión para hablar ante la llegada de la sociedad administrada. Las tradiciones religiosas pueden llamar la atención acerca de los excesos y las carencias de una sociedad funcionalista e instrumental que ha obviado la búsqueda de sentido del ser humano y ha mutilado su ser comunitario, su compasión, su esperanza y su ilusión. El presente artículo presenta la valoración de la religión que hacía Horkheimer en su última etapa, lugar donde este autor encontraba el posible sentido trascendente para toda la historia humana y sus víctimas.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

73-92

LIBROS RECIBIDOS

95

## **UNIDAD EN LA DIVERSIDAD** **Para entender el momento ecuménico actual (I)**

*Héctor Domínguez\**

### *0. Introducción*

El mes de noviembre del pasado año fue pródigo en noticias que tienen que ver con el ecumenismo. El día 21 R. Williams, 104º Arzobispo de Canterbury, primado de la Iglesia de Inglaterra, llegó a Roma donde se entrevistó con Benedicto XVI, el cual, en su discurso de bienvenida, quiso recordar que existían innumerables motivos para mirar con satisfacción las relaciones entre ambas Iglesias a lo largo de los últimos cuarenta años, algo que ha dado su fruto en el trabajo de la *Comisión Internacional Anglicano-Católica para la Unidad y la Misión*, que ha afrontado con coraje el examen de las cuestiones doctrinales que separan a ambas confesiones desde el pasado a pesar de encontrarse en el momento actual en una posición delicada, dados los debates en torno al ministerio ordenado y a ciertas cuestiones morales planteadas al interior de la comunión anglicana. La semana anterior había tenido lugar en Leeds, en el Reino Unido, un encuentro entre católicos y anglicanos preparado con tesón durante casi cuatro años, al final del cual tanto el primado anglicano R. Williams como el arzobispo de Westminster, Cardenal Murphy-O'Connor, afirmaban: «Reconocemos la importancia de trabajar juntos para presentar un testimonio cristiano compartido a nuestra sociedad, y la importancia de trabajar con otras denominaciones cristianas, y con aquellos de otros credos para hacer progresar el bien común de la sociedad».

Antes de terminar el mes tuvo lugar también una histórica visita de Benedicto XVI a Turquía donde, además de saludar a las autoridades estatales y de orar en el interior de la mezquita azul, celebró una serie de encuentros y diálogos con miembros de la Iglesia Ortodoxa. Fruto de estos encuentros es la declaración conjunta del Patriarca ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I y del propio Benedicto XVI en la que ambos se felicitan por la reciente reanudación del trabajo teológico conjunto en el seno de la Comisión mixta reunida en Belgrado del 19 al 25 de septiembre de 2006 bajo la presidencia conjunta del cardenal E. Cassidy y del metropolitano J. Zizioulas, obispo titular de Pérgamo, el cual, abordando un tema decisivo (“Conciliarismo y autoridad en la iglesia” a nivel local, regional y universal), ha sentado las bases para un estudio de las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia.

Para iluminar la trascendencia de estas visitas y de las palabras proferidas en las mismas, vamos a intentar una aproximación a la historia del movimiento ecuménico, a los logros eclesiológicos del Concilio Vaticano II que favorecieron el establecimiento de diálogos con las demás confesiones cristianas, y, por último, a la historia de los diálogos con la Iglesia ortodoxa en los últimos cuarenta años.

---

\* Jesuita. Fue profesor de la Facultad de Teología de Granada hasta el curso 2004. Falleció el 30 de diciembre de 2005. El texto ha sido revisado por M. Junkal Guevara Llaguno, profesora de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de Granada.

### 1. Historia del movimiento ecuménico<sup>1</sup>

La primera de las dos escisiones más conocidas en la historia de la Iglesia fue, en la medida en que se pueden señalar fechas, la de 1054<sup>2</sup>, que marca el distanciamiento entre Oriente y Roma<sup>3</sup>. La otra escisión se consuma a lo largo del s. XVI y ha dado lugar a tres tendencias principales, tal como hoy se las puede describir a grandes rasgos: el protestantismo clásico en sus dos versiones, evangélica (luterana) y reformada (calvinista), el anglicanismo, reforma menos revolucionaria, especie de vía media, pensaban ellos, entre protestantismo y catolicismo y las «Iglesias libres», grupos de doctrina más radical acerca de la Iglesia, que reprochaban al protestantismo haberse convertido en iglesias “establecidas”, en consorcio con las autoridades civiles y que surgieron especialmente en el área anglo-sajona: baptistas, congregacionalistas, presbiterianos, metodistas, etc.

Tras el Cisma entre Oriente y Occidente, hubo intentos de reconciliación de los que dan testimonio los dos Concilios llamados “de unión” (Lyon 1274 y Florencia 1439), pero sin éxito duradero. Lo mismo se puede decir de los intentos realizados entre protestantes y católicos, por ejemplo, en la Dieta de Augsburgo de 1530. Todos esos esfuerzos se distinguen netamente de lo que hoy llamamos “movimiento ecuménico”. Estaban influidos, en buena parte, por motivaciones políticas y no se puede afirmar que entonces se diera el respeto real “al otro” en lo específico de sus diferencias, ni que, por tanto, se estuviera en disposición de comprender a fondo los factores teológicos y espirituales, origen de tales discrepancias.

En el siglo XIX se dieron pasos hacia un ecumenismo interconfesional. El principal motor de esta evolución fue la preocupación misionera. La expansión colonial de Occidente, especialmente en el mundo anglosajón, despertó en las grandes confesiones protestantes y en la Iglesia anglicana la conciencia de una responsabilidad común en la tarea evangelizadora: la desunión era obstáculo para la misión. La motivación no era, pues, política sino teológica. Estas primeras iniciativas, con todo, fueron fruto de gestiones individuales y congregaron también a gente que actuaba en nombre propio. Así, el proyecto de un gran misionero baptista (William Carey, 1804) de una conferencia interconfesional de misiones a escala mundial, que se haría realidad un siglo después en la conferencia misionera de Edimburgo (1910). O, todavía en el XIX, la Federación mundial de estudiantes cristianos fundada en 1895 por otro gran pionero, el laico John Mott.

<sup>1</sup> G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Paris-Louvain 1962 (hay trad. esp., Madrid 1965); abundante material en: *A History of the Ecumenical Movement*, ed. por R. ROUSE Y S.C. NEILL, v. 1 (1517-1948) y en: H. E. FEY v.II (*The Ecumenical Advance 1948-1970*), Londres 1967 y 1970; véase también W. DE VRIES, *Oriente cristiano: ayer*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1953.

<sup>2</sup> 1054 fue el año de la ruptura con Miguel Cerulario. Se puede discutir si este episodio fue el comienzo del cisma o más bien un intento fallido de resolver la escisión producida ya con anterioridad. Porque ya a principios de ese mismo siglo se había borrado, en los dípticos de Constantinopla, el nombre del obispo de Roma (cf. W. DE VRIES, *Ortodoxia y catolicismo*, Barcelona 1967, 77).

<sup>3</sup> Notemos que no se tienen en cuenta las Iglesias orientales separadas mucho antes, a raíz de las decisiones dogmáticas de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, a las que se refiere UR 13:2.

El movimiento ecuménico no había entrado aún en su fase institucional. Antes de llegar a ella hay que mencionar otro hecho importante del siglo XIX, de carácter oficial pero intra-confesional, lo que podríamos llamar un ecumenismo dentro de cada confesión cristiana. El proceso de fragmentación que había multiplicado las divisiones dentro de cada Iglesia (por ej., metodistas del Canadá, de Inglaterra, de USA...) alcanzó su punto de inflexión a mediados de aquel siglo. Comienza entonces el movimiento de vuelta, la reagrupación, que da lugar a la unión de la Comunión anglicana (en la primera *Lambeth Conference* de 1867), a la Alianza Mundial presbiteriana (1875) y a la Conferencia ecuménica metodista (1881). Lo mismo ocurre con los Congregacionalistas (1891) y Baptistas (1905). La Alianza luterana, por su parte, se realizaría en dos etapas, a nivel alemán (1868) y a nivel mundial (Lund 1947).

Por último se funda en Amsterdam, en 1948 el *Consejo Mundial de las Iglesias* (*World Council of Churches* = WCC)<sup>4</sup>. En este momento nos encontramos ya en pleno ecumenismo institucional. Los desencadenantes de aquel encuentro fueron:

- en Occidente: la ya mencionada Conferencia misionera de Edimburgo (1910) que, aunque de carácter no oficial, daría lugar a tres hechos prometedores: la creación del Consejo Internacional de misiones (1921), el movimiento Life and Work, (“Cristianismo práctico”), con su primer encuentro en Estocolmo (1925) y el movimiento Fe y Constitución (*Faith and Order*) que celebró su primer congreso en Lausanne (1927).
- en Oriente, la encíclica del Patriarca de Constantinopla en 1920. El primer Secretario general del WCC reconocerá más tarde que la de Constantinopla fue “la primera Iglesia en proponer un órgano permanente de comunidad y cooperación entre las Iglesias”<sup>5</sup>. Una liga de Iglesias, decía la encíclica, evocando la «Sociedad de Naciones», nacida poco antes tras la primera Guerra mundial, a propuesta del presidente americano Wilson.
- La encíclica que publicaron, pocos meses después de la del Patriarca de Constantinopla, los obispos anglicanos reunidos en Lambeth (Londres), en la que formulaban más claramente el fin a alcanzar: la unidad visible de todos los cristianos en una única Iglesia católica tal como Cristo la quería<sup>6</sup>.

A la hora de valorar la transición de un ecumenismo de iniciativa carismática, de cristianos de a pie, a un ecumenismo aceptado oficialmente, en el que las Igle-

<sup>4</sup> Aunque los estatutos provisionales para el WCC habían sido aprobados en 1938 en Utrecht, la Segunda Guerra Mundial hizo retrasar la Asamblea fundacional hasta agosto 1948 en Amsterdam.

<sup>5</sup> W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Ginebra 1982, 1. El texto de la encíclica, “Unto the Churches of Christ everywhere”, en 94-97.

<sup>6</sup> El texto, *An Appeal to all Christian People from the Bishops assembled in the Lambeth Conference of 1920*, en inglés y francés, en: W. H. VAN DE POL, *La communion anglicane et l'oecuménisme d'après les documents officiels*, Paris 1967, 267-270 y 271-274.

sias, de desconocerse y hasta hostilizarse pasan a encontrarse, es importante recordar que coincidió con la pérdida de protagonismo social y político de las Iglesias. Los cambios drásticos en el mapa del Oriente ortodoxo, ya desde 1917 y 1918, y el avance de la desacralización de Europa occidental entre las dos Guerras mundiales, invitaban a dejar atrás viejos contenciosos y mutua cerrazón, es decir, favorecían en la Cristiandad una conversión que todavía está en marcha.

### 1.2 La actitud de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico

Hasta la celebración del Concilio Vaticano II hay que distinguir, como en el seno de las demás iglesias, entre lo que fueron iniciativas de grupos e individuos, a título particular y lo que podemos llamar la “postura oficial”.

A título personal hubo grandes pioneros de la inquietud por la causa de la unidad y, así conviene recordar, por un lado, las iniciativas que fructificaron en seminarios y grupos (como las conversaciones de Malinas) y, por otro, las figuras más eminentes dentro del campo católico por sus iniciativas en pro del ecumenismo.

Las conversaciones de Malinas, celebradas entre 1921 y 1926, entre anglicanos y católicos fueron promovidas con carácter privado por LORD HALIFAX (Ch. L. Wood, anglicano) y el Abbé FERDINAND PORTAL, aunque el anfitrión fue el arzobispo de Malinas-Bruselas, cardenal D.-J. MERCIER. Demostraron al menos que un “diálogo teológico sincero y desde el respeto mutuo era posible”. En la etapa final ayudó también el benedictino LAMBERT BEAUDUIN, que redactó el famoso *rapport* de Mercier titulado “La Iglesia anglicana unida, no absorbida”, que se conoce como el «*memorandum* de Malinas». Lo que el lema sugería era «demasiado» para aquel momento<sup>7</sup>. Años más tarde, sin embargo, diría ANGELO RONCALLI: “el verdadero método de trabajo para la reunión de las Iglesias es el de Dom Beauduin”<sup>8</sup>.

El «Grupo de Dombes», grupo de diálogo no oficial, fue iniciado en 1937 por otro pionero católico, PAUL COUTURIER. En la Trapa de Dombes, cerca de Lyon, se reúnen periódicamente católicos y protestantes, casi todos sacerdotes y pastores, para conocerse, orar juntos y escucharse mutuamente. De una teología comparada pasaron en sus encuentros a elaborar los elementos de una teología común. Desde 1971 publican textos importantes. Los dos más recientes son: *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion* y la primera parte de *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*<sup>9</sup>. Señalar también que el grupo de Dombes influyó en la creación de la comunidad de Taizé.

<sup>7</sup> La frase sin embargo es recogida en la carta que JUAN PABLO II dirigió al arzobispo de Malinas-Bruselas en 1996 a los 75 años de aquellas reuniones (Istina 42 (1997) 303). Sobre las “conversaciones de Malinas” hizo un relato sincero el card. WILLEBRANDS en el cincuentenario de la muerte de Mercier y Porta, recogido en *La Documentation catholique* 74 (1977) 18-25.

<sup>8</sup> DOM BEAUDUIN fundó la comunidad “los monjes de la unión”, trasladada luego a Chevetogne, y la revista *Irénikon*. Sobre Beauduin cf. O. ROUSSEAU, “In memoriam: Dom Lambert Beauduin (1873-1960)”: *Irénikon* 33 (1960) 3-28. Y de L. BEAUDUIN mismo, “Le vrai travail pour l’union”, *Irénikon* 2 (1927) 5-10.

<sup>9</sup> Paris 1991 y 1997, respectivamente. Todos los textos anteriores, en *Pour la communion des Eglises. L’apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris 1988.

Entre las figuras que brillan con luz propia hay que destacar, en primer lugar, a Yves Congar, dominico, que en 1937 publicó el libro *Chrétiens désunis*. La obra recogía las conferencias pronunciadas un año antes durante el octavario de la unidad, en Montmartre, e inauguraba la colección «*Unam Sanctam*» de estudios ecuménicos sobre la Iglesia, dirigida por Congar mismo<sup>10</sup>, uno de los teólogos que más huella han dejado en la eclesiología de los últimos 50 años, y de gran influjo en el mundo ecuménico. Algunas de sus actuaciones en este campo son menos conocidas, dada la discreción con que se llevaron a cabo, por ejemplo, en los preparativos de Amsterdam 1948 o en las reflexiones previas a la declaración de Toronto 1950<sup>11</sup>. Entre los teólogos centroeuropeos conviene destacar, entre los alemanes, al menos a ROBERT GROSCHE, fundador de la revista «*Catholica*» y a JOSEF LORTZ, ecumenista indirecto, que desde su cátedra de Maguncia contribuyó como pocos a un conocimiento distinto de la figura de Lutero y de «la Reforma en Alemania»<sup>12</sup>; en Holanda JAN WILLEBRANDS fundaba en 1951 la «Conferencia católica para cuestiones ecuménicas», que celebraría reuniones en varias ciudades de Centroeuropa con participación de 70-80 teólogos. De entre ellos escogería el card. AGUSTÍN BEA a algunos de sus colaboradores para el «Secretariado para la unidad» (Willebrands sucedería a Bea en la dirección de ese organismo)<sup>13</sup>.

La actitud de las instancias oficiales ha sido más reticente y de pasos mucho más pausados. Se suele hablar de tres estadios, que no son siempre deslindables: misión, unionismo, ecumenismo. Por eso van aquí los datos algo entremezclados<sup>14</sup>:

*Misión.* La actividad pastoral, tanto en el Este de Europa como en los Países Nórdicos, estuvo encuadrada mucho tiempo en la congregación «de Propaganda Fide»; la creación de una Congregación especial ocupada del Oriente es tardía, en tiempo de

<sup>10</sup> W. A. VISSER'T HOOFT comenta así el libro en sus memorias: "Era el primer intento católico romano de elaborar una teoría del ecumenismo, y su influencia fue grande. Yo expresé, en una larga recensión, todo mi agradecimiento por un trabajo tan notable. El libro podía inaugurar una era nueva en la discusión entre católicos y cristianos de otras confesiones" (W. A. VISSER'T HOOFT, *Le temps du rassemblement. Mémoires*, Paris 1975, 96).

<sup>11</sup> W. A. VISSER'T HOOFT, al reconocer cuántas preguntas quedaban sin respuesta tras la asamblea de Amsterdam (1948), añade: "Era necesario discutir las con teólogos católicos bien informados e interesados en el movimiento ecuménico. Tuvo lugar, pues, una importante reunión, oficiosa y confidencial, en 1949 en el Centro Istina, en París." Nombra a Congar, Daniélou y ocho más. "Las discusiones fueron de gran franqueza. (...) Muchos malentendidos se disiparon (...). Nuestros interlocutores (...), con su agudo sentido de los problemas sobre la naturaleza de la Iglesia, plantearon preguntas que nos fueron muy útiles para comprender que teníamos que esforzarnos por definir mejor lo que era el Consejo ecuménico y lo que no era. El encuentro de Istina fue así una etapa importante en la preparación [de la declaración de Toronto (1950)]": o. c. en nota anterior, 397-398. Sobre la ausencia católica en Amsterdam, cf. Y. CONGAR, "La question des observateurs catholiques à la conférence d'Amsterdam, 1948", en: *Die Einheit der Kirche* (homenaje a Meinhold), Wiesbaden 1977, 241-254.

<sup>12</sup> Con este título publicó en Friburgo de Brisgovia (1941) su obra más conocida.

<sup>13</sup> Más datos en: J. WILLEBRANDS, "La contribution du cardinal Bea au mouvement oecuménique": *La documentation catholique* 79 (1982) 199ss.

<sup>14</sup> Para una exposición detallada, consultar E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982. De él tomó la triple distinción. La obra abarca los años 1880-1950. El autor la presentó dos años antes en *Irénikon* 53 (1980) 314-330.

BENEDICTO XV, y la emancipación del Norte europeo del «dicasterio de la evangelización de los pueblos» no tiene lugar hasta 1977. Todavía en 1989 se le escaparía al Papa más de una vez, en su viaje por Escandinavia y Finlandia, la palabra «diáspora», que es como se venían llamando las minorías católicas en poblaciones de predominio protestante (con inevitable evocación de las vicisitudes de Israel en tierra extraña).

*Unionismo.* La actitud unionista aspira al «retorno» de los separados (*reditus dissidentium*), la ecuménica, sin embargo, tiende a la «reconciliación». En el fondo laten dos concepciones distintas de la Iglesia. Los primeros años de LEÓN XIII son alentadores (diálogo sobre las ordenaciones anglicanas, por ejemplo) pero en 1896 el Papa da marcha atrás. El retroceso se agudiza en tiempo de Pío X. Con Benedicto XV, además de cierta apertura al Oriente, pueden iniciarse las «conversaciones de Malinas»<sup>15</sup>, que Pío XI detendrá. Este Papa, sin embargo, mostró interés por el Oriente y a él corresponde la fundación del Pontificio Instituto Oriental y el «Russicum». En cambio la encíclica *Mortalium animos* (1928) es un *non possumus* a los sondeos hechos de nuevo para interesar a los católicos en los trabajos de *Faith and Order*.

En tiempo ya de Pío XII, que se mostró abierto en no pocos puntos vitales dentro de la Iglesia católica -piénsese en la encíclica *Divino afflante* sobre los estudios de la Biblia, o en la evolución litúrgica: Vigilia pascual, ayuno eucarístico, misas vespertinas...-, la sensación dada *hacia fuera* era de distancia. *Mystici corporis* ofrece una visión estrecha de los *miembros de la Iglesia*. En 1948 no se permite la presencia de observadores católicos en Amsterdam (tampoco en Evanston, siete años después). La encíclica *Humani generis* (1950) parece ironizar sobre los que "se abrasan en irenismo imprudente" (*imprudenti aestuantes irenismo*)<sup>16</sup>. En cambio la instrucción del Santo Oficio *Ecclesia catholica*, pese a su enfoque «unionista», dará pie a que por fin vayan observadores a la 3ª asamblea de *Faith and Order* en Lund (1952).

Como se ve, en el aspecto y tiempo que estamos evocando, hay momentos esperanzadores pero prevalece el freno. Teólogo hubo que, ante la mentalidad oficial reinante en cuestiones ecuménicas, temía que el Concilio anunciado por Juan XXIII en enero de 1959, uno de cuyos fines iba a ser promover la unidad, fuera a tocar el problema y lo dejara peor.

Al *ecumenismo*, por tanto, no se le daría paso hasta el Concilio. Sin embargo, no es justo enfocar con severidad simplista (blanco-negro) la actitud reservada de la Santa Sede. Allí se entendía entonces que una participación en el movimiento ecuménico era renunciar a la conciencia de plenitud eclesial. Fue éste el principio dominante.

<sup>15</sup> Que la elección de Benedicto XV inspiró confianza fuera del catolicismo se ve en la rapidez con que, tras su instalación, tomaron contacto con Roma los que preparaban la Conferencia mundial sobre "Fe y Constitución". Pero la respuesta del papa a la comisión que le rogaba enviara una delegación fue tan personalmente cordial como oficialmente rígida, dirían ellos después. "Su Santidad ruega para que... los que participen en el Congreso vean la luz con la gracia de Dios y se unan al jefe visible de la Iglesia, que los recibirá con los brazos abiertos", resumía el comunicado tras la audiencia (cf. *Irénikon* 43 (1970) 340-341).

<sup>16</sup> DH... 3880

## 2. El Concilio Vaticano II

### 2.1 El enfoque global de la eclesiología del Concilio

La visión global que de la Iglesia tiene el Concilio puede sintetizarse en una serie de afirmaciones que vamos a ir analizando.

a) *La Iglesia de Cristo es una y única.* «Una sola es la Iglesia fundada por Cristo Señor» (UR 1:1), «que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica» (LG 8:2), «realidad compleja que está integrada de un elemento humano y de otro divino» (LG 8:1).

b) *La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica:* «Esta Iglesia... subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (LG 8:2).

La expresión *subsiste en* es muy importante pero también difícil de traducir. El secretario de la Comisión doctrinal, G. PHILIPS, precedía poco después del Concilio «ríos de tinta» a costa de ese verbo. Una cosa está clara: el Concilio no quiso afirmar «la Iglesia católica romana es el Cuerpo místico de Cristo», como se leía en el esquema previo; y todavía en el siguiente: «*haec igitur Ecclesia [Iesu Christi]... est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice... directa*»<sup>17</sup>. Lo cual se habría entendido como identidad exclusiva. La voz de alerta la dio ya el cardenal LIÉNART en la primera sesión:

«No se enuncie la relación entre la Iglesia romana y el Cuerpo místico, y su identidad, como si el Cuerpo místico estuviese totalmente incluido en los límites de la Iglesia romana. La Iglesia romana es el verdadero Cuerpo de Cristo pero no lo agota. Todos los que han sido justificados pertenecen al Cuerpo místico de Cristo, ya que no es dada a los hombres gracia alguna que no sea la gracia de Cristo, y nadie es justificado sin ser incorporado a Cristo. Pero a la Iglesia romana sólo pertenecen los que han sido agregados a ella por el sacramento del bautismo debidamente recibido y no han roto los vínculos de la fe y de la comunión. (...)

«¿Qué decir de los cristianos separados que, sin embargo, por un bautismo válido han sido ‘sepultados con Cristo’ para resucitar en él a la vida sobrenatural, y en él permanecen insertos? Lamento que los que están fuera de la Iglesia romana no gocen con nosotros de todos los dones sobrenaturales de que ella es dispensadora. Pero no me atrevería a decir que de ningún modo se adhieren al Cuerpo místico, pese a no estar incorporados a la Iglesia católica.

<sup>17</sup> Era el título en cursiva que resumía para los padres conciliares el número 7 del esquema previo (Acta Synodalia –AS– I/IV 15); y en el esquema siguiente se decía todavía: “*haec igitur Ecclesia [Iesu Christi]... est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa*” (AS II/I 219s). Ésta era la afirmación de Pío XII en *Humani generis*: “Algunos piensan que no les obliga la enseñanza expuesta en nuestra encíclica [MC], y apoyada en las fuentes ‘de la revelación’, que enseña que el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana *unum idemque esse*” (AAS 42 [1950] 571).

«Está claro, por tanto, que nuestra Iglesia, aunque es la manifestación visible del Cuerpo místico de Jesucristo, no puede identificarse con él en el sentido absoluto de que he hablado. (...) Pido pues instantemente que se suprima el párrafo en que se equipara absolutamente a la Iglesia católica con el Cuerpo místico Cuerpo místico y que se revise enteramente este esquema...»<sup>18</sup>.

La oposición del obispo CARLI, dos años después, ilumina también *e contrario* el sentido del «subsiste en»: Non placet, dice, el «*subsistit in*», «porque podría parecer que la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica son dos cosas distintas, y que aquélla subsiste en ésta como en un sujeto. Dígase *simpliciter et verius: 'est'*, porque así lo dicen las fuentes»<sup>19</sup>. La comisión doctrinal mantuvo, sin embargo –por unanimidad–, la expresión criticada: «*standum est textui admissio*»<sup>20</sup>.

También es clara la explicación que dio en el aula el relator Mons. ANDRÉ CHARUE: «en lugar de *est* se dice *subsistit in* para que la expresión concuerde mejor con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se dan en otra parte –*quae alibi adsunt*<sup>21</sup>–». La afirmación a que alude Charue está en el mismo núm. 8:2 de LG: «aunque fuera de su estructura se den muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica». Y en otros textos que encontraremos enseguida.

“¿Cómo se ha de traducir entonces *subsistit in*? A nosotros, los de lenguas románicas, nos es muy cómodo emplear el mismo verbo, «subsiste en», con lo que no aclaramos nada. Habrá que decir «está», «se halla en», «continúa existiendo en», entendiendo estas expresiones sin el carácter excluyente del verbo «es». Es decir: la única Iglesia de Cristo, en toda su plenitud y fuerza, se halla en la Iglesia católica, pero no se agota en ella; puede existir «fuera de sus fronteras aunque sin tal plenitud»<sup>22</sup>. Con otras palabras: «decir que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica equivale a afirmar que la Iglesia del Nuevo Testamento ha continuado existiendo siempre, con todas sus propiedades indefectibles, en la Iglesia en comunión con Roma, pero no equivale a negar la presencia y la actividad salvífica de la Iglesia de Cristo también en otras comunidades cristianas»<sup>23</sup>.

Y así, podemos apurar este análisis, utilizando otras indicaciones que hallamos en el mismo Concilio. Para ello necesitamos de UR, texto aprobado el mismo día que LG y muy especialmente el n° 2, que describe la unidad dada por Cristo a su Iglesia, y el 4:3 que dice: «creemos que esta unidad (...) que Cristo concedió

<sup>18</sup> AS I/IV 126s. LIÉNART actuó el 1.12.62, el primer día en que empezó a debatirse la constitución LG.

<sup>19</sup> AS III/I 653.

<sup>20</sup> AS III/VI 81.

<sup>21</sup> AS III/I 177.

<sup>22</sup> Cf. J. M. R. TILLARD OP, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, 28.

<sup>23</sup> FRANCIS A. SULLIVAN SJ, "Lo Spirito Santo si serve delle Chiese separate per operare la salvezza dei loro aderenti": *L'Osservatore romano*, 14.10.1982.

desde el principio a su Iglesia subsiste, inamisible, en la Iglesia católica...». Esta es una precisión de gran valor para no desmesurar la interpretación que se ha de dar al *subsistit in*.

Por tanto, ateniéndonos a LG 8:2 y a UR, se puede concluir: la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica con aquella unidad descrita en UR 2. Lo mismo de otra manera: esta unidad puede aún ser encontrada en la Iglesia católica, pese al cisma de 1054 y a las divisiones del siglo XVI. Tal afirmación no excluye una cierta comunión que une a todos los bautizados, como dice UR 3:1, pero UR añade: «los hermanos separados no gozan, ni individualmente ni sus comunidades e Iglesias, de aquella unidad» que Cristo quiso tuviera su Iglesia.

Con todo, se hacen necesarias tres salvedades:

- primera, lo que se afirma de la Iglesia católica no significa que posea ya la santidad perfecta ni, en general, la perfección escatológica (LG 48:3);
- segunda, en el citado UR 3 se hacen declaraciones muy positivas acerca de las otras comunidades cristianas;
- y, por último, el estado actual de división de los cristianos hace difícil a «la misma Iglesia expresar ... la plenitud de su catolicidad» (UR 4:10).

Pese a estas puntualizaciones, UR insiste: «sólo por medio de la Iglesia católica (...) se puede alcanzar la plenitud de los medios de salvación» (3:5). Esta advertencia previene, de hecho, de conclusiones precipitadas ante el cambio del *est* por el *subsistit*. Por ejemplo, acerca del valor de la infalibilidad definida en el Vaticano I: sólo un consenso de toda la Cristiandad, se ha dicho, podría disfrutar de la infalibilidad, al no identificarse plenamente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. La objeción pone de manifiesto que no se han examinado ulteriormente los demás textos del Concilio; [su autor] «no considera, replica SULLIVAN, las implicaciones de la declaración conciliar sobre la unidad que Cristo dio a su Iglesia, unidad que no puede perderse y que subsiste en la Iglesia católica. Si la unidad de la Iglesia es esencialmente su unidad en la fe, entonces no pueden faltar a la Iglesia los medios efectivos para promover y salvaguardar dicha unidad, y esto implica en último término su capacidad para responder a cuestiones de fe y con garantía divina de verdad en sus últimas decisiones»<sup>24</sup>.

c) Hay “*elementos de Iglesia*” en las otras confesiones cristianas. Son realidades que el Concilio llama indistintamente «elementos» o «bienes» (UR 3:2). De ellos afirma el Concilio, sucesivamente, que se hallan también «fuera de la estructura» o «del recinto visible» de la Iglesia católica (LG 8:2 y UR 3:2); que son «dones propios

<sup>24</sup> F. A. SULLIVAN, en *Vaticano II. Balance y perspectivas* (ed. R. Latourelle), Salamanca 1987, 607-616; la objeción la pone L. M. BERMEJO SJ, en: *Towards Christian Reunion*, Anand (India) 1984.

de la Iglesia de Cristo» (LG 8:2); que son elementos «de santidad y verdad» (ibid.); que pueden ser «muchos», «más aún, muchísimos» y «muy valiosos» (LG y UR loc. cit.); que «impulsan a la unidad católica»y, finalmente, que estos «elementos» precisamente por darse también «en otra parte» (*alibi*), no llevan al texto a afirmar la perfecta adecuación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica.

El Concilio no da un catálogo de tales bienes o dones pero pone ejemplos importantes. Así, en LG 15:1: fe en Dios Padre todopoderoso y en Cristo, Hijo de Dios y Salvador - el sello del bautismo - veneración de la S. Escritura como norma de fe y de vida - otros sacramentos (episcopado, Eucaristía...) - devoción a la Virgen, Madre de Dios - la comunión de oraciones - la fuerza santificadora del Espíritu Santo. Y en UR 3:2: la Palabra escrita de Dios - la vida de la gracia - fe, esperanza y caridad - otros dones interiores del Espíritu Santo - elementos visibles. Pueden estudiarse también UR 20-23.

d) *El Concilio llama a esas comunidades «Iglesias y comunidades eclesiales»*. El Vaticano II, además de incorporar la idea de los «elementos de Iglesia» que tuvo su primer germen en el debate de san Agustín con los donatistas (los *vestigia ecclesiae*)<sup>25</sup>, da un paso más. Padres conciliares y observadores no católicos, pedían que se considerase en los textos la entidad misma de las comunidades eclesiales en cuanto tales<sup>26</sup>. El primer efecto de tales planteamientos se encuentra en el n° 15, ya citado, de LG. Es el nombre mismo, «Iglesias o comunidades eclesiales», con la justificación que de él daba la *Relatio*: «los elementos que aquí se enumeran no conciernen solamente a los individuos, sino también a las comunidades: en esto precisamente radica el principio del movimiento ecuménico»<sup>27</sup>. La misma expresión, Iglesias o comunidades eclesiales, se seguirá usando en UR 3 y *passim*.

Advirtamos la importancia del paso dado: al reconocer el Concilio el carácter eclesial de otras comunidades (ante todo, de las Iglesias orientales separadas), la Iglesia católica «no puede afirmar ya que se identifica pura y simplemente con la Iglesia de Cristo»<sup>28</sup>. Y aun a las Iglesias de la Reforma, sin equipararlas a la Iglesia ortodoxa ni a las pre-calcedónicas, el Concilio les reconoce implícitamente una cierta apostolicidad de su ministerio, por ver en ellas «comunidades eclesiales». Así lo entienden muchos teólogos católicos<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Véase el interesante art. de E. LAMIRANDE, "La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des "vestigia ecclesiae". Panorama théologique des vingt-cinq dernières années": *Istina* 10 (1964) 25-58, publicado durante el Concilio.

<sup>26</sup> Dom CHRISTOPHER BUTLER, de la congregación benedictina inglesa, dijo que no se puede olvidar el hecho de que los cristianos "separados de la plena comunión católica" están congregados "en comunidades o comuniones o incluso Iglesias", que "no son meras sociedades naturales" sino que viven "de principios evangélicos ... aunque incompletos". Y añadía: "La naturaleza social y visible de la Iglesia se refleja de algún modo también fuera de sí en tales comunidades" (AS II/I 462).

<sup>27</sup> AS III/I 204.

<sup>28</sup> Cf. G. DEJAIFVE, "L'appartenance à l'Eglise du concile de Florence à Vatican II": *NRTh* 99 (1977) 50.

<sup>29</sup> Cf. J. FINKENZELLER, *Reflexiones sobre el enfoque de la sucesión apostólica en la discusión teológica actual* (en alemán), en: *Ortskirche Weltkirche* (homenaje a Döpfner), Würzburg 1973, 325-356; y el comentario de

e) *A tales Iglesias y Comunidades separadas el Concilio les reconoce «significación y valor en el misterio de la salvación»* (UR 3:4). «No pocas acciones sagradas» que se celebran en ellas «pueden realmente, según la condición de cada Iglesia o Comunidad, engendrar la vida de la gracia, y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación» (3:3).

La Relatio de 23 de septiembre de 1964, al explicar la terminología usada en UR, afirma:

«No debe olvidarse que los grupos que nacieron de la división en Occidente no son meramente suma o conglomerado de individuos cristianos sino que están constituidos de elementos sociales eclesíasticos, conservados de nuestro patrimonio común y que confieren carácter verdaderamente eclesial a dichos grupos. En ellos está presente, aunque imperfectamente, la única Iglesia de Cristo, de una manera análoga a su presencia en las Iglesias particulares; en ellos está actuando de algún modo la Iglesia de Cristo mediante aquellos elementos eclesíasticos»<sup>30</sup>.

f) *Se distingue entre comunión plena y comunión imperfecta*. El Concilio remata estas enseñanzas con la distinción de comunión plena e imperfecta. Entre LG 15 y UR 3 hay un progreso de matiz en la formulación de este punto. Donde LG dice «coniunctio», pone UR decididamente «communio», término arraigado en el cristianismo desde muy antiguo. La comunión pervive: la división entre cristianos, aunque atenta gravemente al ser de la Iglesia y a su testimonio, y es, por tanto, escándalo permanente, no es ruptura completa de la comunión:

«Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión con la Iglesia católica, no sin culpa a veces de los hombres de ambas partes. (...) «Los que [en esas Comunidades] creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo están constituidos en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica» (UR 3:1).

En UR 14:4 habla el Concilio de «quienes se proponen dedicarse a restablecer la plena comunión entre las Iglesias orientales y la Iglesia católica». Y el apartado de UR que trata de las confesiones venidas de la Reforma se titula: «De las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas en Occidente» (UR 19); el esquema-borrador decía secamente: «Las Comunidades surgidas a partir del siglo XVI». Obsérvese también cómo afina el título de todo el capítulo III: «Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana», mientras que el esquema rezaba: «De los cristianos separados de la Iglesia católica»<sup>31</sup>.

Es decir que, si bien el Concilio afirma repetidas veces la plenitud única de la relación de la Iglesia católica con la Iglesia de Cristo, no deja de subrayar igualmente

---

H. LEGRAND, OP en: "Bulletin d'ecclésiologie": *RScPhTh* 59 (1975) 702s.

<sup>30</sup> AS III/II 335.

<sup>31</sup> Otro detalle: "*se seiunxerunt*" en el esquema de 13:3 (AS III/II 310) se convirtió en "*seiunctae sunt*", para no repartir culpas unilateralmente.

con distintas formulaciones el vínculo de comunión, aunque no plena, entre la Iglesia católica y las «Iglesias y comunidades separadas».

g) Por último, *no llega a formularse un claro criterio de eclesialidad* para discernir a qué comunidades se aplican los términos. Tras las afirmaciones comunes a todas las comunidades no católicas, UR 13 distingue en ellas diversos grados de situación eclesial pero conviene observar la distinción que este capítulo traza entre las «Iglesias orientales» (sección I, nn. 14-18) y las otras «Iglesias y comunidades» (sección II, nn. 19-23). A las iglesias orientales el Concilio las considera sin vacilar Iglesias particulares. Más aún: «por la celebración de la Eucaristía en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR 15:1); la frase está inspirada en san Juan Crisóstomo<sup>32</sup>.

Acerca de la eclesialidad de las comunidades separadas en Occidente, sin embargo, el Concilio es más circunspecto. A la *relatio* de 23.09.1964 otra de 7 oct. 1964 añade para declarar el encabezamiento de UR 19: «(con ese título: 'Iglesias y Comunidades eclesiales separadas en Occidente') queremos abarcar a todos los que se honran con el nombre cristiano. Pero de ningún modo entramos en la cuestión disputada de los requisitos para que una Comunidad cristiana pueda ser llamada teológicamente Iglesia»<sup>33</sup>. De nuevo once días antes de la promulgación de UR respondía la Comisión: «No toca al Concilio investigar y determinar qué Comunidades, entre las otras [las no Orientales separadas] han de ser llamadas, en sentido teológico, Iglesias»<sup>34</sup>.

Terminamos este apartado sobre la eclesialidad de las comunidades con una cita de un luterano, ANDRÉ BIRMELÉ:

«El Vaticano II habla de las comunidades de hermanos separados en donde subsisten numerosos elementos de la verdadera Iglesia pero no la plenitud, que sólo conoce la Iglesia romana (UR 3s). Esta visión, que marcaba un progreso considerable hace veinticinco años, ¿puede ser revisada al cabo de este tiempo? Un paso importante sería la anulación de los anatemas. Para que esta etapa sea posible, es necesario un complemento de diálogo teológico, que sobre todo deberá determinar lo que constituye el fundamento común indispensable»<sup>35</sup>.

## 2.2 Las cuestiones eclesiológicas decisivas para el ecumenismo

El decreto sobre ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, empezaría subrayando que la restauración de la unidad entre los cristianos era «uno de los fines primarios del Concilio» (UR 1). Esto fue efecto de una toma de conciencia en profundidad, por parte de los padres, de lo que es la Iglesia. El Vaticano II es el primer Concilio que aborda *in*

<sup>32</sup> Este texto se puede relacionar con UR 2:1; con las últimas líneas de LG 11:1 y con el comienzo de LG 26:1. La "nota praevia" a LG, por su parte, muestra falta de armonía con UR 14-17 y OE 27-28.

<sup>33</sup> AS III/IV 14.

<sup>34</sup> AS III/VII 35.

<sup>35</sup> A. BIRMELÉ, "Les dialogues entre Eglises chrétiennes. Bilan et perspectives": *Etudes* 373 (1990) 685.

*extenso* una reflexión eclesiológica<sup>36</sup>. El Vaticano I lo intentó pero quedó interrumpido, y lo que de él nos ha llegado como definitivo muestra un planteamiento diferente: preocupaban las corrientes racionalistas que atacaban la fe<sup>37</sup>. De las dos constituciones dogmáticas de aquel Concilio, la primera, *Dei Filius*, trataba directamente de la fe católica. La segunda, *Pastor aeternus*, intentaba apuntalar la defensa de esa fe dando un referente claro: la autoridad y el magisterio del obispo de Roma. El tema de la Iglesia se abordó, pues, desde una inquietud apologética inmediata.

El Vaticano II en cambio se acercó a la doctrina eclesiológica como fruto de una maduración en la que resultaron decisivos los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico y un laicado cada vez más consciente de sí mismo<sup>38</sup>.

PABLO VI, al inaugurar la segunda sesión del Vaticano II no dudó en afirmar:

“No hay por qué extrañarse si después de veinte siglos de cristianismo... el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los apóstoles la comenzaron a construir, tiene todavía necesidad de ser enunciado con más exactitud. La Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la divina presencia, y por esto siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones”<sup>39</sup>.

El hecho mismo de que sea éste el primer intento de tal ambición en un Concilio nos hace comprender que estamos sólo ante un primer paso, de gran alcance, pero con inevitables tanteos e imprecisiones.

*Lumen Gentium* presenta la Iglesia ante todo, como un misterio enmarcado en el misterio de Dios. Los cuatro primeros números se resumen en la frase final: “así toda la Iglesia aparece como un pueblo que funda su unidad en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4:2)<sup>40</sup>. Consecuentemente el capítulo segundo trata del Pueblo de Dios, como sujeto activo, el gran protagonista, el interlocutor de Dios. Y así, la jerarquía pasa a ocupar el tercer lugar: los ministerios –papa, obispos, presbíteros, diáconos...– constituyen un servicio dentro del Pueblo de Dios.

Notemos que la estructuración de LG tiene gran repercusión ecuménica aunque aquí sólo nos limitemos a mencionarlo. Nos detenemos en otra aportación de la LG, que además de su importancia ecuménica tiene valor de principio, y es la visión escatológica de la Iglesia.

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche* (= La nueva imagen de la Iglesia), en: *Schriften zur Theologie*, VIII (Einsiedeln 1967 [no está traducido]), 330: “En este Concilio, la Iglesia ha sido no sólo el sujeto sino también el objeto de las afirmaciones conciliares; éste ha sido el Concilio en que la Iglesia reflexiona sobre la conciencia que tiene de sí misma.”

<sup>37</sup> Sin olvidar la preocupación romana por apagar cualquier rescaldo de galicanismo...

<sup>38</sup> La cosecha teológica del medio siglo anterior al Concilio está bien presentada en la obra de ROGER AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Paris-Tournai 1954.

<sup>39</sup> N° 17 del discurso, en la edic. de la BAC, *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones...*, Madrid 1967, 1006s.

<sup>40</sup> La misma orientación en el primer texto de la comisión ortodoxo-católica (1982): *El misterio de la Iglesia... a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, en: *Enchiridion oecumenicum*, I, 504.

Efectivamente, el redescubrimiento de la dimensión escatológica ha sido considerado como uno de los rasgos más nuevos y más llenos de promesas de la LG. Con él, el Concilio relativiza la institución y subraya su índole provisional. «La Iglesia deja atrás todo lo que pudiera parecer autosuficiencia de [...] sus estructuras»<sup>41</sup>. Dicho de otro modo: con la recuperación de lo escatológico en eclesiología queda de relieve el principio que legitima los cambios en la Iglesia –los introducidos por el Concilio mismo, en primer lugar el cambio de actitud de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico–. El esquema *de ecclesia* de la comisión preconiliar no dedicaba especial atención a la escatología. Tampoco el esquema presentado al comienzo de la Segunda sesión del Concilio (septiembre 1963). No puede extrañarnos esto si tenemos en cuenta que la escatología era hasta entonces, en teología, el tratado «de las últimas cosas», *de novissimis*: muerte juicio infierno gloria, “la caída del telón”<sup>42</sup>. Es posible que la voz de PAUL TILlich alertando, en vísperas de la apertura del Concilio, sobre la pérdida en el catolicismo de la conciencia profético-escatológica en beneficio de la otra dimensión (sacramental-sacerdotal) de la Iglesia, suscitara en algunos padres la necesidad de subsanar esta laguna en la presentación que de la Iglesia hacía *Lumen Gentium*<sup>43</sup>. El hecho es que el card. J. FRINGS, en nombre de 66 padres, pedía en la congregación 37 un capítulo nuevo en esa dirección<sup>44</sup>. Una página del entonces teólogo de Frings, J. RATZINGER, escrita con el título de «Iglesia e historia», refleja bien lo que subyacía a la petición<sup>45</sup>:

“Se pedía un enfoque de la Iglesia menos estático y más en la dinámica vital de su historia (heils geschichtlich...). La Iglesia no es una magnitud ya lista y acabada, definida de una vez por todas y por encima del tiempo y del espacio. Sino que por su naturaleza sigue en camino y pone de manifiesto la historia de Dios con los hombres -del Dios que desde Adán y Abel se abre paso hasta ellos y, en la Alianza, va con ellos por la historia. Así quedaría trazada una imagen viva de la Iglesia, nunca terminada, peregrinación de la humanidad con y hacia el Dios que la llama [...] Entendida así la Iglesia como historia que siempre acontece de nuevo entre Dios y el hombre, brota también una ‘visión escatológica’ de la Iglesia. Porque si la Iglesia por su propio ser está en camino, no puede quedar conectada sólo con el pasado, aunque su centro permanente e inalterable sea el acontecimiento único de Cristo:

<sup>41</sup> Y. CONGAR, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, en coll. Unam Sanctam, t. 59 (Paris 1966) 127.

<sup>42</sup> Todavía dos años antes de convocarse el Concilio, era un exegeta, no un teólogo, el que trataba la voz *eschatologie* en el diccionario *Catholicisme* (4, 410-414); cf. M. MICHEL, “Le retour de l’eschatologie dans la théologie contemporaine”: *Revue des Sciences Religieuses* 58 (1984) 180-183.

<sup>43</sup> TILlich, “Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation” (= El redescubrimiento de la tradición profética en la Reforma): *NZSystTh* 3 (1961) 237-238; Id., “Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus” (= La relevancia permanente de la Iglesia católica para el protestantismo): *ThL* 87 (1962) 641-648 (ambos art. también en sus obras completas, tomo VII del año 1962). Tillich propugnaba en el protestantismo el movimiento contrario: revalorizar la dimensión sacramental-sacerdotal; ahí veía él el valor de la aportación católica.

<sup>44</sup> AS II/I 346.

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblicke auf die Zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 28-30.

justamente este Cristo, al que ella vuelve la vista y del que procede, es también el Señor que viene, y ella, precisamente al mirarlo, está también en marcha hacia el futuro. Una Iglesia cristocéntricamente marcada no está sólo vuelta hacia el acontecer salvífico del pasado, es siempre también Iglesia bajo el signo de la esperanza. Tiene todavía pendientes ante sí su conversión y un futuro decisivo”.

La LG recupera, pues, la perspectiva escatológica de la institución. Datos esparcidos en los dos primeros capítulos corrigen la visión de los manuales de la primera mitad de este siglo, cuando se tendía apologéticamente a identificar dos realidades, Iglesia y Reino de Dios<sup>46</sup>. Se matizaba que el Reino se halla en la Iglesia sólo *en germen* (LG 5:2), *incoado* (9:2), *praesens in mysterio* (3); la Iglesia todavía “está en camino, lejos” (*peregrinatur*: 6:5), “anhela el Reino consumado” (5:2). Es el «ya/ todavía no», que hizo famoso el exegeta congregacionista CHARLES H. DODD. Todo ello obtiene nueva fuerza al añadirse el cap. 7º, “Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial”. Obsérvese que suponía un cambio por cuanto en el esquema penúltimo todavía se decía «carácter escatológico de *nuestra* vocación, y *nuestra* unión...» que no era sino un enfoque puramente individualista: la orientación escatológica y el paso a la perfección definitiva parecían ser sólo cosa de los miembros de la Iglesia, como si los autores del esquema tuvieran reparo en atribuir fragilidad y provisionalidad terrenas a la Iglesia misma. Este prejuicio fue criticado al comienzo de la sesión tercera, y así se logró que en el título apareciera la Iglesia peregrina como sujeto<sup>47</sup>.

El Concilio mostraba así sentido de la historicidad de la Iglesia, que había faltado en la mayoría de los que asistieron al Vaticano I el siglo anterior, pero que era ya una adquisición de las nuevas generaciones. La Iglesia, Pueblo de Dios en marcha, subrayaba su condición de hallarse siempre en proceso, abocada hacia adelante junto con todo lo creado. Es éste el fundamento de la revisión crítica a que está llamado, en cada etapa de su existencia, el Reino hecho historia<sup>48</sup>. El fundamento del *aggiornamento*<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> En el Vaticano I, el esquema segundo *de ecclesia* que no llegó a discutirse decía que la Iglesia era *Dei civitas et regnum caelorum merito appellata* (cap. 2º); y el título del cap. 9º: *ecclesiam esse verum regnum, divinum, immutabile et sempiternum* (MANSI 53, 309 y 315).

<sup>47</sup> Cf. O. SEMMELROTH en su comentario al capítulo VII de LG (en: *Das Zweite vatikanische Konzil*, suplemento del *Lexikon für Theologie und Kirche* I (1966) 314-316). El autor comenta que sin la dinámica escatológica lo institucional de la Iglesia hubiera quedado “incorrectamente descrito”.

<sup>48</sup> Proceso de revisión necesario pero delicado. “Que el Pueblo peregrino de Dios, en su camino a través del segundo milenio, haya venido a ser un pueblo en desacuerdo y escindido encuentra su explicación en último término en la distinta manera de comprender, en cristología y eclesiología, la escatología hecha historia” (H. SCHÜRMAN, *Orientierungen am Neuen Testament*, III, Düsseldorf 1978, 11).

<sup>49</sup> “La extensión de la afirmación de transitoriedad a las ‘instituciones’ sugiere, salvo siempre aquellas cosas que Cristo quiso inmutables en su Iglesia, la necesidad de la puesta al día de muchas de las instituciones eclesiásticas; en otras palabras, en la transitoriedad de esas instituciones radica el fundamento teórico del trabajo de ‘aggiornamento’”, en: C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid 1980, 554.

Finalmente, hay que añadir que lo dicho en la frase de LG 48:3 acerca de los «sacramentos e instituciones»<sup>50</sup> se puede también aplicar, aunque el texto no lo mencione, a «la formulación de los documentos dogmáticos de la Iglesia, en cuanto tentativas de aproximación a la Verdad eterna en un lenguaje humano y por tanto limitado en sus medios»<sup>51</sup>. Es lo que enseñó más tarde *Mysterium ecclesiae* en su n.º 5<sup>52</sup>.

### 2.2.1 La eclesialidad de los cristianos separados

Estudiamos ahora dos modificaciones realizadas por el Vaticano II acerca de la eclesialidad de los cristianos que no están en comunión con la Sede Apostólica romana. La primera se refiere a los individuos; la segunda, a sus comunidades.

#### a) Los individuos: bautismo y pertenencia a la Iglesia

La encíclica *Mystici corporis* (MC) publicada durante la II Guerra mundial (1943), ha sido considerada «un hito en la evolución de la moderna eclesiología» (P. HÜNERMANN); con todo, no se distinguió por su apertura ecuménica. En el punto que nos ocupa afirmaba:

«En realidad, sólo ha de contarse entre los miembros de la Iglesia a quienes han recibido el baño de la regeneración y profesan la verdadera fe, y ni se han separado lamentablemente (misere) de la contextura de este Cuerpo ni han sido apartados de él por la autoridad legítima por faltas gravísimas. (...) Como en la verdadera asamblea de los fieles de Cristo no hay sino un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo, así no puede haber sino una sola fe (cf. Ef 4:5), y por tanto el que rehúsa escuchar a la Iglesia debe ser considerado, según lo manda el Señor, como pagano y publicano (cf. Mt 18:17). Por lo cual, los que están divididos entre sí por la fe o por el gobierno no pueden vivir en este Cuerpo único ni de su único Espíritu divino» (DSch 3802/2286)<sup>53</sup>.

«No cualquier pecado, por grave que sea, separa por su naturaleza al hombre del cuerpo de la Iglesia –como en cambio lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía–» (DSch 3803/2286)<sup>54</sup>.

«El Espíritu Paráclito (...) rehúsa habitar con su gracia santificante en los miembros totalmente separados del Cuerpo» (DSch 3808/2288)<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> “Y mientras llegan los cielos nuevos y la tierra nueva, en los que tiene su morada la santidad, la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa [...]” (LG 48:3)

<sup>51</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano, II*, Barcelona 1969, 218s.

<sup>52</sup> AAS 45 (1973) 402s; *Ecclesia* (1973) 882s.

<sup>53</sup> AAS 35 (1943) 202-203.

<sup>54</sup> AAS 35 (1943) 203.

<sup>55</sup> *Id.*, 220.

Esos textos defendían una posición que «ni el esquema reformado de J. KLEUTGEN en el Vaticano I había profesado»<sup>56</sup>. Se recibieron por algunos teólogos con gran reticencia. Terminada la guerra, los autores se esforzaron por interpretarlos del modo más benigno. El primero fue KLAUS MÖRSDORF, con su distinción entre pertenencia *constitucional* y *activa*; la primera es la producida por el bautismo, la activa es la realización personal del carácter bautismal. Todo bautizado es miembro constitucional, pero puede tener un obstáculo canónico que le impida la pertenencia activa plena<sup>57</sup>. K. RAHNER, por su parte, recordó la doctrina anterior a la encíclica sobre *membrum re* y *membrum voto* y sugería distinguir entre «pertenencia» (concepto más amplio) y «carácter de miembro» (*Gliedschaft*), al que MC daba un sentido muy estricto<sup>58</sup>. Otros teólogos ideaban otras fórmulas<sup>59</sup>. Las propuestas, sin embargo, no fueron bien vistas: «Algunos reducen a una fórmula vana la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para alcanzar la salvación eterna», decía la *Humani generis*<sup>60</sup>.

El tema, pues, era delicado. Urgía una matización, pero tenía que venir del magisterio. A prepararla se aprestó AUGUSTIN BEA en su calidad de presidente del Secretariado para la Unidad. Había que contar, como se vio enseguida, con la oposición de «un teólogo de Roma, no italiano, influyente y que ‘ejercía autoridad’» y que reaccionaría enseguida tachando de inaceptables las explicaciones de Bea<sup>61</sup>.

A sus ochenta años, el cardenal recorrió los principales centros intelectuales de Centroeuropa e Inglaterra. Al abordar el tema que nos ocupa, su punto de partida eran documentos de la misma autoridad que los de Pío XII<sup>62</sup>. Bea citaba a Juan XXIII, que llamaba a los cristianos separados «nuestros hijos» y «nuestros hermanos» (discurso en el conclave y encíclica *Ad Petri cathedram*) y a Pío XII mismo en otra de sus encíclicas (*Mediator Dei*) donde decía que los creyentes en Cristo «se convierten por el bautismo, con el título general de cristiano, en miembros del Cuerpo místico de Cristo»<sup>63</sup> y procuraba hacer referencia al cn. 87 del antiguo CIC<sup>64</sup>. Citaba también los textos bautismales de s. Pablo (1 Cor 12:13; Gal 3:27). Y concluía:

<sup>56</sup> G. DEJAIFVE, “L’appartenance à l’Eglise du concile de Florence à Vatican II”: *NRTh* 99 (1977) 34.

<sup>57</sup> KL. MÖRSDORF, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung* (=La pertenencia a la Iglesia a la luz de la ordenación jurídica eclesial): *Theologie und Seelsorge* 1 (1944) 115-131; art. recogido y reelaborado en sus *Schriften zum Kanonischen Recht*, Paderborn-München 1980, 148-167.

<sup>58</sup> *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII M.C.C.*, *ZkTh* 69 (1947) 129-188; en español, *Escritos de teología*, II 9-94 (el título original dice “pertenencia”, no “incorporación”).

<sup>59</sup> Citas y resumen en DEJAIFVE a.c., 36-37.

<sup>60</sup> Encíclica *Humani generis*, AAS 42 (1950) 571. Precede a esas palabras la identificación del Cuerpo místico con la Iglesia católica romana, que veremos más adelante.

<sup>61</sup> Sigo en estos datos a un testigo de excepción, el card. JAN WILLEBRANDS, a quien Bea incorporó a su equipo de trabajo (referencia en nota 13).

<sup>62</sup> Su conferencia, en A. BEA, *La unión de los cristianos*, Barcelona 1963, 11-38.

<sup>63</sup> AAS 39 (1947) 555; DH 3850.

<sup>64</sup> El canon 87 decía: “Por el bautismo queda el ser humano constituido persona en la Iglesia de Cristo con todos los derechos y obligaciones de los cristianos a no ser que, en lo tocante a los derechos, obste algún óbice que impida el vínculo de la comunión eclesial o una censura infligida por la Iglesia”. En el nuevo código es el canon 96.

«La doctrina de *Mediator Dei* y de s. Pablo es universal: habla del efecto del bautismo *como tal*, con la sola condición de que sea válido. Por tanto tiene que poder aplicarse también de alguna manera a nuestros hermanos separados de la Sede apostólica como consecuencia de una herejía o de un cisma heredados de sus antepasados».

Las declaraciones rígidas de MC las interpretaba el cardenal Bea así:

«La encíclica MC niega la pertenencia de herejes y cismáticos al Cuerpo místico, que es la Iglesia, *sólo en aquel sentido pleno* en el que se afirma de los católicos; esto es, niega la plena participación en la vida que Cristo comunica a su Iglesia y en el Espíritu divino de Cristo que la anima y vivifica. Los hermanos separados están privados ciertamente del disfrute de tantos privilegios y gracias propios de los miembros unidos visiblemente con la Iglesia católica, pero la encíclica *no excluye de ningún modo toda pertenencia a la Iglesia y todo influjo de la gracia de Cristo* [...] Como consecuencia de su pertenencia fundamental, aunque no plena, a la Iglesia, gozan ellos también del influjo de la *gracia de Cristo*. [...] El Espíritu Santo obra por tanto de manera especial y abundante también en ellos aunque, ya lo hemos dicho, no tan plena...»<sup>65</sup>.

El lenguaje de Bea «era un lenguaje nuevo» en los oídos que le escuchaban en las ciudades suizas, alemanas, inglesas, comentará J. Willebrands en el centenario del nacimiento del cardenal. Así, el de *Unitatis redintegratio*:

«Quienes ahora nacen en esas comunidades [separadas] y se nutren en ellas con la fe de Cristo (...) y han recibido debidamente el bautismo quedan constituidos en cierta comunión -aunque *no perfecta*- con la Iglesia católica. Es cierto que por discrepancias existentes (...) se oponen no pocos obstáculos, a veces bastante graves, a la plena comunión eclesial, obstáculos que intenta superar el movimiento ecuménico. Sin embargo, justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen con razón como hermanos en el Señor» (UR 3:1).

#### b) *La eclesialidad de las comunidades*

Quizá el modo más existencial de acercarnos al problema sea citar una frase del obispo protestante de Oslo, ANDREAS AARFLOOT, en su discurso de bienvenida al Papa durante el viaje de éste a los Países nórdicos, junio de 1989:

“Desde el Concilio Vaticano II, (...) hemos advertido un reconocimiento creciente, por parte de la Iglesia católica, de otras estructuras y tradiciones eclesiales. Indirectamente, el hecho de que la Iglesia católica se haya comprometido en diálogos bilaterales con las iglesias luteranas a través de la Federación Luterana Mundial nos parece una señal de práctico reconocimiento eclesiológico. Nosotros nos consideramos genuinas iglesias, con la necesaria cualidad sacramental y estructural.

<sup>65</sup> A. BEA, *o. c.*, 28.30.32.33. La conferencia se publicó como primicia en *La civiltà cattolica* 112/1 (1961) 113ss. Los textos que cito están cotejados con esa primera versión.

Pero estamos aguardando el día en que Su Santidad reconozca expresa e inequívocamente el carácter eclesial de las Iglesias luteranas y demás Iglesias protestantes”.

El noruego simplificaba quizá el punto de vista luterano<sup>66</sup>, pero planteaba un interrogante serio. A su modo, lo había planteado ya el P. CONGAR en 1937: «qué son, a los ojos de la Iglesia, las cristiandades disidentes»<sup>67</sup>. No bastaba con preguntarse qué son, a los ojos de la Iglesia, los cristianos disidentes; el ecumenismo comenzaba cuando se admite que los otros –no sólo los individuos, sino los cuerpos eclesiásticos como tales– tienen también dones de Dios; «en la medida en que las cristiandades disidentes hayan conservado principios de comunión con Dios, puestos por Cristo en su Iglesia, (...) podrá ser verdadero decir que las almas se santifican en ellas no *a pesar de* su confesión sino *en y por* ella»<sup>68</sup>.

Pero fue después de la segunda Guerra mundial, con la fundación del WCC, cuando empezó a preocupar al Magisterio romano el problema de la realidad eclesial de esas comunidades<sup>69</sup>.

Juan Pablo II no dio respuesta, en su discurso, al obispo luterano de Oslo. Sin embargo el Vaticano II, como reconocía Aarflot, ha dejado abierta una vía importante para dialogar sobre ello.

### 2.2.2 La dialéctica obispos-papa

Lo que ahora abordamos recoge el resultado de un debate, el más largo de los mantenidos en el Vaticano II, pero que es mucho más viejo que el Concilio: el del equilibrio de papeles entre los obispos y el papa. Con desigual éxito, la discusión ha estado presente en la vida de la Iglesia católica durante todo el segundo milenio. Su desenlace sigue pendiente, pero se han dado nuevos pasos hacia él. Si los incluimos aquí es porque están relacionados con el punto más sensible del diálogo ecuménico, el del primado papal.

Digamos que el Concilio inició la apertura de una brecha en la concepción primacial que el Vaticano I pareció sancionar, primero porque, por el hecho de reunirse, “refutó el dogma de 1870 que parecía volver inútil y hasta teológicamente imposible la celebración del Concilio”<sup>70</sup>; pero, además, porque devolvió al ministerio episcopal su plena sacramentalidad y restableció la responsabilidad colegiada común del Papa y los obispos para conducir la Iglesia universal. Fue esto fundamentalmente lo que alargó tanto la discusión sobre el capítulo III de *Lumen Gentium* y lo que, al centrar la preocupación en un solo extremo, impidió se tratara con determinación del ministerio presbiteral<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Algunas comunidades protestantes no desean ser llamadas Iglesias.

<sup>67</sup> *Chrétien désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique*, Paris 1937, XV y título de la página 300.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>69</sup> G. DEJAIFVE, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris 1978, 79.

<sup>70</sup> O. CLÉMENT, *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Cristiandad, Madrid 2004, 97.

<sup>71</sup> Unilateralidad hubo también dentro de la cuestión misma obispos-papa: la dialéctica Iglesia universal/comunión de Iglesias apenas si fue contemplada. Es éste un contencioso postconciliar incómodo entre teólogos y Curia romana.

Esto dicho, es innegable la gran aportación positiva que el capítulo III contiene. Señalamos al menos tres de sus matizaciones importantes:

a) La primera, la decisión del Concilio de fundamentar las estructuras eclesiales en una ontología de gracia sacramental:

«Este santo Sínodo enseña que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden (...), cumbre del ministerio sagrado. La consagración episcopal confiere también, junto con el oficio de santificar, los oficios de enseñar y de regir, los cuales sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio.» (LG 21:2).

GÉRARD PHILIPS, que tanta parte tuvo en la preparación de LG, escribió acerca de ese párrafo: «El episcopado considerado como sacramento y como colegio, he ahí la parte más original del capítulo»; y más adelante: «El vínculo entre la sacramentalidad y la colegialidad de la función episcopal constituye, a nuestro parecer, el progreso teológico más importante efectuado por el Concilio»<sup>72</sup>.

La oscuridad que sobre este punto reinó había llegado hasta nuestro tiempo. Parece que san Jerónimo tuvo mucha parte en ello. Según él, un colegio de presbíteros de Alejandría habría estado ordenando durante un cierto tiempo al obispo del lugar. Jerónimo y su fuente (el Ambrosiaster) parecen movidos por el afán de mostrar la superioridad del presbítero frente al diácono, pero la actitud polémica del santo ha pesado mucho «en el desarrollo ulterior de la teología latina, que ha dado a veces en no saber lo que distingue al presbítero del obispo»<sup>73</sup>.

b) La segunda, que el Concilio redescubre el significado de la Iglesia local: en ella está presente la plenitud de la Iglesia universal toda entera. La idea de que la Iglesia local representa a toda la Iglesia era fundamental en la Iglesia primitiva. Esta idea se halla claramente expresada en la constitución sobre la liturgia, donde se presenta a la Iglesia local como «la más alta manifestación de la Iglesia» - cuando se reúne en torno al obispo en asamblea litúrgica, en especial al celebrar la Eucaristía (SC 41:2). Por su parte, el decreto *Christus Dominus* sobre los obispos dice que en la diócesis o Iglesia local, «adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, ... se halla y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica» (ChD 11:1). Y también, por supuesto, *Lumen Gentium* en los nn. 23:1 («en ellas y a partir de ellas») y 26:1:

«La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (vere adest) en todas las legítimas comunidades locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, también son llamadas iglesias en el NT. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo convocado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Thes 1:5). En ellas son congregados los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo».

<sup>72</sup> G. PHILIPS, o. c., II, 305 y 306.

<sup>73</sup> R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session*, Paris 1964, 47.

Por la Cena (prosigue el Conc.) queda unida toda la fraternidad. «En estas comunidades, ya sean pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuyo poder se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica»<sup>74</sup>.

Desde la reforma gregoriana (fines del s. XI), había adolecido el catolicismo de una teología insuficiente de las Iglesias locales. Se privilegiaba la consideración de la Iglesia universal, con insistencia creciente en el poder papal<sup>75</sup>. ¿Es una casualidad que el momento decisivo, o punto de inflexión, de este fenómeno de atrofia/hipertrofia tuviera lugar poco después del distanciamiento entre Oriente y Occidente?<sup>76</sup>

c) Tercero, la apuesta por la colegialidad que es prolongación de las dos afirmaciones anteriores. El término mismo no está en los textos del Concilio (sí está *collegium*). Pero es una consecuencia de lo que dice LG 22:2: «El orden de los obispos (...) en el que perdura el colegio apostólico, es también, junto con su cabeza (...), sujeto de la potestad plena y suprema en la Iglesia universal»<sup>77</sup>.

No es posible aquí explicar la colegialidad tal como se debatió en el aula conciliar. Se la ha llamado exageradamente «espina dorsal de todo el Concilio», «centro de gravedad del Vaticano II»; en todo caso, éste fue el debate más animado. Pero ha de mencionarse algo referente al capítulo III de LG acerca de que sigue pendiente el desenlace del contencioso teológico obispos-papa: lo acontecido en la *semana negra* (15-21 nov. 1964), en especial la «nota explicativa previa a los *modos*» sobre el capítulo III que se comunicó a los padres «por mandato de la autoridad superior»

<sup>74</sup> K. RAHNER, *o. c.*, 334-335, comenta la inserción tardía de este párrafo en un texto ya ultimado: «prescindamos de si éste era el sitio más acertado; lo importante es que está y que dice lo que había que decir». G. PHILIPS reconoce lo «inesperado» de que el tema de la Iglesia local sea tratado «en conexión con el poder santificador del obispo», y pide que se lea el texto con «una cierta simpatía» pero, pese a las dos páginas que dedica a explicarlo, silencia que el párrafo intercalado se debió a la protesta de muchos padres (*rogantibus pluribus patribus*: AS III/I 253) que dentro y fuera del aula conciliar se quejaban de que la LG enfocara la Iglesia «demasiado unilateralmente» desde el punto de vista de la Iglesia universal y su estructura dejando menos clara no sólo la vida concreta de la Iglesia donde realmente tiene lugar sino las consecuencias de la relación fundamental entre la *ekklesia* como comunidad local, que es «cuerpo de Xto», y la *ekklesia* como unidad de esas Iglesias, fundada en la verdad y el amor en Cristo. Rahner, del que tomo este resumen, menciona en especial la intervención del arzobispo E. ZOGHBY vicario del patriarca oriental MAXIMOS IV (*Das Zweite Vatikanische Konzil*, suplemento del *Lexikon für Theologie und Kirche*, I (1966), 242s); la referencia de Philips, en: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano, I, ad numerum 26* de LG.

<sup>75</sup> Cf. Y. CONGAR, «Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus par la théologie catholique»: *Irénikon* 53 (1980) 291-313; ID., *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, en: *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, 227-260. Sobre la Iglesia local, cf. H. LEGRAND, «La Iglesia local», en: *Iniciación a la práctica de la teología. III. Dogmática*, 2, Madrid 1985, 138-319; J. M. R. TILLARD, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.

<sup>76</sup> Aquí tenemos quizá un caso de aplicación del sentido de la historicidad en la Iglesia para no considerar necesariamente la fortaleza del papado en un momento de lucha con el Imperio (en el que muchos obispos eran señores feudales) como una adquisición eclesiológica. Lo que fue, entre otros factores, una necesidad política por el bien de la Iglesia permite, y exige, distinguir entre esencia y formas históricas.

<sup>77</sup> Se puede leer a H. LEGRAND, *Colegialidad y primado según el Vaticano II*, en: *Iniciación a la práctica de la teología. III. Dogmática*, 2, Madrid 1985, 289-303.

inmediatamente antes de la votación final de la LG, demostró que:

«no se ha encontrado aún la forma de realización del primado ni de formulación de su doctrina que deje claro ante las Iglesias de Oriente que una unión con Roma no significaría someterse a una monarquía papal sino restablecer el vínculo de comunión con la sede de Pedro»<sup>78</sup>.

Resumiendo, el Concilio afirma la conexión entre la gracia sacramental y la estructura eclesial, la importancia de la iglesia local, la competencia y responsabilidad colegiales del episcopado. Se vuelve así a una conciencia más viva de continuidad con la Iglesia del primer milenio. Pero el Concilio en el último momento no ha podido llegar al final esperado.

Comprendamos los inevitables tanteos, imprecisiones y compromisos de un Concilio que por primera vez abordaba detenidamente el tema de la Iglesia. Habrá que continuar «liberando» la fuerza que late en tantos pasajes, a veces dispersos, y lograr su mayor reajuste. Pero lo que se ha avanzado y descubierto es mucho y está llamado a tener repercusión en el futuro. A no ser que se detuviera el cambio de orientación iniciado en el Vaticano II<sup>79</sup>. Un poco de nostalgia queda, sin embargo, sobre todo al releer lo que el teólogo E. AMANN escribía doce años antes de que comenzara el Vaticano II:

«Desde el tiempo de Gregorio VII los papas habían reivindicado con energía extraordinaria a veces este poder casi absoluto y discrecional sobre el episcopado. Los grandes debates de los siglos XV y XVI habían traído el repliegue de tales ideas. Reimpulsadas un tanto a comienzos del XIX no habían recuperado toda la fuerza lograda en tiempos de la ‘monarquía pontificia’. Ahora [en el Vaticano Primero] lo conseguían. Los años que siguieron al Concilio iban a traer un reforzamiento de la acción directa del papa sobre las diócesis y, digamos la palabra, de la centralización papal. Lamentablemente, el problema de la conciliación de los derechos divinos del episcopado con los derechos divinos del papa no pudo discutirse (...). Sin embargo, una teología bien equilibrada de la Iglesia reclama que este problema sea planteado; y la vida práctica pide asimismo que sus aplicaciones queden reguladas. ¿Será ésta la obra del Vaticano II? Es el secreto del futuro»<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1965, 49s.

<sup>79</sup> Cf. las serias reflexiones de PIERRE DUPREY, del Secretariado para la Unidad, en *Herder-Korrespondenz* 39 (1985) 213ss.

<sup>80</sup> E. AMANN, “Concile du Vatican”, en : *Dictionnaire de théologie catholique* XV, 1950, col. 2583.

## **CUANDO HABLAMOS DE “EVOLUCIÓN BIOLÓGICA”, ¿DE QUÉ EVOLUCIÓN ESTAMOS HABLANDO? *Implicaciones teológicas***

*Leandro Sequeiros\**

“La evolución ha dejado de ser una mera hipótesis”, decía el Papa Juan Pablo II dirigiéndose en 1996 a la Pontificia Academia de Ciencias (PAC)<sup>1</sup>. Ese año, la PAC había elegido como tema de debate el del origen de la vida y la evolución. El Papa en su alocución se pregunta “¿Cuál es el alcance de dicha teoría? Abordar esta cuestión significa entrar en el campo de la epistemología (....) Y, a decir verdad, más que de la teoría de la evolución, conviene hablar de las teorías de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución, y por otra, las diversas filosofías a las que se refiere.” Matiza a continuación el Papa algunos aspectos de algunas teorías evolutivas incompatibles con una teología cristiana pero no se inclina ni denuncia ninguna en particular.

### *1. ¿Está la evolución biológica contra la religión?*

Pero cuando el Papa y la Iglesia, así como los medios de comunicación hablan de “evolución” ¿de qué evolución están hablando? La página *web* citada más arriba, perteneciente a la Diócesis de Madrid, dejándose llevar del inconsciente, ilustra su comentario con una imagen de Charles Darwin. Cuando en la prensa o en la televisión se habla de “evolución biológica”, por lo general, esta expresión se utiliza como sinónimo de “darwinismo”. Esta identificación entre “evolución” y “darwinismo” es frecuente, no sólo en la prensa, sino también en los libros de texto de educación secundaria e incluso en libros especializados<sup>2</sup>.

Para mucha gente creyente en nuestro mundo, la idea cristiana de “creación” es incompatible con la idea de los científicos sobre la “evolución”. Y eso no solo en España hoy, sino en el resto del mundo desde hace muchos años. Precisamente, uno de los actuales filósofos de la biología y que además se profesa ateo, el Dr. Michael Ruse (Universidad de Florida) acaba de publicar en 2005 un trabajo que traducido al castellano es: “Darwinismo y cristianismo: ¿deben mantenerse en guerra o es posible la paz?”<sup>3</sup>. Ruse repasa los argumentos de algunos de los científicos que más

\* Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Granada. Catedrático de Paleontología. Director del Grupo de Granada del Instituto Metanexus para la Ciencia y la Religión.

<sup>1</sup> Pueden encontrarse el texto, referencias y comentarios en: *Ecclesia*, Madrid, número 2815, 16 noviembre 1996, 1718 y ss. También: [www.stnews.org/ts-554htm](http://www.stnews.org/ts-554htm); [www.aciprensa.com/Docum/rapidodes.htm](http://www.aciprensa.com/Docum/rapidodes.htm); [www.archimadrid.es/princi/princip/otros/docum/revhis/nocambia.htm](http://www.archimadrid.es/princi/princip/otros/docum/revhis/nocambia.htm)

<sup>2</sup> Un ejemplo muy actual se encuentra en la novela recién publicada (noviembre de 2006) de J. DARN-TON, *El secreto de Darwin*, Barcelona 2006.

<sup>3</sup> M. RUSE, “Darwinism and Christianity: Must They Remain or Is Peace Possible?”, en: J. D. PROCTOR (Ed.), *Science, Religion and the Human Experience*, Oxford 2005. Ver también M. RUSE, *Can a Darwinian Be a*

defienden que no hay posibilidad de diálogo entre el evolucionismo darvinista y la religión, como Edward O. Wilson (el padre de la *Sociobiología*) o Richard Dawkins (el autor de *“El Relojero Ciego”*, entre otros trabajos).

Sin embargo, Ruse (pese a reconocer su ateísmo) pone en duda el que tengan que ser incompatibles. Estas ideas las ha desarrollado mucho más ampliamente en un libro anterior (2001) titulado *“¿Puede un darwinista ser cristiano?”* La convicción de que el evolucionismo clásico es incompatible con la religión y con el cristianismo es patente si recorremos los debates en España sobre Evolución y Creación. Citemos dos trabajos clásicos [el de Diego Núñez de 1969 y el más moderno de Francisco Pelayo de 1999]<sup>4</sup> en los que se aportan testimonios muy expresivos sobre la oposición, enemistad, agresividad mutua, falta de diálogo y lucha abierta entre los partidarios de las ideas evolutivas y los representantes de la religión en el siglo XIX. Esta lucha abierta hay que entenderla dentro del contexto histórico en el que desarrolla el debate. Este contexto propició el que los argumentos se tiñesen de pasión en un momento muy tenso de la historia de España.

El darwinismo (y en general, el evolucionismo) fue esgrimido como banderín de enganche de los librepensadores, los ateos, los masones, los anarquistas y, en general, las fuerzas que en el XIX se oponían a una Iglesia católica prepotente y monolítica y a unos católicos impregnados del tradicionalismo más radical. Los argumentos esgrimidos por los contrarios a la evolución eran muy diversos: la evolución se oponía a la Biblia, negaba la providencia de Dios, situaba a los humanos al nivel de los monos y de los animales; el evolucionismo era materialista, ateo y enemigo de la religión; pervertía las costumbres y reducía todo a un relativismo moral.

En el inconsciente colectivo de la opinión pública suele mantenerse esta identificación considerando que el único modo de entender la evolución es acudiendo a las ideas del genial autor de *El Origen de las Especies por la Selección Natural*.

Pero ¿es esto así? En el presente ensayo presentamos a los lectores la problemática que la interpretación del concepto de “evolución biológica” ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento científico<sup>5</sup> y se intenta precisar las implicaciones teológicas que estas interpretaciones tienen. Tampoco el mismo Darwin mantuvo inalterables sus posturas. Es curioso notar que, a pesar de haber derribado con facilidad los argumentos favorables a un plan o “diseño” en la naturaleza, Charles

---

*Christian? The Relationship between Science and Religion*, Cambridge-Massachusetts 2001. Consultar también [www.pbs.org/wgbh/evolution/](http://www.pbs.org/wgbh/evolution/) y [www.aaas.org/spp/dser/](http://www.aaas.org/spp/dser/) sobre el libro *The Evolution Dialogues: Science, Christianity and the quest for understanding*, Annapolis Junction 2006.

<sup>4</sup> D. NÚÑEZ, *El darwinismo en España*, Madrid 1969; F. PELAYO, *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX*, Madrid 1999; T. F. GLICK, “La recepción del darwinismo en España en dimensión comparativa”, en: *III Congreso Nacional de Historia de la Medicina, Actas*. Valencia, 10-12 abril 1969, vol. I, 193-206.

<sup>5</sup> Para una visión general de la historia de las ideas evolutivas, recomendamos la lectura de J. MORENO KLEMMING, “Historia de las Teorías Evolutivas”, en: M. SOLER (Ed.), *Evolución. La base de la Biología*, Granada 2002, 27-43. También la página web de la Sociedad Española de Biología [www.sesbe.org](http://www.sesbe.org) con su revista on-line e-VOLUCIÓN.

Darwin<sup>6</sup> pareció desconcertado por las críticas que sugerían que la evolución podía ser incluso *más aleatoria* de lo supuesto por él. Así, a partir de la tercera edición de *El Origen de las Especies por la Selección Natural* (aparecida en 1861) comenzó a conceder más espacio a una concepción más pluralista de la evolución, de modo que la Selección Natural pasó a ser un mecanismo entre otros para explicar el hecho incuestionable evolutivo. Por eso, cuando hablamos de “evolución biológica”, ¿de qué evolución estamos hablando? ¿Cuál es el sentido de las palabras de Juan Pablo II?

## 2. Los datos históricos sobre la biología evolutiva

Durante más de 24 siglos, el pensamiento biológico dominante (debido a la herencia de Aristóteles y los aristotélicos) fue denominada como *fijista*<sup>7</sup>. Para éstos “filósofos naturales” las llamadas “especies” animales y vegetales proceden unas de otras a lo largo de los tiempos por un proceso de “generación”, por el que los hijos se parecen a sus padres. Pero pronto, el debate científico adquirió tintes religiosos. Pero cuando más se acentuó el enfrentamiento entre la ciencia y la teología fue a partir de Darwin. Un libro reciente, *Evolution versus creationism*<sup>8</sup> aborda la problemática de las ideas de Darwin, sus implicaciones religiosas y teológicas, las polémicas en torno al evolucionismo y la construcción social de paradigmas alternativos reaccionarios. Como la mayor parte de las críticas a las ideas de Darwin se hicieron desde lugares epistemológicos de corte protestante americano, el fijismo (que es la alternativa racional al evolucionismo) se convierte en su versión religiosa integrista: el *creacionismo*.

### 2.1 Algunas precisiones necesarias

Para los lectores no muy versados en esta problemática, se resumen aquí algunas ideas generales que se dan por supuestas y que han sido tratadas en otro lugar<sup>9</sup>:

<sup>6</sup> Charles Robert Darwin (1809-1882). Naturalista inglés. Tras un viaje alrededor del mundo entre 1830 y 1836 comenzó a elaborar en varios manuscritos una nueva visión del mundo natural. Otro naturalista más joven, Alfred Russel Wallace (1823-1913) escribe a Darwin en 1857 y propone el mecanismo de la Selección Natural para los procesos de cambios biológicos. Darwin y Wallace hacen una publicación conjunta en 1858 y un año después, en 1859, Darwin publica *El Origen de las Especies por la Selección Natural*. Más tarde, en 1871, aborda la evolución humana en *La Descendencia del hombre y la Selección Sexual*. Para las obras completas de Darwin, consultar: <http://darwin-online.org.uk>. Sus ideas (el “darwinismo”) fueron motivo de airadas polémicas entre el mundo científico, filosófico y teológico que le acompañaron más allá de su tumba. Para la problemática de encuentro y desencuentro entre la Evolución y la Teología, ver: J. R. LACADENA, *Fe y Biología*, Madrid 2001; J. MOSCOSO, *Materialismo y religión. Ciencias de la vida en la Europa ilustrada*, Barcelona 2000; M. RUSE, *Darwin and Design. Does evolution a purpose?*, Cambridge-Massachussets 2003; ID., *The evolution- Creation Struggle*, Cambridge-Massachussets 2005; K. B. MILLER (ed.), *Perspectivas on an Evolving Creation*, Michigan 2003; K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación en un mundo en Evolución*, Estella 2005; L. SEQUEIROS, “Teología de la Ciencia. Un concepto emergente”: *Proyección* 53 (2006) 4, 57-72

<sup>7</sup> L. SEQUEIROS, *La Evolución Biológica: historia y textos de un debate*, Zaragoza 1983, 1-68; ID., “Evolución de las Teorías de la Evolución (1859-1986)”: *SEPAZ* (1991); ID. “De la Evolución y el Medio Ambiente: La visión de un paleontólogo”, en: E. DOMÍNGUEZ – M. NAVARRO – A. J. GONZÁLEZ BARRIOS (coords.), *El estado del Medio Ambiente en Andalucía*, Córdoba 1991.

<sup>8</sup> E. C. SCOUT, *Evolution vs. Creationism*, California 2005 (con un prólogo de NILES ELDREDGE).

<sup>9</sup> Pueden encontrarse más datos en: J. TEMPLADO, *Historia de las Teorías evolucionistas*, Madrid 1974; R.

1) En primer lugar, no todas las posturas evolucionistas tienen que ser necesariamente darwinistas. Aunque la figura de Darwin destaca por ser el sistematizador de muchas de las ideas sobre el cambio orgánico existente en su época y *El Origen de las especies* (1859) es la expresión paradigmática de una revolución científica, hubo otros autores que, dentro de un marco evolucionista, se apartan de la ortodoxia de Darwin.

2) Nos parece que el paradigma alternativo al que Darwin se enfrenta no es religioso ni teológico (aunque sus discusiones con el capitán FitzRoy tienen a la Biblia como lugar central) sino científico: es el *fijismo biológico*. El fijismo científico es una postura epistemológica (es decir, derivada de una determinada visión del mundo) según la cual la realidad material inorgánica y orgánica no ha cambiado desde el comienzo de los tiempos.

3) La historia del pensamiento científico muestra que ya desde los lejanos tiempos de los filósofos presocráticos y sobre todo de Aristóteles, el mundo tenía “movimientos”, pero nada cambiaba ni progresaba. Las cosas volvían a su lugar natural. El orden (cosmos) lo llenaba todo. Esta visión determinista, fijista, inalterable de la realidad natural pasó de la filosofía griega al mundo árabe y a la filosofía medieval. El universo diseñado por Copérnico, por Galileo, por Kepler, por Newton, tenía movimientos muy precisos regidos por las leyes de la mecánica puestas por Dios y era inconcebible una innovación espontánea del orden cósmico. En el terreno de las ideas biológicas, el fijismo, la constancia de las especies a lo largo de los años era un hecho. “Ovo ex ovo” decían los antiguos. Ello propició el desarrollo de la taxonomía y la sistemática desde la lejana época de Aristóteles pasando por el zoólogo Ulise Aldrovandi (en el siglo XVI) y llegando hasta Carlos Linneo (1707-1778).

4) Durante muchos siglos, las ideas sobre el origen, diversidad y cambio en los fenómenos vitales eran las de Aristóteles<sup>10</sup>. La autoridad de Aristóteles ha sido reconocida y sigue siendo respetada. El mismo Darwin escribió en 1888: “Linneo y Cuvier han sido mis dioses, aunque en sentidos muy diferentes, pero ellos fueron colegiales en comparación con el viejo Aristóteles”.

5) La postura científica moderna del fijismo se identifica con Carl Linneo (1707-1778)<sup>11</sup>, que tiene el gran mérito de ser quien establece las

---

TATON (Ed.), *Historia General de las Ciencias*, Barcelona 1984; AA.VV., *Conceptos de Biología*, Vol. 2, Barcelona 1988; D. YOUNG, *El descubrimiento de la Evolución*, Barcelona 1998.

<sup>10</sup> C. J. GLACKEN, *Huellas en la playa de Rodas: Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona 1996.

<sup>11</sup> Carl von Linné (más conocido por su nombre latinizado de Carolus Linnaeus o Carlos Linneo),

normas de nomenclatura biológica binomial seguidas hasta hoy y clasificó una gran parte del reino animal y vegetal. Para Linneo, profundamente religioso, las especies animales y vegetales “tot sunt quae creatae a Dei in initio temporis” (Las especies que existen son las mismas que fueron creadas por Dios al principio de la Creación). La autoridad de Linneo fue indiscutible y seguido por gran parte de los naturalistas de los siglos XVIII y XIX.

6) Al llegar los inicios de la geología en el siglo XVIII, las ideas *fijistas* de Linneo se unieron a las ideas religiosas, apareciendo las ideas *creacionistas*, consideradas como “científicas”. A esto cooperó la dificultad para entender lo que significa lo que James Hutton (1726-1797)<sup>12</sup> llamaría “el profundo abismo del tiempo”. La tradición anglicana interpretó literalmente la Biblia. Así, el Arzobispo Primado de Irlanda, Ussher escribe el 1658: “En los comienzos Dios creó los cielos y la Tierra (Gn 1,1) y de acuerdo con nuestra cronología, ese día coincide con la entrada de la noche que precedió al 23 día de octubre del año 710 del calendario juliano (es decir, 4.000 años antes de Cristo). En la Biblia inglesa de 1701, el obispo Lloyd afirma que la Tierra tiene una edad de 6.000 años. Es la época del concordismo bíblico con la religión y las glaciaciones se hacen equivaler al Diluvio universal y las eras geológicas con los días de la creación.

7) Pero el descubrimiento de que hay fósiles de animales enterrados que hoy no tienen representantes vivos, necesitó de una explicación. Para unos, la respuesta estaba en el Diluvio universal bíblico. Pero la reiteración de extinciones a lo largo del tiempo empujaron a buscar otras explicaciones más científicas<sup>13</sup>. Así aparece en paradigma del “Catastrofismo creacionista progresivo” escenificado por Georges Cuvier<sup>14</sup>

---

fue el más grande de los botánicos suecos. A él se debe la “nomenclatura binomial” (género y especie) para las plantas y los animales (que hoy siguen los naturalistas). Su *Sistema Naturae* (1735) marca la consagración de las nuevas ciencias de la Naturaleza aunque en clave “fijista”. Cfr. W. BLUNT, *El Naturalista. Vida, obra y viajes de Carl von Linné (1707-1778)*, Barcelona 1982. Más modernamente, A. GONZÁLEZ BUENO, *El príncipe de los botánicos*, Madrid 2001.

<sup>12</sup> James Hutton (1726-1797) fue un geólogo escocés a quien se considera “padre” de la geología moderna. Su mayor contribución a la ciencia es el *principio de Uniformidad* (los procesos y leyes que rigen el universo son los mismos desde el comienzo de los tiempos. Por ello “el presente es la clave para entender el pasado”). Los fenómenos geológicos del pasado pueden ser conocidos interpretando los fenómenos que hoy podemos observar. Su *Teoría de la Tierra* (1795) es un tratado paradigmático. Cfr. AA.VV., “James Hutton y su Teoría de la Tierra (1795): consideraciones didácticas para Secundaria”. *Enseñanza de las Ciencias de la Tierra: AEPECT* 5.1 (1997) 11-20.

<sup>13</sup> L. SEQUEIROS, “La extinción de las especies biológicas. Implicaciones didácticas”: *Alambique* 10 (1996) 47-58; ID., “Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII”: *Archivo Teológico Granadino* 63 (2000) 91-160; ID., “La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico”, Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza: *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza* 21 (2002). También en [www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf](http://www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf)

<sup>14</sup> Georges Cuvier (1769-1832): zoólogo francés, anatomista y fundador de la paleontología en el

que postula que, tras una desaparición brusca de grupos biológicos en el registro estratigráfico, reaparezca súbitamente más arriba (y por tanto, después en el tiempo) otro grupo más perfecto. Los catastrofistas suponen que la modernidad de estos restos sirve para establecer jalones en la naturaleza. Así nace un fijismo mucho más elaborado que tiene en cuenta la aceptación irrenunciable de los cambios de los seres vivos. Pero el paradigma<sup>15</sup> imperante se transforma en catastrofista. El catastrofismo fue muy seguido en el siglo XIX, pues desde el punto de vista científico y desde el punto de vista teológico satisfacía las exigencias de los naturalistas. Ello explica las dificultades que tuvieron para ser aceptadas las ideas “transformistas” de Juan Bautista Lamarck (1744-1829), algunas de cuyas tesis están hoy siendo reivindicadas por los historiadores de la biología<sup>16</sup>.

## 2.2 Tres modelos en la interpretación del proceso evolutivo

El concepto de “evolución” se suele asociar con la figura de Darwin. Pero esa representación mental no es exacta. Existen muy diferentes modelos para interpretar el hecho y los mecanismos del cambio irreversible de los seres vivos a lo largo del tiempo. El concepto de “evolución” es ampliamente polisémico. Y por ello, su sentido es ambiguo. Si al que esto escribe le preguntan “¿eres evolucionista?”, tendrá que responder: “depende del sentido que le des al término”. Juan Pablo II, en su alocución de 1996 era perfectamente consciente de ello.

Tal vez, una de las síntesis más acertadas encaminadas al esclarecimiento de la terminología sobre los diversos sentidos de la palabra “evolución” es la que hace ya unos años presentó el prestigioso paleontólogo (fallecido en 2002) Stephen Jay Gould<sup>17</sup>. Este autor presenta estos modelos en función de las antítesis en los conceptos que describen la historia evolutiva. Denomina como *metáforas*, como glosas de una realidad siempre inasible, a las distintas posturas epistemológicas de los neontólogos<sup>18</sup> y paleontólogos evolucionistas.

---

sentido moderno de la palabra, al desarrollar la anatomía comparada. Su *Recherches sur les ossements fossils* (1812) es un libro clásico.

<sup>15</sup> Concepto de T. S. KUHN, *La Estructura de las Revoluciones científicas*, México 1975 (traducción de la edición de 1962); L. SEQUEIROS, “Las cosmovisiones científicas o macroparadigmas: su impacto en la Enseñanza de las Ciencias de la Tierra”: *Enseñanza de las Ciencias de la Tierra* 10/1 (2002) 17-25.

<sup>16</sup> 16 Cfr. L. SEQUEIROS, “La “biología” cumple dos siglos: pervivencia de las ideas de Lamarck”: *Proyección* 48 (2001) 121-140.

<sup>17</sup> S. J. GOULD, “Eternal metaphors in palaeontology”, en A. HALLAM (ed), *Patterns of Evolution*, Amsterdam 1977, 1-26. Ver también R. MILLER, *Diccionario de la Evolución. La humanidad a la búsqueda de sus orígenes*, Barcelona 1995; D. YOUNG, *El descubrimiento de la Evolución*, Barcelona 1998; S.J. GOULD, *La estructura de la Teoría de la Evolución*, Barcelona 2004

<sup>18</sup> Se suelen denominar como “neontólogos” a los naturalistas que se dedican al estudio multidisciplinar del fenómeno de la vida tal como se da en la actualidad. El término “paleontólogo” se reserva para aquellos que, a partir de los datos del registro geológico, pretenden interpretar las estrategias de cambio orgánico a lo largo de los millones de años de historia de la vida.

1) *El primero de los modelos que pueden plantearse en la interpretación del proceso evolutivo se fundamente en la cuestión de si la historia de la vida tiene o no direcciones definidas.*

Los teóricos de la evolución biológica se han planteado si la diversificación de la vida a lo largo de los tiempos geológicos, tal como aparece en los estudios paleontológicos (a partir de los datos del registro fósil) o neontológicos (a partir de los datos suministrados por la biología experimental), tiene propiedades vectoriales o no. Es decir, si los procesos evolutivos parecen tener a lo largo del tiempo un aumento en la complejidad de las estructuras, un aumento de diversificación genérica o específica, un aumento de tamaño, de acentuación de un determinado carácter, etc, o más bien no se observa ningún carácter vectorial en los procesos. Durante mucho tiempo se ha estudiado el aumento de la capacidad craneana en los primates superiores y en los homínidos, o en el tamaño de los cuernos del Alce de Irlanda. Los ejemplos se podrían multiplicar.

En función de esta primera antítesis podemos separar dos modos diferentes de entender lo que es la evolución biológica. Por una parte, un grupo de biólogos y paleobiólogos evolucionistas se sitúan dentro de las escuelas llamadas *direccionistas*, que identificamos con la letra (D); y otro grupo se sitúa en las escuelas *no direccionistas*, es decir, partidarios de lo que se llama *estado estacionario* (*steady stage*), que etiquetamos con la letra (E). Los *direccionistas* (D) percibirán en los procesos biológicos, a lo largo del tiempo geológico, una dirección o tendencia evolutiva que intensifica gradual o súbitamente un determinado carácter morfológico, funcional, ecológico, etológico o fisiológico. Por el contrario, los partidarios del *estado estacionario* (*steady stage*) (E) perciben cambios biológicos a lo largo del tiempo geológico pero no perciben direccionalidad alguna. Van Valen denominó a éste proceso el de la *Reina Roja* de Alicia en el País de las Maravillas de Lewis Carroll: todo se mueve para que nada cambie y siga permaneciendo en su lugar<sup>19</sup>. Un ejemplo clásico es el del gran geólogo Charles Lyell (1797-1875): observaba cambios climáticos en el planeta Tierra a lo largo del tiempo y esto provocaba que apareciesen faunas y floras olvidadas. Un aumento en la temperatura de la Tierra podría hacer reaparecer a los dinosaurios que debían haber quedado escondidos en algún lugar cálido del planeta<sup>20</sup>.

Esta antítesis entre *direccionistas* (D) y *no direccionistas* (E) subyace, por ejemplo, en los debates entre las escuelas “catastrofistas” y “uniformitaristas” en la geología del siglo XIX. Para los “catastrofistas” (como Cuvier en Francia y Buckland en Inglaterra), el registro geológico muestra cambios progresivos (los peces aparecen antes que los anfibios y luego aparecen los reptiles y al final los mamíferos y los

<sup>19</sup> L. VAN VALEN, “A new evolutionary Law”: *Evolutionary Theory* 1 (1973) 1-30

<sup>20</sup> Charles Lyell (1797-1875), geólogo y abogado escocés. Las observaciones realizadas por Europa (sobre todo en Francia, Italia y Suiza) le llevan a elaborar una teoría de la Tierra basada en la lentitud, gradualismo, continuidad y ciclicidad de los fenómenos geológicos. El estudio de los moluscos actuales y fósiles le llevaron a elaborar una teoría estratigráfica que le permitió dividir la era Terciaria en tres períodos. Su obra principal es *Principles of Geology* (Londres 1830-1833). Una obra menor más actualizada es *Elements of Geology* (1838) que fue traducida al castellano en 1848 por Joaquín Ezquerra del bayo y sirvió como libro de texto universitario en España durante muchos años. Dos ejemplares pueden consultarse en la Biblioteca de la Facultad de Teología de Granada.

humanos). Hay una dirección en la forma en que aparecen los diversos grupos animales, esta aparición sigue un orden “progresivo” de perfección de formas, pero no aceptan que exista un proceso de transformación desde unos a otros sino que postulan la existencia de un proceso de extinción debida a alguna catástrofe natural, seguida de una nueva creación divina o no<sup>21</sup>.

Para los partidarios del *estado estacionario* (*no direccionistas*) (E), en la naturaleza hay cambios naturales que no suponen en modo alguno un avance global en la perfección de las formas biológicas. Basados en los principios de la física de Newton, todo se mueve de forma natural, pero vuelve al estado inicial por su propia inercia: para su representante más eminente, Charles Lyell, el nivel del mar sube y baja, las temperaturas medias de la Tierra oscilan periódicamente sucediéndose épocas cálidas y glaciares; de acuerdo con estos cambios ambientales reaparecen especies que se creían extinguidas para siempre, pero globalmente las condiciones iniciales del sistema del mundo permanecen inalterables. Todo se mueve, pero nada cambia.

#### *El debate desde la aparición de Charles Darwin*

Durante la primera mitad del siglo XIX, el debate es básicamente geológico. Pero a partir del debate sobre *El Origen de las Especies* (1859) de Charles R. Darwin (1809-1882) el debate se centra en la biología y las posturas se agrupan en torno a las escuelas “vitalistas-finalistas” y los “ambientalistas”. Para los primeros, el fenómeno vital no se adapta a nuevas situaciones ambientales y existe una programación interna en los seres vivos. Han querido ver una dirección programada y predeterminada en los fenómenos biológicos que mantienen una “dirección inevitable” de cambio biológico (tal es el caso del paleontólogo Osborn y su *aristogénesis*). Etiquetamos esta postura como *internalista* y se identifica con la letra (I). Por otra parte, algunos biólogos y paleontólogos estrictos mantienen que la evolución no significa otra cosa que la respuesta “adaptativa” a cambios locales de las condiciones ambientales. Los seres vivos muestran una gran plasticidad pasiva para que sean modelados sus caracteres biológicos por un medio cambiante. Por ello, se incluyen dentro de una escuela que llamaremos *ambientalista*, identificada con la letra (A).

Estas dos posturas reaparecen en éstos últimos años en la biología evolutiva. En la paleobiología moderna volvemos a encontrar la metáfora neo-lyelliana en los “modelos de equilibrio” de David Raup y Stanley y el “contingetismo” de Stephen Ja Gould. Por otra parte, a noción de “anagénesis” desarrollada por Huxley (1958) y la aparición de “grados” de perfección sucesivos sugieren la idea de “dirección” del cambio.

Por otra parte, las llamadas “teorías neutralistas”, “contingentes” o “no direccionistas” están bien representadas con las aportaciones de Kimura y Gould.

<sup>21</sup> “La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico”, Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza, *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza* 21 (2002). También en [www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf](http://www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf).

En los últimos años del siglo XX, algunos naturalistas hablan de la aparición de caracteres nuevos que no son necesariamente e inmediatamente útiles. No significan de entrada ninguna ventaja adaptativa. Serían “no adaptativos o neutros” y el proceso, según Gould, se llamaría de “exaltación” en lugar de “adaptación”. Es curioso notar que, a pesar de haber derribado con facilidad los argumentos favorables a un plan o “diseño” en la naturaleza, Charles Darwin pareció desconcertado por las críticas que sugerían que la evolución podía ser incluso *más aleatoria* de lo supuesto por él. Por ello, a partir de la tercera edición de *El Origen de las Especies por la Selección Natural* (aparecida en 1861) comenzó a conceder más espacio a una concepción pluralista de la evolución, de modo que la Selección Natural pasó a ser sólo un mecanismo entre otros para explicar el hecho incuestionable evolutivo. En la década de los sesenta del siglo XX, con los nuevos hallazgos relativos a la enorme variabilidad genética en las poblaciones naturales, volvió a surgir una “escuela neutralista”. Los investigadores J. L. King y, sobre todo, Motoo Kimura<sup>22</sup> mantuvieron que, si la evolución no se asemejaba a un viaje planeado de antemano, con un destino previsto, sí podría parecerse a un “paseo al azar” –una vuelta dada en una u otra dirección, sin otro motivo concreto que las contingencias de su historia–. La “casualidad” (el azar, la contingencia) y la selección configuran los organismos, pero ¿en qué proporciones? El debate sigue abierto para inspirar nuevos proyectos de investigación.

El paleontólogo Stephen Jay Gould (fallecido tempranamente en 2002) en su último trabajo sobre Darwin y el darwinismo<sup>23</sup>, cita sus propias reflexiones e investigaciones sobre el carácter inicialmente ex-aptativo de muchos de los caracteres que aparecen por azar en una población actual o fósil. Gould contrapone la metáfora “direccionalista” (mejor que “progresionista”) ya que la dirección del cambio biológico puede ser regresiva siguiendo la conceptualización de Darwin para el que la palabra “evolución” no significaba necesariamente cambio a mejor. Al hablar de “*evolución*” los biólogos y los paleontólogos quieren decir que, con el paso del tiempo, el cambio de las frecuencias génicas de las poblaciones produce nuevas especies a lo largo de generaciones. Charles Darwin denominó a este fenómeno “*descendencia con modificación*”, un proceso lento que suele actuar a lo largo de millones de años. Por ello, Darwin evitó nombrar la palabra “*evolución*” en la primera edición del *Origen de las Especies* (1859) y hasta la sexta edición no la usa. Ello tiene su explicación:

a) en tiempo de Darwin era sinónimo de preformacionismo, proceso de desarrollo previsto del embrión (uno de los temas más batallados en el siglo XIX<sup>24</sup>).

b) en tiempo de Darwin, la palabra “evolución” significaba “cambio a mejor” y la evolución darwiniana no tiene sentido progresionista. c) en tiempo de Darwin,

<sup>22</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa\\_neutralista\\_de\\_la\\_evoluci%C3%B3n\\_molecular](http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_neutralista_de_la_evoluci%C3%B3n_molecular)

<sup>23</sup> S. J. GOULD, *La estructura de la Teoría de la Evolución*, Barcelona 2004.

<sup>24</sup> W. COLEMAN, *La biología en el siglo XIX. Problemas de forma, función y transformación*, México 1983; A. GIORDAN, *Conceptos de Biología*, Vol. 2, Barcelona 1988, 57ss.

la palabra “evolución” significaba algún tipo de diseño previo de hacia dónde se encaminaba algún proceso. Y esa no era la idea de Darwin.

2) *El segundo de los modelos que pueden plantearse en la interpretación del proceso evolutivo se establece sobre la antítesis de si la evolución tiene o no tiene un “motor” del cambio orgánico.*

Muchos paleontólogos y neontólogos se preguntan, a partir de sus investigaciones de campo o de laboratorio, si existe algún “motor” (como principio de movimiento) en el proceso de evolución biológica. ¿Cómo interactúan los elementos vivos con los elementos no vivos de la naturaleza? ¿Quién cambia a quién? ¿Cuál es el producto de esa interacción? El cambio biológico irreversible, la evolución biológica, está movida por los cambios en las condiciones del medio? Volvemos a encontrar aquí las tendencias que hemos llamado “ambientalista” (A). Por el contrario, algunos autores han querido ver el motor de la evolución en una potencia interior de los seres vivos, en la capacidad de cambio biológico independiente de las condiciones ambientales. Son las posturas “internalistas” (I) ya citadas.

El debate entre “internalistas” y “ambientalistas” está ya presente en la historia de las ciencias de la vida desde los tiempos pre-evolucionistas. En esa época (a finales del siglo XVIII y en los inicios del siglo XIX), el debate científico se focalizaba en la importancia que para los seres vivos podían tener los cambios geológicos. Siendo enemigos de cualquier tipo de cambio evolutivo irreversible, pero desde perspectivas muy diferentes, Buckland (que creía en la existencia de catástrofes naturales periódicas) y Charles Lyell (que defendía que los cambios geológicos son muy lentos, graduales y continuos), coincidían en admitir que el medio ambiente físico proporcionaba el ímpetu primero para el cambio orgánico. Por otra parte, el paleontólogo suizo Louis Agassiz (1807-1873) defendía vigorosamente en 1857 (“Métodos de estudio en Historia Natural”) que la vida a lo largo de los tiempos cambia debido a una “dinámica interna”, nunca por influjo modificante de los cambios en los factores del medio ambiente natural y geológico.

Este debate entre “internalistas” y “ambientalistas” se reproduce de nuevo bajo el paradigma de la geología evolucionista, aunque situado en otros marcos diferentes y elaborando metáforas nuevas. Así, los partidarios de una evolución ortogénica<sup>25</sup> regresan a una posición similar a la de Agassiz: independientemente de los cambios del medio, los seres vivos se ven impelidos a evolucionar en una dirección determinada. Por otra parte, los paleontólogos y neontólogos cercanos a las tesis de Darwin (Dollo y Matthew en particular) arguyen que la evolución tiene lugar cuando los cambios en el medio natural pasado o actual ejercen una presión

<sup>25</sup> La posición de la Ortogénesis fue definida por primera vez por Eimer cuyo pensamiento asociamos con el de Henri Bergson (1859-1941) (que había publicado en 1907, su obra *Le Evolución Creadora*). Bergson revela la diferencia entre *tiempo y duración* y el *élan vital*, ese flujo sutil que empuja hacia adelante y hacia arriba. Bergson es un pensador brillante, opuesto al que considera mecanicismo del neodarwinismo y se acerca a las ideas de Theodor Eimer sobre la ortogénesis, la existencia de un *élan vital* que empuja a la vida a avanzar y en algunos de los caracteres morfológicos.

selectiva sobre los seres vivos dando lugar a nuevas adaptaciones. Tal es el caso muy citado de la *Biston betularia* (una polilla con dos formas, blanca y negra)<sup>26</sup>.

Más modernamente, en el debate para la construcción social de la nueva Paleobiología, el debate se resucita con las tesis de J. W. Valentine<sup>27</sup> de que el medio ambiente externo es el “motor” para todo cambio evolutivo importante (ver la cita de Ayala y Valentine). Su ambientalismo radical le lleva a relacionar la tectónica de las placas a lo largo de los tiempos geológicos con la diversificación de los grupos biológicos: a mayor fragmentación de placas, mayor diversidad taxonómica. Por otra parte, la defensa de la dinámica interna de las poblaciones como “motor” del cambio orgánico irreversible es argumentada por Stanley<sup>28</sup> en el sentido de que el potencial de una especie para encontrar nuevos nichos y adaptarse a ellos es prácticamente ilimitado.

En todos estos casos, tan diferentes entre sí pero coincidentes en el aspecto del “motor” del cambio nos referiremos siempre a las metáforas de “ambientalismo” (A) e “internalismo” (I).

3) *El tercero de los modelos que pueden plantearse en la interpretación del proceso evolutivo se establece en función del ritmo (“tempo”) del cambio orgánico.*

El problema que se plantea aquí es el del ritmo del proceso evolutivo. Para Darwin (siguiendo la metáfora de Lyell) los cambios geológicos y biológicos son siempre lentos, graduales y continuos. ¿Es posible concebir cambios en los ritmos de evolución de las especies? Este es un debate que, presente en los tiempos anteriores a Darwin, ha resurgido en los años terminales del siglo XX y aún sigue vivo y actual. La alternativa a la pregunta sobre el ritmo de los procesos evolutivos se simplifica en las posturas *gradualistas* [que designamos con la letra (G)] y el anglicismo *puntuacionistas* [designados con la letra (P)]<sup>29</sup>. En los tiempos pre-evolucionistas, Charles Lyell (1842) fue un gradualista dogmático que defendió siempre a partir de sus propias observaciones geológicas por Europa la exasperante lentitud y continuidad de los procesos geológicos<sup>30</sup>. Pero desde el punto de vista biológico, nunca aceptó el hecho de la evolución y abogó por la creación y extinción continua de los organismos, negando toda posibilidad de catástrofes o de extinciones en masa. Sin embargo, en sus últimos escritos se descubre más abierto a la posibilidad de una

<sup>26</sup> F. J. AYALA – J. W. VALENTINE, *La evolución en acción*, MADRID 1983, 119ss.

<sup>27</sup> J. W. VALENTINE, “The macroevolution of clade shape”, en: R. M. ROSS – W. D. ALLON (eds.), *Causes of Evolution: a Palaeontological perspective*, Chicago 2000, 128-150.

<sup>28</sup> S. M. STANLEY, *El nuevo cómputo de la evolución. Fósiles, genes y origen de las especies*, Madrid 1986.

<sup>29</sup> La expresión *punctuated equilibria* ha sido traducida al castellano de modo más o menos acertado como equilibrios pautados, equilibrios puntuados, equilibrios interrumpidos a intervalos o equilibrios intermitentes (cfr. S. J. GOULD, *La estructura de la Teoría de la Evolución*, Barcelona 2004; L. SEQUEIROS, “La Evolución biológica ¿problema resuelto?”: *Razón y Fe* 186 (1980) 368-373.

<sup>30</sup> E. CABEZAS, *La Tierra, un debate interminable*, Zaragoza 2002; L. SEQUEIROS, “La Evolución Biológica en Crisis”: *Razón y Fe* 204 (1981) 586-593. ID., “Catastrofismo y extinción de las especies”: *Razón y Fe*, Madrid 213 (1986) 86-92; ID., “Evolucionismo y creacionismo: la polémica continúa”: *Razón y Fe* 212 (1987) 89-95; ID., “Paleontología, Catástrofes y Extinciones en masa”: *Razón y Fe* 221 (1990) 54-62.

cierta direccionalidad de los procesos geológicos y biológicos<sup>31</sup> (Tabla I).

| Dirección del cambio                   | Modo del cambio   | “Tempo” del cambio                                   | Nombre y Escuela   | Frecuencia                       |
|--|-------------------|--|--|----------------------------------|
| Estado estacionario (steady stage) (E) | Ambientalista (A) | Puntuacional (EAP)<br>-----<br>Gradualista (EAG)     | D’Arcy Thompson<br><br>Primer Lyell, parte de Darwin, uniformismo estricto” Neutralismos | Raro<br><br>poco común           |
|  | Internalista (I)  | Puntuacional (EIP)<br>Gradualista (EIG)              | El último Agassiz<br>Lamarck   | muy raro<br>muy raro             |
| Direccional (D)                        | Ambientalista (A) | Puntuacional (DAP)<br>-----<br>Gradualista (DAG)     | Auckland. Neocatastrofism.<br>Último Lyell, parte de Darwin                              | Muy común<br><br>común           |
|  | Internalista (I)  | Puntuacional (DIP)<br><br>-----<br>Gradualista (DIG) | Primer Agassiz, Oken, la mayor parte de la “Naturphilosophie”<br><br>Osborn, Ortogénesis | moderadamente común<br><br>común |

Tabla I: Síntesis de las metáforas sobre los procesos evolutivos.

En la etapa pre-evolucionista, los catastrofistas se aglutinan en el polo opuesto al gradualista: para ellos, la Tierra fue sometida periódicamente a convulsiones bruscas, violentas y globales que produjeron cambios no solo en la disposición de tierras y mares, montañas y valles, sino también en la desaparición de faunas y floras que, según ellos, era sustituida por otra tras una nueva “creación”<sup>32</sup>. Su postura está más cerca de la postura “puntuacionista” que de las otras.

Si nos aproximamos a la etapa evolucionista (sobre todo bajo el paradigma darwinista) nos reencontramos con el “gradualismo” en el ritmo que propone Darwin para el origen de las especies por la selección natural. Sin embargo, otro volucionista, como d’Arcy Thompson, en *On growth and Form* (1917)<sup>33</sup> “invoca el espíritu de Pitágoras para justificar la existencia de hitos macromutacionales entre formas teóricas”<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> S. J. GOULD, *La flecha del Tiempo*, Madrid, 1992; CABEZAS, E. o. c.

<sup>32</sup> R. HOOYKAAS, *The principle of Uniformity in Geology*, Leiden 1963; A. HALLAM, *Patterns in Paleobiogeography*, Amsterdam 1977; L. SEQUEIROS, “Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII”: *Archivo Teológico Granadino* 63 (2000) 91-160; Id., “La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico”, Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza, *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza* 21 (2002), [www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf](http://www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf); L. SEQUEIROS, “La creación divina, la evolución biológica y el Diluvio Universal. Contribuciones de los jesuitas José de Acosta (1540-1600) y Athanasius Kircher (1601-1680)”: *Revista Aragonesa de Teología* 21 (2003) 49-57.

<sup>33</sup> W. D’ARCY THOMPSON, *On growth and Form*, Cambridge-Massachusetts 1917.

<sup>34</sup> GOULD, S. J. “D’Arcy Thompson and the science of form”: *New Literary History* 2 (1971) 229-258.

Si volvemos nuestros ojos a la moderna Paleobiología encontramos las mismas metáforas desde perspectivas diferentes. El debate iniciado en 1972 por los paleontólogos Eldredge y Gould<sup>35</sup> en torno al equilibrio intermitente de las especies, lejos de estar resuelto sigue vivo dentro de la comunidad científica. Su postura se enfrenta a los detractores como Gingerich<sup>36</sup> Para los primeros, las discontinuidades que se encuentran en el registro fósil no pueden interpretarse siempre (como hace Charles Darwin) acudiendo a falta de sedimentación o falta de fosilización de las “formas puente” o eslabones perdidos. En muchos casos (como han postulado Eldredge y Gould desde 1972) se trata de auténticos “saltos” evolutivos, intermitentes en el registro geológico y que se repiten periódicamente a lo largo de un linaje fósil de evolución lenta.

### 2.3 Ocho metáforas significativas de ocho tipos de evolución diferente

Si Juan Pablo II aludía en su discurso a la Pontificia Academia de Ciencias a “la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución”, y a “las diversas filosofías a las que se refiere”, nos encontramos en nuestro recorrido histórico por las teorías evolutivas con ocho metáforas diferentes que se corresponden con ocho tipos de evolución diferente. Pasaremos revista breve a las mismas aludiendo a su código correspondiente:

**1) EAP** (estado estacionario + ambientalismo + puntuacionismo): tal vez el autor más significativo es d’Arcy Thompson. Postulaba en 1917 que las fuerzas físicas moldean la forma de los organismos directamente (defiende pues un ambientalismo radical). No reconoce que puedan existir formas intermedias entre los diversos modelos. Las transiciones entre formas se deben a macromutaciones (una variedad de puntuacionismo procedente de Goldsmidt<sup>37</sup>). Al ser las fuerzas físicas del medio las que moldean la forma de los organismos, éstos no varían irreversiblemente a lo largo de los tiempos geológicos, y por ello el desarrollo histórico de la vida no tiene ninguna direccionalidad (nos encontramos en un estado estacionario). Esta postura es raramente seguida por los modernos teóricos de las teorías evolutivas.

**2)EAG** (estado estacionario + ambientalismo + gradualismo): esta metáfora expresa bien la postura del “uniformitarismo estricto”, mantenida por Charles Lyell en su etapa más significativa (la de los *Principles of Geology*, 1830-1834?), y por Charles Darwin en una parte de sus ideas en la primera edición de *El Origen de las Especies* (1859). Darwin evita la palabra “evolución” porque tiene resonancias de progresionismo y prefiere hablar de “cambio orgánico”. Para ambos, en esta etapa, no hay un aumento de complejidad y diversidad de la vida a lo largo de los tiempos geológicos (estado estacionario). Lyell y Darwin postulan que los cambios climáticos y geológicos han regulado los procesos de extinción de especies; y para Darwin (no

<sup>35</sup> N. ELDRIDGE-S. J. GOULD, *Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*, en: T. J. M. SCHOPF, *Models in Palaeobiology*, San Francisco 1972.

<sup>36</sup> P. D. GINGERICH, “Palaeontology and Phylogeny: patterns of evolution at the species level in early Tertiary Mammals”: *American Journal of Science* 276 (1976) 1-28.

<sup>37</sup> R. GOLDSCHMIDT, *The material basis of Evolution*, New Haven 1940.

para Lyell) la selección de los menos dotados para sobrevivir da lugar a la supervivencia de los más aptos y consiguientemente, a lo largo de muchas generaciones, a nuevas formas que no son fecundas con otras y que por ello se consideran nuevas especies. Por otra parte, estos procesos son muy lentos, graduales y continuos permaneciendo imperceptibles para el observador externo. Lyell nunca abandonó (A) y (G), pero la evidencia acumulativa de la dirección de la historia de los vertebrados le hizo flexibilizar su postura aunque, pese a su amistad y admiración por Darwin, nunca se produjo su conversión al evolucionismo biológico. Darwin, sin embargo, nunca tuvo dudas respecto a (A) y (G), pero tuvo una actitud ambigua respecto a la antítesis direccionalidad (D) frente al estado estacionario (E). Arguyó con vigor que nada en su teoría de la selección natural le permitía creer en el progreso inherente o direccionalidad, pues la selección natural se refiere solo a la adaptación en un medio ambiente local. Solo a partir de sus trabajos sobre *La Descendencia del Hombre* (1871) parece referirse a una cierta direccionalidad. En estos últimos años, que se ha comentado más arriba, los diversos tipos de “neutralismo” (Kimura) están haciendo emerger de nuevo, pero reelaborado, esta metáfora evolutiva.

**3) EIP** (estado estacionario + internalismo + puntuacionismo): son pocos los autores que defienden esta combinación de factores. El paleontólogo Louis Agassiz, en su última época, permaneció fiel a la idea de los “saltos” en la naturaleza (hablaba de los glaciares como “el gran arado de Dios”) y defendía la independencia de las formas vivas nuevamente creadas tras una catástrofe respecto a los factores del medio externo. Sin embargo, si en sus primeros trabajos fue direccionalista (D), en sus trabajos de madurez, después de la lectura crítica de *El Origen de las Especies* de Darwin, llegó a pensar que la complejidad de la vida no ha variado desde la explosión de la vida en el Fanerozoico, al inicio de la era Primaria (E). Es una postura rara en la historia del pensamiento evolucionista.

**4) EIG** (estado estacionario + internalismo + gradualismo): esta metáfora expresa muy acertadamente la postura de Juan Bautista Lamarck (1744-1829)<sup>38</sup>. El colega disidente del gran Georges Cuvier parte de la hipótesis del “*sentiment intérieur*”, la fuerza que desde dentro de los organismos tiende gradual e incesantemente a complicar la organización biológica de los órganos. Es, por ello, internalista (I) y gradualista (G). Pero su concepción biológica (generación espontánea continua seguida de transformación de los órganos por uso y desuso) hace de Lamarck un antidireccionalista, pues continuamente se produce una recreación. También es una postura rara en la historia del pensamiento evolucionista, pese al resurgir de los Neolamarckismos.

**5) DAP** (direccionalismo + ambientalismo + puntuacionismo): esta es la combinación que caracteriza bien la metáfora del catastrofismo del siglo XIX, postura bastante repetida en la historia del pensamiento biológico y geológico. El gran anta-

<sup>38</sup> L. SEQUEIROS, “La “biología” cumple dos siglos: pervivencia de las ideas de Lamarck”: *Proyección* 48 (2001) 121-140; ID., “La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico”, Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza, *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza* 21 (2002). [www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf](http://www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonografiasPublicadas/Mongr21.pdf).

gonista de Lyell, William Buckland<sup>39</sup>, es un buen ejemplo de esta postura. Para éste, a cada nueva creación sigue una rápida extinción en masa (P), y aparecen grupos de seres vivos más perfectos que los anteriores (D) que se adaptan a nuevas condiciones ambientales (A). Las metáforas neocatastrofistas, reelaboradas a partir de los trabajos ya citados de Eldredge y Gould, están revolucionando las metáforas evolutivas<sup>40</sup>.

**6) DAG** (direccionismo + ambientalismo + gradualismo): como se ha citado, en sus últimos días, Lyell pudo admitir la evidencia empírica de un cierto progresionismo biológico a lo largo de los tiempos geológicos (D). Pero firme en sus planteamientos uniformitaristas, sigue defendiendo el cambio lento y gradual (G) y la influencia del medio ambiente sobre los fenómenos vitales (A). Las ideas de Darwin en la primera edición de *El Origen de las Especies* coincide con este planteamiento. ¿Hasta qué punto Lyell cambió su modo de pensar por influjo de Darwin? Es un problema abierto<sup>41</sup> del que en este momento prescindimos. Solo resaltamos aquí que esta metáfora (DAG) tuvo muchos seguidores en su época y todavía hoy los tiene.

**7) DIP** (direccionismo + internalismo + puntuacionismo): otro grupo de geólogos catastrofistas mantienen esta postura sobre el hecho evolutivo, secundando las ideas de William Buckland, que en su tiempo tuvo gran aceptación por el hecho de que estas ideas “encajaban” con los datos bíblicos. Defienden un cambio intermitente (P) de grupos de faunas, así como un progresionismo dirigido (D) en el orden de aparición de los diversos taxones (no pueden invalidar los datos del registro fósil). Pero no ven la relación entre este cambio y el influjo físico del medio natural. No conceden nada al ambientalismo. Los partidarios del Diluvio Universal bíblico y los multicatastrofistas estaría muy satisfechos en esta postura. El Creador-siguiendo a Louis Agassiz<sup>42</sup> – tiene su propio plan para organizar el cambio y el progreso de las cosas naturales. Por ello, el influjo del medio físico en la dirección

<sup>39</sup> William Buckland (1784-1856), geólogo y teólogo inglés. Deán de la Catedral de Oxford, fue el primer profesor de geología de esa Universidad y partidario del catastrofista neptunista: todo proviene de las aguas del mar. Postulaba la existencia de un período intermedio (Preadámico) entre la Creación divina originaria de los cielos y tierras y el primero día del Génesis. Buckland pensaba que durante ese período Preadámico habrían tenido lugar los cambios geológicos catastróficos principales, tal como sugerían A. G. Werner y G. Cuvier. Las ideas más “seculares” de Lyell chocaron frontalmente con la teología geológica de Buckland. Su obra más conocida, *Reliquiae Diluvianae* fue muy estimada por muchos geólogos de su tiempo. AA.VV., “El bicentenario de Charles Lyell (1797-1875): consideraciones didácticas para Educación Secundaria”: *AEPECT* 5/1 (1997) 21-31; L. SEQUEIROS, “Charles Lyell, entre la ciencia y la Biblia”: *Proyección* 185 (1997) 127-138; F. ELLENBERGER, *Histoire de la Géologie*, Vol. II, Paris 1994.

<sup>40</sup> S. J. GOULD, “Is a new and general theory of evolution emerging?”: *Paleobiology* 6 (1980) 119-130.

<sup>41</sup> S. J. GOULD, *La flecha del Tiempo*, Madrid 1992; L. SEQUEIROS, “Charles Lyell, entre la ciencia y la Biblia”, *Proyección* 185 (1997) 127-138; Id., “La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico”, Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza, *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza* 21 (2002). [www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonigrafiasPublicadas/Mongr21.pdf](http://www.unizar.es/acz/05Publicaciones/MonigrafiasPublicadas/Mongr21.pdf). E. CABEZAS, *La Tierra, un debate interminable*, Zaragoza 2002.

<sup>42</sup> Jean Louis Adolphe Agassiz (1807-1873). Naturalista suizo afincado en Estados Unidos. Estuvo muy influenciado por las ideas de Cuvier. En 1846 marcha a EEUU donde preparó su obra magna, *Contributions to the Natural History of the United States*, publicada a partir de 1855. De los diez volúmenes previstos solo vieron la luz cuatro de ellos. Fue siempre un combativo antievolucionista.

del cambio se considera inexistente. Por otra parte, en Alemania, Lorenz Oken<sup>43</sup> (un genuino impulsor de la *Naturphilosophie*, una combinación de idealismo platónico y búsqueda de la pureza estética) defiende con ardor que la mente de Dios dirige el proceso de cambio desde el cero inicial hasta llegar al ser humano a lo largo de unas premeditadas catástrofes rectoras.

**8) DIG** (direccionismo + internalismo + gradualismo): la mayor parte de los ortogeneticistas del siglo XIX defendían un proceso de la evolución entendido como una ascensión lenta y gradual (G), que surge de una voluntad interna para cambiar (el *élan vital* de Bergson) y que conduce a una mayor complejidad (D). En el ambiente cultural francés estas ideas están muy presentes y hay un exponente en la filosofía oculta de Teilhard de Chardin<sup>44</sup>. Sobre Teilhard influye el pensamiento de Henri Bergson (1859-1941) (que había publicado en 1907, su obra *Le Evolución Creadora*) que le revela la diferencia entre *tiempo* y *duración* y el *élan vital*, ese flujo sutil que empuja hacia delante y hacia arriba. Bergson es un pensador brillante, opuesto al que considera mecanicismo del neodarwinismo y se acerca a las ideas de Theodor Eimer<sup>45</sup> sobre la *ortogénesis*, la existencia de un *élan vital* que empuja a la vida a avanzar y en algunos de los caracteres morfológicos. De alguna manera, se recupera la tradición de la biología francesa (con Buffon y el inicio del progresionismo degeneracionista; Cuvier, y las revoluciones del Globo; Lamarck, y el transformismo total; y Saint Hilaire, con el “plan de constitución” que se va desarrollando históricamente a lo largo de la evolución). Según apunta la Dra. Yvette Conry<sup>46</sup> el peso de las ideas biológicas y paleontológicas en Francia y su dependencia de Alemania, hicieron muy impermeable a la ciencia francesa a las ideas del evolucionismo darwinista. Siempre hubo un pensamiento fuertemente finalista y ortogeneticista. De alguna manera, Teilhard participa de esas ideas finalistas que le son muy útiles para su visión místico-teológica de un mundo que avanza hacia el punto omega, la recapitulación de todo en Cristo. En el mundo anglosajón, defiende posturas DIG el paleontólogo Henry Fairfield Osborn (1857-1935)<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Lorenz Oken (1779-1851), médico y filósofo de la naturaleza alemán. Se distinguió por los estudios sobre el embrión del pollo y expuso una teoría celular especulativa basada en las matemáticas y la teología.

<sup>44</sup> A. A. MAKINISTIAN, *Desarrollo histórico de las ideas y teorías evolucionistas*, Zaragoza 2004; L. SEQUEIROS, “Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), geólogo y paleontólogo. Recuperación de la memoria histórica de su obra científica”: *Pensamiento* 230 (2005) 181-207.

<sup>45</sup> Theodor Eimer (1843-1898), zoólogo alemán. Enunció la que llamó “ley de la ortogénesis”, para describir la evolución de los seres vivos en la dirección de aventurar progresivamente, a lo largo de varias generaciones, un determinado carácter morfológico por un proceso internalista.

<sup>46</sup> Y. CONRY, *Introduction du darwinisme in France*, París 1972.

<sup>47</sup> Henry Fairfield Osborn (1857-1935), fue presidente del Museo Americano de Historia Natural es conocido por sus estudios sobre la evolución de los caballos y de los elefantes en EEUU. Como defensor de la evolución, defendió la llamada *Aristogénesis*: creía que el proceso de evolución estaba impulsado por una minoría de seres superiores que aparecían y cumplían una función de empuje hacia adelante. Esta teoría la aplicó también a los grupos humanos sin dudar nunca de que él mismo y su círculo eran los productos más sublimes de la evolución y estaban llamados a crear una nueva sociedad. Su teoría de la *Aristogénesis* llevó a Osborn a desautorizar la ascendencia “simiesca” del ser humano. En vez del hombre-simio de Darwin, postulaba que había existido una línea aparte, la del “hombre auroral” que

### 3. Algunas implicaciones teológicas

Tras esta larga enumeración de personajes, científicos, tendencias, modelos y metáforas, resta hacer una reflexión teológica a la luz de la frase de Juan Pablo II citada al comienzo: “La evolución ha dejado de ser una mera hipótesis”.

#### 3.1 *Recuperar desde la Teología la memoria histórica de las teorías de la evolución*

En estos últimos decenios, el interés de los teólogos por reformular toda la Teología de la Creación desde los presupuestos epistemológicos de la Teología de la Ciencia<sup>48</sup> ha hecho repensar muchos aspectos que habían quedado olvidados<sup>49</sup>. Contrariamente a lo que se cree, ningún naturalista (neontólogo o paleontólogo) evolucionista del siglo XIX –excepto la mayor parte de los catastrofistas teológicos – acude a la intervención divina de Dios para explicar los fenómenos de cambio biológico acontecido a lo largo de los tiempos geológicos. Siguiendo las pautas marcadas por la física de Newton, aceptan la constancia de las leyes de la naturaleza puestas por Dios al principio de los tiempos y la autonomía de los procesos naturales dentro del marco de esas leyes, que son inalterables y determinantes. Fue la gran aportación científico-teológica de James Hutton que asume Lyell pero que no comparte Buckland por razones teológicas fundamentalistas.

Desde el punto de vista científico, el valor del registro geológico y su contenido fósil se reconoce desde los tiempos de Georges Cuvier. Los fósiles son indicadores fiables de una serie de acontecimientos naturales sucesivos. Sin embargo, según se fueron descubriendo más y más grupos de restos fósiles de animales y plantas extinguidos se percibió que éstos parecen ordenarse siguiendo una secuencia de mayor perfección: primero, aparecen los peces, luego los anfibios, después los reptiles y las aves y al final los mamíferos y los humanos. Cuvier, contrariamente a su imagen apologista teológico, fue un empirista rígido que prefería no opinar sobre la cuestión que le parecía metafísica (y por tanto ajena a la ciencia) del progreso orgánico.

Pero la mayor parte de los catastrofistas no eran de esta opinión. Rudwick<sup>50</sup> ha puesto de manifiesto que el punto de vista progresionista llegó a ser un paradigma geológico bien articulado durante los años que precedieron a la publicación de los *Principles of Geology* de Charles Lyell, entre 1830 y 1836. William Buckland, Deán de la Catedral de Oxford y primer profesor de geología de dicha Universidad, estableció que “la mayoría de las formas de animales más perfectos llegaron a ser abundantes gradualmente, según avanzamos desde series de depósitos más anti-

---

nunca había vivido en las selvas. L. SEQUEIROS, “El sentido de la Evolución de Georges G. Simpson (1949). Cincuenta años de debates entre biología, filosofía y teología”: *Proyección*: 193 (1999) 137-154.

<sup>48</sup> L. SEQUEIROS, «Teología de la ciencia: Un concepto emergente», *Proyección*: 53 (2006), 4, 57-72.

<sup>49</sup> Un interesante debate puede encontrarse en varias páginas web: [www.pbs.org/wgbh/evolution/religion/index.html](http://www.pbs.org/wgbh/evolution/religion/index.html); [www.sesbe.org](http://www.sesbe.org); [www.upcomillas.es/catedras/ctr](http://www.upcomillas.es/catedras/ctr) (que incluye la página web de “Tendencias21” relativas a las relaciones entre ciencia y religión).

<sup>50</sup> M. J. S. RUDWICK, *El significado de los fósiles*, Madrid 1987.

guos hacia los más modernos”<sup>51</sup>. Louis Agassiz articuló una teoría bien desarrollada acerca del progreso con su “paralelismo triple”: entre los estadios de ontogenia, secuencias de anatomía comparada y la introducción sucesiva de tipos animales más complejos dentro del registro fósil.

Charles Lyell, sin embargo, nunca aceptó un progreso en la evolución de las formas vivas desde el pasado. El planeta funciona como un sistema no direccional, en el que hay cambios cíclicos para volver otra vez al estado de equilibrio inicial. El registro fósil da la impresión de “progreso”, pero es sólo una hipótesis sin demasiado fundamento. Sólo al final de su vida, en la duodécima edición de los *Principles* (1872) Lyell acepta la posibilidad del progreso en la historia de la vida sin tener que rechazar la uniformidad cíclica de los procesos<sup>52</sup>.

Pero desde los tiempos de Lyell hasta nuestra época nuevos paradigmas, nuevas metáforas y nuevos modelos (como hemos visto) han ido desvelando nuevos matices del concepto de “evolución” que se ha ido enriqueciendo y complicándose más y más.

### 3.2 Nuevos tiempos, viejos debates

Durante el siglo XX, y desde las trincheras de la religión, ha habido posturas abiertamente hostiles a todo planteamiento evolucionista de la realidad biológica<sup>53</sup>. Durante los años 2005 y 2006 el concepto de “evolución” y el sentido que les quiso dar Juan Pablo II ha saltado a la prensa. El tema de las relaciones entre “evolución biológica” y “creación divina” ha recibido un tratamiento reiterado en muchos libros (ya citados más arriba) y también en la prensa. El debate se reavivó cuando el 17 de mayo del año 2005, el astrofísico Lawrence Krauss publicó en el *New York Times* un artículo contra los movimientos creacionistas en los Estados Unidos. Semanas más tarde, el 7 de julio, el cardenal de Viena, Christoph Schönberg, publicó también en el *New York Times* un artículo en donde ponía en duda que un católico pueda ser evolucionista. Decía que no podemos prescindir del “diseño inteligente” de la creación frente al pretendido azar que defienden los evolucionistas.

Este artículo motivó que un grupo de científicos cualificados (entre ellos, Francisco J. Ayala, presidente de la Asociación Americana para el progreso de las Ciencias) escribiera al papa Benedicto XVI una carta urgente. En ella le pedían respetuosamente que confirmarse si seguía apoyando la postura de Juan Pablo II sobre la evolución manifestada en su discurso a la Academia Pontificia de Ciencias en 1996, en la que decía que “la evolución ha dejado de ser una mera hipótesis”.

Por otra parte, en una iluminadora carta, el jesuita (todavía) director del Observatorio Vaticano, padre George Coyne, publicó en la revista *The Tablet* el 6 de agosto de 2005 un clarificador artículo ([www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/](http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/)

<sup>51</sup> W. BUCKLAND, *Geology and Mineralogy considered with reference to natural theology*, London 1836, 15.

<sup>52</sup> SEQUEIROS, L. ET AL, *Opus cit.*, 1997, 21-31; CABEZAS, E. *Opus cit.*, pág. 131.

<sup>53</sup> E. MOLINA, “Creationism versus Geology”, en: H. JAMES BIRX (ed.), *Enciclopedia of Anthropology*, Vol. 2, California 2005, 585-587.

tablet-01063) en el que rebate los argumentos de Schönberg en el que habla de la “creación continua” y de la “creación en la evolución”, negando que haya oposición entre la Evolución y la Creación. Los conceptos de “diseño inteligente”, “principio antrópico”, “ciencias de la creación”, “creacionismo científico” y otros han estado muy presentes en la prensa en este verano del 2005 (se pueden encontrar en las páginas de *internet*)<sup>54</sup>.

Pero éste no es un tema que sea sólo objeto de debates en la prensa. Los teólogos de las ciencias (una nueva denominación emergente para los retos que presentan las modernas ciencias de la naturaleza a las formulaciones clásicas de los dogmas teológicos) han publicado desde hace 25 años sus trabajos<sup>55</sup>.

#### 4. Conclusión

En estos meses entre 2006 y 2007, tanto el *Instituto Metanexus* para la Ciencia y la Religión ([www.metanexus.net](http://www.metanexus.net)) como los grupos locales (entre ellos, el establecido en la Facultad de Teología de Granada), han reflexionando teológicamente sobre los retos que la visión evolutiva del universo, y dentro de él, de los seres humanos, pueden llevar a una confrontación entre la ciencia y la religión. Se piensa que dentro de una concepción abierta de la teología no solo es posible el diálogo, sino que es posible y necesario un encuentro de posturas. Y en este encuentro, ambos saldrán beneficiados, tanto la ciencia como la teología.

Los tiempos han cambiado. Hoy los científicos son más comprensivos y dialogantes y los teólogos han modificado muchas de sus posturas. Prueba de ello es la opinión que Juan Pablo II expresa sobre la evolución en su discurso a la Academia Pontificia de Ciencias pese a su ambigüedad, tal como hemos puesto de relieve.

Como conclusión final, abierta a futuras colaboraciones, merecen ser citadas las autorizadas palabras del Papa Juan Pablo II en 1987, en su carta al padre Coiné, director entonces del Observatorio Vaticano con ocasión del centenario de la publicación de los *Principia* de Newton (que aparecieron en 1687): “la **ciencia** puede purificar a la religión del error y de la superstición; la **religión** puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas puedan florecer”<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Ver, por ejemplo: [www.metanexus.net/metanexus\\_online/topoi/topoi\\_home.asp?19](http://www.metanexus.net/metanexus_online/topoi/topoi_home.asp?19)

<sup>55</sup> L. SEQUEIROS, “Teología de la Ciencia. Un concepto emergente”: *Proyección* –en prensa; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Santander 1986. Es clásica la aportación de L. ARMENDÁRIZ, “La creencia cristiana y la evolución”, en: M. CRUSAFONT – E. AGUIRRE – B. MELENDEZ (Edts.), *Evolución*, Madrid 1966, 826-852; y también el texto iluminador de A. HAAS, jesuita de Pullach, en 1962 (publicado en castellano en 1963 en la obra que él coordinó, *Origen de la Vida y del Hombre*, Madrid 1963, 526-552). Más moderno es el trabajo de A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la creación*, Santander, 1997<sup>2</sup>; J. POLKINHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*, Santander 2000; I. G. BARBOUR, *El encuentro entre Ciencia y Religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander 2004.

<sup>56</sup> El texto completo se puede encontrar en la página web de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión (<http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/JuanPabloII/Default.asp>).



## **EL EVANGELIO DE LUCAS: SUS TEMAS TEOLÓGICOS MÁS SOBRESALIENTES**

*José Luis Sicre Díaz, SJ\**

En cierta ocasión comparé el evangelio de Lucas con una pinacoteca<sup>1</sup>. Esta imagen, que se inserta en la antigua leyenda de Lucas como pintor de la Virgen, tiene la ventaja de advertir algunas peculiaridades de su evangelio. Por ejemplo, los cuadros de Lucas nos ponen en contacto con personajes nuevos, desconocidos para el lector de Mateo y Marcos: Zacarías, Isabel, Gabriel, los pastores, Simeón, Ana, la viuda de Naín, Simón el fariseo y la pecadora anónima, Juana mujer de Cusa, Susana, Marta y María, la mujer que alaba a Jesús ("bendito el vientre que te llevó..."), la mujer encorvada, Zaqueo, Herodes Antipas, las mujeres de Jerusalén que lloran a Jesús, los dos ladrones crucificados con él, los discípulos de Emaús. También con personajes ficticios, que han llegado a ser tan reales o más que cualquier otro: el buen samaritano, el hijo pródigo, el rico y Lázaro, el fariseo y el publicano. Además, dos personajes conocidos adquieren en Lucas un relieve especial: María y Juan Bautista.

Basta leer la lista anterior para advertir el protagonismo de la mujer<sup>2</sup>. Algunos atribuyen este feminismo de Lucas a su origen griego. También pudo influir en él la lectura del Antiguo Testamento, donde los personajes femeninos desempeñan un puesto capital. En cualquier hipótesis, su actitud ante las mujeres nos ayuda a comprender la atención que les dedicará también en el libro de los Hechos, donde no sólo habla de María sino también de las mujeres que forman parte de la comunidad (Hch 5,14; 8,3.12; 9,2). Cosa lógica porque a veces, como ocurrió en Filipos, las mujeres eran las únicas que acudían a rezar y las únicas a las que podía anunciarse el evangelio (Hch 16,13).

Pero si debiese usar una metáfora distinta, no pictórica, sino musical, compararía la obra de Lucas con una ópera wagneriana, en la que los temas surgen y reaparecen de comienzo a fin. Siguiendo el orden en que aparecen en el evangelio, y completando con ciertos datos del libro de los Hechos, indico algunos de esos temas principales. No pretendo enumerarlos todos ni tratarlos de manera exhaustiva. Son simple esbozo que nos ayude a aprovechar las lecturas del evangelio durante este ciclo litúrgico.

---

\* Profesor de Escritura en la Facultad de Teología de Granada. Ofrecemos una versión ampliada de una conferencia tenida en Málaga con motivo del comienzo del ciclo C del año litúrgico, dedicado al evangelio de Lucas.

<sup>1</sup> J. L. SICRE, *El cuadrante. I. La búsqueda*, Estella 2005, 189-199.

<sup>2</sup> J. M. VAN CANGH, «La femme dans l'Évangile de Luc. Comparaison des passages narratifs propres à Luc avec la situation de la femme dans le judaïsme»: *Révue Théologique de Louvain* 24 (1993) 297-324; S. DEMEL, «Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium»: *Biblische Notizen* 57 (1991) 41-95.

### 1. *Importancia de Jerusalén y del templo*<sup>3</sup>

El evangelio de Lucas comienza en el templo de Jerusalén, donde Zacarías, padre de Juan Bautista, tiene la aparición del ángel que le anuncia el nacimiento de su hijo. Cuando nace Jesús, el templo de Jerusalén vuelve a ocupar un puesto capital, ya que allí llevan al niño para presentarlo al Señor. Más tarde, cuando cumple doce años, sube al templo y se queda “en la casa de su Padre”.

Esta importancia del templo de Jerusalén en el relato de la infancia de Lucas contrasta poderosamente con el enfoque del otro evangelista de la infancia: Mateo. Este evangelista sólo menciona a Jerusalén cuando aparecen los Magos de Oriente preguntando por el lugar de nacimiento del Mesías. A diferencia de lo que ocurre en Lucas, la Sagrada Familia no va al templo en ningún momento, y de Jerusalén sólo sale la amenaza de muerte para Jesús.

Vemos, pues, dos enfoques muy distintos. Para Mateo, Jerusalén es el símbolo de la oposición a Dios. Allí no hay personas interesadas en adorar al Mesías. Los sumos sacerdotes y los escribas conocen las Escrituras, saben que el Mesías nacerá en Belén, pero nadie se molesta en visitarlo. Lucas, en cambio, concede un puesto central a la ciudad y al templo. Allí se encuentran personas piadosas y fieles (Zacarías, Simeón, Ana) y es lugar ideal para ponerse en contacto con Dios.

Esta importancia de Jerusalén y del templo explica también el curioso cambio que ofrece Lc en las tentaciones: la tercera no tiene lugar en un monte altísimo (como indica Mateo), sino en el pináculo del templo.

Más curioso aún es cómo organiza Lucas la actividad de Jesús desde el punto de vista geográfico. Igual que Marcos y Mateo, sigue un esquema muy conocido: Jesús comienza su actividad en Galilea, y no sube a Jerusalén hasta el final de su vida, para sufrir la pasión. Sin embargo, Lucas concede una importancia tan grande al viaje a Jerusalén que lo anuncia de manera solemne en 9,51: “Cuando iba llegando el tiempo de que se lo llevaran, Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén”. Estas palabras, que faltan en Marcos y Mateo, constituyen el comienzo de lo que en Lucas se conoce como la gran sección del “viaje a Jerusalén” (9,51-19,28) y nos hace caer en la cuenta de otros detalles significativos sobre la importancia de la capital.

Lucas no ignora el aspecto negativo de Jerusalén. En 13,33 añade unas palabras cargadas de amarga ironía contra la ciudad: “No conviene que un profeta muera fuera de Jerusalén”. Y en el relato de la pasión añade la escena de Jesús y las mujeres de Jerusalén, donde se anuncia la desgracia futura de la ciudad (23,27-31):

— Vecinas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad por vosotras y por vuestros hijos. Porque llegará un día en que se diga: ¡Dichosas las estériles, los vientres que

---

<sup>3</sup> M. BACHMANN, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart 1979 (BWANT 109); A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio. Studio redazionale di Luca – Atti*, Brescia 1984.

no parieron, los pechos que no criaron! Entonces se pondrán a decir a los montes: caed sobre nosotros; y a las colinas: sepultadnos. Porque si al árbol lozano lo tratan así, ¿qué harán con el seco?

A pesar de ello, Jerusalén sigue siendo muy importante al final del evangelio. En la tradición más antigua, representada por Marcos y Mateo, Jesús no se aparece a los discípulos en Jerusalén, sino en Galilea (Mt 28,16-20). En cambio, Lucas vuelve a conceder un puesto central a la capital. Cuando los ángeles hablan con las mujeres no les transmiten la orden de que los discípulos deben ir a Galilea. Todos permanecen en Jerusalén, y allí se les aparece Jesús resucitado, que les dice que su actividad deberá “comenzar por Jerusalén” (Lc 24,47). Muy cerca de allí, en Betania, tiene lugar la ascensión, y los discípulos “se volvieron a Jerusalén llenos de alegría y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios” (24,52-53). De este modo, el evangelio de Lucas termina donde había comenzado: en el templo de Jerusalén, sin hacer mención alguna de Galilea.

Resumiendo, Lucas quiere presentar el nacimiento y expansión de la Iglesia en perfecta continuidad con el Antiguo Testamento, con la historia y las instituciones del pueblo de Israel. Y el símbolo más perfecto de esa continuidad entre lo antiguo y lo nuevo es Jerusalén. En Jerusalén, en su restauración, su independencia, su gloria, tenían centradas los judíos sus esperanzas. En Jerusalén se manifestaría Dios de la forma más potente. Y eso es lo que dice Lucas. En Jerusalén se forma el nuevo pueblo de Dios, en Jerusalén baja el Espíritu, en Jerusalén realizan los apóstoles sus primeros prodigios y milagros, de Jerusalén sale el evangelio para extenderse por todo el mundo. Por consiguiente, si muchos judíos rechazan el evangelio, no es porque Dios haya actuado en contra de sus esperanzas y convicciones más profundas, sino porque se han empeñado en cerrarse al plan de Dios.

## 2. *Evangelio del gozo y la alegría*

En la primera escena del evangelio, cuando Gabriel anuncia a Zacarías que tendrá un hijo, le dice: “Te llenará de gozo y alegría y muchos se alegrarán de su nacimiento” (1,14). El anuncio a María comienza con “alégrate”, y el tema de la alegría reaparece en las más diversas escenas: visita de María a Isabel (“la criatura saltó de alegría en mi vientre”: 1,44); anuncio a los pastores (“os anuncio un gran gozo”: 2,10); vuelta de los setenta y dos discípulos (“volvieron muy contentos”: 10,17.20.21); la multitud (“la gente se alegraba de tantos portentos como hacía”: 13,17); Zaqueo (“él bajó enseguida y lo recibió muy contento”: 19,6); los discípulos al entrar en Jerusalén (“entusiasmados, se pusieron a alabar a Dios”: 19,37); los discípulos ante Jesús resucitado (“no acababan de creer de pura alegría”: 24,41); después de la ascensión (“volvieron a Jerusalén llenos de alegría”: 24,52).

En el libro de los Hechos, la alegría también ocupa un puesto capital en momentos importantes, y por los motivos más diversos. El primer dato resulta humanamente desconcertante. Los apóstoles, después de ser azotados, “salieron del Consejo contentos de haber merecido aquel ultraje por causa de Jesús” (Hch

5,41).

En general, lo que llena de gozo no es la persecución, sino la extensión progresiva del evangelio. La ciudad de Samaría, al entrar en contacto con el diácono Felipe “se llenó de alegría” (8,8). El eunuco al que bautiza el mismo Felipe, “siguió su viaje lleno de alegría” (8,39). Bernabé se alegra mucho al ver la gran obra de Dios en la comunidad de Antioquía (11,23). Los paganos de Antioquía de Pisidia se alegran mucho al ver que no son excluidos del mensaje de la salvación (13,48). La conversión de los paganos provoca también gran alegría en las comunidades de Fenicia y Samaría (15,3).

Esta idea del evangelio como fuente de gozo y alegría contrasta con la opinión que muchas veces se tiene del cristianismo: una religión triste, cuyos mejores representantes visten de negro. Lucas nos animaría a cambiar esa imagen.

### 3. *Las esperanzas políticas y los enemigos*

Pasemos a la segunda escena de importancia: el anuncio de Gabriel a María (1,26-38). Podríamos tomarla como punto de partida para hablar de la importancia de las mujeres en la obra de Lucas, tema que ha quedado claro al comienzo de este artículo. A diferencia de Mateo, el ángel no se aparece a José, sino a María.

Sin embargo, me detendré en las palabras de Gabriel a María a propósito de su hijo: “Será grande, llevará el título de Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David su padre, para que *reine* sobre la Casa de Jacob por siempre y su *reinado* no tenga fin”. Lo que más llama la atención es la insistencia en el tema de la realeza, con toda su carga política. He puesto en cursiva las palabras “trono”, “reino” y “reinado”, que subrayan esta idea. Pero conviene recordar que el título “Hijo del Altísimo” también se orienta en la misma línea: se aplicaba al rey de Israel, ya que Dios prometió a David relacionarse con sus descendientes como un padre con sus hijos: “Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo” (2 Samuel 7,14). Por consiguiente, el ángel está subrayando a María el carácter regio de su hijo<sup>4</sup> y fomentando en el lector unas esperanzas de tipo político.

Respondiendo a esta preocupación política, el canto de María, el “Magnificat” (1,46-55), expone el cambio que espera de la acción de Dios.

“... derriba del trono a los potentados y enaltece a los humildes: a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos”.

Palabras demagógicas, que criticaríamos duramente en boca de cualquier político, pero que aceptamos porque aparecen en boca de María.

---

<sup>4</sup> Igualmente, cuando Natanael dice a Jesús: “Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel” (Juan 1,49), no está confesando su divinidad, sino su categoría de rey, como deja claro el paralelismo de las dos frases.

Zacarías expresa esta esperanza política de forma aún más clara en el Benedictus: el Señor ha suscitado una fuerza salvadora en la Casa de David, su siervo, para conceder a Israel “la salvación de nuestros enemigos, y de las manos de todos los que nos odian”. Al escuchar estas palabras no debemos espiritualizarlas. Los enemigos no son los pecados ni los demonios. Son los romanos y sus colaboradores israelitas: sumos sacerdotes, saduceos, herodianos, etc.

El tema de la realeza reaparece cuando el ángel anuncia a los pastores: “Os ha nacido un salvador, el Mesías, el Señor”.

Pero la representante más curiosa y simpática de esta preocupación política es una mujer: la profetisa Ana. Lucas la presenta como una mujer muy piadosa, que a sus ochenta y cuatro años se pasa el día y la noche en el templo, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones. En nuestro lenguaje, una beata. Pero una beata politizada, cosa poco frecuente entre nosotros. Por eso, cuando Ana conoce al niño Jesús, “hablaba de él a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén”.

Estas ansias de liberación política no reaparecen a lo largo de la vida pública de Jesús. Pero Lucas vuelve a tratarlas al final del evangelio, en la aparición a los discípulos de Emaús. En ellos ha querido reflejar las esperanzas que muchos seguidores de Jesús depositaron en él por motivos políticos, y la decepción posterior a su muerte: “¡Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel!” (24,21). Las esperanzas formuladas por Lucas con toda energía al comienzo del evangelio adquieren ahora un sentido nuevo: esa liberación tan deseada sólo se producirá a través del sufrimiento y la muerte del Mesías.

Incluso así, el mensaje se presta a equívocos. Por eso, Lucas lo retoma al comienzo del libro de los Hechos, cuando los discípulos preguntan a Jesús: “¿Es ahora cuando vas a restaurar la soberanía de Israel?” (Hch 1,6). Y Jesús responde que eso no es lo importante en estos momentos, sino la misión de predicar el evangelio por todo el mundo.

El tema de la liberación política estaba muy relacionado con el de los enemigos, como lo enuncia Zacarías en el Benedictus. Pero los deseos de verse libres de los enemigos reciben una ducha de agua fría al comienzo de la predicación de Jesús, cuando en el sermón de la llanura dice a sus discípulos: “Amad a vuestros enemigos, tratad bien a los que os odian” (6,27).

Estas palabras nos resultan muy conocidas. También Mateo las recuerda. Pero el contexto en el que Lucas las sitúa les da una fuerza especial. Inmediatamente antes ha colocado cuatro bienaventuranzas y cuatro maldiciones, que dividen el mundo en dos grupos claramente contrapuestos: el de los pobres, los que pasan hambre, lloran y son odiados, y el de los ricos, los saciados, los que ríen y son alabados.

La comunidad de Qumrán también distinguía radicalmente entre amigos y enemigos, los “hijos de la luz” y los “hijos de las tinieblas”. Y cuando un nuevo

miembro se incorporaba a la comunidad, los levitas entonaban unas palabras de terrible dureza contra los enemigos de la comunidad.

“¡Maldito seas en todas tus obras culpables e impías! Que Dios haga de ti un objeto de horror por mediación de los vengadores de venganza. Que él haga que seas visitado, para tu perdición, por aquellos que dan a cada uno su merecido. Maldito seas irremediamente. Tus obras son como tinieblas; seas, pues, castigado en la oscuridad del fuego eterno. Que Dios no se digne prestar atención a tus súplicas ni te consuele perdonando tus iniquidades. Que muestre su semblante airado para vengarse de ti. Que ninguno de los fieles a nuestros padres te desee la paz” (1QS col II, 5-9).

En este contexto, y por contraste, adquiere enorme valor la exhortación: “Amad a vuestros enemigos, tratad bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian” (5,27-28).

El evangelio de Lucas añade dos pasajes exclusivos suyos en los que Jesús da ejemplo de esta capacidad de perdón.

El primero tiene lugar cuando una aldea de Samaria se niega a dar hospedaje a Jesús y a sus discípulos (9,53-56). La reacción de Juan y Santiago (los “atronadores”, como les puso de mote Jesús) es inmediata: “*Señor, ¿quieres que mandemos que caiga un rayo del cielo y acabe con ellos?*”

Estas palabras sólo se entienden rectamente recordando la tradición de Elías. Cuando el rey Ocozías manda a un capitán con cincuenta soldados para obligar al profeta a ir a palacio, Elías responde con un rayo que mata a todos. Un nuevo envío de soldados termina de la misma manera. Sólo a la tercera, cuando el capitán se dirige al profeta con toda modestia, se salva el destacamento. La moraleja de la historia es clara: quien no respeta a un profeta merece que le caiga un rayo del cielo y lo mate.

En esa lógica se mueven Juan y Santiago, que pretenden defender el honor de Jesús a base de fuego del cielo (rayos.), igual que siglos más tarde se intentará defenderlo con fuego de la tierra (hogueras inquisitoriales). Pero Jesús, el mayor de los profetas, piensa distinto. Al rechazo y desprecio no responde con el rayo. “*El se volvió y los reprendió. Y se fueron a otra aldea.*”

La segunda escena es más conocida. Poco antes de morir, intercede por quienes lo crucifican: “*Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen*” (23,34). El simple hecho de perdonar ya supondría mucho. Lo grande de Jesús es que, además de perdonar, justifica esa conducta: “*porque no saben lo que hacen*”. Ese ejemplo será el que imite Esteban, el primer mártir cristiano: “*Señor, no les imputes este pecado*” (Hch 7,60).

#### 4. El Espíritu Santo<sup>5</sup>

Inmediatamente después de decirle a María que su hijo será rey, Gabriel le explica cómo será posible el gran misterio de su concepción. “El Espíritu Santo bajará sobre ti...” (1,35). Así queda clara desde el principio la enorme importancia de este tema. Es cierto que Mateo también habla del Espíritu Santo desde el comienzo y en el mismo contexto, explicando la concepción de Jesús (“lo que ha concebido es obra del Espíritu Santo”: Mt 1,20). Pero, cuando se comparan las tradiciones de los tres evangelios sinópticos (Mc, Mt, Lc), se advierte cómo progresa la reflexión sobre el papel del Espíritu Santo.

La tradición más antigua, la de Marcos, sólo habla de él en seis ocasiones, subrayando dos aspectos: el espíritu como principio dinámico, de acción, y el espíritu como inspirador. En relación con Jesús se acentúa el aspecto dinámico: baja sobre él en el bautismo (1,10), lo impulsa al desierto (1,12) y le da poder para expulsar los demonios (ver 3,29). El aspecto de inspiración se menciona a propósito de David (12,36) y de los discípulos (13,11). Los cristianos, al recibir el espíritu en el bautismo (1,8), se benefician de su fuerza y de su inspiración.

Mateo amplía la perspectiva. Lo menciona once veces, casi el doble que Marcos. Aunque muchos temas coinciden (bautismo, desierto, expulsión de demonios, testimonio de los apóstoles), hay dos momentos capitales. Al comienzo mismo, como acabamos de indicar, presenta a Jesús como engendrado por el Espíritu Santo (1,18). Y al final, Jesús ordena bautizar “en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo” (28,19).

En este proceso, Lucas significa un gran paso adelante, con sus 17 referencias al Espíritu Santo. La acción del Espíritu no se limita a Jesús. El mismo Juan Bautista estará lleno de Espíritu Santo desde el vientre de su madre (1,15). Isabel se llena del Espíritu Santo al oír el saludo de María (1,41). Zacarías profetiza lleno de Espíritu Santo (1,67). El Espíritu Santo también está sobre Simeón y le asegura que no morirá antes de ver al Mesías (2,25-27).

La acción del Espíritu en Jesús también es más patente que en los otros evangelios. Jesús no sólo va al desierto impulsado por el Espíritu, sino que también marcha a Galilea por acción del mismo Espíritu (4,14). En la sinagoga de Nazaret elige el texto de Isaías que comienza: “El Espíritu del Señor está sobre mí” (4,18). Y cuando vuelven de su misión los 72 discípulos, Jesús se llena de gozo del Espíritu Santo (10,21).

Con respecto a los cristianos, el Espíritu no es sólo un don de Jesús que se recibe en el bautismo, sino algo que el Padre concede siempre que practicamos la oración de petición: “*Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán. Pues quien pide recibe, quien busca encuentra, a quien llama le abren. ¿Qué padre entre vosotros,*

<sup>5</sup> H. VON BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926 (BWANT 39); J. B. SHELTON, «*Filled with the Holy Spirit*». A Redactional Motif in Luke's Gospel, Stirling 1982.

*si su hijo le pide pan, le da una piedra?, o si le pide pescado ¿le dará en vez de pescado una serpiente?, o si pide un huevo ¿le dará un escorpión? Pues si vosotros, con lo malos que sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre del cielo dará Espíritu Santo a quienes lo pidan” (Lc 11,9-13).*

Este texto merece un breve comentario. Sus palabras iniciales se prestan a ser mal interpretadas. “Pedid y se os dará”. Ningún cristiano normal se extraña si, después de pedir cosas materiales e interesadas (que toque la lotería, aprobar un examen), no se cumplen. Pero, en muchas ocasiones, lo que se pide es bueno y desinteresado: la salud de una persona querida, la superación de un conflicto familiar o profesional, etc., y no se obtiene nada. Muchas personas han sufrido graves crisis espirituales por este motivo. El evangelista Mateo, intuyendo el peligro, indica al final de su párrafo que Dios “dará cosas buenas a quienes se las pidan”. Sólo Dios sabe lo que es realmente bueno para cada uno de nosotros, y eso nos lo dará si se lo pedimos. Pero Lucas prefiere formularlo de manera más clara: “vuestro Padre del cielo dará Espíritu Santo a quienes se lo pidan”. Para Lucas, el Espíritu Santo es como la energía eléctrica en nuestro tiempo: ilumina y pone en marcha los motores. En cualquier momento de dificultad, en las crisis más graves, Dios nunca dejará de darnos su Espíritu Santo, capaz de iluminar, dar fuerza y alegría.

Estos datos del evangelio anuncian la importancia capital que tendrá el Espíritu Santo en los Hechos, donde aparece 51 veces como motor de toda la actividad misionera de la Iglesia. Lucas, igual que los otros evangelistas, se enfrenta con un misterio. ¿Cómo es posible que un grupo de personas sin gran formación, miedosas, de horizontes geográficos estrechos, se lanzase a una actividad tan intensa por todo el mundo? ¿Cómo pudieron arrostrar con alegría las mayores dificultades? Un historiador ateo diría: la fuerza del fanatismo. Los evangelistas, lógicamente, no lo interpretan así. Para Mateo, la fuerza la reciben de Jesús, que les promete: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”. Y esto Lucas lo interpreta en el sentido: “Yo estaré con vosotros a través del Espíritu Santo”. Dentro de esta concepción teológica, no tiene nada de extraño que Lucas haya querido subrayar de modo especial el don del Espíritu. Por eso, no lo cuenta como un acto más de Jesús resucitado (como hará Juan), sino como un acto especialísimo, que requiere incluso un serio período de preparación.

##### *5. Importancia de la abnegación y la renuncia*

En el diálogo entre Gabriel y María es ella quien pronuncia la última palabra: “Aquí está la esclava del Señor, hágase en mi lo que has dicho” (1,38). Poner la voluntad de Dios por encima de cualquier proyecto personal, de las propias dudas, es la forma más grande de abnegación. Pero María también deberá renunciar a otras cosas.

Ante todo, a entender el misterio que está viviendo. La mariología más difundida, bastante superficial, pasa por alto las sutiles indicaciones de Lucas. Creemos que María, después del diálogo con el ángel, todo lo entiende. Sin embargo, Lucas

subraya que, para ella, todo sigue siendo un misterio que hay que rumiar interiormente (2,19). Un misterio que admira y desconcierta, como al oír las palabras de Simeón sobre el niño (2,33). Y que adquiere su punto culminante después de la visita al templo con doce años; mientras Jesús da por supuesto, como algo muy sabido, que él tiene que estar en las cosas (o la casa) de su Padre, María y José “no comprendieron lo que quería decir” (2,50).

Renunciar a entender a la persona o los acontecimientos más cercanos supone un gran sacrificio. Pero la renuncia de María tendrá que ir más adelante, expuesta a otra serie de dificultades. El anciano Simeón le anuncia un futuro muy difícil: su hijo será un personaje discutido (la cosa más horrible para una madre) y “una espada te traspasará el corazón” (2,35).

Ningún evangelista dice que seguir a Jesús sea fácil y cómodo. Pero Lucas subraya la importancia de este tema en diversos momentos. La conocida frase: “El que echa la mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios”, es exclusiva suya (9,62). También ésta otra: “Cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que tiene, no puede ser discípulo mío” (14,33).

A veces formula de modo mucho más exigente lo que ya decía otro evangelista. Mt 10,37 pide algo muy duro: “El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí”. Lc 14,26 lo formula de manera casi intolerable: “Si uno quiere ser de los míos y no pospone a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y *hasta su propia vida*, no puede ser discípulo mío”.

Otras veces le basta añadir dos palabras. Al contar la vocación de Mateo, cuando Jesús le dice: “Sígueme”, los otros evangelistas escribieron: “Se levantó y lo siguió”. Lucas escribe: “*Dejándolo todo*, se levantó y lo siguió” (5,28). A la conocida exigencia: “El que quiera venirse conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga”, Lucas añade “*cada día*”. La cruz se convierte, de este modo, en una condición habitual del cristiano (9,23).

Esta actitud de renuncia total y de disposición al sacrificio también encuentra eco en el libro de los Hechos. Sin ella no se comprenden los primeros acontecimientos. Pedro y Juan se verán pronto encarcelados, la comunidad se sentirá perseguida, Esteban muere asesinado, y estalla una violenta persecución contra la iglesia de Jerusalén, que obliga a todos a dispersarse (Hch 8,1). Pero es especialmente Pablo, perseguido, azotado, llevado a los tribunales, encarcelado durante años, el modelo de llevar la cruz “cada día”. A lo largo de su vida se hizo realidad lo que Jesús dice a Ananías cuando Saulo se convierte: “Yo le enseñaré cuánto tiene que sufrir por mí” (Hch 9,16).

### 6. *Importancia de la oración*<sup>6</sup>

Según piensan algunos, Lucas escribe para cristianos procedentes del paganismo que no están habituados a hacer oración. Por eso necesitaba subrayar la importancia de este tema.

En sus relatos de la infancia de Jesús siempre nos movemos en un ambiente de oración. Los principales personajes rezan, alaban a Dios, dan gracias (Zacarías, Isabel, María, Simeón, Ana). En este contexto inserta Lucas cuatro oraciones que pasarán a formar parte de la liturgia: "Benedictus", "Magnificat", "Gloria" y "Nunc dimittis". Además, las palabras de Isabel a María que servirán de base para el "Ave Maria".

Igual que en el caso del perdón, el ejemplo principal de oración lo da Jesús. En esto, Lucas no inventa nada. Marcos, por ejemplo, sugiere que la oración es algo habitual para Jesús. Al principio de su evangelio, describiendo lo que es un día normal en la vida del Señor, dice que "se levantó muy de madrugada, salió y se dirigió a un lugar solitario donde estuvo orando" (Mc 1,35).

Pero eso que Marcos se limita a sugerir, Lucas lo desarrolla, y presenta a Jesús orando en los momentos más importantes de su vida: en el bautismo (3,21); durante su actividad (5,16); antes de escoger a los Doce (6,12); antes de la confesión de Pedro (9,18); cuando sube a la montaña a orar (9,29); después de la misión de los setenta y dos (10,17-21); durante la agonía del huerto (22,39-46); en la cruz (23,34-36).

Aparte de ello, la importancia de la oración se subraya en estos otros pasajes: en las parábolas del amigo inoportuno (11,5-8) y del juez inicuo (18,1-8), exclusivas de Lucas; en la exhortación a los discípulos a orar, cuando están en el huerto (22,40). Existe una relación expresa entre el Espíritu Santo y la oración (1,15.17; 3,21s; 10,21; 11,13).

También en Hechos la oración es una constante de la comunidad cristiana desde el primer momento. "Todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes" (1,14). Aunque los apóstoles tienen una especial obligación de dedicarse a la oración (6,4), ésta es también un rasgo específico de toda la comunidad (2,42). Todos aparecen rezando en medio de las dificultades (4,23-31; 12,5; 12,12) o en momentos importantes: antes de elegir al sustituto de Judas (1,24), en el nombramiento de los diáconos (6,6), al enviar a Bernabé y Pablo (13,3).

Los personajes principales aparecen a menudo rezando. Pedro y Juan van al templo a la hora de la oración (3,1), y oran para que los de Samaría reciban el Es-

<sup>6</sup> R. LLAMAS, "La oración desde S. Lucas": *Revista de Espiritualidad* 49 (1990) 27-61; L. MONLOUBOU, *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure*, Lectio Divina 89, París 1976; L. FELDKÄMPER, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, St. Augustin 1978.

píritu Santo (8,15). Pedro, cuando está lejos de Jerusalén, en Jope, sube a la azotea para la oración del mediodía (10,9; 11,5). También reza antes de resucitar a Tabita (9,40).

Pablo aparece rezando después de su conversión (9,11). Con Silas, cuando están en la cárcel en Filipos (16,25). Reza con la comunidad de Antioquía (14,23) y con la de Éfeso en la casa (20,36) y en la playa (21,5). Antes de curar al padre de Publio (28,8).

Se alaban las oraciones y limosnas de Cornelio (10,4.31).

### 7. *Importancia de los pobres y la pobreza*<sup>7</sup>

Entre las distintas oraciones que incluye Lc, la más famosa es el canto de María, el "Magnificat". En él alaba a Dios, entre otras cosas, porque "se ha fijado en la humildad de su esclava". Los humildes, los pobres, ocupan un puesto capital en el evangelio de Lucas, que subraya la pobreza de Jesús desde su infancia: cuando nace, lo acuestan en un pesebre, "porque no encontraron sitio en la posada" (2,7). Y la predilección especial de Dios por los pobres la pone de manifiesto en el episodio siguiente: los ángeles no anuncian el nacimiento del Salvador a la corte de Jerusalén, ni a los sumos sacerdotes, ni a fariseos y escribas, sino a los pobres pastores de Belén, "que pasaban la noche a la intemperie, velando el rebaño por turno" (2,8-20). Esa vida tan dura y pobre los capacita para creer que un niño recién nacido pueda ser el Mesías, el Señor, y les permite glorificar y alabar a Dios.

Por eso, al formular la primera bienaventuranza, Lucas afirma sin más matices: "Dichosos vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (6,20). Lucas está convencido de los grandes valores espirituales y humanos que pueden darse en la pobreza. En cambio, incluye una malaventuranza, exclusiva suya: "Ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo" (6,24).

Lucas, como Mateo y Marcos, sabe perfectamente el gran peligro que se esconde en la riqueza. Pero añade otros datos: insiste en la necesidad que supone acumular bienes (12,13-21), denuncia con terrible dureza el egoísmo del rico que se despreocupa del pobre Lázaro (16,19-31), aconseja actuar como el administrador injusto, utilizando los bienes que Dios nos ha dado para ganarnos amigos (16,1-9). Añadiré un breve comentario sobre dos de estos textos.

La parábola del rico y Lázaro se inspira en un oráculo del profeta Amós contra la vida opulenta de los ricos: espléndido mobiliario en sus casas, magnífica comida y bebida, perfumes exquisitos... sin preocuparse lo más mínimo "del desastre de José"<sup>8</sup>, la trágica situación de sus conciudadanos pobres (Am 6,4-6). Lucas per-

<sup>7</sup> H. J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzversicht in den lukanischen Schriften*, Stuttgart 1965; D. P. SECCOMBE, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, SNTU B 6, Linz 1982.

<sup>8</sup> Este texto se lee en la liturgia dominical. Los que presten atención y se enteren (dudo que sean muchos) se preguntarán quién es ése José. El único que les resulta conocido es el patriarca hijo de Jacob, vendido por sus hermanos y que triunfó en Egipto. Pero el profeta se refiere a "la Casa de José", formada

sonaliza el problema, haciéndolo más acuciante. No enfrenta ricos y pobres, sino un rico a un pobre. Un rico que, al menos en la parábola, no comete graves injusticias: se limita a vestir de púrpura y lino y banquetear espléndidamente todos los días” (16,19). Su gran pecado es no atender al pobre Lázaro echado a su puerta. Si se tratase de resolver la desgracia de todo el pueblo (“el desastre de José”, como decía Amós), el rico podría excusarse, como hacemos nosotros, diciendo que el problema le supera y carece de solución. Pero se trata de algo muy sencillo: dar de comer de lo que sobra. Leída desde la perspectiva del Primer Mundo, esta parábola es quizá la más dura de todo el evangelio y la que más debería inquietarnos.

El otro texto que deseo comentar es la parábola del administrador injusto. Advierto de entrada que es muy complejo, y se le han dedicado tesis doctorales, sin que exista una interpretación aceptada por todos. El problema radica, desde mi punto de vista, en que Lucas usa un recurso tan irónico y sutil que resulta difícil captarlo.

*Un hombre rico tenía un administrador. Le llegaron quejas de que estaba derrochando sus bienes. Lo llamó y le dijo: ¿Qué es eso que me cuentan de ti? Dame cuentas de tu administración, pues no podrás seguir en el puesto. El administrador pensó: ¿Qué voy a hacer, ahora que el amo me quita el puesto? Para cavar no tengo fuerzas, pedir limosna me da vergüenza. Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando me licencien, alguno me reciba en su casa. Fue llamando uno por uno a los deudores de su amo y dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? Contestó: Cien barriles de aceite. Le dijo: Toma el recibo, siéntate enseguida y escribe cincuenta. Al segundo le dijo: Y tú, ¿cuánto debes? Contestó: Cien fanegas de trigo. Le dice: Toma tu recibo y escribe ochenta. El amo alabó al administrador deshonesto por la astucia con que había actuado. Pues los ciudadanos de este mundo son más astutos con sus colegas que los ciudadanos de la luz. Y yo os digo que con el dinero sucio<sup>9</sup> os ganéis amigos, de modo que, cuando se acabe, os reciban en la morada eterna.*

Evidentemente, la parábola propone como modelo de conducta a un individuo deshonesto, que utiliza el dinero ajeno en beneficio propio. Por eso escandaliza a mucha gente. ¿En qué podemos imitar a esa persona? Usando los bienes de que disponemos, que no son nuestros (son de Dios), para darlos a los pobres, ganarnos amigos que intercedan por nosotros y nos reciban en la morada eterna. La ironía de la

---

por las tribus de Efraín y Manasés. El “desastre de José” es el desastre de todo el país.

<sup>9</sup> Uso la traducción de Luis Alonso Schökel en la Biblia del Peregrino. Lo que él traduce por “dinero sucio” se ha prestado a enorme debate. La expresión griega (μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας) parece referirse, a primera vista, a la riqueza adquirida por medios ilícitos (lo que llamaban los judíos *mamôn dishqar*). Pero basta leer el texto sin prejuicios para advertir que aquí no establece Jesús una distinción entre ganancias justas e injustas, se refiere a toda clase de bienes, subrayando su aspecto de injusticia. ¿Significa que Jesús considera la riqueza esencialmente injusta? Así piensan algunos, pero no podemos demostrarlo. Personalmente, acepto la teoría de J. Dupont. Este autor indica que la “riqueza injusta” del v.9 es sustituida en el v.12 por “lo ajeno” (ἐν τῷ ἄλλοτρίῳ). Y comenta: “Los bienes terrenos, que proceden de Dios y le pertenecen, no son injustos en sí mismos; se vuelven injustos cuando el hombre se los apropia y los acumula ‘para él’; actuando como si Dios no fuese el dueño absoluto de los bienes que el hombre sólo ha recibido para administrarlos” (J. DUPONT, *Les beatitudes* III, París 1973, 171). Una exposición más detallada del tema en J. L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Madrid 1979, 164-166.

parábola tiene dos focos: 1) Me dice que esos bienes que considero míos (mi casa, mi coche, mi cuenta corriente) no son míos, yo soy un simple administrador de eso que me han entregado. 2) Quien sale humanamente “perjudicado” soy yo mismo, que me privo de parte de mis bienes para darlos de limosna; pero en eso que me perjudico, me beneficio.

En cualquier hipótesis, Lucas no es un entusiasta de la riqueza y considera que la mejor forma de usarla es en beneficio de los pobres. Pero Lucas no es demagogo. A lo largo de su relato deja claro que Jesús tiene amigos ricos: Juana (8,3), Zaqueo (19,2-10), José de Arimatea (23,20-53).

Esta exaltación de la pobreza y crítica de la riqueza (aunque sin hacer demagogia) es importante para comprender el libro de los Hechos. La comunidad intenta vivir un ideal de pobreza, compartiendo los bienes y atendiendo a las necesidades de los más pobres. Por el lado contrario, las señoras distinguidas de Antioquía de Pisidia promueven una revuelta contra Pablo (Hch 13,50), y los plateros ricos de Éfeso se convierten en grandes perseguidores suyos, porque les echa por tierra su negocio de estatuillas religiosas (Hch 19,24-29). Pero Lucas registra también, con alegría, que “no pocas mujeres principales” de Tesalónica se juntaron a Pablo y Silas (Hch 17,4) y también se unieron “señoras distinguidas” en Berea (Hch 17,12).

#### 8. *Evangelio universal*<sup>10</sup>

Este tema, aunque parezca extraño, está muy relacionado con el anterior. Para un judío piadoso, la persona más pobre, la menos digna, es el pagano que no conoce a Dios. La preocupación de Dios por los pobres se manifiesta también en el amor a los paganos. Los evangelios de Marcos y Mateo exponen con claridad que el mensaje y la obra de Jesús son para todos los hombres, no sólo para el pueblo de Israel. Pero Lucas ha subrayado este tema de modo especial.

Uno de los personajes que introduce en la infancia, Simeón, proclama que Jesús es el Salvador que Dios ha colocado “ante todos los pueblos como luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel” (2,31).

En la aparición pública de Juan Bautista, Marcos y Mateo ven el cumplimiento de lo anunciado por Isaías: “Preparad el camino al Señor, allanad su calzada” (Mt 3,3; Mc 1,3). Pero Lucas completa la cita, para dejar claro que esta salvación atañe a todos los hombres, no sólo al pueblo de Israel: “Todo barranco se rellenará, montes y colinas se abajarán, lo torcido se enderezará y lo escabroso se igualará y *verá todo mortal la salvación de Dios*” (3,6).

Del mismo modo, en la genealogía de Jesús sigue un procedimiento totalmente distinto al de Mateo. Mientras éste quiere demostrar que Jesús descende de Abrahán (es verdadero israelita) y de David (puede ser el Mesías), Lucas usa una genealogía ascendente, que se remonta hasta Adán, demostrando su relación con toda la humanidad a la que ha venido a salvar.

<sup>10</sup> S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973 (MSSNTS 23).

El discurso de Jesús en Nazaret cumple una función programática en este sentido; Jesús se compara con Elías y Eliseo, profetas enviados por Dios a hacer el bien a extranjeros, con lo que provoca el rechazo de sus paisanos (4,16-30).

Este aspecto universal de la salvación adquiere su máximo desarrollo en el libro de los Hechos, que expone la expansión de la Iglesia desde Jerusalén hasta los confines del mundo (Roma), con una apertura cada vez mayor a los paganos.

## **EL ANHELO DE LO OTRO: ¿UNA RELIGIÓN ENMASCARADA?**

*Agustín Moreno Fernández\**

### *0. Introducción*

Asistimos hoy a una nueva proliferación de lo religioso que ha echado por tierra las predicciones del científicismo positivista y del marxismo sobre su liquidación. Paralelamente la pregunta por un Dios cuya existencia se desconoce, sigue candente en el mundo moderno (o posmoderno), como última instancia a la que apelar ante el fin de las grandes utopías, pero que tampoco garantiza nada.

Es el caso de Horkheimer, que desde sus coordenadas concede la palabra a la religión para hablar ante la llegada de la sociedad administrada. Las tradiciones religiosas pueden llamar la atención acerca de los excesos y las carencias de una sociedad funcionalista e instrumental que ha obviado la búsqueda de sentido del ser humano y ha mutilado su ser comunitario, su compasión, su esperanza, su ilusión.

Esta valoración de la religión de la última etapa de Horkheimer se caracteriza por un tono discordante con su procedencia marxista e ilustrada. Impactado por el nazismo y la II Guerra Mundial diagnostica el advenimiento de la sociedad autó-mata. Preso de ese diagnóstico fatalista usará instrumentalmente desde el sistema capitalista burgués a la religión para conservar los restos de un sujeto autónomo abocado a diluirse. Más allá, el fracaso de la razón ilustrada y la desesperación ante la ausencia de sentido, le llevan a refugiarse en el ansia del Altísimo buscando un posible sentido trascendente para toda la historia humana y sus víctimas.

En un callejón sin salida Horkheimer sólo puede aspirar al sentido abriendo el horizonte de un más allá, que tiene la panacea de la fundamentación de la ética y los valores. O eso, o el nihilismo. Ante esta nueva coyuntura histórica el fundador de la Escuela de Francfort reestructura la teoría crítica sobre tres pilares: Schopenhauer, la teología judeocristiana y la filosofía kantiana.<sup>1</sup> Es en este contexto trágico del ansia de un mundo justo y libre, donde emerge el anhelo de lo Otro, que es el núcleo sintético de su concepción sobre la religión. Este anhelo se articula temporalmente, proyectándose a la vez al pasado, al presente y al futuro con funciones diversas. En este artículo valoraremos los puntos débiles y las consecuencias de su planteamiento, para ver si hay tras él una propuesta de religión encubierta y analizaremos su actualidad.

### *1. El anhelo de lo otro proyectado al pasado, al presente y al futuro*

#### *1.1 ¿Qué es el Anhelo de lo Otro? Negatividad, duda y esperanza*

---

\* Licenciado en Filosofía. Prepara su tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada.

<sup>1</sup> J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Granada 1990, 192.

Hay una serie de textos en los que Max Horkheimer expresa su postura sobre la religión. Sobre ellos vamos a sustentar lo que digamos acerca del anhelo de lo Otro. Haremos referencia constante a una obra en la que se recopilan artículos, entrevistas, fragmentos y aforismos (algo típico en esta fase última del pensamiento de Horkheimer es plasmar así su pensamiento)<sup>2</sup>.

El anhelo de lo Otro es el ansia desesperada que la teoría crítica presenta como momento de verdad de la religión en cuanto negación del mundo presente y anhelo de justicia plena<sup>3</sup>. La apelación al Absoluto es una salida virtual a la situación trágica planteada por Horkheimer, ya que, a diferencia de Benjamin, no se abre a una teología de la historia. Pretende con esta apelación salvar la posibilidad de sentido de la historia. Abocado a la desesperación y decidido a ofrecer una resistencia, condenada al fracaso, recurre a un posible sentido trascendente en el que la existencia de Dios o del alma no son algo del orden del conocimiento sino de la esperanza.<sup>4</sup> Así, acude al judaísmo en el que “no se trata tanto de cómo es Dios, sino de cómo es el hombre”<sup>5</sup>. Estamos ante una escatología al servicio de la historia, no al revés, en la que sólo hay posibilidad abierta y no respuesta cerrada<sup>6</sup>.

Se abre a la esperanza, pero no puede afirmar a Dios. Entonces, el anhelo de la existencia de un ser todopoderoso e infinitamente bueno, suple la afirmación de la existencia de Dios. Y ese ansia de lo Otro ha de cuidar “que la injusticia cometida en la historia no permanezca a la larga como tal”<sup>7</sup>. El fatalismo del que Horkheimer intenta huir es tal que, incluso a veces se resiste a hablar del anhelo de lo Otro en positivo y prefiere hablar de temor: “Yo estoy cada día más convencido de que no se debería hablar tanto del anhelo cuanto del temor a que ese Dios no exista”<sup>8</sup>. Pero también admite, desde ese temor, la búsqueda de refugio en la tradición judía familiar, de la que guarda recuerdos infantiles: “El anhelo de protección ante los peligros diarios, ante el oprobio y el deterioro, ante la nada, es inmanente a la idea de Dios [...] El Eterno significa el refugio, y donde se necesita refugio es que se anuncia el peligro”<sup>9</sup>.

El anhelo del Absoluto, que nunca se colma, está acompañado por un pensamiento de la negatividad. Horkheimer lo vincula a la prohibición bíblica de hacer imágenes de Dios y a la negación en la filosofía idealista alemana, sobre todo en Kant<sup>10</sup>. Y es que toda representación es relativa y nunca alcanza al Absoluto, además

<sup>2</sup> J. J. SÁNCHEZ (ed.), *Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión*, Madrid 2000.

<sup>3</sup> *Anhelo de Justicia*, 12.

<sup>4</sup> *Anhelo de Justicia*, 73.

<sup>5</sup> *Anhelo de Justicia*, 167.

<sup>6</sup> J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Granada 1990, 214.

<sup>7</sup> *Anhelo de Justicia*, 211.

<sup>8</sup> *Anhelo de Justicia*, 177.

<sup>9</sup> *Anhelo de Justicia*, 106-107

<sup>10</sup> “La prohibición judía de representar a Dios y la kantiana de sobrepasarse a mundos inteligibles contienen al mismo tiempo el reconocimiento del Absoluto, cuya determinación es imposible. Lo mismo

de ser susceptible de idolatría. El ansia de Dios, que pide a gritos su existencia, convive trágicamente con la imposibilidad de representarlo, pero también de afirmarlo. El horror de la realidad lo impide, como plantea el dilema de Epicuro y toda teodicea sería un sarcasmo para las víctimas.

Este pensamiento de la negación impide afirmar a Dios, pero no anhelarlo, a la luz de la filosofía alemana y el judaísmo. Para ambos no se trata tanto de nombrar o fijar al Absoluto como descifrar lo finito y destronar a los ídolos. Salvar lo verdadero consiste menos en su afirmación que en el conocimiento de la relatividad de todo lo que aparece como verdadero. El pensamiento de lo incondicionado se constituye entonces en la toma de conciencia de lo real en su condicionalidad y relatividad<sup>11</sup>. A la negatividad se le une, en el anhelo de lo Otro, el papel de la duda que lo distinguiría de la fe. Esto puede resultarnos paradójico, pues para Horkheimer y Tillich sólo el que está inmerso en la duda, incluso desesperado, es el que puede afirmar real y seriamente la religión, más que aquel que la acepta por rutina<sup>12</sup>.

Horkheimer nos advierte de lo pernicioso de intentar aniquilar la duda: la represión de ésta en las confesiones religiosas, en los nacionalismos, o incluso en el positivismo, ha generado desde siempre un precio a pagar: el fanatismo<sup>13</sup>. No guardar en uno mismo el temor y la pregunta equivale a privarse de la verdad. Así, el anhelo de lo Otro se identifica con la duda enfática, ésa a la que renunciaron la religión y el ateísmo desde la misma idea de verdad. No es casual para Horkheimer que el símbolo teológico de la verdad, Jesús, “expresara, agonizando, la duda sobre su unidad con el Padre divino con las palabras del salmo judío: “*Eli, Eli, lama saba-thani*”<sup>14</sup>. La duda, podemos concluir, humaniza.

## 1.2 El anhelo de lo Otro en el presente: sus funciones

### 1.2.1 Instancia crítica

Conservar el anhelo de lo Otro es uno de los cometidos de la teoría crítica como baluarte defensivo ante la sociedad administrada. De esta forma, el sentido de la filosofía es el de una instancia crítica que está alerta ante las pretensiones de

---

vale de la teoría crítica, en la medida en que declara que es posible designar lo malo, lo negativo, ante todo en la esfera de lo social, pero también en la moral. Pero no es posible designar lo positivo... Si se define el bien como el intento de eliminar el mal, entonces sí se deja expresar.” (*Anhelo de Justicia*, 240-241; 187-188).

<sup>11</sup> *Anhelo de Justicia*, 65-66.

<sup>12</sup> *Anhelo de Justicia*, 149. Una posible contradicción de Horkheimer la encontramos en dos afirmaciones dispares. Por un lado enaltece la figura del cristiano en el sentido de Tillich (cristiano es aquel que, incluso mediante la negación desesperada, da testimonio de la verdad y se preocupa de lo Otro sin agotar su voluntad en los fines de cada momento). Habla de lo oportuno de mantener la duda en las religiones frente al fanatismo. Pero por otro, afirma que esto sería una concesión o una relajación de costumbres en la religión que no favorecería la resistencia a la sociedad administrada: “Al permitir los teólogos protestantes progresistas que incluso el desesperado pueda llamarse a sí mismo cristiano, ponen en paréntesis un dogma sin cuya vigencia carece de sentido en su propio discurso” *Anhelo de Justicia*, 85. Ver también en la 239, la crítica a las iglesias tolerantes con los que dudan.

<sup>13</sup> *Anhelo de Justicia*, 115.

<sup>14</sup> *Anhelo de Justicia*, 115.

los falsos ídolos de ponerse en el lugar del Absoluto. En otras palabras: con nuestras representaciones no llegamos a la realidad, en línea con la modestia del sujeto fenoménico kantiano, cuánto menos al Absoluto. Esto no sólo revierte en la crítica a las teorías científicas o filosóficas acerca de la realidad sino también en crítica constante a las construcciones sociales que se van forjando: nunca llegamos a la utopía, a la sociedad justa y emancipada, como por ejemplo pretenden los movimientos nacionalistas al tomar el poder. Al presentarse como absolutos, atraen al individuo que busca sustitutos a la religión<sup>15</sup>. Horkheimer critica también el que las diferentes formas de la filosofía actual coincidan en acomodarse al modelo científico. El positivismo impone su razón instrumental, cosificando al lenguaje en un nuevo sistema de signos y, a través de él, la filosofía retorna a su papel de esclava... con la diferencia de que la antigua señora no tenía dudas sobre el valor de su esclava<sup>16</sup>.

Respecto a la teología, desde la perspectiva de la teoría crítica, ésta tiene varios sentidos. Debe ser “la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último”; “la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”; es “expresión de un anhelo, que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”<sup>17</sup>. Se trata de una teología negativa, de una religión no dogmática<sup>18</sup>. El anhelo de lo Otro, presente como instancia crítica, se contrapone a la filosofía idealista y al teísmo o el ateísmo<sup>19</sup> en tanto que ponen una esencia de lo real en la cúspide (el sujeto, el Dios omnipotente y bueno o la naturaleza<sup>20</sup>). También la teoría crítica, que ha extraído el momento de verdad de la religión (lo digno de conservarse de la teología y los dogmas: el anhelo de lo Otro), ejerce la crítica hacia las confesiones religiosas y la teología.

Y es que Horkheimer, aunque nada optimista, continúa con los ideales ilustrados, sobre todo el de la lucha por la emancipación del sujeto. Éste es otro punto conflictivo que podemos vislumbrar en el anhelo de lo Otro. Horkheimer tiene que luchar contra su propia concepción de la religión, que sigue siendo la ilustrada. Es decir, la religión es una reacción al temor, la ignorancia y la cobardía; y la fe es algo

<sup>15</sup> “El débil yo, que gozaba cada vez menos del apoyo de tradiciones espirituales, buscó ese apoyo en un “nosotros fuerte”. “El anhelo de historia... era desde un principio tan grande en la nueva Alemania que el patriotismo tendió a ocupar el lugar de la religión”. *Anhelo de Justicia*, 66.

<sup>16</sup> Obviamente habla de la teología como la antigua señora. *Anhelo de Justicia*, 69.

<sup>17</sup> *Anhelo de Justicia*, 169.

<sup>18</sup> “Si no hay Dios, no me es necesario tomarme nada en serio”, dice el teólogo... ¿Puede reconocerse esto y llevar, no obstante, con seriedad, una vida sin Dios? Esta es la pregunta de la filosofía” (*Anhelo de Justicia*, 223). “... no existe una filosofía con la que pudiera estar de acuerdo sin que contenga en sí también un momento teológico, pues de lo que en definitiva se trata es de reconocer en qué medida el mundo en que vivimos debe ser interpretado como relativo. Esto lo supieron Kant y Schopenhauer, y pienso que un trabajo filosófico que no sea consciente de ello no merece tal nombre.” (*Anhelo de Justicia*, 147).

<sup>19</sup> Horkheimer rechaza tanto el teísmo como el ateísmo. No es ateo pero tampoco puede afirmar a Dios, sólo actuar con el estímulo interno de que “ojalá exista” (*La teoría crítica...* 212). Ver también de *Anhelo de Justicia*, 153.

<sup>20</sup> “... la naturaleza sólo podría enseñar el derecho del más fuerte y la autoconservación, no ciertamente la libertad y la justicia” (*Anhelo de Justicia*, 82).

que se origina en el pensamiento primitivo. Pero, por otra parte espera que lo que la religión dice sea verdad aunque no pueda afirmarlo. A pesar de admitir que lo que las religiones dicen es producto del temor humano, que él mismo dice experimentar, acude conscientemente al refugio del Altísimo<sup>21</sup>.

Horkheimer desde su anhelo de lo Otro, como apelación a la trascendencia frente al automatismo y a la falta de pensamiento, que se imponen en el orden inmanente de la historia, critica duramente ciertos comportamientos de la religión y la teología. Éstos son la claudicación ante el sistema dejando de hablar de Dios o sometiéndose a la razón instrumental. En el primer caso, crítica a la teología progresista que habla de la eternidad como mero mito o superstición, o de Dios como disuelto en lo humano. En el segundo, crítica a las iglesias que dosifican una religión antídoto de la soledad, como parte del ocio. La crítica también se hace, de manera retrospectiva, hacia toda la religión que no supo suscitar el anhelo de lo Otro, haciéndose cómplice del poder tirano de turno.

En toda su crítica a la religión y a la teología está muy presente el pensamiento de su amigo el teólogo Paul Tillich. La filosofía se presenta como una especie de guardián que debe alertar y exponer las consecuencias ante la dejación que la religión puede hacer de sus funciones, en tanto suponga un acomodo a la lógica inmanente del sistema. Si bien éste no puede impedirse, hay que intentar oponerle resistencia. Las Iglesias para Horkheimer se han acomodado a un mundo desencantado, de cuya vida social ordenada son parte, haciendo desvanecer la fe. En concreto, católicos y protestantes han usurpado a través de los siglos la doctrina del Nazareno y olvidado la experiencia profética, bendiciendo barbaries y adornando cámaras de tortura con la imagen del rebelde Crucificado<sup>22</sup>. Para Horkheimer la nueva teología y la liberalización de la religión suponen el fin de ésta. Además, la integración de la religión y la teología en un compartimento científico o sociológico es un problema muy importante<sup>23</sup>. En definitiva, crítica a las Iglesias y a la religión del consumo que se ha sometido a la división del trabajo y la sociedad, cayendo bajo los parámetros de utilidad, como mera religión de adoración y no de la acción. Sería una religión de la sociedad administrada, opuesta al tiempo mesiánico, del que la utopía marxiana sería su versión secularizada<sup>24</sup>.

### 1.2.2 Motivación ética

La dimensión presente del anhelo de lo Otro no sólo se presenta como instancia crítica. A ésta se acopla una vertiente ética sin la cual no tendría sentido. Dicho de otro modo, en el ansia del Absoluto está subsumido el anhelo de justicia

<sup>21</sup> *Anhelo de Justicia*, 207 y 223. Horkheimer también critica al materialismo que incurra en el mismo error que el teísmo: “en lugar de la divinidad destronada, el materialismo propuso la naturaleza” (80-81). Participa de la crítica ilustrada al teísmo en tanto que excusa con la justicia eterna la justicia intemporal, en la línea del opio del pueblo marxiano. Pero también extiende la crítica al ateísmo, que es también pernicioso, en tanto que impide el pensamiento de un Otro distinto (86).

<sup>22</sup> *Anhelo de Justicia*, 239-240.

<sup>23</sup> *Anhelo de Justicia*, 171-172 y 185-186.

<sup>24</sup> *Anhelo de Justicia*, 75, 78-79 y 91-92.

por el cual cobra sentido. El anhelo en el presente sirve también de motivación para trabajar por un orden justo (aunque en un sentido limitado y frágil desde la “resistencia”). Y es que a pesar de que el dominio de la lógica inmanente a la historia es inexorable, el anhelo de lo Otro puede ayudar a conservar la autonomía del sujeto. ¿Cómo?, haciendo frente a la sociedad de la masa administrada que nada cuestiona, que está automatizada, que ha renunciado al pensamiento y que quizás se refugie en una religión oferente de consuelo, pero que ya no le habla del Dios Absoluto y trascendente. Una religión que no incita a la acción, sino que se integra en el tiempo de ocio en un mundo donde sólo lo útil tiene cabida. A pesar de la resignación de este diagnóstico, combina el pensar trágico con el inconformismo (pesimismo teórico y optimismo práctico). Desde esa actitud la teoría crítica apela al heroísmo trágico<sup>25</sup> de algunos hombres que, como las víctimas de la historia, entre ellos Jesús de Nazaret, opongan resistencia.

Traemos aquí a colación a Schopenhauer y su pensamiento, con el que tanto se identifica el fundador de la Escuela de Francfort. En su doctrina, la voluntad ciega priva al mundo del falaz fundamento de la vieja metafísica. Así, el desamparo, frente al positivismo, al expresar lo negativo y conservarlo en el pensamiento, “deja al descubierto la motivación para la solidaridad entre los hombres y entre todos los seres finitos”. De esta forma, “el impulso para ayudar en el más acá brota de la incapacidad de contemplar la calamidad con la plena conciencia de esa maldición y de soportarla mientras exista la capacidad de contenerla”<sup>26</sup>.

La sintonía con estos planteamientos de Schopenhauer estriba también en la importancia que Horkheimer confiere al duelo, como terreno del que puede emerger la solidaridad<sup>27</sup>. Ese duelo se refiere a la tristeza, porque la justicia de la que la religión y la teología hablan no se da. Esta carencia debe ser guardada en el duelo de cada ser humano, en la conciencia de que la culpa pesa sobre todos nosotros<sup>28</sup>. Esta conciencia de categorías teológicas que antaño se sostuvieron afirmativamente, lleva a la solidaridad entre los hombres que, a pesar de esta incerteza, quieren hacer el bien. El sufrimiento lleva además a la solidaridad, no sólo entre los hombres sino entre todas las criaturas, como algo que todas experimentan. Lo dice Horkheimer

<sup>25</sup> J. A. ESTRADA además de “heroísmo trágico”, también habla de “decisionismo desesperado”. Cf. *La teoría crítica*, 199.

<sup>26</sup> *Anhelo de Justicia*, 56-57.

<sup>27</sup> Respecto al duelo compartido del que pueda emerger la solidaridad, muestro en parte mi escepticismo. Creo que Horkheimer no se ha hecho cargo de que en tantas ocasiones las víctimas pertenecen a diferentes naciones, ideologías, razas, que se odian entre sí e incluso claman venganza como parte también de un ansia cegada por el odio, el rencor y el dolor del sufrimiento. En muchos casos se concitan los papeles de víctima de uno pero a la vez verdugo de otro. Esto es importante y lo echo en falta en Horkheimer.

<sup>28</sup> *Anhelo de Justicia*, 186-187. Horkheimer comparte con Schopenhauer la importancia del pecado original que éste designó como “la más grande intuición de todos los tiempos”. Para Schopenhauer cada momento de felicidad que tenemos está adquirido con el sufrimiento de otras criaturas, animales y hombres, siendo la cultura actual “resultado de un pasado terrible” por el caro precio de tantos inocentes. Desde esta conciencia se propone el deber que tenemos de unir a nuestra felicidad y alegría el duelo, “la conciencia de que tenemos parte en una culpa” (*Anhelo de Justicia*, 120).

al respecto del pesimismo de Schopenhauer. Éste sería la última verdad metafísica si el pensamiento de un más allá y de un Otro cede a la mentalidad pragmático-científica a la que se opone<sup>29</sup>. Así, “con el pesimismo teórico podría así unirse una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo mejorar lo posible”<sup>30</sup>.

Horkheimer se atreve a soñar con una situación en la que el pensamiento esté unido a la teología y en la que los hombres asuman como tarea suya el trabajo para el bienestar común, para hacer una existencia más larga y más bella, extendida a las demás criaturas. El que el horror del mundo no pueda ser lo último, une a los hombres que no se resignan ante la injusticia. Así Dios se convierte en objeto de anhelo y veneración y no de saber o posesión<sup>31</sup>.

El anhelo de lo Otro puede ser suscitado, de hecho es lo único que puede hacerse, ya que no cabe remitirse a Dios y menos afirmar que éste sea bueno y todopoderoso. Aunque se muestra pesimista ante la posibilidad de que ese anhelo pueda ser suscitado en todo el mundo. Es por eso por lo que justifica que la teología y la religión deben cuidarlo, siendo consciente de la decepción que esto puede causar a los “ilustrados”<sup>32</sup>.

### 1.3 La dimensión pasada y futura del anhelo de lo Otro

Las funciones del anhelo de lo Otro proyectadas al presente como instancia crítica y como dimensión ética también se dirigen hacia el pasado y el futuro. No son compartimentos estancos: distintas funciones y dimensiones de un mismo anhelo universal de lo Otro, de un ser humano carnal, temporal y contingente con un pasado, un presente, y expectativas de futuro. Las preguntas de sentido se dirigen hacia todas las direcciones y niveles. El sentido que cobra el anhelo de lo Otro referido al pasado, no se entiende sin la pregunta por el sentido de aquellas generaciones de las que provenimos y que dieron su vida luchando por un mundo mejor, más justo, más emancipado, más igualitario, más fraternal. Es una memoria agradecida que interpela a la sociedad, que disfruta de unos logros alcanzados por los que ya no están. En la sociedad administrada, esta memoria se diluye y hay horror a que tantos esfuerzos sean inútiles.

Ésta era ya una preocupación presente en la primera etapa de Horkheimer, que cuando creía en la revolución marxista, encontraba en ella el escollo de la falta de respuesta a las víctimas del pasado. La felicidad de la nueva sociedad no ofrecería ningún equivalente al sufrimiento de los que perecen en la sociedad actual<sup>33</sup>. Esta posición nos recuerda también su oposición a la postura hegeliana, según la cual la historia es un matadero donde perecen los individuos. Se afirma el sentido, a pesar

<sup>29</sup> *Anhelo de Justicia*, 120 y 126.

<sup>30</sup> *Anhelo de Justicia*, 129.

<sup>31</sup> *Anhelo de Justicia*, 157 y 136.

<sup>32</sup> *Anhelo de Justicia*, 207 y 120.

<sup>33</sup> *Anhelo de Justicia*, 186.

del sacrificio de tantos individuos, si por él avanza la civilización. Recordemos que estamos ante una escatología al servicio de la historia, no al revés.

También nos trae a la memoria la razón anamnética de Benjamin. Aunque Horkheimer no se abre a una teología de la historia, ambos rechazan un pensamiento que no conserve el recuerdo de tantos sacrificados en la “historia del sufrimiento”<sup>34</sup>. En particular Horkheimer ha quedado marcado por el genocidio judío, por Auschwitz y también por Hiroshima. El anhelo de lo Otro, que recoge el grito de los mártires de la historia, clama porque se haga justicia a aquellos que no la tuvieron y que, angustiados por la experiencia del olvido, requieren de un Absoluto que no les olvide, que les haga justicia, que les dé sentido. Esto que no es posible ahora, proyecta al ansia de justicia plena hacia el futuro. Más allá del deseo de que la memoria de las víctimas perdure en sociedades futuras, a las que interpele, recordando lo que se les debe, se mantiene el ansia de sentido como actitud de la criatura finita e impotente en la lucha. Hay una espera escatológica sin garantías de satisfacción, pero hay que aferrarse a ella como la única posibilidad.

En el futuro también se habrá de mantener la resistencia a la sociedad autómatas, a la asimilación del orden inmanente. El individuo deberá mantenerse en el anhelo del Otro como instancia crítica ante falsos absolutos que pretendan sustraer su pensamiento libre y autónomo. También como lugar común desde el que compartir sufrimientos y esperanzas con todos los que luchan por un mundo más justo, custodiando la memoria de las víctimas y todo vestigio de humanismo que ayude a ello<sup>35</sup>.

## 2. Algunas conclusiones y valoraciones

### 2.1 El diagnóstico fatalista dogmático

El pensamiento tardío de Horkheimer, en referencia a la religión, está determinado por el diagnóstico fatalista de la sociedad administrada que se impone por la lógica inmanente de la historia. Horkheimer toma en serio su diagnóstico que tiene consecuencias drásticas. El temor y la angustia se reflejan en sus escritos, marcados por su posición trágica.

Pues bien, ¿no está confundiendo la posibilidad de esa sociedad administrada e inhumana con su necesidad histórica?, ¿no le conduce esto a la resignación de aceptar como inexorable la lógica de la historia y como inútil toda resistencia e intento de contradecirla a los que condena a priori al fracaso? El tomar de manera dogmática su diagnóstico, ¿no le lleva a desconfiar del ser humano y a creerle incapaz de introyectar sentido y razón en la historia, ante lo irreversible del proceso de deshumanización, a decir que no hay sentido sin Dios, a afirmar que sólo hay una

<sup>34</sup> Habermas también habla de cómo Horkheimer se ha ido acercando a la concepción de la historia de Benjamin, al apartarse de la concepción materialista de ésta. “...resulta bien visible su proximidad a la crítica benjaminiana del progreso, que en la Ilustración sólo es ya capaz de desenmascarar sus rasgos totalitarios” (J. Habermas: *Textos y Contextos*, Ariel, Barcelona 1996, 120-122).

<sup>35</sup> Horkheimer muestra su pesimismo hasta tal punto que incluso en el futuro ve amenazado el pensamiento de lo totalmente Otro. Cf. *Anhelo de Justicia*, 213.

fundamentación teológica para defender los valores y que el amor es mejor que el odio? Muchas de las posiciones mantenidas por Horkheimer no hubieran sido sostenidas de no haber tomado tan en serio el diagnóstico del que parte.

Podemos cuestionar el punto de partida del último Horkheimer. Si bien desde los comienzos de la teoría crítica había un esfuerzo por apoyar sus especulaciones sobre la sociedad con los resultados que le ofrecían las ciencias, ahora sin embargo, hay carencia de datos para llegar a unas conclusiones tan pesimistas. Él mismo parece reconocerlo<sup>36</sup> y no mantuvo en su etapa final su proyecto de penetración dialéctica de teoría y ciencias humanas. Por eso sus análisis y su crítica a la sociedad administrada peligran al caer en la abstracción y el dogmatismo de una filosofía negativa de la historia<sup>37</sup>.

Aún puede resultarnos llamativo ese diagnóstico fatalista, en tanto que Horkheimer está postulando unos planteamientos contrarios a los que mantuvo anteriormente. Está hablando de leyes de la historia, descubiertas en la Dialéctica de la Ilustración, que van a imponerse sin que los individuos puedan hacer nada. De tal modo que está cayendo en algo que él mismo criticó del marxismo: el determinismo histórico, que denunció como algo que sobrevaloraba el progreso técnico y minusvaloraba al individuo y su libertad. Y esto es lo que él está haciendo ahora. El fatalismo de Horkheimer condena a la impotencia a una razón humana que no puede orientar a la razón técnica, la lleva al decisionismo estéril y al escepticismo resignado (aunque no al conformismo)<sup>38</sup>. Además, la teoría crítica ha perdido su carácter revolucionario. No se cree en la revolución ni en el sujeto revolucionario, condenados por su esterilidad ante lo irreversible del proceso en el que está inmersa la historia. Ha perdido su orientación a la praxis en favor de la difusión teórica y la toma de conciencia en pequeños círculos de pensamiento, conservadores de los restos de humanismo, sin posible vinculación con la dimensión política y de transformación social. A esto se le une el riesgo de que intelectuales y educadores asumieran una actitud despótica queriendo imponer su "saber" en una dictadura a la masa alienada.

En esta situación trágica mantiene la apelación al ansia de lo totalmente Otro. El problema es que a la vez se declara su imposibilidad histórica. En cuanto el ideal utópico se trascendentaliza se hace un ideal irrealizable. Así que estamos ante la paradoja de que, a pesar de su intención utópica, Horkheimer postula la antiutopía, convirtiéndose en escatología. Una última consecuencia que deriva de sus planteamientos, es la que apunta al fracaso de todo intento por fundar una moral sobre la racionalidad humana. Habla de la tentación de Kant, no superada, de intentar fundar una moral que no tiene más remedio que orientarse al más allá<sup>39</sup>. Pero el mundo

<sup>36</sup> *La teoría crítica de Max Horkheimer*, 167-220.

<sup>37</sup> *Anhelo de Justicia* (Introducción), 16-17.

<sup>38</sup> *Anhelo de Justicia*, 242.

<sup>39</sup> Como señala Estrada "esta apertura de la razón práctica a la teología es la de Kant", pero además se hace desde la aceptación de la predicción nietzscheana de que Occidente, una vez liquidada una fun-

administrado no permite fundar una moral sobre la razón, y la tragedia le empuja a dirigirse al orden trascendente. Es entonces cuando aparece el cristianismo como el origen de la conciencia moral occidental sobre el que fundar los principios éticos: “Se suprimirá la teología y con ella desaparecerá del mundo lo que denominamos “sentido”. “Con la última huella de teología pierde su fundamento lógico el pensamiento de que el prójimo debe ser respetado, y más aún amado.”. “Una política que no contenga en sí teología o metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio”<sup>40</sup>.

También es cierto que realiza afirmaciones que apoyan una fundamentación de la moral distinta a la apelación a Dios: “Pero no es ésta [Dios] la única fuente de la moral. Yo puedo también hacer algo bueno por otro en la esperanza, consciente o inconsciente, de que mi acción positiva con respecto a él hace más bella mi existencia [...] Si el otro es feliz, también lo soy yo. No tiene por tanto que ser necesariamente el pensamiento de Dios lo que determine mi acción..., lo que le confiera la cualidad que denominamos moral”<sup>41</sup>.

## 2.2 *El anhelo de lo Otro: ¿una mala religión enmascarada?*

Para Horkheimer, según hemos visto, el anhelo de lo Otro no pertenece al orden del conocimiento sino al de la esperanza. Una vez situado en el campo de las necesidades humanas está en el ámbito de la religión: busca sentido trascendente para cubrir carencias humanas. Aunque no busque una nueva religión y no quiera atreverse a afirmar la existencia de Dios y sus atributos, sin embargo se delata al decir que la filosofía debe ser guardián del anhelo de lo Otro, un anhelo que es una espera de un sentido trascendente, aunque no pueda afirmarse. ¿No es esto fe o algo muy parecido que incluso el mismo Horkheimer compara con la teología negativa? La espera es una actitud vital y aunque no puede afirmar a Dios ¿puede uno acaso esperar sin creer?<sup>42</sup> Horkheimer dice no afirmar lo que en realidad de manera latente afirma: que espera en Dios (que como sabemos es el único que puede proporcionar la esperanza de una respuesta de sentido para la historia humana y sus víctimas).

Este intento de su filosofía por aprovechar el humanismo inserto en la religión, que intenta aprovechar una apertura de sentido trascendente, es sin embargo, desde sus coordenadas de tragedia que ha renunciado a otro mundo posible, una

---

damentación religiosa de los valores morales, se dirige al nihilismo y la amoralidad. Cf. *La teoría crítica de Max Horkheimer*, 196.

<sup>40</sup> *Anhelo de Justicia*, 200, 93 y 200 respectivamente.

<sup>41</sup> *Anhelo de Justicia*, 174-175. A pesar de estas palabras la tónica general era la expresada en el párrafo anterior, por ello ha de quedar claro como crítica a Horkheimer que aunque se diluya la teología, el amor y el odio no pueden ser lo mismo. Habermas se ha expresado, frente a Horkheimer, defendiendo desde la razón comunicativa que la filosofía puede explicar aún hoy el punto de vista moral imparcial desde el cual juzgamos algo como justo o injusto. Habermas aún confía en la razón: hay ética sin teología.

<sup>42</sup> En este sentido me parecen muy lúcidas las palabras de Miguel de Unamuno: “creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios. [...] Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en él”. (M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid 2003, 199-200.

mala religión. ¿Qué puede decirle la religión a Horkheimer? En primer lugar que hay aspectos de la religión que no pueden secularizarse. En Horkheimer hay una confusión de planos: el plano vital, de anhelos y carencias, el del anhelo de lo Otro, y el plano del pensamiento y las creencias. Y ya que se mete en el plano vital, de la esperanza, de la necesidad de un sentido trascendente, la religión le podría interpelar: ¿por qué no podría admitir el testimonio de los místicos y los profetas? Si la filosofía tiene que extraer lo válido de la religión y la teología: el anhelo del Otro, ¿por qué no la experiencia del Otro? ¿No puede ser pertinente, una vez inmersos en este plano, un apoyo para la esperanza, el hecho de que haya testimonios que afirman la existencia de un Otro, de un Dios que ama y que salva aunque tampoco pueda darnos respuestas?

Aunque Horkheimer sólo habla de la resistencia en pequeños círculos académicos que puedan aprovechar lo válido de la religión y de otras tradiciones humanistas ¿no está renunciando a la religión misma como posible fuente de resistencia? En este sentido podríamos preguntar a Horkheimer: ¿piensa el creyente en la religión en ese Otro infinito, absoluto al que no se llega?, ¿no son también la religión y la teología ámbitos que recogen la experiencia vital de lo sagrado?, ¿no es más la religión que experiencia y anhelo de ese Otro? Además atiende mal las carencias humanas. Él quiere guardar el recuerdo de las víctimas, custodiar el anhelo de lo Otro que les pudiese dar sentido y justicia. Pero ¿puede uno infundir o autoinfundirse de repente un anhelo, una espera?, ¿no puede pensarse que, en vez de tener que mantenerse abierto el interrogante de las víctimas que aspira a ser contestado por Dios, pueda haber una exclamación cerrada ante el absurdo? O, en el caso de que se aspire a un sentido trascendente, ¿no es insuficiente ese anhelo sin unos ritos, unos símbolos, unas oraciones, signos visibles que comuniquen y en torno a los cuales haya una comunión de aquellos que esperan? En su propuesta de círculos de intelectuales ¿no estamos tratando un tema mucho más allá de lo intelectual y que apela a la condición humana misma? ¿No tendrían más dificultades los intelectuales de custodiar ese anhelo de lo Otro y la memoria de las víctimas, para las que se pide un sentido, que otras personas que tienen menos inconvenientes de tipo ideológico y que son más sencillas?

Por otra parte también desde la religión y la espera en el Altísimo puede intentarse una lucha frente a esa sociedad administrada que quiere imponerse. Desde la formulación cristiana de la construcción del Reino de Dios en la tierra o desde la espera mesiánica judía, el creyente nunca debe claudicar en su fe por muy hostil y trágica que la realidad se presente y no puede condenar de antemano su lucha como hace Horkheimer. Ni el colchón del futuro celeste, ni el agujero fatalista de una realidad perversa pueden adormecer o hacer tirar la toalla. Justamente porque el totalmente Otro lo exige. Positivamente desde su imperativo ético hacia los demás, que es también hacia sí, y porque el creyente desde la esperanza, debe ponerse manos a la obra. Aunque sea alumbrado por una luz de cerilla inestable circundada por la oscuridad, debe actuar por encima del miedo de que su acción no vaya a servir de nada. Es su fe la que le dice que no será en vano, que la realidad puede cambiarse,

no porque él sea el sujeto de la acción en última instancia, sino por la fuerza que lo inspira de la que tampoco recibe garantías últimas: se fía. Pero aquí el polo ya ha cambiado: es más allá del anhelo del Otro, la experiencia del Otro en alguien, que también lo anhela.

### *2.3 Actualidad del pensamiento de Horkheimer*

En el ámbito de las religiones, una actitud como la propuesta, que concibe a Dios desde la teología negativa y la prohibición bíblica de sus representaciones, supondría una garantía frente a ciertas actitudes fundamentalistas. Supone que nunca se llega al Altísimo desde lo limitado de unas representaciones, dogmas, doctrinas, imágenes, rituales..., elementos que, por otra parte, desde la exigencia del culto negativo a Dios requieren ser relativizados en tanto que no pueden ser ídolos sustitutos. El anhelo de lo Otro se encarna en un sujeto kantiano que es modesto y se maneja en el mundo fenoménico. Es importante mantener esta actitud crítica y relativizadora de las representaciones que nos hacemos de la realidad, sobre todo hoy, cuando el cientificismo y la técnica nos dictan que son el único prisma desde el cual ver la realidad. Y cuando nos enfrentamos a una cultura en la que la imagen y lo virtual intentan presentarse como lo real. Esto, en detrimento del pensamiento abstracto y la cultura escrita, capitales para la formación de sujetos libres y autónomos.

Es también importante para la actualidad mantener una crítica permanente que alerte sobre el peligro de presentar a una sociedad como el modelo ideal alcanzado. Pero incluso así, habría que guardar la memoria de unas víctimas que han pagado los logros alcanzados y que siempre corren el riesgo de perderse. En la alegría y la felicidad debería mantenerse el duelo por las víctimas inocentes. Sería una actitud oportuna frente al olvido de que el bienestar es resultado del sacrificio y el trabajo duro de tantas generaciones (y aún de la miseria actual de muchos). Es conveniente esta toma de conciencia en nuestra cultura de lo fácil, de lo cómodo, de lo útil a corto plazo y del mínimo esfuerzo.

Fundamental se presenta para nosotros hoy una cultura solidaria que, más allá del ámbito humano, requiere ser ampliada a la naturaleza y toda criatura finita, entre otras cosas porque en ello radica la supervivencia del ser humano sobre el planeta. A pesar de lo negro que Horkheimer pinta el futuro, es importante constatar su actitud inconformista, de resistencia y de búsqueda en el pasado de componentes que, con independencia de la tradición de que provengan, serán tenidos en cuenta si ayudan a conservar el humanismo y el pensamiento libre y crítico del sujeto autónomo. Desde ahí parece acertada la mirada a la religión como patrimonio de la civilización humana que, desde una visión crítica, puede legítimamente extraer elementos válidos de los diversos credos. E, independientemente de los juicios con que valoremos los postulados de Horkheimer, el anhelo de lo Otro nos da que pensar.

## BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

### BIBLIA Y TEOLOGÍA

ARANDA, Gonzalo, *Daniel* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén). Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 184 pp., 11 €

La editorial Desclée de Brouwer está editando una serie de comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén con la pretensión de presentar al gran público orientaciones de lectura de los libros que se sitúen entre la divulgación y la crítica científica. El comentario al libro de Daniel se le ha encomendado a uno de nuestros exegetas más brillantes, Gonzalo Aranda, profesor de exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y, probablemente hoy en España uno de los mejores conocedores de la literatura apócrifa del Antiguo Testamento. La obra, por tanto, viene respaldada por los méritos científicos de quien la comenta que, una vez más, pone de manifiesta su rigor científico a la par que su claridad para comunicar. Las páginas dedicadas a la introducción (pp. 9-28) son exhaustivas y me parece importante destacar el trabajo de síntesis a propósito de los aspectos literarios y de las perspectivas teológicas que iluminan perfectamente todo el trabajo de análisis que encontramos después. En los comentarios a las visiones y sueños hay continuas referencias a las versiones textuales, a la literatura apócrifa contemporánea y a las coordenadas históricas que envuelven el texto. Notable el comentario a "la gran visión" de los capítulos 10, 11 y 12. Muy recomendable el análisis de la oración de Azarías (Dn 3,24-50) y del cántico de los tres jóvenes (Dn 3, 51-90) que son textos muy utilizados, por ejemplo en la Liturgia de las Horas, y que encuentran aquí una profunda explicación que permite utilizarlos con más fruto. Interesante, también para una buena predicación, el comentario al episodio de Susana y los viejos. En definitiva un comentario del

nivel científico al que se puede y se debe recurrir, sin embargo, para trabajos pastorales en los que utilicemos este libro tan rico y sugerente.- J. Guevara.

DILLMANN, Rainer – MORA PAZ, César A., *Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*, Verbo Divino, Estella 2006, 584 pp., 17,50 €

El subtítulo del libro ofrece la clave de la obra. Se trata de un comentario al evangelio de Lucas en línea pragmática, perteneciente a la serie "Comentarios para la acción pastoral", en la que ya ha aparecido un comentario semejante a Marcos. La exégesis pragmática pretende completar la histórico-crítica, que estudia la historia del texto y se queda en lo que quería decir el autor en su tiempo a sus contemporáneos. Pero resulta que el mundo de éstos es diferente al nuestro, para quienes ahora está dirigida la palabra. Una verdadera exégesis –servicio a Dios que habla al hombre de hoy–no puede terminar hasta que no ha facilitado al oyente actual lo que Dios quiere decirle para que le responda ahora. Este es el servicio que quiere ofrecer esta exégesis, nacida estos últimos años de manos de Fritzleo Lentzen-Deis y dirigida actualmente por el profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, M. Grilli. Para ello distingue en el texto (1) su estructura externa, (2) el contenido de la información, y (3) su voluntad de influir en otros, pues todo esto exige una respuesta. Para ello procede el comentario en tres pasos: configuración del texto, explicación del mismo, y pautas de acción. El presente comentario es obra de dos biblistas, uno alemán y otro mejicano, pertenecientes al "Proyecto de Exégesis Intercultural", que intenta explicitar el eco que produce hoy en los lectores de diversas culturas la palabra de Dios, en este caso en personas pertenecientes a la cultura germana y a la hispana. El comentario está expuesto de forma sencilla y asequible y bien

presentado por la editorial Verbo Divino.-  
A. RDZ. CARMONA.

DORÉ, Daniel, *El libro de Judit o la guerra y la fe*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 56 pp., 5,70 €

La editorial Verbo Divino nos presenta en el nº 132 de sus *Cuadernos Bíblicos* una guía de lectura del libro Judit, un libro controvertido no incluido en el canon de la Biblia judía. El autor, Daniel Doré, exegeta francés especialista en literatura sapiencial, ha conseguido presentar una lectura cursiva del texto muy clara y pedagógica que se desarrolla en seis capítulos con una introducción y una conclusión. En la introducción ha incluido una introducción un cuadro muy claro con la estructura literaria de la obra y unas breves notas muy sustanciosas sobre el texto, el género literario y la fecha de composición. Los seis capítulos que ordenan la lectura cursiva son muy claros y el autor aporta una serie de materiales complementarios (aclaraciones, textos que comentan algún aspecto importante del libro, relecturas literarias...) que ayudan, por un lado, a comprender mejor el texto y, por otro, a contactar con sus desarrollos posteriores. El tono "bélico" de la obra está muy resaltado y en ese sentido se justifica el subtítulo que se le ha dado al cuaderno, "la guerra"; pero también la segunda parte del subtítulo, "la fe", está bien desarrollado en los apartados que presentan la oración de Judit (pp. 28 y 29). Muy interesantes también las referencias a la relación entre Judit y los grandes personajes femeninos de la tradición bíblica (Débora, Yael, Abigail...) y oportuna la conclusión apuntando dos valores a trabajar a partir de esta obra: la inculturación y el personaje de Judit como figura o tipo del pueblo de Israel. Obra muy recomendable para todos los que quieran tener un conocimiento suficiente y profundo de este libro del Antiguo Testamento.- J. GUEVARA.

IZQUIERDO, César-BURGGRAF, JUTA-AROCENA, Félix M., *Diccionario de teología*. Eunsa, Pamplona 2006, 1.088 pp., 55 €

Naturalmente los editores de este diccionario se han ocupado de establecer unos criterios que justifiquen la aportación que supone esta nueva iniciativa a otros diccionarios teológicos ya publicados. Desde el punto de vista más formal destaca en éste la uniformidad en la presentación, que va desde la extensión de las voces hasta la selección bibliográfica con que termina cada voz. Más en el fondo hay que ponderar el equilibrio entre el tratamiento histórico y el tratamiento teológico y de contenidos. Por otra parte no se buscaba un diccionario exhaustivo de conceptos o de términos, sino que se ha optado por limitarse a temas capitales: en este sentido no se pasa del centenar, procurando en ellos ofrecer todas las claves necesarias para la teología. En el tratamiento de cada voz se pretende también atender a tres dimensiones: la eclesial, la científica y la pastoral. Como destinatarios no se ha pensado sólo en personas especializadas sino en todo aquél que tiene un interés por la teología. Con estas orientaciones han trabajado disciplinadamente hasta un total de 92 autores, de distintos centros teológicos europeos, pero con un claro dominio numérico de los profesores de la Universidad de Navarra, donde el diccionario fue concebido y desde donde se ha elaborado.- F. L.

LEZCANO, Rafael, *Agustinos españoles escritores de María*. Revista Agustiniiana, Madrid 2005, 341 pp., 15 €

La obra de Rafael Lezcano responde a un trabajo de sistematización biográfica e información bibliográfica que puede considerarse, dentro del ámbito en el que se enmarca, exhaustiva y de gran interés, sobre todo para quienes desean conocer el recorrido de la mariología a través de la historia, exactamente desde finales del siglo XV hasta prácticamente nuestros días. No se trata en estas páginas de mostrar el contenido doctrinal de los escritos sino de la presentación de los personajes y la mención de sus obras; desde esa perspectiva queda más que alcanzado el objetivo: ayudar a una mejor y más completa con-

figuración del panorama mariológico.- T. LEÓN M.

PIÑERO, Antonio, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid 2006, 533 pp., 23 €

El autor es catedrático de Filología Griega, especialidad en Lengua y Literatura del Cristianismo primitivo en la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de numerosos libros que versan sobre los orígenes del cristianismo. Se halla, pues, preparada para escribir la presente obra de síntesis. Esta es su indudable cualidad: ofrecer una panorámica bastante coherente de toda la problemática que suscita el Nuevo Testamento. Se fija, primero, en la formación de estos 27 libros que lo componen y en el canon, que ayudó a aceptarlos como normativos, desechando otros como apócrifos. Estudia también el entorno del tiempo: el judaísmo con sus movimientos representativos y las ideas religiosas de la época, como el helenismo. Estudia la figura de Jesús de Nazaret, como fundamento del NT y la cuestión del Jesús histórico. Se fija en Pablo, como intérprete decisivo de Jesús. Finalmente, estudia todos y cada uno de los escritos, agrupándolos en sus respectivos géneros literarios: evangelios, hechos, epístolas, cartas pastorales y apocalipsis. Mérito logrado del libro es ser guía sencilla, que puede ayudar notablemente a los no avezados en estas cuestiones, y también abierta a otras confesiones cristianas.- F. CONTRERAS.

PIÑERO, Antonio (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. El Almendro, Córdoba 2006, 702 pp., 49 €

Esta obra es fruto de un curso de verano de la Universidad Complutense celebrado entre el 13 y el 17 de agosto de 2001 y dirigido por el Profesor Antonio Piñero, catedrático de filología neotestamentaria de la Universidad Complutense de Madrid. Los ponentes del curso fueron seleccionados por su condición de profesores de universidades españolas públicas y privadas y expertos

en las áreas que les fueron encomendadas. El editor reconoce su interés por conseguir que “el espectro de colaboradores fuera lo más amplio y equilibrado posible: historiadores de la antigüedad, filólogos y teólogos, que pueden a priori representar diversas tendencias de la investigación, lo que contribuye sin duda al equilibrio de conjunto” (p.20). El editor no ha unido las colaboraciones en capítulos sino que aparecen una detrás de otra, aunque podemos notar cómo ha conseguido dar cohesión a toda la obra siguiendo el hilo de las “mutaciones” que se produjeron en el judaísmo desde comienzos del s. III a.C. hasta finales del s. I d.C. –en lo que conocemos como el período helenístico– y que precipitaron en una mentalidad, unas categorías religiosas y unos libros absolutamente nuevos. Los primeros trabajos analizan los cambios que se produjeron en el judaísmo al contacto con la nueva cultura dedicando estudios especiales al impacto en la literatura (LXX, libros deuterocanónicos). A continuación se han incluido estudios que profundizan en el judaísmo y el cristianismo del s. I de nuestra era, primero de manera general, y luego fijándose en la predicación de Jesús, en la figura de Pablo y de su teología, en los escritos tardíos del NT y en la obra de Juan. Aunque cada artículo es, en alguna manera independiente de los demás, una lectura tranquila de todos en el orden en el que los ha incluido el editor permite al lector un conocimiento hondo, serio y muy completo de un período crucial para la configuración final de la Biblia judía, del cristianismo y de los textos del Nuevo Testamento. Hay que reconocer el esfuerzo de recopilación y cohesión del director del curso, ahora editor de la obra, que no ha podido impedir algunas repeticiones inevitables; valoremos cómo ayudan a fijar algunas ideas esenciales para comprender este largo y fecundo período de la historia de la Biblia. Estamos ante una obra muy recomendable para cualquier biblista, primero por tratarse de estudios de investigadores españoles de altura; además porque conocer a fondo el período helenístico ofrece

una visión mucho más completa y coherente de la evolución de las teologías bíblicas, de las relecturas de las tradiciones bíblicas, de la aparición de la literatura apócrifa, paráblica y deuterocanónica y del estado de cosas en la teología y la Iglesia al final del periodo apostólico.- J. GUEVARA.

SAYÉS, José A., *Escatología*. Palabra, Madrid 2006, 203 pp.

José Antonio Sayés es profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Burgos y es autor de diferentes manuales de teología dogmática publicados en Ediciones Palabra sobre la Iglesia, la Trinidad, la Creación y Cristo. Este nuevo manual es presentado por el autor como un tratado de Cristología. Y es que para él la comprensión cristiana de las realidades últimas tiene como base la obra salvadora de Cristo tal como es presentada en algunos escritos paulinos. El manual dedica dos extensos capítulos a estudiar los temas de inmortalidad y resurrección en la Sagrada Escritura y en la tradición de la Iglesia. La parte sistemática, que sigue, busca responder a las cuestiones más debatidas hoy, como son el estado intermedio o la universalidad de la salvación. Pero Sayés piensa que toda escatología está muy condicionada por la antropología: esa es la cuestión a la que dedica el primer capítulo y es también como una clave a la que siempre remite a lo largo de toda la obra.- B. A. O.

### ÉTICA Y MORAL

AYLLÓN, José Ramón, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*. Palabra, Madrid 2006, 270 pp., 15 €

Las dos partes, casi iguales en extensión, en que se divide este libro están indicadas en el subtítulo. La primera parte hace desfilar a los principales filósofos y corrientes de pensamiento que han cultivado la ética, desde los sofistas hasta el personalismo moderno, haciendo una presentación breve y pedagógica de cada uno. La importancia que concede a Aristóteles, y los que han

seguido de alguna manera sus ideas, es palpable. La segunda parte, más que una "fundamentación" es un análisis de conceptos éticos o relacionados con la ética, y no sólo de los que pertenecerían a la ética general, sino también de los que se refieren a la familia y a la vida. Se echa de menos en esta parte una mayor sistematización, que permita al lector captar cómo se estructura la ética.- I. CAMACHO.

GUILLÉN PARRA, Manuel, *Ética de las organizaciones*. Pearson-Prentice Hall, Madrid 2006, 384 pp., 32 €

Manuel Guillén Parra, Profesor titular de Organización de la Empresa en la Universidad de Valencia, ha querido ofrecer en estas páginas un manual universitario, que pueda ser también manejado por profesionales sensibles a los temas éticos de su actividad. Por eso el libro está presentado con una estructura muy pedagógica y cada tema va acompañado de casos prácticos y ejercicios. Por otra parte, es de destacar que sea un profesor de Organización de la Empresa quien aborde estos temas, porque así podrá tenerse más directamente en cuenta lo que es una organización y su forma de funcionar para, desde ahí, adentrarse en la dimensión ética, ponerla de relieve y reflexionar sobre ella. El manual está concebido como en círculos concéntricos: se arranca del más cercano (micro-organizacional), que es también el desarrollado con más extensión y que estudia los distintos aspectos de la ética del trabajo; se pasa luego a la consideración de la organización como conjunto (nivel meso-organizacional); se concluye con la incidencia de la organización en la sociedad (nivel macro-organizacional), donde se presta especial atención a un tema tan trabajado hoy como la responsabilidad social corporativa.- I. CAMACHO.

LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso, *Temas candentes de bioética y familia. En la brecha*. Palabra, Madrid 2006, 327 pp.

La colección "Libros Palabra" ha reunido, a petición de su autor, catorce trabajos

preparados para diferentes ocasiones por el Card. López Trujillo, desde el año 1990 Presidente del Consejo Pontificio para la Familia. Casi todos estos artículos son de los últimos cinco años. Se ocupan de los temas que ha cultivado el Cardenal en su puesto de Roma: el central es la familia, y desde ahí se presta especial atención a la bioética y a la sexualidad humana, a la demografía y a la educación. Es bueno disponer en un solo volumen de una bibliografía que hasta ahora estaba muy dispersa y era poco accesible.- F. L.

MERTON, Thomas, *Paz en tiempos de oscuridad. El testamento profético sobre la guerra y la paz*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 304 pp., 18 €

Este libro, escrito en 1962 y no publicado hasta 2004, debe ser entendido en el contexto en que se escribió y en el contexto en que ahora ve la luz. 1962 era un momento en que la tensión entre las dos grandes potencias (Estados Unidos y la Unión Soviética) crecía, pero también en que la presidencia de Kennedy se había interpretado como una presencia efectiva de los católicos en la sociedad norteamericana, en la que tradicionalmente habían estado en una situación de cierta marginalidad. Thomas Merton, monje trapense norteamericano, escribió estas reflexiones pensando en el papel de la Iglesia ante los problemas de aquel país, pero su abad general le prohibió que lo publicara. Sólo cuatro décadas después ve la luz. Y se publica como "El testamento profético sobre la guerra y la paz": porque las reflexiones de aquel gran escritor son hoy, si cabe, más válidas de lo que pudieron ser para sus contemporáneos que nunca llegaron a leerlas.- I CAMACHO.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *Ética de la vida buena*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 184 pp., 12 €

Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad Pontificia de Salamanca, Rodríguez Duplá hace aquí una presentación de la ética que, como el mismo título de su obra indica, se sitúa del lado de las éticas

de la felicidad que tienen su origen en Aristóteles. Al mismo tiempo se distancia con un talante fuertemente crítico de las éticas de la justicia, que arrancan de Kant y que tanto desarrollo han tenido en el contexto pluralista que caracteriza a nuestro mundo de hoy. En su obra Rodríguez Duplá procede con rigor lógico, no exento de un cierto tono polémico, frente a la exaltación de la razón, tan típica de la filosofía y de la ética de la modernidad: por eso insiste en la insuficiencia de ésta para construir una ética de contenidos, así como en los límites de una ética estrictamente formal y procedimental.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

COMISIÓN PERMANENTE DE LA HOAC, Guillermo Roviroso. *¡Ahora más que nunca!* Ediciones HOAC, Madrid 2006, 113 pp., 7 €

Esta es una bonita y sencilla biografía de una de las figuras más significativas del la HOAC y del laicado cristiano comprometido en nuestro país. Desde su apostasía inicial del cristianismo, se reconstruye en estas páginas lo que fue su conversión, unos años antes de empezar la guerra española, su compromiso obrero en aquellos años, la prisión de dos meses que sufrió acabada la contienda y su decisión de dedicar su vida a devolver a Cristo a los pobres y al mundo obrero. Desde esa experiencia se explica su participación en la HOAC, desde su fundación en 1946. La historia de Guillermo Roviroso es la historia de la HOAC: este libro es una buena prueba de ello. Sus fuentes son, no sólo los escritos del propio Roviroso, sino también su correspondencia con D. Tomás Malagón y los archivos de la HOAC.- I. CAMACHO.

FOLLO, Francesco, *15 días con... Juan Pablo II*. Ciudad Nueva, Madrid 2006, 125 pp., 9 €

Mons. Francesco Follo trabajó al servicio de la Secretaría de Estado del Vaticano durante gran parte del pontificado de Juan

Pablo II, y fue nombrado luego observador permanente de la Santa Sede ante la UNESCO. Es, por consiguiente, una persona cualificada para ofrecer, no una biografía, sino más bien una semblanza del pontífice. Siguiendo el método de esta colección ("15 días con"), ofrece quince comentarios, basados en textos del mismo Juan Pablo II o de otros autores que pueden ayudar a adentrarnos en su persona. Así se van describiendo diferentes aspectos religiosos, humanos o intelectuales, que ponen de manifiesto la riqueza de su personalidad. La obra se inicia con una breve nota biográfica y concluye con una selecta bibliografía del Juan Pablo II.- B. A. O.

O'LAUGHLIN, Michael, *El amado de Dios. Biografía espiritual de Henri Nouwen*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2006, 282 pp., 20 €

Henri Nouwen fue una persona que dejó un rastro marcado tras de sí, en bastantes ocasiones por la lectura de un solo libro suyo: *El retorno del hijo pródigo*. El autor de su semblanza ha pretendido, ante todo, ofrecernos una biografía espiritual suya. Nouwen fue un buscador del espíritu, que lo llevó a tentativas tan distantes entre sí como una abadía cisterciense o un barrio de desheredados en el tercer mundo. En ninguno de los dos sitios encontró lo que su alma iba buscando. Lo encontraría en la comunidad de El Arca, trabajando con discapacitados. Sería para él el sitio donde Dios lo esperaba. Su biógrafo no pretende presentarnos una relación lineal de los acontecimientos de su vida. Este libro, en realidad, se divide en dos partes: la primera está dedicada a sus orígenes y primeras influencias, a su psicología y a la influencia que ejerció sobre él el mundo del arte; la segunda trata de tres temas que consideraba centrales para él como católico: la Eucaristía, Jesucristo y la vida espiritual. En conjunto creo que será un libro de gran aceptación para las personas a quienes Nouwen hizo bien mientras vivió y aun ahora con sus libros.- A. NAVAS.

## ESPIRITUALIDAD

BOFF, Leonardo, *Florece en el yermo. De la crisis de la civilización a una revolución radicalmente humana*. Sal Terrae, Santander 2006, 173 pp., 12 €

El autor sintetiza en el subtítulo del libro su aspiración a una revolución ecológica que conserve el planeta para las generaciones futuras. Lo primero que llama la atención es que una serie de observaciones políticas y estratégicas son tratadas con un cierto simplismo, casi al nivel de tópicos. Esto se puede observar, tanto en los acontecimientos que considera negativos, como en los que considera positivos. Luego, al analizar las amenazas que sufre el planeta tierra, aporta datos muy simples, demasiado básicos como para que tengan el peso que se les atribuye a la hora de utilizarlos para sugerir mejoras en el modelo de desarrollo que sigue la humanidad. Creo que es evidente que este modelo de desarrollo tiene desajustes grandiosos que habrá que solucionar, si no queremos que la humanidad entre en algún corredor sin retorno. Lo curioso es que, a la hora de ofrecer soluciones, el autor aporta como la fundamental la fe en el ser humano, lo que no deja de ser una excelente aportación, pero que resulta algo genérica para el planteamiento inicial del libro de presentar una revolución radicalmente humana.- A. NAVAS.

BOFF, Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible - I: Hospitalidad, derecho y deber de todos*. Sal Terrae, Santander 2007, 165 pp., 11 €

Este es el primero de una serie de tres volúmenes que Leonardo Boff quiere dedicar a la globalización. En ellos va a desarrollar las cuatro virtudes para otro mundo posible en el marco del proceso globalizador: la hospitalidad (a la que dedica este primer volumen), la convivencia y la tolerancia (que serán el objeto del segundo), la comensalidad (que quedará para el último). En este primero, Boff presenta la globalización, en el marco de la evolución de la tierra, como la fase planetaria que sigue a otra

de dispersión. Para explicar lo que significa la hospitalidad se vale del mito de Baucis y Filemón, que recogen *Las metamorfosis* de Ovidio. La hospitalidad es una actitud humana caracterizada por la apertura al otro y la ausencia de límites. Pero la hospitalidad posee también una sacralidad intrínseca, que nos permite descubrir en el otro el misterio de Dios.- I. CAMACHO.

CABARRÚS, Carlos, *La danza de los íntimos deseos, siendo persona en plenitud*. Desclèe de Brouwer, Bilbao 2006, 178 pp., 11 €

Ignacio de Loyola captó lo que es la persona. Intuyó el inconsciente de la misma y de muchas maneras nos vino a decir que es en ese inconsciente donde Dios actúa: "más dentro de nosotros que nosotros mismos". Ese inconsciente es materia dispuesta para la acción del mal que nos seduce y nos atrae, nos hace cómplices del desorden y del desajuste que nos separa de Dios. Ignacio inventó una metodología para discernir, para descubrir qué parte de nosotros contribuye a hacernos más y mejores personas o de qué manera generamos mal en el mundo. Discernir es cribar, es saber esperar, para quedarnos finalmente con lo que nos parece lo mejor y más acertado, optar por ello y llevarlo a la vida. Para discernir a nivel humano se requiere entrar en un entrenamiento, lograr el hábito de proceder de acuerdo con nuestra conciencia. Para discernir a nivel cristiano necesitamos la experiencia de Dios y saber apreciar su voz dentro de uno y en los acontecimientos de la vida, pararnos "a distinguir las voces de los ecos". Ahí y así se hace posible lo que Cabarrús llama "la danza de los deseos". Lo cual viene a complicarnos la vida. Y no es que Dios se imponga; más bien es que brotan los deseos, los nuestros, lo de cada uno, para que dancen con los deseos de Dios. Y hay realidades que nos golpean y nos abren heridas: son nuestros miedos, compulsiones, falsas imágenes de Dios. Como hay un manantial del que manan fuerzas que nos llevan al Dios de Jesús. Esas heridas y ese manantial de posibilidades constituyen lo que el autor llama los

dos rostros del corazón de la persona. Así de simple es la manera como Cabarrús nos explica el discernimiento ignaciano. Cabarrús conoce la teoría del discernimiento, ha escrito cosas importantes en torno a las Reglas de discernimiento, ha acompañado a muchos jóvenes jesuitas en la delicada tarea de discernir sobre la propia vocación, ha sido durante años maestro de novicios de la Provincia jesuítica Centroamericana y sabe demás lo que se trae entre manos, al hablar de estos temas. La forma de explicar el discernimiento le da pie al autor para acercarnos a temas fundamentales del magisterio ignaciano: nos introduce en los caminos de la oración, en lo que él llama "autores del discernimiento": la Trinidad, el Padre, el Espíritu, Jesús, el compañero entrañable; el espíritu del mundo, los demonios... Creemos que estamos ante un texto de fácil lectura, donde nunca se vuelve la cara ante lo que es evangélicamente exigente, nos pone en camino para ir dando pasos fundamentales en el crecimiento de la persona; nos va haciendo ver que ese progresivo descubrimiento está dentro de lo más vertebrador de la enseñanza y de la espiritualidad ignaciana. Hay a lo largo de todo el texto un esfuerzo permanente por clarificar. Algo que siempre es de agradecer.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

DANIEL-ANGE, *La plenitud de todo: el amor*.

Narcea, Madrid 2006, 185 pp., 12,50 €

Se nos presenta en estas páginas una propuesta sobre las familias y las comunidades, como la base sobre la que se sustenta la pervivencia de la humanidad. Se nos dice que las fuerzas disolventes de la sociedad atacan sobre todo a la familia y a las comunidades, porque sin ellas la Iglesia y el mundo no tienen futuro. Por eso se nos dan primero las bases que sustentan el aprecio en que debemos tener tanto a las unas como a las otras. A continuación se detallan una serie de elementos que hay que tener en cuenta para que no se deteriore la vida en familia o en comunidad. En este sentido se insiste especialmente en la importancia de la acogida al hermano, en las ventajas

de una mirada iluminada para descubrir todo lo bueno que hay en él y que puede que no aparezca a primera vista. Dentro de lo que es el roce propio de la convivencia se destaca la importancia de perdonar, liberar y resucitar, siendo, como somos ante Dios, responsables de nuestros hermanos. Todo esto sólo podrá llevarse a cabo en "la verdad del amor" y dejando que entre en nuestro corazón "la confianza en el hermano, que lo convierte en nuestra alegría". Creo que se ve claramente en estas páginas la experiencia de vida comunitaria del autor en lo acertado de sus propuestas para la vida familiar y comunitaria.- A. NAVAS.

FRANK, Evelyne, *Con Etty Hillesum en busca de la felicidad. Una lectura de "Une vie bouleversée" y de las "Cartas desde Westerbork"*. Sal Terrae, Santander 2006, 184 pp., 12 €

La autora se siente especialmente atraída por la espiritualidad de esta joven hebrea, muerta en el campo de concentración de Auschwitz, en 1943. Ella se ha tenido que servir de un traductor, ya que no conoce el holandés. Pero no le ha importado demasiado, ya que quería conectar sobre todo con su espíritu. Lo que más le ha llamado la atención es el entusiasmo con que Etty Hillesum valora la vida, teniendo en cuenta las circunstancias especialmente adversas en que lo hizo. Especialmente interesante es el papel que jugó la Sagrada Escritura en su vida, como faro orientador en medio de las peores tinieblas que puedan imaginarse. La misma feminidad de Etty Hillesum la atrae especialmente como mujer. Con lo que tenemos la posibilidad de asomarnos a la interioridad de dos mujeres, distantes en el espacio y el tiempo, pero unidas por sensibilidades vitalistas capaces de superar los obstáculos de la existencia, cuando ésta se vuelve opaca e impenetrable en apariencia. La palabra de Dios, la Sagrada Escritura, ayudó extraordinariamente a Etty Hillesum a superar dicha opacidad.- A. NAVAS.

GRÜN, Anselm, *La alegría de la Navidad*. Sal Terrae, Santander 2006, 135 pp., 8 €

La Navidad resulta para muchos un mero "Todos los años lo mismo": es decir, puede derivar en una rutina más en nuestra vida. Anselm Grün quiere ayudarnos a vivirla en profundidad con estas reflexiones. Ante todo, como un tiempo de alegría. Pero también como oportunidad para el encuentro con Dios y con nosotros mismos. Lo hace a base de unas reflexiones breves, nunca de más de dos páginas, muy aptas para una lectura reposada y meditativa.- B. A. O.

GRÜN, Anselm – JAROSCH, Linda, *La mujer, reina indomable. ¡Vive lo que tú eres!* Sal Terrae, Santander 2006, 182 pp., 13 €

"A las mujeres les gustaría vivir su propia vida". A juicio de los autores, si las mujeres puede manifestar y ejercer su poder, logran también desarrollar de manera armónica todos los demás niveles de expresión relacional: la pasión, la ternura, la creatividad, la justicia, etc. Para fundamentar esta idea se hace un breve recorrido por las figuras femeninas más significativas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Son catorce "imágenes" que, al ritmo de los personajes y de las experiencias actuales, pretender servir de ayuda espiritual-psicológica para las mujeres, desde el descubrimiento su ser más hondo y la vivencia de su riqueza interior, curando heridas y superando "falsas imágenes". Mucha pretensión para tan corto espacio. Con todo, para quienes siguen la obra de este autor, seguro que encontrarán un rico mensaje y motivos de regocijo.- T. LEÓN M.

IZUZQUIZA, Daniel, *Con-spirar. Meditaciones en el Cuerpo de Cristo*. Sal Terrae, Santander 2006, 221 pp., 13 €

El subtítulo ilustra bien la intención del autor, que encuentra su justificación teológica en la afirmación paulina de que "la realidad es el Cuerpo de Cristo" (Col 2,17). Esa realidad es, no sólo la Eucaristía, sino la Iglesia toda y más allá de ella. Con esta perspectiva, las meditaciones que aquí se ofrecen son oraciones nacidas de las realidades más distintas de nuestro mundo: el cine, la escultura o la pintura, la exclu-

sión social, la violencia, el ecumenismo, los menonitas o el Islam. Son, por consiguiente, meditaciones que se pueden leer cada una independientemente de las demás. Y constituirán un entrenamiento para el lector –para cada lector orante– que quiera insertar su oración en las situaciones más diversas a las que la vida nos puede enfrentar.- B. A. O.

DE JAER, André, *Cristo en lo cotidiano. Los Ejercicios Espirituales en la vida diaria*. Sal Terrae, Santander 2007, 245 pp., 13,50 €

Estamos ante un libro bien trabajado, bien pensado, al frente de cuyo trabajo ha estado André de Jaer, jesuita que ha dedicado veinte años de su vida al acompañamiento espiritual de jóvenes jesuitas, como instructor de Tercera Probación. Esta función, así como el trabajo en equipo al que ahora se dedica, le hacen un conocedor experimentado en la tarea pastoral de los Ejercicios. El libro tiene presente constantemente la obra de M. Giuliani, editada en castellano en la Colección Manresa, *La experiencia de los Ejercicios espirituales en la vida*. Pretende siempre ir poniendo al servicio de la persona que se adentra en lo que conocemos como *Ejercicios en la vida corriente*, o *Ejercicios según la anotación 19ª*, toda una ayuda en la metodología a seguir y en los instrumentos con los que necesita ir familiarizándose la persona que inicia ese itinerario espiritual. El ejercitante necesitará reservar un tiempo diario para la oración, necesitará aprender a mirar hacia dentro de sí mismo, comprender la importancia de dejarse acompañar en todo el tiempo que duren los Ejercicios. Comprenderá la dificultad de llevar adelante toda esta tarea espiritual sin abandonar la vida cotidiana, la atención a su vida familiar y laboral. Este libro multiplica los instrumentos que pueden servir al ejercitante. Quizá puedan ser demasiadas cosas las que se le ofrecen al ejercitante y, por eso, tal vez, el libro sea más a propósito para quien “da” los Ejercicios que para quien los “recibe”. El índice de materias (pp. 7 y 8) determina el camino a seguir. Al

final (pp. 189-235) se añaden, en forma de anexos, 17 temas que son como llamadas importantes que deben ser tratadas (“platicadas”, diría San Ignacio) en el acompañamiento espiritual.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

KEATING, Thomas, *Mente abierta, corazón abierto. La dimensión contemplativa del Evangelio*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 221 pp., 14 €

En estas páginas nos propone el autor el “método de la oración centrante”, pensado para que puedan abrirse a la contemplación todas las personas que lo deseen. No es la primera vez que me encuentro con un libro que trata de la oración contemplativa y que parece defender al mismo tiempo una cosa y la contraria. En los dos primeros capítulos se expone de forma sintética y muy acertada (a mi parecer) la historia de la oración contemplativa en la Iglesia, así como el papel que desempeñan el Espíritu Santo y la persona, en donde Aquél es el motor y la persona el remolque que se deja llevar amorosamente. Una vez expuesto lo dicho (con lo que estoy muy de acuerdo), se desarrolla un método minucioso y “disciplinado” para abrirse a la acción del Espíritu. Con lo que da la impresión de que la iniciativa del Espíritu es algo escasa y hay que prepararle el terreno metodológicamente. Este método de la oración centrante tiene mucha relación con el budismo zen y con el hesicasmo oriental (que acabó expresándose de forma especialmente significativa a través de “la oración de Jesús”). Esto quiere decir que no le faltan puntos de referencia, pero a mí me deja la impresión de que se fomenta precisamente lo que se querría evitar: esa estructuración excesiva en la forma de orar que se produjo a partir del siglo XII, y que el propio autor lamenta como una de las causas de la decadencia de la espiritualidad.- A. NAVAS.

MERTON, Thomas, *Escritos esenciales*. Sal Terrae, Santander 2006, 277 pp., 15 €  
Francisco Rafael de Pascual, monje cisterciense, nos ofrece una selección de la abundante producción de Thomas Mer-

ton, con la conciencia de que no se trata precisamente de una síntesis, ya que no es fácil clasificar el conjunto de su obra, y esto hace especialmente difícil un intento como el que se presenta en estas páginas. Al editor le interesa sobre todo la calidad espiritual de Merton, así como los temas que hacen vibrar de modo especial su corazón. El epílogo lleva el título sugerente de *¿Era Merton un narcisista?* En esas páginas se nos descubre la interioridad de Merton, sin detenerse ante los síntomas que podrían indicar algún tipo de desequilibrio interior cuya realidad, de alguna manera, era aceptada por el propio Merton. El interés claramente experiencial de su obra es lo que hace que sea un autor sin lectores de corte definido. Lo mismo se interesan por sus escritos creyentes que ateos, al intuir todos la atracción irrefrenable que siente el monje hacia temas tan importantes como el misticismo, el diálogo interconfesional o la paz.- A. NAVAS.

PIERCE, Gregory F. A., *Espiritualidad del trabajo. Diez maneras de armonizar vida y trabajo*. Mensajero, Bilbao 2006, 206 pp.

El mismo autor comienza el libro recordando un artículo reciente de la revista *Fortune* sobre "La sorprendente búsqueda de una renovación espiritual del puesto de trabajo en América". ¿Qué hay detrás de esta búsqueda de lo espiritual en el mundo empresarial y laboral? Pierce no quiere entretenerse en elucubraciones, ni tampoco caer en ciertos tópicos de la "espiritualidad". Recurre más bien a su experiencia y ofrece, como se indica en el subtítulo, diez pistas para ponerse en contacto con Dios a partir del trabajo. De todo trabajo: porque está pensando no sólo en latos ejecutivos o profesionales, sino en todo aquel que desempeña una actividad laboral y no quiere desconectarla de las dimensiones más hondadas de su vida. Las orientaciones que ofrece son eminentemente prácticas, fruto de su experiencia y de lo que ha compartido en el ámbito empresarial y también como presidente del Centro nacional para el Laicado de Estados Unidos.- I. CAMACHO.

PRADERVAND, Pierre, *Vivir el tiempo de otra manera*. Sal Terrae, Santander 2006, 102 pp., 6,50 €

El autor se siente preocupado, con razón, por el modo en que solemos emplear (mejor habría que decir malgastar) nuestro tiempo. Partiendo de que considera el tiempo del que disponemos como el mayor tesoro que poseemos, tesoro que se va agotando y que no es recuperable, propone una serie de remedios que acaben con la ineficacia disfrazada de eficacia, la huida hacia adelante como remedio a la angustia, o el agotamiento mental de no poder estar de lleno en aquello en lo que estamos. Su oferta consiste en seis claves para mejorar el empleo diario del tiempo, así como otras seis claves para un enfoque espiritual del empleo del tiempo. Algunas de sus sugerencias vale la pena citarlas aquí: trabajar menos, recetas para trabajar mejor, hacerlo todo con amor, vivir el instante presente, aprender a no hacer nada. Sugerente ¿verdad? Pues hay más. Para quien se sienta atraído por estas consideraciones más sobre su contenido, les valdrá la pena leer este libro, que puede aportar una buena dosis de bienestar a su vida.- A. NAVAS.

QUINZÁ LLEÓ, Xavier, *Dios que se esconde. Para gustar el misterio de su presencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 191 pp., 12 €

Xavier Quinzá se mueve con gran competencia en el campo de la espiritualidad. En este libro se ha sentido impulsado a tratar el tema de Dios cuando se esconde, como tercera entrega de una trilogía y como sintonía con otra persona que sirvió para inspirarle este tema. Hace falta echarle valor en estos tiempos para hablar de la espiritualidad, y de la espiritualidad que se vive en lo escondido, cuando parece que por todas partes nos asedian aparatos medidores de eficacia apostólica, tanto en el terreno de la evangelización, como en el de la atención a los más necesitados. En este sentido, el libro de Xavier se sitúa en unas coordenadas muy cercanas a lo mejor de la espiritualidad cristiana de oriente, que se

preocupa fundamentalmente de este único aspecto de la espiritualidad (la intimidad con Dios en lugar discreto o reservado), dejándole a Él la iniciativa de llevarnos luego a quien nos pueda necesitar. Es el camino que no tiene pérdida y que conduce a la realización interior de quien se adentra por él.- A. NAVAS.

## LITURGIA

ALDAZÁBAL, José, *Ministerios al servicio de la comunidad celebrante*. Centre de Pastoral Litúrgica. Barcelona 2006, 243 pp., 13 €

Nos encontramos ante una obra póstuma, la última que podremos tener en nuestras manos del profesor José Aldazábal, fallecido el 10 de agosto de 2006. En ella nos presenta una visión muy completa de los diversos ministerios litúrgicos que pueden ejercitarse en cualquier comunidad cristiana, desde aquellos que requieren el Sacramento del Orden en sus diversos grados, pasando por los de lectores y acólitos, entre los cuales tiene en cuenta a los que son especialmente instituidos para ejercerlos; y se extiende muy ampliamente en los diversos ministerios que pueden ser ejercitados por laicos, según la legislación que ha seguido al Concilio Vaticano II; es especialmente sugestivo el capítulo que dedica a los ministerios que pueden ser ejercitados también por mujeres, tema que trata exponiendo con todo detalle los sucesivos documentos de la Iglesia sobre este tema. La intención que ha inspirado de modo fundamental la redacción de la presente obra ha sido poner de relieve que la celebración litúrgica es acción de todo el Pueblo de Dios; y, como consecuencia, que los laicos han de tener su parte correspondiente en ejercer ministerios al servicio de toda la comunidad que celebra la Liturgia. - J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

AROCENA, Félix M<sup>a</sup>., *El altar cristiano*. Centre de Pastoral Litúrgica. Barcelona 2006, 250 pp., 20 €

En la presente obra el autor reúne diversas aportaciones realizadas sobre el tema a partir del año 1963, en el cual se promulgó la Constitución de Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II. Para ello estructura el libro en cuatro capítulos fundamentales: en el primero trata de la historia del altar desde el paganismo hasta la aplicación de la reforma litúrgica que ha seguido al Concilio Vaticano II, pasando por las diversas épocas de la historia de la Iglesia; en el capítulo segundo expone una teología del altar, desde los puntos de vista bíblico, patristico y litúrgico, siendo este el capítulo más extenso, y el que el autor parece considerar como el de mayor importancia; y los capítulos tercero y cuarto tratan respectivamente los aspectos espiritual y pastoral del altar, teniendo en cuenta en este capítulo cuarto cuestiones discutidas actualmente como el altar "Orientem versus", y también la coordinación del altar con otros elementos, como son el sagrario, la cruz, las reliquias y el retablo. La obra termina con dos apéndices que tratan, respectivamente, del espacio celebrativo y de dar una bibliografía selecta sobre el tema del altar. El presente volumen puede ser útil para vivir la significación del altar como "polo primordial del espacio celebrativo", y para disponer de manera conveniente todo este espacio, teniendo en cuenta la centralidad del altar.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

IRAZABAL, Juan Antonio, *Breves homilías para los días laborables*. Mensajero, Bilbao 2006, 206 pp.

Es práctica recomendable la de pronunciar una breve homilía en las misas de diario. Ayuda a reflexionar sobre la palabra de Dios e interiorizar la celebración. Pero no existen muchas publicaciones que sean subsidio para esta práctica. Este libro de Juan A. Irazabal es una estimable aportación. Contiene homilías muy breves (dos por página) para todos los días no festivos del año, desde el 2 de enero hasta el 31 de diciembre. Comentan sólo el texto evangélico y prescinden de la primera lectura. Son una base para la oración personal y para

la predicación, que piden una elaboración personal ulterior, tanto en un caso como en otro.- B. A. O.

## PASTORAL

ÁLVAREZ TEJERINA, Ernestina y Pedro, *Teruengo que me dispenses. Los ausentes del banquete eucarístico*. Nancea, Madrid 2006, 137 pp., 10 €

La presente obra no es un tratado sobre la Eucaristía ni una exégesis de la parábola de los invitados a la boda que se excusaron. No obstante, tomando pie de algunos momentos de la celebración eucarística, no siempre de los más importantes de la misma, así como de algunos personajes que aparecen los Evangelios y a los que normalmente se les presta poca atención, los autores reflexionan sobre algunas actitudes que se dan con frecuencia, incluso en "cristianos practicantes", y que de hecho impiden una vida cristiana plenamente coherente; y por consiguiente, impiden también una participación en la Eucaristía verdaderamente digna del Sacramento. Por ello estimamos que el libro es útil para que todos, y especialmente los cristianos que participan con frecuencia en la Eucaristía, hagan un sincero examen de conciencia para superar esas actitudes que no van de acuerdo con los más genuinos valores evangélicos, y de este modo crezcan en su vida cristiana y su participación en la Eucaristía sea más auténtica.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

## RELIGIONES

ARIGITA MAZA, Elena, *El Islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Universidad de Granada, 2005, 306 pp., 15 €

El presente trabajo fue presentado como tesis doctoral en la Universidad de Granada y es el resultado de un largo periodo de estudios en Egipto. Los cinco primeros capítulos analizan la presencia institucional del Islam en Egipto desde finales del siglo XIX hasta el mandato de Sadat, dedicando una especial atención a las sucesivas refor-

mas hechas en la Universidad de Al-Azhar, institución clave para todo lo referente a la doctrina islámica. A continuación hay varios capítulos dedicados a la utilización en el discurso político del Islam, el papel de las instituciones religiosas y su relación con el Estado en el último cuarto del siglo XX y a los nuevos retos que plantea la transformación social a la autoridad religiosa y a las doctrinas islámicas, con especial incidencia en temas como la ablación y el divorcio. Un apéndice bibliográfico y una síntesis bibliográfica final completan el estudio. Es un trabajo pedagógico, bien documentado y que ofrece una visión panorámica de la evolución del Islam en un país islámico clave. El enfoque es claramente occidental, dando mucha relevancia al papel jugado por los medios de comunicación social en los debates internos del Islam. En cambio, no hay una toma de postura en lo que concierne a las distintas interpretaciones de la doctrina por la autoridad religiosa, ya que el trabajo se mueve en una perspectiva externa a las disputas teológicas analizadas.- J. A. ESTRADA.

COWARD, Harold (ed.), *Los escritos sagrados en las religiones del mundo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 188 pp., 17 €

Con una introducción en la que se resalta la importancia de los textos sagrados orales y escritos en las religiones, se presenta un elenco de religiones y un estudio sistemático acerca de la importancia en ellas de los escritos. Parte del judaísmo, centrado en la Torá (Eliezer Segal), y se estudian luego la escritura oral y escrita en el cristianismo (Wayne O. McCready), el Corán (H. Hassis), el hinduismo (A. Rambachan), el sujismo (H. Oberoi), y la expresión autorizada en el budismo (E. K. Neumaier). El libro se completa con una breve reseña de los autores, así como la breve bibliografía que completa los trabajos. Esta introducción panorámica ofrece las diversas perspectivas acerca del significado de los textos sagrados en las grandes religiones mundiales.- J. A. ESTRADA.

GALERA, José Antonio, *Diálogo sobre el Islam*.

Palabra, Madrid 2006, 278 pp., 15 €

Este es un libro introductorio acerca del Islam, cuyos orígenes y evolución histórica analiza, planteando en un primer momento la doctrina y el contexto histórico de Mahoma (las fuentes del Islam, las cinco columnas y la fe islámica, así como el derecho y las distintas escuelas jurídicas). En un segundo momento se estudia el desarrollo posterior al profeta, las distintas facciones musulmanas y los elementos claves de su cultura. Se presentan también las relaciones entre judaísmo, cristianismo e islam, las distintas tendencias reformistas que éste último ha generado y su evolución histórica y doctrinal, así como su expansión geográfica en la actualidad. Una bibliografía final, así como un índice de las voces claves de su doctrina completan el trabajo. El carácter expositivo y divulgativo del libro, va avalado por una buena pedagogía así como una cercanía empática que posibilita una exposición en clave positiva de esta religión mundial, buscando favorecer el diálogo islamo-cristiano.- J. A. ESTRADA.

## FILOSOFÍA

FESTUGIÈRE, André Jean, *Sócrates*. San Esteban, Salamanca 2006, 111 pp., 12 €

El profesor A. J. Festugière (1898-1982) ha sido uno de los grandes expertos mundiales en la investigación de la antigüedad tardía y de las relaciones del pensamiento griego con el cristianismo. Después de su formación en la ENS y en la Escuela Francesa de Roma y de Atenas, en 1924 ingresó en el orden religiosa de los dominicos. Fue director de estudios en la *École Pratique de Hautes Études* de 1941 a 1968 y miembro del *Institut* desde 1958. Este breve ensayo sobre el pensamiento socrático tiene, pues, algunos años pero es ahora cuando puede ser leído en castellano. Sin afares técnicos, de acuerdo con los objetivos de la colección Ariadna que pretende divulgar el pensamiento filosófico, este ensayo no pierde el rigor de un tratado científico y es fruto de un largo trabajo de reflexión personal del

autor. Sin Sócrates, escribe el autor, “ni la sabiduría de Platón, ni la de Aristóteles, ni la virtud de los cínicos y los estoicos. Y los cristianos le tendrán por uno de los suyos”. No conservamos ningún escrito de Sócrates. Pero su pensamiento, disperso en los autores posteriores, llega hasta nosotros fresco y poderoso. El volumen viene acompañado con una relación de obras en castellano citadas en el texto por el autor. No solo los filósofos de profesión sino también las personas de una cultura media encontrarán aquí sugerencias enriquecedoras.- L. SEQUEIROS.

MARINA, José Antonio, *Anatomía del miedo*.

*Un tratado sobre la valentía*. Anagrama, Barcelona 2006, 256 pp., 16 €

La vieja concepción de la filosofía como un saber pedagógico y terapéutico, que remonta a la época griega, encuentra aquí una concreción. Se parte de una cartografía de los miedos, de las distintas experiencias colectivas y personales, y se analizan los miedos innatos y adquiridos, normales y patológicos. Después de este catálogo se analiza el deseo de intimidar y distintas tipologías de situaciones y personas en las que se ejercen diversas formas de presión e intimidación, también de violencia, que tienen como trasfondo el miedo. Vinculado a la religión, a la política y a la educación. Se analiza su polo subjetivo (el carácter miedoso, la afectividad negativa y el aprendizaje de los miedos) y el polo objetivo (el peligro, el riesgo, los conflictos). A partir de ahí se profundiza en el concepto de la angustia, con breves referencias al estudio central de Kierkegaard, y en el problema del sentido. También se analizan otros miedos patológicos (pánico, fobias, trastornos compulsivos) y fobias sociales (el infierno son los otros, la timidez y distintas patologías y terapias). Finalmente se aterriza en la valentía, que se define, caracteriza y evalúa, vinculándola a la fortaleza y mostrando que es compatible con el miedo. Es un estudio erudito e informado, presentado de forma clara y pedagógica, en la línea de otros textos del autor. El enfoque es des-

criptivo, psicológico y sociológico, con breves incursiones eruditas en la filosofía.- J. A. ESTRADA.

SAÑA, Heleno, *Atlas del pensamiento universal. Historia de la filosofía y de los filósofos.*

Almuzara, Córdoba 2006, 284 pp., 20 €

El objetivo de este volumen es ofrecer al lector una síntesis lo más clara posible de las corrientes y protagonistas de la construcción del saber filosófico desde los griegos hasta los albores del siglo XXI. El autor, Heleno Saña Alcón (Barcelona, 1930), pretende no abrumar al lector con citas eruditas o textos de difícil lectura. Presentado como "Atlas" (esquemas cronológicos de pensamiento y pensadores sin abuso de interpretaciones) muestra la evolución del pensamiento a lo largo de 2.500 años. No es sencillo el empeño y mucho más difícil es encontrar el deseable equilibrio entre todas las corrientes de pensamiento. Tal vez algún lector encuentre corto el espacio que se le dedica a algunos pensadores o tendencias respecto a otros. Pero la objetividad, como puede fácilmente comprenderse, es imposible. El volumen presta una especial relevancia al pensamiento de los siglos XIX y XX, que son la especialidad del autor. Tal vez adolezca de menor peso específico las aportaciones de la revolución científica de los siglos XVI y XVII. Unos índices onomásticos o conceptuales podrían haber completado bien este trabajo que puede ser de interés para los que se inician en la historia del pensamiento filosófico.- L. SEQUEIROS.

## HISTORIA

BADA PANILLO, José, *Luces y sombras de la Ilustración: libertad y convivencia.* Mira Editores – Fundación de Investigación para la Paz, Zaragoza 2006, 314 pp., 17 €

José Bada Panillo fue quien promovió en 1984, siendo Consejero de Cultura y Educación del primer gobierno de Aragón, la creación del Seminario de Investigación

para la Paz de Zaragoza, que tanto ha contribuido a la cultura de la paz en nuestro país. Desde entonces ha sido asiduo colaborador del mismo. Y ahora ofrece esta colección de trabajos suyos, que en su génesis fueron tres conferencias, posteriormente ampliadas y reelaboradas. Dos primeros capítulos se ocupan de Miguel de Servet y su muerte en la hoguera, como una reflexión sobre la libertad de conciencia. El capítulo 3º puede considerarse el centro de su obra: "Ilustración y cristianismo": toma pie de la conmemoración del centenario de la ley francesa de separación Iglesia-Estado en Francia y se adentra en las difíciles relaciones entre la Iglesia y la Ilustración. Un cuarto capítulo se ocupa del terrorismo y su relación con el fanatismo religioso. Por fin, y ya en el último capítulo, recoge medio centenar de artículos breves de distinta procedencia.- I. CAMACHO.

BÉCHEAU, François, *15 días con Francisco Javier.* Ciudad Nueva, Madrid 2006, 123 pp., 9 €

Con ocasión del quinto centenario del nacimiento de san Francisco Javier se ha conmemorado su figura a nivel mundial de numerosas maneras. La aportación que supone, 9 euros este breve libro no debería pasar desapercibida, porque está hecha, siguiendo el estilo de la colección, entresacando lo más destacable de su figura, dejando tras su lectura algo así como la impresión de haber pasado dos semanas en su compañía. En estas páginas se atiende a aspectos de su existencia como el cambio de rumbo que se operó en él en el momento decisivo, su disponibilidad para todo lo que se terciara, su capacidad para orar en cualquier momento y circunstancia, su apertura a los demás sin prevenciones, su capacidad para amar y ser amado hasta el punto de ser de las personas que más han apreciado la amistad verdadera, su confianza en Dios casi hasta la exageración, así como su gran libertad interior. En suma, libro para ser saboreado y para, tras su lectura, asomarse a las propias cartas de Francisco Javier,

que entonces podrán ser mejor entendidas y apreciadas.- A. NAVAS.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente (ed.), *Informe de la visita apostólica a los seminarios españoles en 1933-1934. Edición del Informe y estudio sobre "La formación sacerdotal en España (1850-1939)"*. Sígueme, Salamanca 2006, 541 pp., 25 €

Este libro es uno de los primeros frutos (en cuanto a España se refiere) de la apertura de los fondos del Archivo Vaticano a los historiadores hasta febrero de 1939. Pío XI, que había sido bibliotecario, y que fue un papa muy preocupado por la formación y la cultura, encargó un estudio sobre la situación de la formación en los seminarios españoles, que demostró que tenía razón en sus sospechas de que la formación del clero español no estaba precisamente en su mejor momento. El volumen contiene en su primera parte la relación de cada uno de los tres visitantes, el informe sobre el estado de cada uno de los seminarios. En la segunda se analizan las relaciones de los seminarios diocesanos con el Pontificio Colegio Español de Roma y las universidades pontificias. En la tercera parte se publican unos apéndices documentales de gran interés en torno a la visita, en un total de 26. Los índices correspondientes completan un volumen sólido y valioso que contribuirá a enriquecer seriamente la historia eclesiástica de España.- A. NAVAS.

ESQUERDA BIFET, Juan, *15 días con Juan de Ávila*. Ciudad Nueva, Madrid 2006, 126 pp., 9 €

En esta colección se nos presenta este encuentro con san Juan de Ávila, apóstol de Andalucía, personaje entrañable de la vida de la Iglesia, no sólo a nivel andaluz o nacional, sino universal. Juan de Ávila figura entre los creyentes de especial valía que se vieron acosados por la Inquisición, hasta el punto de que estuvo en sus cárceles. Fue un gran místico y un gran apóstol y a través de estas páginas se pueden vislumbrar rasgos magníficos suyos como su amor apasionado a Cristo, su aprecio a la labor del Espí-

ritu Santo, su apego a la Eucaristía como actualización constante de la redención, la esperanza que nos suscita la cruz de Cristo al ser garantía de la Pascua. En cuestiones de oración fue un auténtico experto, bien versado en los caminos de la contemplación, con lo que llevó a Dios a un enorme número de personas. Tuvo un gran aprecio por la vocación de los laicos, para los que fue un orientador certero en su camino hacia Dios. Estos rasgos y muchos más se pueden saborear en las páginas de este libro, que ha sabido entresacar lo mejor de su vida y de su espíritu.- A. NAVAS.

PEDRERO, M<sup>a</sup> Guadalupe – PIÑERO, Concha (coords.), *Tejiendo recuerdos de la España de ayer. Experiencias de postguerra en el régimen franquista*. Narcea, Madrid 2006, 222 pp., 17,50 €

En un momento como el actual, en el que todos los esfuerzos por "recuperar la memoria" parecen pocos, encontrarse con estas páginas ayuda a comprender, no sólo el aporte imprescindible de las mujeres, sino la importancia del mismo. Las mujeres tejen la historia desde sus propias entrañas y "escucharlas" no hace sino mostrar lo entrañable de esa historia. Nos encontramos ante una narración que enseña y engancha, por su profundidad y por su cercanía. La memoria, si no es plural y universal, no es historia: es lo que parecen querer decirnos cada una de las autoras en cada página. - T. LEÓN M.

QUILICI, Alain, *15 días con... Domingo de Guzmán*. Ciudad Nueva, Madrid 2006, 125 pp., 9 €

Ocho siglos de distancia en el tiempo y cambios no desdeñables entre aquella época y la nuestra no son circunstancias suficientes para dudar de que Santo Domingo de Guzmán sigue siendo hoy un gran maestro espiritual. Esto es lo que pretenden mostrar los quince días de retiro y convivencia con él que nos ofrece Alain Quilici, un dominico de Toulouse, que ha dedicado su vida a la predicación y al acompañamiento espiritual. Los quince capítulos de la obra, que

presentan distintos aspectos de la persona y la espiritualidad del santo, los ilustra con textos de tres documentos de la época (ya que el mismo Domingo no nos dejó ningún escrito): el *Libellus* de Jordán de Sajonia (que sucedió a Domingo al frente de la Orden), la documentación recogida para el proceso de canonización (que culminó el 3 de julio de 1234) y el opúsculo *Los nueve modos de orar* redactado en Bolonia en 1288.- B. A. O.

RATZINGER, Joseph – PERA, Marcello, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e Islam*. Península, Barcelona 2006, 144 pp., 16 €

En realidad este libro ha sido preparado por Marcello Pera, Presidente del Senado italiano, que es quien firma la presentación. Recoge sustancialmente dos conferencias que fueron pronunciadas en dos días sucesivos en Roma, aunque de forma independiente. El propio Pera disertó en la Universidad Lateranense sobre "EL relativismo, el cristianismo y Occidente". Al día siguiente el Cardenal Ratzinger intervino, en la Sala del Capítulo del Senado italiano, sobre Europa y sus fundamentos espirituales. Ambos textos se completan con dos cartas que se dirigieron los autores el uno al otro para dialogar sobre las ideas expresadas por ellos y matizar algunos extremos. Para M. Pera el problema central de Europa es el relativismo; y ello tiene que ver, en su opinión, con el papel que ha jugado el cristianismo en Europa y también con el que está llamado a jugar. Aunque el Cardenal comparte algunos puntos de vista de Pera, se distancia de la propuesta de éste de una religión cristiana no confesional empleado para ello su rica formación teológica.- I. CAMACHO.

Soto, Domingo de, *La causa de los pobres*. San Esteban, Salamanca 2006, 160 pp., 12 €

Domingo de Soto, que enseñó en las universidades de Alcalá y Salamanca, fue consultado en numerosas ocasiones sobre los más variados temas teológicos y morales,

lo que muestra su autoridad y el alcance de su saber. Este opúsculo, que vio la luz en 1545 en una doble edición, castellana y latina, está dirigido por su autor al Emperador Carlos con el fin de aclarar su postura sobre las medidas establecidas por el Consejo Real en 1540 para regular la asistencia de los pobres y sobre algunas de las aplicaciones que se estaban haciendo de ellas. Concretamente se pronuncia sobre la manera de efectuar el examen de los pobres para que se les autorice a pedir, sobre los derechos de los forasteros para determinar si se debe permitir a los pobres pedir fuera de su tierra de nacimiento, sobre la conveniencia de que los pobres fueran atendidos en hospitales para que no tuvieran que ejercer la mendicidad libre. Las reflexiones de Domingo de Soto encierran un enorme interés para comprender lo que comienza a ser la realidad de la pobreza en los albores de la época moderna y los problemas inéditos que los pobres plantean en una sociedad que ya va teniendo poco que ver con la medieval, con sus costumbres y sus principios.- I. CAMACHO.

VIAN, Giovanni Maria, *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos*. Cristianidad, Madrid 2006, 471 pp., 21 €

Esta historia de los textos cristianos abarca toda la producción escrita que interesa a la fe cristiana, desde la propia Biblia (tanto hebrea como cristiana) hasta prácticamente nuestros días. El interés del libro reside principalmente en ofrecer un itinerario básico, pero muy completo, a través de toda la literatura (entendida como producción escrita en general) que fue viendo la luz a lo largo de los siglos en torno a la fe cristiana, intentando no dejar de lado ningún autor que haya sido realmente significativo en el mundo de las publicaciones relacionadas con la fe, con alusión a las obras concretas más representativas y con notas precisas, aunque selectas, para orientar al lector en un producto tan denso como el que se le ofrece. El último de los capítulos, presentado como un epílogo, ya profundiza más claramente, con conocimiento de experto,

sobre los lugares en los que encontrar las mejores ediciones de toda la producción escrita de la que se habla a lo largo del libro. La misma bibliografía final, así como el índice de nombres y materias, orientan muy acertadamente sobre el contenido del volumen facilitando grandemente su consulta.- A. NAVAS.

VITORIA, Francisco de, *Sobre la magia*. San

Esteban, Salamanca 2006, 126 pp., 10 €  
Ésta parece que fue la última de las “relecciones” de Francisco de Vitoria, la que sigue a las dos más famosas sobre los indios. Corresponde al final del curso 1539-1540. Aborda un tema que fue objeto de preocupación y controversia desde la época antigua, y lo quiere hacer desde una perspectiva moral. Sin embargo el plan inicial de su autor, tal como figura en el exordio, no llegó a realizarse. De las dos partes previstas –análisis de la magia, estudio de su bondad o malicia moral– el tiempo disponible para esta intervención (unas dos horas) le impidió pasar apenas de la primera. Con todo, el talante de Vitoria hace que ya en la descripción del fenómeno de la magia introduzca muchas reflexiones que apuntan a su licitud y que tienen que ver con el origen de los poderes del mago: si son de Dios o son del diablo. El estudio introductorio de Luis Frayle Delgado, quien se ha encargado también de la traducción y de las notas, contribuye a la mejor comprensión de la lectura de la “relección”.- I. CAMACHO.

## CIENCIAS SOCIALES

ABURDENE, Patricia, *Megatendencias 2010*.

*El surgimiento del capitalismo consciente*.

Granica, Barcelona 2006, 302 pp., 26 €

Este es un libro esencialmente optimista. Su autora está convencida de que está surgiendo un capitalismo consciente, que nace de las cenizas de la crisis, la corrupción y la desconfianza del público. Este capitalismo consciente es un movimiento básico para revitalizar la ética y el espíritu de la libre empresa, y está ganando terreno y atrayen-

do a muchos. No es un capitalismo basado en la pura codicia, como quería Lester Thurow, ni tampoco en el altruismo, que nunca dio resultados económicos aceptables: se basa más bien en el “autointerés ilustrado”, que comprende que los valores trascendentales como la confianza y la integridad se traducen en ingresos, ganancias y prosperidad. Todo esto lo enmarca la autora en la descripción de seis megatendencias que identifica en la sociedad actual y que están todas ellas muy influidas por el interés hacia lo espiritual (oración, meditación, yoga, lo trascendente en general). Las frecuentes referencias a casos concretos de empresas y ejecutivos que actúan según esta orientación no son suficiente para convencer a muchos de que tales tendencias se están efectivamente imponiendo. Pero es útil que estas inquietudes se expongan y sean sometidas a debate, como expresión de preocupaciones éticas y del malestar ante muchas prácticas económicas.- I. CAMACHO.

AYALACAÑÓN, Luis–MARTÍNEZLÓPEZ, Rosa –SASTRE GARCÍA, Mercedes, *Familia, infancia y privación social. Estudio sobre situaciones de pobreza en la infancia*. Fundación FOESSA - Caritas Española, Madrid 2006, 271 pp.

Que la pobreza esté siendo objeto de preocupación y estudio en sociedades desarrolladas no deja de ser sintomático. Y este libro es un testimonio de que la pobreza sigue siendo expresión de la deficiente distribución de los recursos en nuestro mundo, incluso en las sociedades de mayor abundancia. En este caso se analiza su incidencia sobre un colectivo muy concreto: los niños. El estudio se basa en datos de la Encuesta de Presupuestos Familiares (desde 1973/74) –y más tarde (desde 1998) Encuesta Continuada de Presupuestos Familiares– pero sobre todo en el Panel de Hogares de la Unión Europea, que elabora Eurostat desde 1994 para los 15 países que entonces estaban integrados en ella. El estudio analiza la pobreza monetaria de la infancia, sus condiciones de vida y la diná-

mica de la pobreza infantil. Y pone de manifiesto cómo casi uno de cada cuatro niños en España está por debajo del umbral de la pobreza, cifra que es superior a la general para toda la población española. Se identifican además como principales factores de riesgo: el vivir en hogares monoparentales y la dimensión de la familia, pero sobre todo las rentas del trabajo y el sistema de prestaciones sociales (paradójicamente la protección social es menor en España para la infancia que para el resto de la población).- I. CAMACHO.

BLAS ZABALETA, Patricio de (coord.), *Laicidad, educación y democracia*. Biblioteca Nueva, Madrid 2005, 254 pp., 16 €

El colectivo "Lorenzo Luzuriaga", formado por agnósticos y creyentes, convocó durante el curso 2003-2004 a un grupo de expertos para reflexionar antes de las elecciones generales de marzo 2004 sobre la enseñanza confesional de la religión en la escuela pública y sobre el carácter aconfesional del Estado en España. Las aportaciones a dicho encuentro están recogidas en este volumen. Un primer bloque de comunicaciones busca clarificar los conceptos de laicidad y laicismo, a la vez desde la historia y desde la filosofía; el segundo bloque se ocupa más concretamente de la enseñanza de la religión en la escuela pública. Las conclusiones del colectivo son críticas con la LOCE, entonces en vigor; al mismo tiempo propugnan una vuelta al equilibrio consensuado en la Constitución de 1978 y proponen se haga una consulta al Tribunal Constitucional para dilucidar la constitucionalidad del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales entre la Santa Sede y el Estado español en sus recientes interpretaciones. Como apéndice se reproduce un "Informe para el Presidente de la República" de la comisión creada en Francia para revisar la aplicación del laicismo con motivo del centenario de la legislación que se promulgó en aquel país en 1905.- I. CAMACHO.

BROSWIMMER, FRANZ J., *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Laetoli, Pamplona 2005, 318 pp., 20 €

Aunque el título castellano (que traduce literalmente el título en su versión inglesa) puede resultar ambiguo para algunos, el contenido es digno de ser recomendado. Franz J. Broswimmer nació en Austria en 1958 y se doctoró en Sociología en la Universidad de Auckland (Nueva Zelanda). En la actualidad trabaja en el Centro de Investigación sobre la Globalización (GRC) de la Universidad de Hawai en Manoa. El amplio currículo del autor avala este ensayo de síntesis, un documentado alegato sobre el implacable proceso de degradación del planeta del que somos víctimas y cómplices. Desde la última gran extinción en masa hace 65 millones de años en la que se extinguieron, entre otros, los populares dinosaurios, no se daba en el planeta un proceso de crisis global de los ecosistemas tan explosiva. En esta ocasión no es un asteroide llegado del espacio sino nuestro propio empecinamiento en llevar a cabo una cultura de la depredación y agotamiento de recursos. La actual pérdida de la biodiversidad se considera un problema ambiental más grave que la disminución de la capa de ozono, el calentamiento global o la contaminación. No es este un libro de "ecología" en el sentido clásico, sino que entra, dada la condición del autor, en el vasto campo de la socioecología. El volumen se completa con 35 interesantísimas tablas, que pueden ser de utilidad para hacer pensar a los lectores, y una extensa y selecta bibliografía de la que se presentan por el traductor los libros que pueden ser encontrados en castellano.- L. SEQUEIROS.

GALLIZO, José L. (coord.), *Responsabilidad social e información medioambiental en la empresa*. AECA, Madrid 2006, 220 pp.

Sabido es que la responsabilidad social se ha desarrollado sobre todo en una doble línea: la sociolaboral y la medioambiental. El libro que presentamos se limita a este segundo aspecto y recoge los trabajos presentados en unas Jornadas organizadas

en marzo de 2005 por el Departamento de Administración de Empresas y Gestión Económica de los Recursos Naturales de la Universidad de Lleida. Objetivo, muy loable por cierto, de estas Jornadas fue el diálogo entre universidad y empresa: por eso se abordaron las dificultades reales para la aplicación y el control de la responsabilidad social en el ámbito medioambiental. De los nueve capítulos que componen la obra, dos están dedicados al protocolo de Kyoto, su significado y sus costes para las empresas españolas. La atención al aspecto informativo, que está presente en varios de los capítulos y figura en el mismo título del libro, responde bien a la necesidad de que la empresa suministre datos destinados a la sociedad para que ésta pueda controlar el alcance de esa responsabilidad.- I. CAMACHO.

HAMILTON, Clive, *El fetiche del crecimiento*.

Laetoli, Pamplona 2006, 256 pp., 18 €

Clive Hamilton, profesor universitario australiano, quiere aportar con este libro algo de luz en esa larga travesía de desierto que está sufriendo la izquierda en las dos últimas décadas. No quiere recaer en el discurso tradicional de la izquierda, basado en el conflicto fundamental entre trabajo y capital; al mismo tiempo hace una profunda crítica de un capitalismo que asigna al Estado como tarea fundamental la promoción del crecimiento económico. Su preocupación última estriba en ofrecer una alternativa a este modelo, a la que presenta en términos de "eudemonismo": piensa para ello en una sociedad del "post-crecimiento", como sucesora del capitalismo consumista. Esto exige no pensar tanto en aumentar la renta cuanto en dar a los seres humanos posibilidades para una vida más feliz (resuena aquí la "eudaimonía" aristotélica) y un realización personal más plena mediante el cultivo de todas las potencialidades que cada ser humano encierra.- I. CAMACHO.

LACALLE, Daniel, *La clase obrera en España: continuidades, transformaciones, cambios*.

El Viejo Topo, Barcelona, 2006, 246 pp., 15 €

En nuestra sociedad española muchos se preguntan si todavía puede hablarse de "clase obrera" o simplemente de "obrero". No cabe duda de que el imaginario social ha cambiado mucho desde los años 70 del siglo XX hasta ahora. Y no sólo por las transformaciones que llevó consigo la transición de un régimen político autoritario a un sistema democrático. El mundo obrero se ha transformado muy profundamente en los últimos 30 años en Europa y, en general, en un mundo de globalización del mercado. El conjunto de los asalariados ha pasado de estar caracterizado por el obrero "fordista" a estar masivamente representado por el trabajador precario. Entre un 70 y un 80 por ciento de los trabajadores, no todos asalariados por cuenta ajena, están en condiciones de precariedad de uno u otro tipo. El presente ensayo recoge una serie de trabajos que el autor ha dado a conocer en diversos medios cercanos a la Fundación de Investigaciones Marxistas. En su opinión, la imposición de los derechos de los trabajadores ha desembocado en la práctica pérdida de los mismos, o en la imposibilidad de su uso y disfrute, a través de la reconversión industrial, las reformas legislativas, la práctica reforma permanente del mercado del trabajo y la quiebra, como referencia, de los sindicatos de clase y los partidos de izquierda. Este trabajo se organiza en cuatro grandes capítulos: las clases sociales y la clase obrera, los trabajadores intelectuales, el mercado laboral y organización y derechos de los trabajadores. Numerosas tablas de datos y una cuidada bibliografía avalan el fundamento de este ensayo sociológico.- L. SEQUEIROS.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Escritos políticos*.

Trotta, Madrid 2006, 200 pp., 13 €

Bajo este título genérico se recogen cuatro escritos de un autor que mucho más citado que estudiado, pero que constituye una de las cimas del pensamiento político moderno. Resumen y juicio del "Proyecto de paz perpetua" del Abate Saint-Pierre (1756) estudia la

que fue una de las primeras propuestas de unificación de Europa. En *Fragmentos políticos* (1745-1755) se reúnen escritos y apuntes sobre diversos temas que no fueron incluidos en su obra central *El contrato social*, y que completan las ideas aquí expuestas. *El estado de guerra y fragmentos sobre la guerra* (1753-1756) ha valido a su autor la calificación de pacifista radical y es un alegato duro contra la posibilidad de que una guerra sea justa. Por fin la primera versión de *El contrato social* (1758-1760), conocida también como *Manuscrito de Ginebra*, es un texto de indudable interés para profundizar en la génesis de la que fue su obra más conocida e influyente. Si este volumen representa una aportación indudable al ofrecer al lector español textos hasta ahora apenas accesibles, su valor se incrementa gracias a las documentadas introducciones que preceden a cada uno de ellos, escritas por el editor, Juan Rubio Carracedo, Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Málaga y bien conocido por sus publicaciones en este campo.- I. CAMACHO.

**LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>**

- BERMEJO, J. C. – RIBOT, P., *La relación de ayuda en el ámbito educativo*. Sal Terrae, Santander 2007, 150 pp.
- BERZOSA, R., *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 192 pp.
- BLÁZQUEZ-RUIZ, F. J. (ed.), *Diez palabras claves en nueva genética*. Verbo Divino, Estella (NAVARRA) 2006, 492 pp.
- BONETE, E., *Ética de la sexualidad. Diálogos para educar en el amor*. Desclée de Brouwer, BILBAO 2007, 198 pp.
- CABESTRERO, T., *Pero la carne es débil. Antropología de las tentaciones de Jesús y de nuestras tentaciones*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 118 pp.
- CASAS, B. de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Universidad de Alicante, 2006.
- CHARPENTIER, É. - BURNET, R., *Para leer el Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 220 pp.
- ELIZARI, Javier (ed.), *Diez palabras claves ante el final de la vida*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 462 pp.
- EUBA, R., *Psiquiatría para el no iniciado*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 222 pp.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, F., *Donde duerme la ilusión. La tibieza*. Palabra, Madrid 2006, 187 pp.
- GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*. Trotta, Madrid 2007, 212 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La autoridad de la verdad*. Sal Terrae, Santander 2006, 333 pp.
- GUIJARRO OPORTO, S., *Jesús y sus primeros discípulos*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 288 pp.
- HERRERO DEL POZO, J. L., *Religión sin magia. Testimonio y reflexión de un cristiano libre*. El Almendro, Córdoba 2006, 256 pp.
- INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Hablan los laicos*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 276 pp.
- LA BELLA, G. (ED.), PEDRO ARRUPE. *General de la Compañía de Jesús*. Sal Terrae, Santander / Mensajero, Bilbao 2007, 1.077 pp.
- LÉONARD, PH., *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 84 pp.
- LOZA VERA, J. –DUARTE CASTILLO, R., *Introducción al Pentateuco. Génesis*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 368 pp.
- MADIGAN, K. –OSIEK, C., *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 320 pp.
- MOLTMANN, J. –MOLTMANN-WENDEL, E., *Pasión por Dios. Una teología a dos voces*. Sal Terrae, Santander 2007, 118 pp.

---

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- NUNGE, O. – MORTERA, S., *Administra tus emociones. Reacciones indispensables*. Sal Terrae, Santander 2007, 96 pp.
- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana. Sígueme*, Salamanca 2007, 672 pp.
- SCHOLEM, G., *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*. Trotta, Madrid 2007, 144 pp.
- SESBOÜÉ, B., *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*. Mensajero, Bilbao 2006, 432 pp.
- VIDAL, M., *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 428 pp.
- VOUGA, F., *Yo, Pablo. Las confesiones del Apóstol*. Sal Terrae, Santander 2007, 261 pp.
- WHITE, L. M., *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 600 pp.

## ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

- El debate sobre la laicidad: una nueva forma de encuentro fe y razón*  
*Crisis de la vida religiosa en Europa, llamado a la vida religiosa mundial*  
*El pensamiento de Gandhi (I)*  
*Albert Einstein y la Religión*  
*A los cuarenta años de la Dei Verbum: ¿la palabra recuperada?*  
*El primado evangélico: una reflexión acerca de la memoria olvidada*  
*El pensamiento de Mahātmā Gandhi (II). La síntesis gandhiana*  
*La carta de Pablo a los Gálatas (una introducción narrativa)*  
*Un encuentro del cristianismo con las religiones nativas de Iberoamérica*  
*La experiencia del Resucitado. Perspectivas actuales en teología*  
*Posmodernidad y jóvenes. La niebla cae sobre la pregunta por el sentido*  
*Confluencia entre humanistas y cristianos. Reflexiones bajo la palabra de*  
*Simone Weil*  
*¿En la sociedad de la fortaleza o del desfallecimiento? Desde la jungla de los*  
*deseos a la experiencia personal de Dios*  
*Algunas cuestiones para la agenda bioética del siglo XXI*  
*Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulo*  
*los del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*  
*¿Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales*  
*El fraude coreano de la clonación terapéutica: consideraciones éticas*  
*Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis*  
*La Teología de la Ciencia: un concepto emergente*  
*Los nuevos "apócrifos". De caballos, códigos, prioratos y otras revelaciones*  
*Los comienzos de la discriminación de la mujer en la iglesia. Algunos datos*  
*de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV*  
*Iglesia y diálogo. La identidad eclesial según Lumen Gentium 13-17*  
*Apasionada presencia de las mujeres en la experiencia comunitaria de la iglesia*  
*Bhakti mārga. El camino de la mística hindú*  
*Unidad en la diversidad. Para entender el momento ecuménico actual (I)*  
*Cuando hablamos de "evolución biológica", ¿de qué evolución estamos*  
*hablando? Implicaciones teológicas*  
*Temas de Lucas*  
*El anhelo de lo otro: ¿una religión enmascarada*

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. 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.
- II. La colaboración debería tener una extensión promedio de 12-15 páginas DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Times New Roman 12pt. Ha de presentarse el original impreso y en formato digital en un disquete 3,5, preferentemente en cualquier versión de Word.
- III. 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*: apellido(s) e inicial(es) del nombre del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; editorial, ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.
  - Para los *artículos*: apellido(s) e inicial(es) del nombre 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.: TROEGER, T. H., «Traveler Passing Through: the surprise of resurrection»: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.
  - Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: apellido(s) e inicial(es) del nombre del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado («»); precedidos por una coma y «en», apellido(s) e inicial(es) del nombre del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; editorial, ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: GRANADO, C., «Tertuliano», en PIKAZA, X. - SILANES, N. (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; FONT, J., «Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica», en ALEMANY, C. - GARCÍA-MONGE, J. A. (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos.I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.
  - Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*
- IV. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. 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. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes.
- VI. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- VII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, dirjase a:

Revista Proyección • Facultad de Teología  
Apartado 2002 • 18080 Granada (España) • Tel.:+34 958 18 52 52  
proyeccion@teol-granada.com

HÉCTOR DOMÍNGUEZ

Unidad en la diversidad. Para entender el momento ecuménico actual (I)

LEANDRO SEQUEIROS

Cuando hablamos de "evolución biológica", ¿de qué estamos hablando? Implicaciones teológicas

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ

Temas de Lucas

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

El anhelo de lo otro: ¿una religión enmascarada?

ISSN 0478-6378

