

DIRECTOR

Francisco José Ruiz Pérez
proyeccion@teol-granada.com

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Carmelo Granado Bellido
Antonio Jiménez Ortiz
Trinidad León Martín
José Luis Sánchez Nogales
Leandro Sequeiros

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso 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,
18 €; número suelto, 5 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 27\$; (correo aéreo), 52\$;
número suelto, 7,5\$.

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

(Con licencia eclesiástica)



SUMARIO

Aspectos éticos del consentimiento informado

EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE

5-17

El consentimiento informado se podría definir como el proceso constante y gradual por el que el médico capacita al paciente, con la debida información, para someterse o negarse a determinados procedimientos diagnósticos o terapéuticos de acuerdo con su propio parecer. Si se acepta la dignidad y autonomía de la persona para orientar su vida y darle un proyecto a su existencia, hay que reconocerle también el derecho a intervenir en los problemas que atañen a su salud. ¿Cómo valorar éticamente esa posibilidad? ¿Bajo qué condiciones sería plausible facilitar al enfermo el acceso a la información sobre su propio diagnóstico y tratamiento? Este artículo se asoma a una problemática que cada vez tiene más repercusión social e intenta inspirar criterios de actuación.

El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos

BÁRBARA ANDRADE

19-33

La profesora Andrade ofrece en este trabajo una reflexión sobre las vicisitudes que está teniendo el desarrollo de la eclesiología de comunión, auspiciado por el Vaticano II, particularmente en lo que afecta al laicado. El tema toca uno de los retos con los que se sigue enfrentando la Iglesia contemporánea y posiblemente su resolución determinará mucho su propio andar histórico futuro. En el artículo se avanza una agenda de cuestiones asociadas –incentivar la dinámica intraeclesial de la comunión, realidad de la clericalización, diferenciación de la identidad del laico y del sacerdote, delimitación de la misión del laico, posición eclesial de la mujer–, sobre las que la autora sugiere pistas de examen.

Estrada propone flexibilizar, revisar y reformular muchas afirmaciones dogmáticas a la vista del contexto religioso que está presente en el inicio del tercer milenio. La catolicidad se da en un contexto de mundialización que exige inculturaciones. Hay un distanciamiento entre la teología, el Magisterio oficial y la recepción de la comunidad en diversos puntos doctrinales y prácticos. Ahí están igualmente el ecumenismo, la increencia y el ateísmo práctico. Tampoco son pequeñas las dificultades para una reevangelización de las viejas cristiandades, ni es mínimo el desafío del pluralismo religioso. Se precisan, por lo tanto, canales de diálogo y nuevos talentos.

Los matrimonios contraídos en forma civil o religiosa, una vez que han sido inscritos debidamente en el Registro civil, tienen los mismos efectos civiles. A este propósito, el autor de este trabajo, catedrático emérito de la Facultad de Granada, ciñéndose al matrimonio civil y al contraído en forma canónica –según las normas del Derecho canónico–, propone las siguientes preguntas: ¿tienen esos dos matrimonios las mismas características?, ¿comportan las mismas obligaciones? Consecuentemente, ¿puede la Iglesia reconocer el matrimonio civil, como un auténtico matrimonio y lo puede aceptar como matrimonio en su legislación canónica? El artículo que se presenta es el intento de articular una respuesta rigurosa a un tema que ha concitado recientemente el interés social.

ASPECTOS ÉTICOS DEL CONSENTIMIENTO INFORMADO

*Eduardo López Azpitarte**

El consentimiento informado se podría definir como el proceso constante y gradual por el que el médico capacita al paciente, con la debida información, para someterse o negarse a determinados procedimientos diagnósticos o terapéuticos de acuerdo con su propio parecer. Si se acepta la dignidad y autonomía de la persona para orientar su vida y darle un proyecto a su existencia, hay que reconocerle también el derecho a intervenir en los problemas que atañen a su salud. ¿Cómo valorar éticamente esa posibilidad? ¿Bajo qué condiciones sería plausible facilitar al enfermo el acceso a la información sobre su propio diagnóstico y tratamiento? Este artículo se asoma a una problemática que cada vez tiene más repercusión social e intenta inspirar criterios de actuación.

1. La relación sanitaria

Cuando se acude a una persona competente para buscar solución a un determinado problema, es porque se tiene plena confianza en sus conocimientos y se espera que acierte en las decisiones que ha de tomar. Es imposible que cada individuo esté capacitado para resolver las dificultades con las que ha de enfrentarse en las diferentes y variadas situaciones de su vida. Al reconocer su propia limitación, acude a quien pueda ayudarle. El técnico, en el campo de su especialidad, goza inevitablemente de una cierta ventaja, que le coloca por encima de aquellos que buscan una ayuda segura. No es posible, por tanto, que se dé una relación igualitaria por la superioridad que posee y que es reconocida como evidente. Tengo que fiarme de lo que el mecánico me afirma cuando el coche no funciona con normalidad y mis conocimientos sobre el tema son muy rudimentarios.

Esta misma actitud de confianza y docilidad existe también en la relación sanitaria. Es comprensible, incluso, que aumente todavía más, cuando el paciente se encuentra frente al que desea curarle una determinada patología. La

* Profesor de Teología Moral de la Facultad de Teología de Granada. El presente texto reproduce su conferencia con el mismo título en las XIV Jornadas de Humanización de la Medicina, celebradas en el Hospital de San Juan de Dios de Granada.

propia salud, sobre todo cuando está en peligro la vida, es un valor mucho más importante que cualquiera de los otros que preocupan. En esos momentos se relativizan muchas cosas, porque lo que más interesa, por encima de otros deseos o proyectos, es continuar hacia adelante y en las mejores condiciones posibles.

Por otra parte, la enfermedad, sobre todo cuando no es algo leve y pasajero, revela la vulnerabilidad de la carne que no había provocado hasta el momento ningún tipo de protesta. Si la salud es el silencio pacífico del organismo, cualquier patología es como el grito del cuerpo que se siente amenazado no sólo por el desorden de sus funciones, sino por todo el mundo simbólico que despierta y que afecta también, mucho más de lo que a veces creemos, a toda la psicología del individuo. Es una experiencia de la finitud y de la impotencia que despoja a las personas de su propia seguridad¹.

Ya Freud subrayaba esa casi inevitable regresión infantil y narcisista hacia la pasividad y dependencia². Es como un abandono de impotencia en manos de la persona o de la institución, las únicas que pueden solucionar el problema. En este sentido, la medicina ejerce una función paternal que asegura, despierta esperanzas, protege de los peligros, mantiene ilusiones, pero que también, como los propios padres, provoca agresividades latentes, vacíos afectivos, decepciones dolorosas, cuando no responde a las expectativas que se habían fraguado. El ansia de curación descubre en el médico al mesías que lo puede salvar y se entrega por completo en sus manos, como acontece también en la relación con el curandero y hasta con los adivinos del futuro.

Todo el contexto psicológico fomenta este tipo de comunicación que subraya la superioridad del técnico sanitario y la dependencia de quien ha puesto en él toda su esperanza.

2. Raíces primitivas de la hospitalidad

Una breve referencia histórica nos hará comprender mejor el porqué de esta actitud. El contexto ambiental, en el que surgieron las primeras e incipientes instituciones sanitarias, manifiesta la dimensión de ayuda caritativa que se prestaba.

¹ Cf. A. VANNESSE, *Ce qu'êre malade veut dire*, en: *Supplément* n° 184 (1993) 21-32 y CL. GEET, *La maladie comme expérience et comme condition*, en: *Supplément* n° 184 (1993) 33-55.

² *Introducción al narcisismo*, en *Obras Completas. VI*, Biblioteca Nueva, Madrid 1972, 2022.

La *terapia* es un término griego que encierra un significado más rico y profundo que la simple cura corporal. Es el tratamiento de un mal orgánico, pero realizada con un componente de solicitud y amor. Jesús ya aparece en los Evangelios como el gran taumaturgo que conmociona muchas vidas humanas y al que todos los enfermos deseaban acercarse por la fuerza y el poder que salían de sus gestos y palabras: «Todos cuantos tenían enfermos de diversas dolencias se los llevaban; y, poniendo él la mano sobre cada uno de ellos, los curaba» (Lc 4,40). La salvación que él ofrecía se designaba con la misma palabra que expresa la salud corporal y se manifestaba a través de estas curaciones. Entre los signos de su mesianidad, como él mismo anunciaría en la sinagoga de Nazaret, recordando antiguas profecías (cf. Lc 4,18-19), aparecen siempre la curación de los enfermos y la ayuda a los afligidos y necesitados.

No es extraño, por tanto, que transmita la misma recomendación a los discípulos que envía a predicar su mensaje: «Les dio autoridad y poder... para curar enfermedades y los envió a proclamar el reino de Dios y a curar» (Lc 9,1-2). La historia demuestra, como lo han reconocido ilustres personalidades médicas, que la Iglesia hizo un esfuerzo enorme para continuar el ejemplo y el mandato de Jesús en el cuidado de los enfermos y necesitados de cualquier tipo³. Las casas de acogida de muchos grupos cristianos, que se entregaron a tales tareas para continuar el ejemplo y el mandato de Jesús, se multiplicaron por muchos lugares. No era mucha la ayuda técnica, tan limitada e incipiente en aquellos tiempos, pero esa laguna quedó compensada con un plus de humanismo y de generosidad.

La *hospitalidad* fue el término empleado para traducir al latín la palabra griega *philoxenia*, que expresa el amor al extraño, la acogida como huésped del extranjero y desconocido. Los primeros hospitales, como se denominaron a estos Centros, querían ser el hogar del enfermo, donde se ofreciera, a pesar de las muchas deficiencias técnicas, un ambiente cálido y afectivo que cicatrizara cualquier tipo de heridas de los que buscaban cobijo y compañía. Como se decía con razón, la medicina antigua apenas curaba, algunas veces servía para aliviar, pero siempre consolaba.

³ Para un estudio histórico sobre el papel de la Iglesia en relación con la salud, cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Revista de Occidente, Madrid 1964, 101-196, e *Historia de la Medicina*, Salvat, Barcelona 1978, 139-142; D. GRACIA, *El cristianismo y la asistencia al enfermo*, en: *Labor Hospitalaria* n° 184 (1982) 66-75; J. CONDE, *La aportación de la Iglesia a la sanidad. Desde el Evangelio y su propia tradición*, en: *Labor Hospitalaria* n° 24 (1992) 69-77; E. GALLEGU, *Jesús, compromiso con el enfermo*, en: *Biblia y Fe* 26 (2000) 44-74.

Si recuerdo estos orígenes primitivos, es para comprender que, frente a un gesto de caridad y altruismo, no cabe ninguna otra exigencia por parte del paciente, sino el reconocimiento agradecido por el servicio prestado. Era una relación de cariño, donde no entraban aún los esquemas de justicia.

3. *El paso de la caridad a la justicia*

La evolución posterior es suficientemente conocida. Como cualquier otra profesión, las prestaciones médicas se han vivido como una especie de contrato. El médico ofrece sus conocimientos y competencia, por los que acepta una remuneración, y el enfermo sólo tiene derecho a recibir un tratamiento adecuado para la solución de su problema. En caso de negligencia o error tendrá que reparar los daños causados por no haber cumplido con el compromiso contraído.

En estas condiciones es lógico y natural que el paternalismo haya sido una constante en el ejercicio de la medicina. El paciente es un ignorante de su situación, desconoce la terapia adecuada y sólo puede confiar en la buena voluntad y saber del médico que buscará para él la mejor solución posible. Es como un niño que no tiene la suficiente autonomía para tomar sus decisiones y necesita la protección de alguien que supla su inferioridad.

Es un poco la misma actitud que todavía se encuentra en algunas legislaciones, en las que el individuo no está capacitado para determinados actos que le afectan muy directamente. En la práctica totalidad de todos los sistemas jurídicos, la vida, por ejemplo, se concibe como un derecho absoluto e intangible que la ley tiene que defender contra la voluntad misma del interesado. Se trataría de una norma paternalista que busca evitar cualquier atentado contra ella, como un bien inalienable del que nadie puede disponer, ni siquiera el propio individuo como responsable y propietario de su existencia⁴. Es el Estado quien tiene la obligación de evitar, como cualquier padre, cualquier conducta que atente contra el bien del individuo y de la comunidad.

Sin negar la conveniencia o necesidad de ciertas normas paternalistas, son cada vez más los que propugnan el derecho a la libre disposición de sí mismo, como el valor prioritario en el campo de la vida. La autonomía personal, como principio básico de toda filosofía jurídica, quedaría enormemente limitada

⁴ Como simple ejemplo de los que así piensan: «El derecho a la vida... no comprende la facultad de libre disposición de la propia vida de modo que pueda consentirse la muerte» (J. M. SERRANO ALBERCA en AA.VV., *Comentarios a la Constitución española*, Civitas, Madrid 1982, 278).

si se prohibiera esta decisión en personas conscientes y responsables. La protección legal sólo estaría justificada en sujetos que no gozaran de tales cualidades. En este sentido, el suicidio lúcido y razonable no debería penalizarse, como se puede comprender fácilmente, ni habría por qué evitar, si fuera posible, las consecuencias de esta decisión. Cuando se diera un conflicto entre el derecho a la libre disposición y un deber de carácter paternalista, tendría que prevalecer el primero como más importante y preferente⁵.

4. El paso de la justicia a la autonomía

Un cambio de mentalidad empieza a realizarse con el giro antropológico de las teorías políticas. En una sociedad jerarquizada, donde el poder radica en la autoridad que no ha sido elegida por el pueblo, los ciudadanos van tomando conciencia de la autonomía que ellos poseen sobre sus propias opciones políticas, religiosas y personales. El derecho a decidir en cuestiones que afectan a cada individuo no se puede imponer por una voluntad ajena. La dignidad de la persona exige el respeto a esta autonomía para que, después de la debida información, opte por lo que mejor le parezca. Para legitimar el poder establecido hay que reconocer el derecho de todos los ciudadanos a participar en su elección.

En el ámbito político y religioso, la democratización tardó más en llegar. Durante mucho tiempo, el Papa aparecía con la autoridad delegada de Dios, por encima de cualquier otro tipo de poder. Baste recordar, como ejemplo explícito, las Bulas otorgadas por algunos Papas a los reyes de España y Portugal. Era el único que podía concederles el dominio de todas las tierras conquistadas y hacer esclavos a los indígenas que no quisieran someterse a su autoridad y aceptar la religión cristiana⁶. En sus manos quedaba el gobierno de la misma sociedad civil.

⁵ Entre los defensores de esta postura, C. S. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989, 466 y ss., donde hace una exposición crítica de los argumentos contrarios. Cf. también L. PRIETO, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Debate, Madrid 1990; M. GASCÓN ABELLÁN, *Problemas de la eutanasia*, en: *Sistema* n° 106 (1992) 81-107; P. GARIN, *El derecho a vivir el morir*, en: *Estudios de Deusto* 41 (1993) 99-118; C. VENTRELLA MANCINI, *L'eutanasia tra il diritto alla vita e alla libertà di autodeterminazione in Italia e in Spagna*, en: *Revista Española de Derecho Canónico* 54 (1997) 187-208.

⁶ El texto vale la pena copiarlo: «Con la autoridad de Dios omnipotente que detentamos en la tierra y que fue concedida al bienaventurado Pedro y como Vicario de Jesucristo, a tenor de las presentes, os donamos, concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano, junto con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, con todos sus derechos, jurisdicciones correspondientes y con todas sus pertenencias; y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores os investimos con ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de las mismas con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción» (ALEJANDRO VI, *Inter caetera*, 3 de mayo 1493. Cf. A. GARCÍA y GARCÍA, *La donación pontificia de las Indias*, en P. BORGES (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid 1992, 43).

A nivel más personal, fue el Vaticano II quien consagró la legítima autonomía de las realidades temporales y la libertad ética y religiosa de cada individuo para actuar de acuerdo con sus propias convicciones, respetando siempre el derecho de los demás. El cambio suponía una ruptura tan fuerte con la tradición anterior que provocó en muchos una alarma justificada. Es el miedo que manifestaron algunos obispos españoles a Pablo VI, tratando de impedir la aprobación del decreto conciliar sobre la libertad religiosa, cuando la inmensa mayoría ya había dado su parecer positivo⁷.

A medida que la democracia se va implantando en los diferentes países, son los propios tribunales quienes defienden los derechos del paciente contra las amenazas que lo ponen en peligro. También en España –y con un largo retraso– la Constitución aprobada en 1978 puso fin al paternalismo político y fue abriendo el camino para superarlo también en el campo sanitario⁸. El mismo derecho de todo ciudadano a intervenir en los asuntos de la sociedad, lo tiene también el enfermo para decidir sobre los problemas de su salud. El paciente no es un simple objeto que el médico arregla con su competencia, como el mecánico con la avería de un coche, sino un sujeto que tiene derecho a saber lo que le sucede y a manifestar, por tanto, su voluntad en la toma de las decisiones posteriores.

La *Carta de Derechos y Deberes de los enfermos españoles* explicita con claridad esta obligación: «A que se le dé en términos comprensibles, a él y a sus familiares o allegados, información completa y continuada, verbal y escrita, sobre su proceso, incluyendo diagnóstico, pronóstico y alternativas de tratamiento»⁹. En teoría nadie podrá prescindir de este planteamiento que parece bastante aceptado por la sociedad y el personal sanitario. La práctica, sin embargo, como indicaremos enseguida, provoca en algunos cierta dosis de recelo y prevención.

5. Naturaleza del consentimiento informado

Como se dijo, el consentimiento informado constituye el proceso por el que el médico capacita al enfermo, supuesta la correspondiente información,

⁷ La carta, que se hizo pública varios años después, es un testimonio significativo sobre el cambio que se estaba realizando. Cf. J. IRIBARREN, *La libertad religiosa. Una carta inédita de obispos españoles a Pablo VI*, en: *Teología y Catequesis* n° 41-42 (1992) 153-170.

⁸ Un buen estudio puede verse en P. SIMON, *El consentimiento informado: historia, teoría y práctica*, Editorial Tricastela, Madrid 2000, 25-118. Cf. también, E. J. ENMANUEL - L. L. ENMANUEL, *Cuatro modelos de la relación médico-paciente*, en A. CUCEIRO (ed.), *Bioética para clínicos*, Editorial Tricastela, Madrid 1999, 109-126; I. PARIENTE-BUTTERLIN, *La relation du patient et du médecin: confiance, contrat ou partenariat?*, en: *Esprit* n° 284 (2002) 87-101; CH. PARMENTIER, *Place du patient dans la décision thérapeutique*, en: *Medicine de l'Homme* n° 254 (2002) 13-17; J. C. BERMEJO, *Relación de ayuda*, en J. GARCÍA PÉREZ - F. J. ALARCOS, *10 palabras claves en humanizar la salud*, Estella, Verbo Divino 2002, 153-188.

⁹ Ley General de Sanidad, 25 de abril 1986.

para aceptar o no procedimientos diagnósticos o terapéuticos. Se trata, por tanto, de ofrecer y garantizar una información adecuada para que el paciente pueda elegir entre las diferentes alternativas propuestas. Todo lo cual supone: a) una capacidad suficiente para reconocer la naturaleza de la situación; y b) ausencia de condicionantes que anulen su libre voluntad. Dos exigencias que no dejan de crear dificultades prácticas.

No es fácil, en primer lugar, que el enfermo pueda recoger y analizar todos los datos de su enfermedad, cuando desconoce por sí mismo, al no ser un especialista en medicina, cuál será la mejor entre las diversas posibilidades que se le plantean. El informe recibido ha de estar condicionado por las apreciaciones de quien lo transmite, y fiarse de su competencia y honestidad. Y por otra parte, tampoco los miedos y temores, como las esperanzas e ilusiones de su psiquismo, con todo lo que ello remueve en su interior, crean el ambiente más adecuado para reaccionar con una libertad razonable.

Es evidente que las circunstancias pueden ser muy diversas. No es lo mismo aceptar un tratamiento rutinario, normal, sin mayor peligro, que cuando el diagnóstico, la terapia propuesta, o el equilibrio entre riesgos y beneficios posibles resultan más inciertos y dudosos.

Es posible que el mismo equipo médico no sepa con certeza la eficacia y consecuencias que se podrán derivar de una determinada opción. En cualquier caso, su aplicación se hace muchas veces demasiado compleja. Es el argumento principal que con frecuencia se utiliza para no cumplir, como enseguida veremos, con esta obligación¹⁰. ¿Significa esto que es lícito prescindir del consentimiento informado?

6. *Justificación y fundamento éticos*

La respuesta va a depender de la fuerza e importancia que cada persona atribuya a este valor ético. No voy a entrar ahora en la discusión, que teóricamente existe, para ver si pertenece al ámbito de las obligaciones perfectas, primarias, universales, que han de incluirse en una ética de mínimos, e implican, por tanto, un derecho correlativo que todos han de cumplir. O forma parte más bien de aquellas obligaciones secundarias, que pertenecen a una moral de máxi-

¹⁰ Me remito, por ejemplo, a E. EZEQUIEL, *What makes clinical research ethical? Seven ethical requirements*, en A. PELLEGRINI - R. MACKLIN (eds.), *Research on human subjects; international experience*, Organización Panamericana de la salud, Washington 1999, 33-44; EDITORIALE, *Il dovere del medico di informare il paziente: senza limiti?*, en: *Medicina e Morale* 50 (2000) 443-447; M. ERMINI, *Il consenso informato tra teoria e pratica*, en: *Medicina e Morale* 52 (2002) 493-504.

mos y a la que todos deberíamos aspirar, aunque no pudieran imponerse por imperativo de una ley. Sería algo parecido a la distinción, sobre la que tanto se habla hoy, entre una ética civil y una moral cristiana¹¹.

Hay un hecho indiscutible, que revela la trascendencia de este valor en el mismo ordenamiento jurídico¹². Son muchas también las Instituciones que han elaborado su propio código ético, en el que nunca falta esta exigencia que regula la relación del médico con sus pacientes. Cuando se da un acuerdo tan generalizado, es porque no existe ninguna duda sobre las razones de su justificación. Solo me limito a constatar la que me parece más prioritaria y convincente.

La ley suprema en el ejercicio de la medicina ha sido siempre la de no dañar al enfermo, buscar por encima de todo su mayor beneficio. Desde los tiempos más antiguos se ha insistido en este criterio básico. Lo que ha ido variando de forma significativa es el camino propuesto para semejante objetivo. Una relación paternalista, como la que se ha vivido en épocas anteriores, no quiere reconocer los deseos y opciones del enfermo. La raíz etimológica con que se designa al paciente *-infirmus-* ya indica que se trata de una persona que no tiene firmeza ni estabilidad. Ignorante de los misterios y complejidades que afectan a cualquier enfermedad, está imposibilitado de tomar decisiones y ha de seguir, por tanto, las indicaciones y consejos de la única persona competente para recobrar su salud¹³.

La nueva mentalidad insiste en la grandeza de su autonomía y dignidad, que no puede subordinarse al querer de otra persona. Es un sujeto que nunca podrá ser tratado como medio para conseguir cualquier otra meta, aunque sea su propia curación. Manejarlo como si fuese un niño o un incapacitado para

¹¹ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995; G. GONZÁLEZ, *Ética civil: la historia de un nombre*, en: *Diálogo Filosófico* 12 (1996) 196-216; C. THIEBAUT, *Cruces y caras de la ética civil*, en: *Iglesia Viva* n° 187 (1997) 49-61; B. BENNASSAR, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Sígueme, Salamanca 1997; J. R. AMOR PAN - V. M. GALLARDO, *Ética civil y ética cristiana, un amplio espacio para el diálogo y consenso*, en: *Compostelanum* 44 (1999) 267-306; M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 737-760; J. CARRERA, «¿Qué es la ética civil?», en: *Selecciones de Teología* 40 (2001) 219-224; E. LÓPEZ AZPITARTE, *La moral cristiana en un mundo pluralista*, en AA, Vv., *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 933-951.

¹² Cf. C. M. ROMEO CASABONA, (coord.), *Información y documentación clínica. Su tratamiento jurisprudencial*, Ministerio de Sanidad y Consumo, Madrid 2000; *El consentimiento informado en la relación entre el médico y el paciente: aspectos jurídicos*, en AA, Vv., *Problemas prácticos del consentimiento informado*, Fundació Victor Grifols i Lucas, Barcelona 2000; F. A. GARZÓN DÍAZ, *La importancia del consentimiento informado para el análisis ético de las investigaciones clínicas*, en AA, Vv., *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 429-451.

¹³ D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid 1989, en el capítulo sobre el paternalismo médico, 24-104, recoge algunos testimonios interesantes de la tradición sobre esta actitud.

darle todo hecho sin contar con él, es un despojo que solo estaría justificado en la hipótesis de que no alcanzara, por su edad o situación actual, un nivel suficiente que garantizara su decisión. Es un deber, por tanto, ofrecerle una información adecuada, que posibilite la manifestación de su querer¹⁴.

Nadie podrá decir en adelante que busca el bien del enfermo, cuando se le priva de ejercitar un derecho que pertenece a su propia dignidad. O dicho de otra manera, la beneficencia que se oponga a esta autonomía no será nunca una forma auténtica de hacer el bien. Solo en aquellos casos en los que, por diferentes causas, se niegue a recibir información, es imposible realizarla por la urgencia que se requiere, o se tenga la certeza de que semejante conocimiento le traerá graves consecuencias negativas, habría razones para prescindir o retrasarla hasta el momento oportuno.

7. *Respuestas falseadas*

A pesar de todo lo dicho, el cumplimiento de esta obligación no siempre se realiza con su auténtico espíritu. Cuando no se está convencido de su valor, ni tampoco es posible prescindir de ella, se buscan salidas poco aceptables.

Con demasiada frecuencia, por desgracia, la información se reduce al documento escrito que se entrega al paciente para que manifieste su acuerdo y aceptación con el tratamiento que se va a seguir. Es un requisito legal, sin duda, pero que no responde ni es suficiente para el objetivo propuesto. Falta una explicación mucho más concreta y comprensible para una persona que desconoce el lenguaje de la medicina e ignora el significado de muchos términos empleados. El paciente se siente en la obligación de firmarlo, porque sabe que su negativa supondrá un rechazo del tratamiento que necesita. Pero no cumple con los requisitos propuestos por la ley –términos comprensibles e información completa y continuada– a la que antes hacíamos referencia.

Sería una pena que con la firma del documento se pretendiera, sobre todo, la defensa del personal sanitario contra las posibles reclamaciones y denuncias que pudieran presentarse por los usuarios de estos servicios. No cabe duda de que es también una de sus funciones, pero no la prioritaria ni la más importante. Y mucho peor, cuando se convirtiera en una forma sutil de castigo o pequeña venganza por la limitación impuesta al poder que el sanitario tenía con anterioridad. Si el paciente es quien debe decidir, se le entregan simplemente los

¹⁴ Cf. F. J. RIVAS FLORES, *Documentación sanitaria y dignidad de la persona. (Análisis bioético de la documentación sanitaria)*, en AA.VV., *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo Fernández S.J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002, 491-507.

datos para que sea consciente de su incapacidad e ignorancia, pero sin ofrecerle la ayuda que también necesita para su interpretación.

La situación psicológica y dependiente del enfermo es un terreno abonado para un posible chantaje afectivo. Con la apariencia de una información altruista y muy completa, pero sesgada, lo que se busca es que termine aceptando por completo la propuesta defendida por el médico. Una aceptación conseguida, aunque al individuo se le haya negado su verdadera capacidad de decisión. Se termina imponiendo una actitud paternalista, como cualquier tiranía pone a su servicio un lenguaje democrático.

8. Dificultades superficiales

Hay que desenmascarar también ciertas dificultades que no tienen mayor consistencia. Como ya hemos insinuado, los problemas médicos exigen una solución técnica, que nunca podrá tomar el paciente por sí mismo. Es como si se dejara en manos de un ignorante el arreglo de un aparato electrónico. Lo sensato es acudir al especialista para que solucione el problema. Nadie niega la importancia de los conocimientos sanitarios, que tanto valoran los propios pacientes. Lo único que se añade es que también esta competencia profesional está sometida a determinadas exigencias éticas y legales, impuestas para el bien de la persona y de la sociedad.

Tampoco basta afirmar que, por el simple hecho de acudir al médico, se da ya un consentimiento tácito, para quedar confiados a su sabiduría y honestidad. Esa confianza se otorga, sin duda, pues sería absurdo que la relación surgiera del recelo y se alimentara con el miedo y la incertidumbre, pero ello no significa abdicar de la propia autonomía y dignidad para que sea el individuo quien tome la última decisión.

Existen circunstancias que imposibilitan aplicar este criterio. La urgencia que impide una dilación peligrosa, sin tiempo para mayores explicaciones; o la situación del paciente, incapacitado para manifestar sus deseos, exigirá actuar de acuerdo con lo que se supone que sería su voluntad. La existencia del llamado *Testamento Vital* es la mejor forma de conocer qué decisiones tomaría, o el recurso a los propios familiares cercanos, cuando no existiera otro camino.

9. Una información adecuada

Las verdades que afectan a lo más profundo del ser humano no se pueden comunicar como cualquier noticia de agencia que no interesa. Solo un cora-

zón lleno de humanismo y delicadeza está capacitado para descubrir de qué manera, con qué palabras, en qué momento ha de dar la información oportuna. El hecho de que el paciente no tenga una mayor cultura ni conocimientos médicos no exime de ofrecer las explicaciones necesarias, acomodadas a su propia capacidad.

Las encuestas demuestran, a pesar de las urgencias y posibles dificultades¹⁵, que el enfermo prefiere una mejor información a la firma de un simple documento. Le interesa, como también a sus familiares, las posibilidades que existen para el futuro, los riesgos que comportan los diversos tratamientos, las consecuencias que pudieran derivarse, el porcentaje de aciertos y fracasos, y hasta las molestias y dolores que conlleva. Nunca existe un pronóstico exacto. Ni es posible valorar determinados parámetros, como la ansiedad que pudiera provocar una determinada revelación o cómo interpretará el paciente los datos que se le ofrezcan. Es aquí donde la sensibilidad y el tacto desempeñan un papel importante para que, teniendo en cuenta todas las circunstancias, se ayude de la mejor manera posible a que el enfermo tenga su protagonismo en la decisión.

10. La conflictividad inevitable

Con esto no hemos dicho todo. La verdad al enfermo me parece también un valor muy importante para no mantenerlo engañado, en un clima artificial y falso de sonrisas y esperanzas, en el que todos los demás saben lo que acontece, menos él, el único protagonista y actor de su historia. Antes de que muera se le roba su dignidad adulta para mantenerlo falsamente protegido, como si se tratara de un niño. Defender el ideal de una información sincera no supone, sin embargo, convertirlo en una obligación absoluta. Muchas veces, por desgracia, lo mejor es enemigo de lo bueno y el deber teórico más sublime necesita una acomodación posterior en la práctica¹⁶. El conflicto entre la verdad y el bien de la persona se plantea, en ocasiones, y entonces el derecho a conocer su situación queda en suspenso para evitar males peores.

Cualquiera que tenga experiencia de relación con sus enfermos sabe muy bien la complejidad y dificultades que comporta el consentimiento informado. La urgencia de tomar una decisión; situaciones depresivas que imposibilitan la lucidez necesaria; revelaciones inesperadas que quiebran la esperanza

¹⁵ Cf. M. CICERONE, *Consenso informato e interventi chirurgici urgenti*, en: *Medicina e Morale* 52 (2002) 168-171, donde recoge alguna bibliografía reciente.

¹⁶ Cf. CL. GEETS, *Verdad y mentira en la relación con el enfermo*, en: *Selecciones de Teología* 34 (1995) 72-79; P. VERSPIEREN, *Respeter et promouvoir l'autonomie du malade*, en: *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 1 (1995) 47-63.

del individuo y provocan un estado de ansiedad; indecisiones difíciles de superar porque nadie puede saber cuál será la mejor alternativa, cuando un tratamiento, por ejemplo, puede tener una mayor eficacia, pero los riesgos también son muchos mayores. El psiquismo del paciente está demasiado frágil para echarle encima todo el peso y la angustia de optar por una solución. Habrá momentos, incluso, en que prefiere y desea que le propongan lo que parece más adecuado, porque confía en aquellos que también están preocupados de su salud.

No es una escucha analítica, que ha de respetar la libertad del otro para que en esa relación se reflejen los problemas interiores. Es un diálogo sensible que quiere compartir la responsabilidad con el paciente, interpretar sus deseos, suplir las limitaciones del momento, responder a sus interrogantes; mantener en lo posible su ilusión, pero sin esperanzas falsas que lo mantengan engañado. Al personal sanitario no se le puede pedir el éxito pleno en su trabajo, pues los mecanismos de la naturaleza terminan imponiendo su ley. Se le exige que trabaje en colaboración con el propio enfermo para que, aunque no haya solución, se le alivie cualquier tipo de sufrimiento.

El paternalismo será siempre una caricatura de la preocupación sanitaria. Pero un consentimiento informado que se reduce a cumplir con la normativa legal, falta de humanismo y cercanía afectiva, no respeta tampoco la dignidad del paciente, porque lo deja abandonado en su propia soledad.

11. Conclusión

La casuística concreta en torno a este tema es muy amplia y variada. Resulta imposible detenerse en ella con mayor tranquilidad. En cualquier hipótesis, cuando no todos los valores que están en juego pueden cumplirse, habrá que optar siempre por el que sea más importante y preferente. No existe una solución idéntica para todas las situaciones, pues hay que ponderar los elementos tan diversos que las configuran.

Lo que sucede es que esta compleja evaluación depende mucho de la importancia que cada persona le otorgue a cada uno de estos diferentes valores. El paternalista, que no estima la información al paciente, corre el riesgo de encontrar constantes excusas para sentirse liberado de esta obligación. Los que busquen la defensa frente a posibles denuncias, se conformarán con el consentimiento escrito. El legalista que defiende, por encima de todo, el valor de la norma, prescindirá de aquellos aspectos que matizan su aplicación.

Habría que preguntarse, por tanto, cuál es la actitud de fondo que se tiene frente al consentimiento informado. Cualquier solución ética exige, como presupuesto básico, estar convencido de su valor e importancia. En las situaciones conflictivas, sin embargo, la seguridad nunca se alcanza por completo. Aun con la mejor buena voluntad, es posible no acertar con el mayor bien posible.

Fue san Lucas, precisamente un médico, quien recoge las palabras de Jesús: «Quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor» (Lc 7,47). Cuando es el corazón lo que se pone al servicio del enfermo, cualquier posible deficiencia ha quedado ya compensada por el amor que estaba presente.

EL PAPEL ECLESIAL DE LOS LAICOS. RETOS NO RESUELTOS

Bárbara Andrade*

1. Introducción

Un obispo le preguntó una vez al Cardenal Newman: «Y para Ud., ¿quiénes son los laicos?». Newman le contestó pensativamente: «La Iglesia se vería extraña sin ellos»¹. Esta anécdota –y hay otras semejantes²– nos introduce en nuestra temática y en, cierta manera, ya anticipa nuestras conclusiones, si es que llegamos a algunas. De hecho, el Cardenal Newman (1801-1890) favoreció la educación de los laicos e insistió en que los laicos competentes deberían ser consultados en los asuntos de doctrina. Sin embargo, en la Roma de entonces se rechazaron sus ideas y se cuestionó su ortodoxia³. Obviamente, la cuestión de la identidad y del papel de los laicos es un tema crucial de la eclesiología y ésta, en el siglo XIX, entendió a la Iglesia como una «sociedad perfecta»⁴ nítidamente dividida entre una «clase» jerárquica-clerical, que enseña y manda, y otra laical, que aprende y obedece⁵.

Contra este telón de fondo ha de entenderse la novedad del Concilio Vaticano II, que ha sido calificado de «giro copernicano» en esta cuestión por su manera de revalorizar el papel eclesial de los laicos. Claro está que los cambios introducidos por este Concilio no surgieron del vacío: los Papas Pío X, XI y XII promovieron una participación más activa del laicado, lo que, desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX, se expresó particularmente en la Acción Católica. En esto, sin embargo, hay una nota que nos interesará a continuación:

* Profesora de Teología Dogmática en la Universidad Iberoamericana. Conferencia dictada en el VII Simposio Internacional de Teología: «La Teología en los umbrales del siglo XXI. A cuatro décadas del Concilio Vaticano II». 10, 11 y 12 de septiembre de 2003, Universidad Iberoamericana, México D. F.

¹ G. Butler, *Heart to Heart: Newman on the Laity*, en: www.ewtn.com/library/SPIRIT/CORADCOR.TXT, 2, consultado el 18 de Julio 2003.

² Cf. J. Aumann, *The Christian Laity*, Philippiniana Sacra 28 (1993) 321-334, (www.op.org/domcentral/study/aumann/xianlaity.htm); Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité*, du Cerf, Paris 1954, 7: Un catecúmeno pregunta a un sacerdote católico cuál era la posición del laico en su Iglesia. El sacerdote contesta: la posición del laico es doble, 1. se pone de rodillas delante del altar; 2. está sentado en frente del sillón del sacerdote. Y el Cardenal que reporta esta anécdota agrega: hay una tercera, pone la mano en su billetera.

³ Cf. J. Aumann, *The Christian Laity*, 2s.

⁴ León XIII, Encíclica *Immortale Dei*, noviembre de 1885, DH 3167.

⁵ Cf. H. Fries, *Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen*, en *Theologische Berichte VII*, Benzinger, Einsiedeln 1988, 55; J. Aumann, *The Christian Laity*, 2.

es la jerarquía la que crea un «apostolado laical», cuyas actividades son entendidas como una extensión de las competencias de la jerarquía⁶. Pío XI hablaba, a modo de definición, de una «participación del laicado en el apostolado jerárquico»⁷, mientras que Pío XII ya consideró la actividad de los laicos como una «colaboración»⁸.

Propongo ahora los siguientes pasos: veamos *primero* en qué consiste la doctrina del Vaticano II resumiendo sus logros y apuntando sus ambigüedades, que contarán para mucho en el desarrollo doctrinal y práctico en los últimos cuarenta años. En un *segundo apartado* conviene echar un vistazo al nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 y a los documentos magisteriales posteriores, tratando de identificar consolidaciones y retrocesos. En un *tercer apartado* podremos, entonces, examinar los problemas más espinosos que todavía no parecen haber encontrado una solución. Y, en un *cuarto punto*, veremos a cuáles conclusiones podremos legítimamente llegar.

2. La doctrina del Concilio Vaticano II: logros y ambigüedades

En la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* el Concilio asienta primero una nueva definición de la Iglesia, que marca una vuelta a la autocomprensión eclesial del Nuevo Testamento⁹: la Iglesia no es su propia luz, sino en y sobre ella –y por ella sobre los pueblos– resplandece la luz de Cristo. Es *sacramento*, signo e instrumento de la comunión de todos con Dios y entre sí. De allí fluye su *misión* universal que ha de llevar a la «unidad completa», es decir, escatológica, en Cristo (LG 1). A continuación expone la obra salvífica del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo (nn. 2-4). En virtud de la comunión trinitaria, la Iglesia ha de llegar a ser plenamente lo que, en forma de signo, ya es: «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Así queda asentado el fundamento teológico de lo que hoy llamamos una «eclesiología de comunión» o una «eclesiología del pueblo de Dios». De ahí que el capítulo II desarrolle primero la concepción del pueblo de Dios. Es obvio que el papel tanto de la jerarquía como de los laicos sobre este fundamento sólo podrá ser comprendido en términos de su membresía en el único pueblo de Dios; también es obvio que se parte de lo que todos tienen en común, lo que significa que las diferencias tendrán que especificarse a partir de la unidad fundamental del pueblo de Dios. Otra nota importante del nuevo planteamiento eclesiológico es la inmediata introducción de la «misión»: la tarea de la Iglesia toda y en cuanto tal es un «servicio de unidad», vinculado con el reino de Dios, un

⁶ J. A. Estrada Díaz, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Ed. Paulinas, Madrid 1990, 283-285.

⁷ Cf. Y. Congar, *Jalons ...*, 508s. Cf. AA 20.

⁸ Id., 512.

⁹ Cf. J. A. Estrada Díaz, *La identidad ...*, 233-236; Y. Congar, *Jalons ...*, 46-55.

camino de todos juntos hacia la llegada al Padre¹⁰ y descrito como camino del seguimiento de Cristo en la cruz y resurrección¹¹. Dentro de este cuadro global habrá de entenderse lo que el Concilio dice sobre la identidad y la función de los laicos.

Precisamente en contraposición a la identificación tradicional de la Iglesia con la jerarquía —o a la visión clerical—, salta a la vista la novedad de la postura del Concilio: el pueblo de Dios comprende a todos los bautizados y todos juntos participan en el envío de la Iglesia a todos los hombres. En otras palabras: todos en la Iglesia son, en primer lugar, *creyentes*¹². Esto es lo que tienen en común: su inserción en Cristo por el bautismo y la confirmación¹³; el estar llenos del Espíritu Santo; la tarea del anuncio o testimonio de la salvación acontecida en Cristo¹⁴; a todos les corresponde el apostolado que fluye de la vida cristiana¹⁵. A todos los creyentes el Espíritu otorga sus carismas para ayudarse mutuamente; todos son «consagrados como sacerdocio real» para construir la comunión eclesial y la comunión de todos a nivel mundial, por medio de la búsqueda de la voluntad de Dios «en todos los acontecimientos, contemplar a Cristo en todos los hombres, próximos y extraños»¹⁶. De ahí que se hable de «innumerables ocasiones» que tienen los laicos para «ejercitar el apostolado de la evangelización»¹⁷.

Si ésta es como la carta magna de la ciudadanía de los creyentes en la Iglesia, las dificultades y también contradicciones en esta visión son obvias y se deben a que, como es conocido, la eclesiología de comunión, aunque primera en la intención del Concilio, todavía coexiste en los mismos textos con la eclesiología jerárquica tradicional. Es lógico que la ampliación extraordinaria de las tareas laicas a las cuales pertenece también el «anuncio de la palabra», porque son dotados «del sentido de la fe y de la gracia de la palabra»¹⁸, provoque el desconcertante problema de dónde quedan los antiguos «privilegios» del clero. Se afirma «una diferencia en el servicio, pero la unidad de la misión»¹⁹; la «complementariedad del apostolado de los laicos y del servicio de los pastores»²⁰, pero se echa de menos una mayor clarificación de aquello en lo que se *distinguen* las ta-

¹⁰ LG 1; 28; GS 34; 42.

¹¹ GS 2; AG 1.

¹² GS 31; cf. J. B. Metz, *Der Anfang eines Anfangs?*, en K. Richter (ed.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1991, 23, habla de un proceso en el que los creyentes llegan a ser «sujetos».

¹³ LG 32.

¹⁴ Cf. AA 3; LG 38.

¹⁵ Cf. AA 16.

¹⁶ AA 3-4.

¹⁷ AA 6.

¹⁸ LG 35.

¹⁹ AA 2.

²⁰ AA 6; 10.

reas de los ministros ordenados y de los laicos. En el fondo se trata de la necesidad de poder definir la *identidad* de sacerdotes y religiosos –y religiosas–, por un lado, y la *identidad* de los laicos, por otro. A esta cuestión llegaremos a continuación; ahora sólo quiero mostrar algunas dificultades con la *asignación de tareas* a uno y otro grupo.

Los textos dicen, por ejemplo, de los ministros que sus ministerios están «ordenados al bien de todo el Cuerpo»²¹; de los religiosos que han de vivir «más y más para Cristo y su Cuerpo»²², cuando éstas evidentemente son tareas que corresponden a todos los creyentes. Cuando se afirma que los alumnos de un seminario han de aprender a «vivir en trato familiar y asiduo con el Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo»²³, esto no es otra cosa que el meollo de la vida cristiana atribuida en otro documento²⁴ a todos los creyentes. Lo mismo vale para la inserción en el misterio pascual de Cristo²⁵, que a todas luces es central para todos: sacerdotes, religiosos y laicos. Todo esto no tiene nada de extraño a la luz de las palabras de LG 32 que aunque «no todos van por el mismo camino ... existe una auténtica igualdad entre todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo». El real problema de cambiar a una verdadera ecle-siología de comunión a partir de y rompiendo con el tradicional modelo de una Iglesia de dos clases se ve en dos rasgos, quizá pequeños, pero significativos: al hablar de la jerarquía y del clero, los textos usan menos la imagen de «pueblo de Dios» que la más tradicional de «cuerpo de Cristo», porque ésta favorece más el desarrollo de la estructura jerárquica²⁶. En la misma línea: el *testimonio* de la fe es tarea de todos²⁷ y toma la forma de *servicio*, pero éste se limita después al servicio de la jerarquía, mientras que el de los laicos tiende a designarse como «cooperación», «observancia» o «responsabilidad»²⁸. Otro detalle es quizá más significativo todavía: el capítulo sobre la vida de los presbíteros se inicia con el gran título «Vocación de los presbíteros a la perfección» y desde esta perspectiva tradicional –y tradicionalmente problemática– vuelven a aparecer los comparativos tan conocidos: los religiosos «se consagran más íntimamente al servicio divino»; el religioso «imita más de cerca ... el género de vida» del Hijo de Dios²⁹. De modo semejante podría leerse la pequeña palabra «también»: dado que Cristo quiere

²¹ LG 18.

²² PC 1.

²³ OT 8.

²⁴ Cf. AA 16.

²⁵ Cf. OT 8; PC 8; AA 33; GS 43; LG 7.

²⁶ Cf. ya el mero principio del Decreto *Christus Dominus* 1; PO 12; 15, donde se habla de «comunión jerárquica con todo el Cuerpo».

²⁷ Cf. LG 24.

²⁸ Cf. GS 88-89.

²⁹ LG 44. Cf. OT 10, donde se habla de la «superioridad» de la virginidad sobre el matrimonio.

«continuar su testimonio y servicio *también* por medio de los laicos»³⁰; Cristo «cumple su misión profética ... *no sólo* a través de la Jerarquía ... *sino también* por medio de los laicos»³¹.

Estos y otros indicios –por ejemplo, el hecho de que repetidamente se haga referencia al sacerdote como el que habla y actúa «en la persona de Cristo», pero con un matiz: todos los creyentes actúan «en la persona de Cristo»; los sacerdotes actúan en la persona de «Cristo *cabeza*»³²– nos hacen ver que una cosa es proponer y buscar una eclesiología de comunión y otra, bien diferente, discernir y asumirla en sus diferentes aspectos. Es de suponer que las ambigüedades de los textos conciliares surtirán efecto en los desarrollos posteriores.

3. Los documentos del magisterio posteriores: consolidación y retrocesos

El primer gran proyecto que regula la actividad de laicos y sacerdotes en la Iglesia es el nuevo *Código de Derecho Canónico* publicado en 1983. El Código quiere recoger la doctrina del Concilio y da a su Segundo Libro el título «El pueblo de Dios», cuya primera parte corresponde a los «fieles» (*Christifideles*, can. 204-207). Esta parte está subdividida en un título sobre «los fieles cristianos»; un segundo título sobre los «laicos» y un tercero que trata de los «ministros sagrados o clérigos». En esto se sigue la estructura de la *Lumen gentium* que habla primero del «pueblo de Dios» y sólo después de la jerarquía. Podría pensarse que la común designación de todos los creyentes es, entonces, *christifideles*, y que estos mismos fieles pueden ser o bien laicos, o bien clérigos. Los cánones que explican quiénes son estos fieles, definen primero que son los bautizados que han sido constituidos en pueblo de Dios, hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y regio de Cristo y son llamados, cada uno conforme a su propia posición, a la ejecución de la misión que Dios ha confiado a la Iglesia (can. 204 § 1). Sin embargo, ya el segundo párrafo de este canon habla de la Iglesia católica, «constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él»³³. A continuación se habla de aquellos que son plenos miembros de esta Iglesia: los bautizados ligados a Cristo por la confesión de fe, los sacramentos y la dirección eclesial (can. 205). Tras hablar de los catecúmenos, a los que la Iglesia ya confiere algunos de los derechos propios de los cristianos (can. 206), se pasa a lo siguiente: «Por ins-

³⁰ LG 34. La palabra *etiam* en el original latín está omitida en la versión oficial española.

³¹ LG 35: *non solum ... sed etiam*, cf. LG 36.

³² OT 4; 8; AA 2; 6; PO 2,3. Cf. B. Andrade, *Encuentros con Dios: testimonio, vocación, signos de esperanza*, Proyección 201 (2001) 98.

³³ LG 8, 2. Cf. P. Knauer, *¿En qué sentido la Iglesia de Cristo es “una” y “católica”?*, en *Desafíos del pluralismo a la unidad y catolicidad de la iglesia*, VI Simposio Internacional, Universidad Iberoamericana, México 2002, 71-74. El canon traduce el «subsistit» de la versión original del Concilio inadecuadamente como «realizada».

titución divina hay entre los fieles en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos» (can. 207 § 2). Con esta introducción, y no obstante la abierta alusión a la *Lumen gentium*, el acento está otra vez recargado sobre la institución jerárquica. En los siguientes cánones sobre las «obligaciones y derechos de todos los fieles» se mantienen fundamentalmente las tareas que el Concilio había abierto a los creyentes, pero a causa de su subordinación obediente a los «pastores sagrados en cuanto representantes de Cristo», es difícil no concluir que los «fieles» –y, por consiguiente, el «pueblo de Dios»– son de hecho sólo los laicos. Esto suscita la pregunta de por qué se ha insertado *aparte* una sección sobre los «fieles laicos» (can. 224-231), sobre todo cuando ya en el primer canon de esa sección (can. 224) se especifica que se tratará de obligaciones y derechos *adicionales* a los que corresponden a todos los fieles. ¿Cuál sería la diferencia entre un fiel o creyente y un «laico»? Además, vuelve en el canon 228 la comprensión tradicional de que los laicos aptos tienen derecho a «ayudar a los pastores de la Iglesia», y el canon 230 § 1 reserva los servicios de «lector» y «acólito» permanente a los «varones laicos». Es cierto que los laicos siguen siendo sujeto de derechos y deberes en la Iglesia, pero sus tareas son predominantemente concebidos en términos de una colaboración con el clero³⁴.

Si echamos una mirada a la sección sobre las obligaciones y derechos de los clérigos (can. 232-293), hay dos cosas que llaman la atención: 1. otra vez se atribuye a los clérigos lo que es común a todos los fieles, por ejemplo, trabajar hacia un solo fin, la construcción del «cuerpo de Cristo» (can. 275 § 1), o promover la paz y la comunión en justicia (can. 287 § 1); y 2. su posición de dirección y de mayor excelencia respecto de los laicos³⁵. Parece que, a pesar de los cambios positivos, los laicos no han llegado a la mayoría de edad y sus funciones específicas quedan sin definir³⁶.

Un próximo paso importante es el Sínodo de los Obispos sobre la *Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo veinte años después del Vaticano II*, celebrado en octubre de 1987. Los obispos subrayaron que los fieles «incorporados a Cristo por el bautismo, participan cada uno y cada una en la vocación de la Iglesia y en su misión en el mundo»³⁷; insisten en que la reflexión ha de partir de lo que todos tienen en común³⁸ y aceptan el principio de la «pluralidad en la

³⁴ Cf. J. Perea, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001, 211s.

³⁵ Han de reconocer y promover la misión de los laicos, can. 275 § 2; su vida exige un «particular esfuerzo por alcanzar la santidad», porque son consagrados a Dios de una «manera nueva», can 276 § 1.

³⁶ Cf. el resumen en J. Perea, *El laicado ...*, 212s., 197

³⁷ Informe del Cardenal Hyacinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar y relator del Sínodo, *Documentation Catholique* 1949 (1987) 1.012.

³⁸ Segundo informe de síntesis del Cardenal Thiandoum, *Documentation Catholique* 1950 (1987) 1.034.

unidad» muchas veces invocado por los Padres sinodales³⁹. Se afirma que «toda la Iglesia, con todos sus ministerios y carismas ... salva el mundo y lo conduce a la plenitud escatológica», invocando en este contexto la eclesiología de comunión⁴⁰; sin embargo, no solamente persisten los viejos problemas, por ejemplo, cuando se designa al obispo del lugar como el «principio y fundamento visible» de esta Iglesia particular⁴¹, sino que se disciernen nuevos: una cierta perplejidad por la multiplicación de ministerios laicales, lo que vuelve a suscitar la pregunta por la relación entre el clero y los laicos y sus tareas correspondientes; la separación entre fe y vida; el papel de la mujer en la Iglesia y cómo acercarse a los jóvenes⁴². En resumen, queda sin resolverse la cuestión de la identidad del laico y de una mayor concretización de su quehacer en la Iglesia⁴³. Sin embargo, este último punto toma contornos más claros en, al menos, algunas de las intervenciones de los auditores laicos y laicas que participaron en el Sínodo, en cuanto que sencillamente relataron la problemática encontrada en sus trabajos apostólicos, por ejemplo, con niños o discapacitados⁴⁴. Con todo, aportaron también voces críticas: se necesita una nueva actitud de asistencia mutua, para evitar la confusión de funciones y papeles entre sacerdotes y laicos; el lenguaje de la enseñanza del magisterio debe ser accesible a los laicos en general⁴⁵; urge el reconocimiento de la contribución de las mujeres y la eliminación de una actitud de condescendencia y paternalismo hacia ellas y, en vez de saludar a los «Padres» del Sínodo, nos gustaría oír el nombre de «hermanos»⁴⁶. Con todo, el juicio entusiasta de que el Concilio «ha cortado el clericalismo en su raíz, situando a la jerarquía al interior del pueblo de Dios»⁴⁷ parece algo prematuro.

Las propuestas sinodales, entregadas al Papa, han sido la base para la Instrucción Apostólica *Christifideles laici*, de diciembre de 1988. La Instrucción recoge los logros asentados en el Concilio y califica de «urgente» el que los laicos se integren a la misión de la Iglesia⁴⁸; detalla su inserción en el triple oficio de Jesucristo y los llama «testigos de Cristo» que tienen «parte en la gracia de la palabra»⁴⁹. La nueva participación de los laicos, sin embargo, no parece exenta

³⁹ Ib., 1.036.

⁴⁰ Ib., 1.034.

⁴¹ Ib., 1.036.

⁴² Ib., 1.036s.; Documentation Catholique 1949 (1987) 1.016s.; *Propositions présentées au Pape par le Synode*, Documentation Catholique 1951 (1987) 1.088-1.100.

⁴³ Cf. J. Perea, *El laicado ...*, 215-221.

⁴⁴ Cf. *Interventions des auditeurs et auditrices laïcs*, Documentation Catholique 1950 (1987) 1.052-1.063. Sobre la cuestión de la mujer hubo 32 intervenciones en el aula, pero no se llegó a ninguna conclusión, cf. J. Perea, *El laicado ...*, 219.

⁴⁵ Cf. *Interventions ...*, 1.052s.

⁴⁶ Ib., 1.054.

⁴⁷ B. Sorge, *Le laïcat avant et après le Concile*, Documentation Catholique 1947 (1987) 921.

⁴⁸ DH 4.851.

⁴⁹ DH 4.852.

de riesgos y se subrayan dos tentaciones: 1. ha habido tanto ardor por los servicios y las tareas eclesíásticas que han dejado de lado su «verdadera responsabilidad en su profesión, la sociedad, la economía, cultura y política», y 2. «la separación injustificada de la fe respecto de la vida»⁵⁰. Sin embargo, volvemos a encontrar reforzado el aspecto jerárquico: lo primero en la Iglesia son los «ministerios consagrados, es decir, ministerios que derivan del sacramento de la ordenación»⁵¹. Cuando a los laicos se les confieren tareas asociadas a las sacerdotales, el ejercicio de tales funciones no convierte a los laicos en pastores, porque «no el servicio da el ministerio, sino la ordenación sacerdotal»⁵². Lo que late en el fondo es, por un lado, la recepción del Concilio y de las propuestas del Sínodo de Obispos y, por otro, la preocupación de que pueda haber confusión o igualación entre el sacerdocio ministerial y el bautismal o bien dos estructuras paralelas. La Instrucción insiste con razón en la diferencia entre uno y otro sacerdocio⁵³. Sin embargo, tampoco la explica y con demasiada frecuencia aparece la superioridad del estado sacerdotal sobre el laical⁵⁴.

La Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* sobre la preparación del Jubileo de 2000, de noviembre de 1994, aporta unas notas interesantes. Primero, desaparecen en cierto grado los problemas encontrados en los demás documentos, porque se está considerando a la *Iglesia entera* en su tarea en el mundo. La meta es la «fortificación de la fe y del testimonio de los cristianos», para la conversión personal, la solidaridad con el vecino de cada uno, especialmente el más necesitado⁵⁵, en una perspectiva escatológica de renovada esperanza en la venida definitiva del reino de Dios⁵⁶. Los *cristianos todos* «han de levantar su voz en nombre de todos los pobres del mundo»⁵⁷. En la búsqueda de perdón, reconciliación y de la conmemoración del acontecimiento de la cruz y resurrección⁵⁸ parecen realmente estar unidos todos los miembros del pueblo de Dios. Segundo, ahora es el *Espíritu* el que actúa en la Iglesia en los sacramentos y «en la variedad de carismas, funciones y ministerios que inspira para el bien de la Iglesia» y el que crea la «cohesión interna entre los miembros de la Iglesia», no ya el *obispo*⁵⁹. Tercero, mete el dedo en la llaga de los problemas que hemos ido destacando: el n. 36 formula una serie de preguntas que parecen invitar a un examen de

⁵⁰ DH 4.850.

⁵¹ DH 4.857.

⁵² DH 4.858.

⁵³ Id.

⁵⁴ Por ejemplo, *Christifideles laici* 2; 23; cf. J. Perea, *El laicado ...*, 237; el mismo problema es analizado por B. Sorge, *Le laicat ...*, 925s.

⁵⁵ Cf. n. 42.

⁵⁶ Cf. n. 46.

⁵⁷ N. 51.

⁵⁸ Cf. nn. 14; 16.

⁵⁹ Cf. nota 41.

conciencia: «En la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, ¿se está fortaleciendo la eclesiología de comunión descrita por *Lumen gentium*? ¿Deja espacio para los carismas, ministerios y diferentes formas de participación del pueblo de Dios...?». Pero enseguida, en esta última pregunta, se insinúa la ruptura entre las dos eclesiologías: «...sin adoptar nociones pedidas de prestado a la democracia y sociología que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el espíritu auténtico del Vaticano II?». Se agregó a las muchas cuestiones abiertas la de la interpretación auténtica del Concilio.

El último documento que quisiera discutir es la página web del Consejo Pontifical para el laicado, un dicasterio creado por Pablo VI en 1967⁶⁰. La responsabilidad del Consejo es «promover la interrelación del apostolado laico con el de la jerarquía: dos fuerzas que, en la constitución de la Iglesia, no pueden ser representadas como divergentes»⁶¹, lo cual tácitamente reconoce que el primer problema está precisamente ahí. La «magna carta» del Consejo es la *Christifideles laici*⁶². Mientras, por un lado, la tarea del Consejo es «fomentar la participación de los creyentes laicos en la vida y misión de la Iglesia»⁶³ y se considera importante darnos cuenta de que el laicado sólo puede ser entendido correctamente en una «eclesiología de comunión y misión y en referencia a las situaciones concretas que existen en el mundo»⁶⁴, llama la atención, por otro, que los miembros dirigentes del Consejo son cardenales y obispos, aunque haya aproximadamente quince laicos de tiempo completo para «trabajo secretarial y traducción, administración y publicaciones y para la biblioteca, los archivos etc.». Otra contraposición: «La mayoría de los miembros y consultores del Consejo Pontifical son laicos»⁶⁵, pero el Consejo considera crucial el diálogo con los *obispos* y concluye con una cita iluminadora: «El Consejo Pontifical para el laicado colabora tanto con las conferencias episcopales como con los obispos de las Iglesias particulares. De hecho, es de ellos y de su ministerio que depende en gran medida el crecimiento auténtico del laicado y su participación consciente en la misión de la Iglesia»⁶⁶.

4. Algunos problemas espinosos por resolver

A continuación quisiera plantear tan sólo los problemas más urgentes que necesitan ser resueltos para llegar a la eclesiología de comunión tan deseada por el Concilio y por nosotros todos. La lista no será completa y no pretendo ofrecer más que una serie de observaciones teológicas.

⁶⁰ The Pontifical Council for the Laity, Vatican City 1997, www.laici.org/pcple.htm.

⁶¹ *Ib.*, 3.

⁶² *Cf. ib.*, 6.

⁶³ *Ib.*, 3.

⁶⁴ *Ib.*, 4, con referencia a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*.

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Ib.*, 7.

a) *La eclesiología de comunión*. No todo lo que se llama con este nombre es, de hecho, una eclesiología de comunión. La dificultad está en nuestra incapacidad de pensar la comunión, porque, dentro o fuera de la Iglesia, escasas veces la hemos experimentado, mientras que, al parecer, no nos cuesta trabajo entender la «autoridad» y el «poder» que sí pertenecen a nuestra experiencia diaria. La comunión sólo es posible sobre la fundamental y verdadera *igualdad* de todos los que la constituyen –y exactamente esta igualdad fue asentada por el Concilio–. Sólo sobre la base de la igualdad de todos pueden enfocarse las diferencias de posición, experiencia y competencia⁶⁷. Lo que es más, sólo sobre esta base es social y teológicamente posible hablar de una sola misión evangelizadora de la Iglesia una e indivisible. La comunión de iguales es participativa: cada uno contribuye a la vida de la Iglesia los dones que él tiene –precisamente los «carismas» que le son propios y que posee para la construcción de la Iglesia una (1 Cor 12,4-11)–.

La progresiva clericalización y, con esto, jerarquización de la Iglesia ha sido ampliamente estudiada en su perspectiva histórica⁶⁸. A ella se opone la novedad inaudita de la experiencia cristiana: en las comunidades cristianas *el lugar del Padre ha quedado vacío*. Según las palabras de Jesús: «No llaméis a nadie “Padre” vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre» (Mt 23,9), es la ausencia de la figura autoritaria del «Padre» la que, a la vez, hace imposible la imposición de una autoridad en nombre del Padre de Jesús y convierte la comunión eclesial en una comunión entre iguales⁶⁹. Este hecho es fundamental para que podamos, en la fe, hablar de una comunión con Dios en la comunión entre nosotros. Creer significa ser «llenos del Espíritu» (Hch 2,4). No es posible que alguien sea «más» o «menos» lleno del Espíritu. El creyente es nada más «lleno», y esta condición es anterior a toda diversidad de carismas⁷⁰.

La misma comunión eclesial es don del Espíritu; él la crea con el poder del Dios *creador*⁷¹ y crea, por medio de la comunión eclesial, la comunión universal. Ésta es la perspectiva escatológica tan recalcada en el Concilio. Si es así, la comunión no podrá ser organizada, sino que tendremos entre todos que dejarla crecer. Nuestra tarea es ser dóciles a esta creación y *discernirla* en los signos de espe-

⁶⁷ Es interesante al respecto O. Le Gendre, *Lettre aux successeurs de Jean-Paul II*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.

⁶⁸ Cf. Y. Congar, *Jalons ...*, donde cada capítulo tiene una parte histórica; J. A. Estrada Díaz, *La identidad de los laicos ...*, 47-141; J. Perea, *El laicado ...*, 19-148; Issues Group, *Catholic Issues: The Church Today. The Role of Clergy and Laity. Cleric and Lay in the First One Thousand Years of the Church*, www.mcn.org/1/aloy-sius/ISSUEFILE/CLRGLATY.HTM, consultado el 20 de Julio 2003.

⁶⁹ Cf. C. Domínguez Morano, *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid 1992, 190s.; J. A. Estrada, *La identidad de los laicos ...*, 43.

⁷⁰ Cf. J. A. Estrada, *ib.*, 156. Según M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter, Würzburg 1992, 77, «todas las diferentes vocaciones intraeclesiales son sólo desdoblamiento de la igualdad fundamental en el Espíritu Santo» (trad. española: *La Iglesia: eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996).

⁷¹ Cf. M. Kehl, *ib.*, 68.

ranza ya presentes.

b) Existe un segundo problema que quiero llamar *la hermenéutica encubierta de las mentalidades*. Cuando hablamos de hermenéutica, solemos referirnos a la decisión deliberada por una determinada óptica o clave de interpretación de una realidad, en este caso, la realidad eclesial. Así, por ejemplo, es posible plantear la eclesiología de comunión en términos de la comunión de los laicos con las directivas de la jerarquía, o bien plantearla como comunión participativa experimentada en grupos diversos. Hay, sin embargo, una hermenéutica *inconsciente* y, por eso, impenetrable a la razón o *encubierta*, que empleamos sin darnos cuenta. Lo que aquí nos interesa es la hermenéutica encubierta de las *mentalidades clericales*. El clericalismo eclesial surgió en sus primeros brotes en el siglo IV, cuando la Iglesia adquirió *status* oficial en el imperio constantiniano⁷². Desde entonces ha impregnado la mentalidad católica⁷³. Predomina no sólo entre los clérigos, sino también entre los laicos. Es insuficiente reprochar a muchos clérigos su autoritarismo y su condescendencia, sino que hay que analizar el hecho de que los laicos en busca de ministerios espontáneamente gravitan hacia la participación en el ministerio sacerdotal, sobre todo cúllico. Basta con observar, por ejemplo, el comportamiento clerical de muchos ministros eucarísticos en nuestras misas dominicales. La lógica encubierta detrás de esto está en una mentalidad que, en ausencia de una autoridad eclesial propia, busca el acceso a ella por medio del sacerdote. De esta manera se permite una cierta identificación con él, que no tarda en traducirse en autoridad respecto de los demás. Obviamente, se regresa así no solamente a la tradicional definición del laico como «ayudante» del clero sino, lo que es más importante, los ministerios laicos empiezan a encimarse a los sacerdotales –un fenómeno que con razón inquietó al Sínodo de Obispos–, con el resultado de que la actividad de los laicos se concibe casi exclusivamente en términos cúllico-sacramentales. Eso bloquea el descubrimiento creativo de tareas capaces de promover la comunión fuera del recinto del templo. Sólo que esta mentalidad tampoco fomenta la comunión parroquial, sino que hace surgir algo como una tercera clase intermedia. Para realmente llegar a una eclesiología de comunión me parece indispensable sacar a la luz las múltiples características de la mentalidad clerical y cuestionarlas en común.

c) Quizá el problema más espinoso de todos es la cuestión de la *identidad de los laicos* que es inseparable de la determinación de la *identidad de los sacerdotes*. Un primer aspecto de este problema es que parece ser casi imposible definir al laico en otros términos que negativos: el laico es el que *no* es sacerdote⁷⁴. Dicho

⁷² Surgió entonces el «dualismo clérigos-laicos» y los clérigos tienden a asumir dignidades y privilegios pertenecientes a la sociedad civil: cf. J. A. Estrada Díaz, *La identidad de los laicos ...*, 74.

⁷³ *Ib.*, 8.

⁷⁴ Así todavía el nuevo Código de Derecho Canónico, can. 207 § 1.

de otra manera, se define al laico a partir del sacerdote⁷⁵, lo cual es otra vez partir de las diferencias en vez de lo común que es *ser creyentes*. Por otro lado, tampoco puede sin más definirse la identidad del sacerdote a partir de la del laico, porque redundaría sólo en atribuirle privilegios que el laico no tiene. Ambas posturas son excluyentes. Si ha de ser cierto que laicos, sacerdotes y religiosos juntos son miembros del único pueblo de Dios, la identidad de cada uno ha de encontrarse *a partir de la comunidad eclesial y sus características*. A todas luces, ambas identidades, la laical y la sacerdotal, pertenecen a la estructura misma de una comunidad eclesial adulta y responsable⁷⁶.

Mientras se identifica al sacerdote como alguien que pone en relación con lo sagrado⁷⁷, que es «como el pontífice que media entre Dios y los hombres», el sacerdocio ya no se explica desde la perspectiva cristiana, sino desde la contraposición sagrado-profano común a todas las religiones⁷⁸. Por otro lado, si se realza la importancia del papel del laico a partir del Concilio, se corre el riesgo de poner en entredicho la identidad del sacerdote. Y si se afirma, ya en una línea más moderada⁷⁹, que la identidad del sacerdote comporta el servicio a la palabra de Dios, el anuncio de Cristo y su testimonio, se cae precisamente en el dilema ya discutido de atribuir a un grupo lo que es común a todos en virtud del bautismo. La cosa se hace peor cuando se considera que el sacerdocio es cuestión de *vocación*. No queda otra salida que admitir que el laico es el que no tiene vocación, y si no tiene vocación, tampoco «espiritualidad»⁸⁰.

Tratemos de salir de este círculo vicioso partiendo de la comunión eclesial –de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros–. Todos somos bautizados y todos estamos «llenos del Espíritu Santo» y, por eso, enviados a llenar nuestro mundo con los signos del reino de Dios. Nos fiamos de la palabra de Dios que Jesús nos ha dicho, y ésta es una palabra de perdón incondicional que capacita para construir comunión. Esto es común a todos y, por consiguiente, los laicos y sacerdotes son sencillamente los *christifideles* de los que hablaban Juan Pablo II y el Código de Derecho Canónico. La pregunta decisiva no es cuál es la diferencia entre los unos y los otros, sino la pregunta por la *gratuidad* de la palabra del perdón que nadie puede decirse a sí mismo, sino que sólo puede ser *escuchada* en agradecimiento. Nadie puede *poseer* esta palabra; sólo se da *testimonio* de haberla escuchado y de haber sido enviado a compartirla. Si esto vale todavía para todos, la identidad del sacerdote consiste en ser signo de que no solamente para cada cristiano individualmente, sino aun para *toda la comunidad cre-*

⁷⁵ Y. Congar, *Jalons ...*, 244, considera esto un «error que casi todos cometen».

⁷⁶ Cf. J. A. Estrada Díaz, *La identidad ...*, 79.

⁷⁷ Cf., por ejemplo, todavía Y. Congar, *Jalons ...*, 200, quien indica que el sacerdocio es «la cualidad que permite presentarse ante Dios para obtener su gracia y, por consiguiente, su comunión, por la ofrenda de un sacrificio que le sea agradable».

⁷⁸ Cf. J. A. Estrada Díaz, *La identidad ...*, 84.

⁷⁹ Cf. J. L. Illanes, *Laicado y Sacerdocio*, EUNSA, Pamplona 2001, 218.

⁸⁰ Como, de hecho, presupone Y. Congar, *Jalons ...*, 598.

yente en su conjunto la palabra de Dios sigue siendo el perdón gratuito que capacita y envía⁸¹. O bien, «porque la Iglesia vive sólo de la gracia de Cristo y se le ha confiado su ministerio, hay en ella un ministerio que ha de representar esta relación»⁸². De su identidad de ser signo sacramental de la gratuidad de la palabra de Dios les viene a los sacerdotes la tarea de la celebración de los sacramentos eclesiales que son los signos de la misma gratuidad⁸³. Vistas las cosas así, sospecho que sale sobrando la búsqueda de una «teología del laicado», porque la cuestión se ha resuelto ya en un desarrollo consecuente de la eclesiología de comunión. En el fondo, sale sobrando el mismo término «laico»⁸⁴.

d) Hasta ahora no he introducido la definición o descripción que tanto la *Lumen gentium* como los demás documentos magisteriales dan de la identidad del laico y que reza así: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio». Y el texto prosigue: los laicos «viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo», para luego mencionar la vida familiar y social⁸⁵. Esta definición es hoy sentida y también resentida como particularmente problemática⁸⁶. En el fondo del texto late no solamente otra vez la eclesiología tradicional, sino también la contraposición entre «sagrado» y «profano»⁸⁷. El bautismo es una consagración que imprime un carácter sacerdotal y, en consecuencia, el laico no puede ser una persona «profana»⁸⁸. Igualmente problemática es la contraposición *ministerio sagrado - mundo*, porque contradice la afirmación de LG 8,2 de que la Iglesia está desde siempre constituida como una «sociedad». Además, otros textos del mismo Concilio matizan que la vida «en el mundo» no es «exclusiva» de los laicos, sino sólo «más intensa»⁸⁹. No solamente es obvio que todos vivimos en la misma y única tierra, formados y condicionados por nuestras diversas culturas e historias, sino, teológicamente hablando, esta forma de hablar entra en dificultades con la realidad histórica de la Encarnación y, como si esto fuera poco, con el anuncio del reino de Dios «en la tierra como en el cielo» y con la

⁸¹ Cf. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 301-305; cf. en la misma línea J. A. Estrada Díaz, *La identidad ...*, 206; 163s.

⁸² M. Kehl, *Die Kirche ...*, 113.

⁸³ Cf. *ib.*, 114.

⁸⁴ *Ib.*, 120, 123s. y nota 77. Kehl anota acertadamente que el término ilustra que la doctrina de la igualdad fundamental de todos los miembros de la Iglesia (LG 32) todavía no ha sido asimilada ni por sacerdotes, ni por los mismos laicos; cf. también J. Perea, *El laicado ...*, 255s.

⁸⁵ Cf. LG 31,2.

⁸⁶ Cf. J. Perea, *El laicado ...*, 190, 247.

⁸⁷ J. L. Illanes, *Laicado ...*, 50; M. Kehl, *Die Kirche ...*, 117.

⁸⁸ J. A. Estrada, *La identidad ...*, 168s.

⁸⁹ Cf. LG 33, 35, 36; GS 43; J. A. Estrada, *ib.*, 158s.

misión de la Iglesia en el mundo al mundo, que abarca toda la temática de la *Gaudium et spes*. El terreno de la «secularidad» de los laicos es, por consiguiente, singularmente movedizo.

El primer punto clave es que todo creyente, por ser discípulo y testigo de Cristo, sólo puede actuar *eclesialmente*⁹⁰ y obviamente cada uno sólo puede actuar ahí, donde de hecho está y entre aquellos con quienes convive. Esta actuación es siempre simultáneamente intraeclesial y misionera. Un segundo punto es que la tarea concreta de cada uno se deriva de su identidad y *no al revés*. Ahora bien, la identidad de creyente siempre es multifacética: en ella son asumidas e integradas las biografías humanas, los talentos, carismas, limitaciones y circunstancias vitales de cada uno, los encuentros con los demás y las experiencias que lo han hecho lo que es como esta persona concreta. Esta identidad, resultado de un proceso complejo de desarrollo, se convierte en la fuente de una tarea que le corresponde; de ahí la idoneidad de las diferentes profesiones y campos de trabajo en las que cada uno pone en práctica su potencial de testimonio. Esto es lo que se llama la diversidad en la unidad eclesial y es cierto tanto del llamado laico como del sacerdote y religioso. Sospecho que en la raíz de las dificultades con la distribución de tareas eclesiales entre laicos y sacerdotes está la falacia antropológica de que los términos genéricos de «sacerdote» y «creyente» son en sí suficientes para determinar una identidad personal.

Los Obispos de los Estados Unidos⁹¹ parecen haber captado esto implícitamente al poner el acento sobre la tarea eclesial de cada uno en su vida ordinaria: colaborar entre todos para humanizar las instituciones que tocan la vida de todos, tratar a los demás con dignidad, trabajar con integridad y creatividad, descubrir los aspectos éticos de las decisiones económicas, de consumo y de los deberes civiles. A los creyentes «llenos del Espíritu Santo», les corresponde compartir los talentos diversos y «celebrar la diversidad». Es obvio que programas y estructuras dirigidas por la jerarquía sencillamente no pueden sustituir el testimonio de tantos creyentes en sus propios quehaceres.

e) El último problema nuclear que queda por resolver es el de la *posición eclesial de las mujeres* que alcanzó gran relieve en el Sínodo de los Obispos de 1987. Podríamos formularlo sencillamente así: el problema consiste en que más de la mitad del pueblo de Dios es un problema para la Iglesia. Esto tiene que ver con lo que hemos llamado la «mentalidad clerical» que, por naturaleza, es también una mentalidad *patriarcal*, por el simple hecho de que el «lugar del padre» no ha quedado vacío.

En sus proposiciones hechas al Papa, el Sínodo habla de la «dignidad pro-

⁹⁰ Cf. J. A. Estrada, *ib.*, 180.

⁹¹ Cf. US Catholic Bishops - Social Development & World Peace, *Everyday Christianity: To Hunger and Thirst for Justice. A Pastoral Reflection on Lay Discipleship for Justice in a New Millennium*, www.nccbuscc.org/sdwp/projects/everyday.htm, consultado el 25 de Julio de 2003.

pia de la mujer»⁹² en los siguientes términos: la Iglesia debe oponerse firmemente a toda discriminación contra las mujeres y reconocer que tiene necesidad de los dones y capacidades de hombres y mujeres; la dignidad de la mujer debe ser recobrada por la observancia de los derechos de la persona humana y las mujeres han de participar sin discriminación en las consultas y deliberaciones, y deben ser asociadas a la preparación de documentos pastorales⁹³. A renglón seguido se dice que hay que volver al *respeto de la virginidad y de la maternidad*. A propósito de estas formulaciones habría que observar

- en primer lugar, que la expresión «dignidad *propia*» de la mujer, particularmente en el original francés, implica que la dignidad que corresponde a la mujer es *diferente* de la del hombre. Esto mismo ya es una discriminación implícita y encubierta, aunque inconsciente;

- en segundo lugar, que se implica que «la Iglesia» se encuentra *frente* a las mujeres, es decir, la eclesiología de comunión no está asumida;

- y en tercer lugar, la mención de la virginidad y maternidad nos refiere al resumen del relator del Sínodo, donde el problema se aclara, pero otra vez en la hermenéutica encubierta de la mentalidad clerical: la personalidad de la mujer tiene su particularidad en su capacidad de amor, entrega, sensibilidad y atención a lo concreto. Según esto, tales rasgos son «características de la naturaleza femenina», lo que conduce en línea recta a la afirmación de que la promoción de la mujer está estrechamente ligada a su papel de esposa y de madre⁹⁴. El problema de esta posición está en que se le considera a la mujer en términos *biológicos* y no en términos personales. La única solución que veo a esto es una conversión de mentalidad.

5. A partir de estas reflexiones, ¿a cuáles conclusiones podemos llegar?

Sobre la cuestión del papel de los laicos en la Iglesia pesan tantos procesos histórico-culturales y tantos presupuestos tácitos, y está tan desfigurada por la hermenéutica encubierta de las mentalidades, que me rindo ante la complejidad de la problemática. El Concilio ha marcado un nuevo comienzo planteando una eclesiología de comunión. Si la Iglesia ha de ser una comunión de creyentes, nos toca a nosotros mismos descubrir cuáles son las facetas de nuestra identidad de creyentes y cuáles tareas eclesiales fluyen de ella. También este proceso ha de llevarse a cabo en comunión. Los conflictos serán inevitables, pero pueden ser asumidos en el Espíritu que crea la comunión con Dios en nuestra comunión participativa, y es el Espíritu del Crucificado y de su Padre el que nos ha capacitado para un «sacerdocio de discernimiento»⁹⁵ que ha de empezar a hacerse eficaz hoy.

⁹² Propositiones 46 y 47, Documentation Catholique 1951 (1987) 1098.

⁹³ Cf. también AA 9.

⁹⁴ Cf. *Segundo informe de síntesis del Cardenal Thiandoum*, Documentation Catholique 1950 (1987).

⁹⁵ Me parece muy apropiada esta expresión de J. A. Estrada Díaz, *La identidad ...*, 175-179.

DE LA DESMITIFICACIÓN DE LA BIBLIA A LA REINTERPRETACIÓN DE LOS DOGMAS

Juan Antonio Estrada*

1. Introducción: ¿qué es un dogma?

Un dogma es una enseñanza correcta y con autoridad, pero bajo el concepto de dogma hemos entendido cosas distintas a lo largo de la historia. En la antigüedad se refería a una opinión filosófica y una enseñanza o decisión normativa (Platón, *Sofista*, 265c; *Leyes*, 644d). La Iglesia primitiva asumió este sentido amplio, que abarca tanto decisiones doctrinales como disciplinares (Hch 16,4; 17,7; Lc 2,1). Los padres apostólicos las refirieron luego a Jesús y los apóstoles (Ignacio, *Magn.*, 13,1). Se entendía como un pronunciamiento de Cristo, el Espíritu o los apóstoles, y también como doctrina filosófica o de derecho natural (1 *Clem* 20,1; Taciano, *Or.* 3,3; 25,2), o incluso como decisión disciplinar tomada por el Emperador o por la autoridad eclesial (Eusebio, *HE* IV, 6,3; 26,5; V, 23,2). Inicialmente no se distinguían los dogmas cristianos de los de otras religiones y herejías, ni de las escuelas de filosofía.

Durante mucho tiempo, dogma fue un concepto amplio e impreciso, que coexistía con otros como los de "artículo de fe" o "regula fidei", para enseñar la doctrina cristiana, sobre todo, la que concierne a la revelación divina. El concepto, al principio amplio y equívoco, fue restringiéndose, sobre todo en el segundo milenio¹, cuando progresivamente pasó a verse como lo perteneciente a la fe divina y católica, de tal forma que su negación era herética y originaba un anatema o exclusión de la comunidad eclesial. Esta calificación se ha utilizado, sobre todo desde el siglo XVIII, para caracterizar enseñanzas reveladas por Dios y proclamadas por los apóstoles, o por la jerarquía eclesiástica en concilios, o por medio del Magisterio papal². El concilio Vaticano I define como dogma "lo que está en la palabra de Dios escrita o de tradición y propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas" (DH 1792). De ahí, la estrecha relación entre el dogma, la predicación y el Magisterio jerárquico, que es el que fue cada

* Catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada. El texto recoge la ponencia tenida en el VII Simposio Internacional de Teología *La teología en los umbrales del siglo XXI*, organizado por la Universidad Iberoamericana de México (10-12 de Septiembre de 2003).

¹ H. Vorgrimler - K. Rahner, "Dogma": LThK 3 (1959) 438-441.

² U. Wickert - C.H. Rastschiow, "Dogma I-II": TRE 9 (1982) 26-41.

vez cobrando más importancia en relación con los dogmas (cf. CIC 750)³. Actualmente tiene carácter normativo, a veces como confesión de fe, y es la máxima calificación que puede recibir un pronunciamiento eclesial, en cuanto verdad promulgada por la jerarquía y perteneciente a la revelación.

2. *Hermenéutica tradicional de los dogmas y desmitificación de la Biblia*

Esta ambigüedad y amplitud del concepto, tanto en su significado teórico como en la praxis eclesial, ha ido vinculada a la necesidad de distinguir entre verdaderos y falsos dogmas. Ha prevalecido la idea, formulada en el siglo V por Vicente de Lérins⁴, de que los criterios para determinar la verdad de una creencia son los de antigüedad, universalidad y unanimidad (“*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”). El presupuesto fundamental es que hay un depósito revelado a la Iglesia, que ésta mantiene de forma inmutable y universal a lo largo de los siglos. Los criterios indicados permiten distinguir entre verdades eclesiales que hay que creer y las herejías que confunden a los fieles. Se privilegia la universalidad, antigüedad y unanimidad como criterio de ortodoxia dogmática. Esta concepción es recogida por el concilio Vaticano I, al afirmar que hay que mantener perpetuamente el sentido de los dogmas, que una vez declaró la Iglesia, sin apartarse de él. El texto conciliar admite un progreso en la comprensión de los dogmas, pero sólo en el mismo sentido y en la misma sentencia (cf. DH 1800, que remite a Vicente de Lérins). El trasfondo de esta concepción es el de una Iglesia que crece y se desarrolla como un organismo vivo, que va adquiriendo cada vez más contenido y desplegando lo que inicialmente estaba dado de forma germinal, imprecisa o indirecta.

Desde la perspectiva tradicional hay un aumento de comprensión de las verdades de la fe, ya que hay mejores formulaciones, se profundiza en la comprensión de lo antiguo, se sacan nuevas consecuencias y se conocen nuevos significados de las verdades reveladas. Es básica la idea de un crecimiento orgánico y armónico, sin discontinuidades ni rupturas. La pluralidad de sentidos se discierne dando la preferencia al consenso apostólico y de los padres de la Iglesia, que han mostrado la fecundidad de su enseñanza en la Iglesia que han vivido. De ahí, la importancia de la tradición (“*Nihil innovetur nisi quod traditum est*”, S. Esteban I) y el rechazo de novedades, tanto más ante la proliferación de herejías y de corrientes teológicas que presentan opiniones privadas y novedosas. La inmutabilidad del depósito de la fe, que no se puede alterar aunque sí perfeccionar y pulir, es el concepto central de esta concepción que permite un

³ K. Rahner - K. Lehmann, “Kerigma y dogma”, en *Mysterium Salutis I/1*, Madrid, 1969, 704-92.

⁴ G. Bardy, “S. Vincent de Lérins”, en A. Vacant (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique XV/2*, París 1950, 3045-55.

crecimiento en la comprensión, pero no que haya nuevos elementos añadidos al depósito de la fe y tampoco una transformación de éste desde nuevas perspectivas y contextos diferentes.

S. Vicente de Lérins se hizo muy popular en la Contrarreforma, ya que su concepción de un depósito inmutable de la fe transmitido universalmente desde los orígenes prestó un buen servicio a la apologética católica contra los protestantes. La referencia a la sucesión apostólica estricta de los obispos, respecto de las ordenaciones presbiterales protestantes, y la antigüedad pretendida de la enseñanza tridentina, que se identificaba con la Iglesia antigua e incluso con la neotestamentaria, respecto de las innovaciones luteranas o calvinistas, hacían de S. Vicente un referente autorizado. Por otra parte, en caso de duda y de poca claridad acerca de la unanimidad de una creencia, siempre quedaba el recurso a la autoridad papal, que es lo que se impuso en la Contrarreforma y se radicalizó con el concilio Vaticano I. La afirmación de S. Pío IX de que él era la tradición, expresa bien la importancia de la aprobación papal para determinar la normatividad y verdad de una creencia dogmática. Esto es lo que subyace a la definición de la infalibilidad pontificia y al pronunciamiento sobre la Jerarquía como única instancia autorizada para captar el verdadero sentido de la Escritura (cf. DH 1788) y para declarar lo que debe ser aceptado como parte de la fe divina y católica (cf. DH 1792). En última instancia, es el recurso a la autoridad el último criterio de la verdad dogmática, por encima del mismo texto bíblico, que es lo que privilegian los protestantes, y de la investigación histórica. La fe en la autoridad se convirtió así en la instancia última legitimadora de los dogmas.

3. De la palabra de Dios a la inspiración

Naturalmente son pocos los dogmas que han gozado totalmente de las prerrogativas continuistas y universalistas. Frecuentemente han sido el resultado de discusiones intraeclesiales y no es raro encontrar formulaciones de grandes autores y teólogos en cada discusión dogmática que impiden hablar de unanimidad y universalidad. Los problemas comenzaron a plantearse a partir de la toma de conciencia del carácter histórico y humano de la Biblia, de la necesidad de una interpretación matizada de los textos bíblicos y de la dificultad de una lectura ingenua y literalista como había prevalecido durante siglos. La polémica con Galileo Galilei, que afirmaba con toda razón que “el Espíritu santo nos enseña cómo ir al cielo, pero no cómo es el cielo”, tuvo un valor simbólico, porque se comenzó a tomar conciencia de que la Biblia era una composición humana, aunque fuera inspirada, y de que, por tanto, no se podía asumir la literalidad de todos los relatos, cuyo carácter legendario, mítico y sociocultural se fue revelando progresivamente. Esta conciencia de la Biblia como palabra humana se agu-

dizó posteriormente a partir de nuevos descubrimientos como la discusión que generó el evolucionismo de Darwin, que contradecía interpretaciones literales del Génesis.

Finalmente comenzó una nueva etapa en el siglo XIX, cuando se pusieron las bases de la hermenéutica bíblica y filosófica. La aportación decisiva fue el método histórico-crítico, que introducía una sospecha generalizada en los textos a partir de un estudio crítico y reflexivo, y que rompía el consenso tradicional sobre la autoría mosaica o apostólica de los diversos escritos. A partir de aquí surgió el problema de la inspiración como forma de revelación, la comprensión contextual de los textos y la problemática sobre la inerrancia de la Biblia. Se puso en marcha el proceso de reinterpretación de la Biblia, que desembocó en la actual hermenéutica que parte de una desmitificación de los escritos bíblicos. No hay que negar el origen mítico o legendario de muchos escritos, ni rechazar su significado simbólico y la dependencia del autor de la comunidad en la que escribe y del contexto y problemática históricos del momento de la composición. Lo importante es captar la revelación divina, el significado salvífico de los escritos, más allá de lo literal. Esta nueva concepción ha permitido al cristianismo superar los peligros del fundamentalismo de los textos, que todavía hoy defienden algunas sectas protestantes, y del integrismo católico, que minusvalora la Biblia en favor de la interpretación que ofrece el Magisterio jerárquico. De ahí la renovación de la Biblia en el catolicismo, después de siglos de desconfianza, y la toma de conciencia de que los textos tienen diversos sentidos y que hay que corregir la literalidad de las formulaciones a partir de los nuevos conocimientos de la ciencia y la cultura.

Este nuevo marco de comprensión de la palabra de Dios, repercutió, a su vez, en la tradición dogmática. Era inevitable pasar de la desmitificación de la Biblia a la reinterpretación de los dogmas, de la hermenéutica histórico-crítica de las tradiciones bíblicas a la de las formulaciones dogmáticas. La inicial resistencia de la jerarquía a la nueva investigación bíblica se desplazó posteriormente a la comprensión de los dogmas. Por eso, el conflicto de la *Nueva Teología*, en tiempos de Pío XII, tuvo muchas implicaciones para una hermenéutica de las formulaciones dogmáticas. Se revisó la idea del Magisterio pontificio como “regula fidei proxima”, que desplazaba la teología a mero comentario apologético de las formulaciones papales, en favor de un estudio científico del texto por exegetas, historiadores y teólogos. El conflicto que planteó la *Nueva Teología*, con una concepción histórica y evolutiva de los dogmas, susceptibles de replanteamientos y reformulaciones nuevas, implicaba volver a replantear la relación entre el Magisterio de los estudiosos y el jerárquico, impugnando el curso unilateral que se impuso desde el Alto Medioevo y la Contrarreforma en favor de la jerarquía y

a costa de los teólogos. Se defendía también una comprensión conceptual, doctrinal e intelectual de la fe de la Iglesia, que hacía de los dogmas meros contenidos doctrinales. Lo que estaba en juego era la investigación histórica del pasado, que posibilitaría replantear tópicos teológicos y comprensiones tradicionales de las formulaciones dogmáticas, al conocer su contexto histórico-social.

Se saldó inicialmente en favor de la verdad ahistórica e inalterable, y de la inmutabilidad de los pronunciamientos, destituyendo de sus cátedras a los teólogos renovadores, pero se estableció el fundamento de las corrientes teológicas que luego triunfaron con el concilio Vaticano II, y que abrieron paso no sólo a la renovación de los estudios bíblicos, sino también a un replanteamiento de los dogmas⁵. Había que privilegiar los orígenes del cristianismo, respecto de síntesis más tardías, como el tomismo o Trento, que han marcado la comprensión del segundo milenio. Es decir, se cuestionaba la continuidad entre patristica, alto y bajo medievo, y modernidad teológica, planteando si determinados desarrollos históricos y teológicos eran coherentes, cuestionables o incluso contradictorios con la palabra de Dios.

La desmitificación de la Biblia repercutía en una renovada hermenéutica de los dogmas. El estudio de los orígenes partía de la misma Biblia y el método histórico crítico se extendía a las formulaciones dogmáticas, con una fuerte carga desmitificadora desde la conciencia de pluralidad, que es la que ha generado las actuales confesiones cristianas. El problema ecuménico obligaba también a tomar conciencia de la discontinuidad histórica, simbolizada por las rupturas de la unidad eclesial y la aparición de desarrollos dogmáticos autóctonos de cada confesión cristiana⁶. Se pusieron así las bases para un replanteamiento del concepto de dogma, del sujeto que los crea y del desarrollo dogmático a lo largo de la historia.

4. *Hermenéutica moderna y formulaciones dogmáticas*

La hermenéutica de los dogmas viene determinada, a nivel interno, por cambios eclesiológicos y de comprensión del Magisterio que afectan a las formu-

⁵ La encíclica *Humani generis* rechaza como relativismo dogmático y desprecio de la doctrina oficial el intento de librar al dogma de la terminología recibida de tiempos atrás y de las nociones filosóficas tradicionales, en favor de otras modernas. Se trata de conceptos y principios del verdadero conocimiento, que no dependen de una filosofía relativa, y que han sido deducidos a la luz de la verdad revelada. Por eso defienden la inmutabilidad del depósito de la fe, tanto en los contenidos como en las formulaciones (cf. DH 2039-2314).

⁶ Una buena síntesis es la que ofrece R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, París 1983, 92-100; "Nouvelle Théologie": TRE 24 (1994) 668-75.

laciones dogmáticas. Con el concilio Vaticano II se ha desarrollado una eclesiología de comunión que pone en primer plano a la comunidad eclesial en su conjunto, respecto de la institucionalidad jerárquica que resaltaba la eclesiología del concilio Vaticano I. Al cuestionar el modelo eclesiológico tridentino en cuanto síntesis última y definitiva de todo lo anterior, se replanteó también la comprensión del dogma. El nuevo modelo comunitario, en contraposición a la jerarcológica que ha dominado la contrarreforma, y el principio de unidad universal como comunión, y no desde una concepción homogénea articulada en torno a la monarquía pontificia, ofrecen un nuevo marco para recoger nuevas contribuciones teológicas al concepto de dogma. A la luz de la problemática ecuménica hay que preguntarse si la evolución eclesiológica del segundo milenio no tiene que ser replanteada, desdiciendo parte del camino seguido en el segundo milenio y recuperando tradiciones perdidas del primer milenio, sobre todo de la época patrística.

El concilio Vaticano II marcó una nueva fase, ya desde su clara orientación pastoral y su rechazo a proponer nuevos dogmas, como quería parte de la jerarquía. Lógicamente confirmó las formulaciones dogmáticas anteriores y exigió someterse a los pronunciamientos infalibles del cuerpo episcopal y el papa cuando se refieren a lo incluido en la revelación (cf. LG 25). Pero comenzó, al mismo tiempo, un proceso de revisión de formulaciones anteriores, como el de que fuera de la Iglesia no hay salvación o de que la Iglesia católica es, sin más, la Iglesia de Cristo (cf. LG 8: «subsiste»). Se reconoció la historicidad de las formulaciones dogmáticas (cf. GS 62), el derecho a una pluralidad de formulaciones teológicas y a diferentes formas de comprender la verdad revelada (cf. UR 17), la subordinación del Magisterio a la palabra de Dios (cf. DV 10) y se asumió la doctrina de la jerarquía de verdades (cf. UR 11). El concepto de revelación se entiende desde la perspectiva relacional y comunicativa de Dios, menos como comunicación de verdades que como testimonio personal por medio de los enviados de Dios, que culminan en Cristo y necesita la asistencia del Espíritu (cf. DV 2-5).

Esta nueva orientación del Concilio, sobre todo su aspecto dinámico, experiencial y global, rompió con la concepción estática y organicista que prevaleció en la Contrarreforma. El Concilio remite expresamente al sentido de la fe de los bautizados como la base desde la que es posible alcanzar un consenso en asuntos de fe y costumbre (cf. LG 12; DV 8). Acepta que la diversidad no se opone necesariamente a la unidad de la Iglesia, sino que la enriquece y permite que haya distintas disciplinas según las diversas comunidades eclesiales (cf. UR 16). El dogma remite, por tanto, a la comunidad, y ésta tiene una dimensión docente más allá de la reductiva equivalencia entre Iglesia docente y jerarquía,

que es la que se impuso en la Contrarreforma⁷.

El dogma no es sólo una afirmación doctrinal con autoridad, sino que remite a la experiencia comunitaria de la fe en la Iglesia. Es la comunidad la instancia última para determinar qué es lo que se cree y se asume como verdadero en la Iglesia, con lo que junto a la autoridad jerárquica cobra valor el “sensus fidei”, es decir, la comprensión de la fe que tienen las Iglesias y la recepción o no por parte de los fieles de una determinada enseñanza propuesta por el Magisterio jerárquico. Al cuestionar el modelo eclesiológico tridentino en cuanto síntesis última y definitiva de todo lo anterior, se replanteó también la comprensión del dogma. La implicación de una nueva verdad en formulaciones dogmáticas anteriores es, en muchos casos, sólo virtual y formal. Se necesitan nuevas circunstancias y comprensiones teológicas que permitan esa evolución, que no se podía prever y sólo puede justificarse *a posteriori*, desde la triple vinculación de Magisterio jerárquico, reflexión de los teólogos y recepción y aceptación por parte de los fieles.

Es decir, se pasa del monopolio del Magisterio jerárquico, como creador y legitimador de formulaciones dogmáticas y su interpretación, a una visión más diferenciada que introduce a la jerarquía en el contexto de la comunidad, revalorizando el papel de los teólogos y de la comunidad eclesial. La eclesiología de la sociedad desigual, en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden (Pío X), deja paso a una nueva eclesiología de comunión, con protagonismo de la comunidad. El concilio Vaticano II ha urgido la sintonía e interacción entre la jerarquía, a la que compete la auténtica interpretación de la Escritura y la tradición (cf. LG 25; DV 10), y el sentido de la fe de la comunidad de los fieles (cf. LG 12; DV 10), mientras que en el postconcilio se ha ido revalorizando cada vez más el sentido de los fieles y la importancia de la comunidad de creyentes en cuanto receptora y legitimadora de los contenidos doctrinales, en la línea de que la voz del pueblo es también voz de Dios⁸.

Los últimos dogmas marianos –Inmaculada Concepción y Asunción– remiten a la tradición y el consenso mayoritario, aunque no unánime, de la

⁷ Cf. Z. Alszeghy, “El sensus fidei y el desarrollo del dogma”, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 105-116.

⁸ En esta línea de corresponsabilidad eclesial, acentuando el papel de los teólogos y sus derechos, la necesidad del principio de subsidiariedad y el principio de colegialidad, se ha expresado la Conferencia Episcopal de Estados Unidos. Ha sido una de las Iglesias que más ha intentado renovar el Magisterio eclesial con nuevas formas y procedimientos para crear documentos y para responder a los nuevos problemas. Desgraciadamente, la curia romana ha sido poco receptiva a estos intentos. Cf. Conferenza dei vescovi USA (NCCB), “Responsabilità dottrinali”: *Il Regno* 34 (1989) 488-98.

Iglesia, con armonía entre la fe vivida por el pueblo de Dios y los planteamientos jerárquicos. Esta revalorización de las experiencias comunitarias de fe ha llevado una mayor atención a la experiencia litúrgica y a las confesiones de fe que no han sido susceptibles de definiciones dogmáticas, pero que, sin embargo, “*Lex orandi, lex credendi*”, forman parte del contenido de la fe de la Iglesia. No se trata de verdades estáticas ni de formulaciones doctrinales jurídicas, sino de estar en la verdad en un contexto eclesial de fe viva. De ahí la importancia de las experiencias litúrgicas de fe, de la doxología y alabanza a Dios como elemento determinante de las formulaciones dogmáticas, y de una comprensión cristopneumática de la eclesiología, que implica dinamicidad y elementos proféticos y mesiánicos de efecto en la evolución de los dogmas. Este sentido vital y experiencial del dogma abarca tanto su contenido (*fides quae*) como el acto de fe (*fides qua*) desde el que tiene sentido.

En estas dos dimensiones se apoya Karl Rahner para rechazar el dogma como una mera proposición docente en favor de una comunicación de Dios a la Iglesia. Es la experiencia global de la comunidad, mediada por el símbolo con dimensiones lingüísticas, la que da sentido a los dogmas⁹. Por eso, las formulaciones dogmáticas pueden quedar desfasadas, bien porque responden a problemáticas coyunturales que ya no existen y que han sido superadas por el curso de la historia, o bien porque los nuevos contextos y situaciones ayudan a comprender lo inadecuado de determinadas formulaciones, que respondían a la metafísica, antropología y concepción teológica de una época hoy superadas. Hacer inteligibles los dogmas, sin enfatizar los conceptos y vocablos literales de las formulaciones, que a veces ocultan una pluralidad semántica variable a lo largo de la historia, ha sido una de las grandes pretensiones de Rahner. Por ejemplo, hoy es ambigua la formulación trinitaria de «un Dios y tres personas», porque, al cambiar el sentido de “persona”, lleva al triteísmo, en contra del monoteísmo, o al absurdo que hace incomprensible e infecunda la formulación dogmática. Lo mismo ocurre con formulaciones cristológicas, antropológicas, etc., que exigen hoy un replanteamiento y revisión, a veces desde la crítica al contenido que se les asignaba en épocas pasadas.

⁹ Cf. K. Rahner, “Para una teología del símbolo”: *Escritos de teología* 4, Madrid 1964, 283-322; A) “¿Qué es un enunciado dogmático?”: *Escritos de teología* 5, Madrid, 1964, 55-82. Un enunciado dogmático es para Rahner un símbolo lingüístico que expresa la comunicación de Dios y la escucha de la Iglesia, es palabra de Dios y confesión eclesial. Cf. P. G. Crowley, *En lugares sin cuento. El dogma en una Iglesia pluralista*, Santander 2003, 109-28.

5. Desarrollo dogmático, hermenéuticas críticas y problema ecuménico

Otro problema es el sentido de la historia y progreso de los dogmas. Hay una nueva comprensión del desarrollo dogmático a la luz de una nueva hermenéutica de los textos, de una concepción distinta de la evolución histórica y de una nueva apertura ecuménica a los diferentes desarrollos de las diversas Iglesias. El concepto de dogma y de evolución histórica se basa en el principio de continuidad y secuencialidad, desde la que existe una continuidad entre pasado, presente y futuro. Esta imagen del devenir ha servido de base a la concepción organicista del desarrollo dogmático. Pasamos de una concepción germinal a otra más madura y los nuevos marcos históricos y contextuales permiten captar nuevos sentidos, consecuencias e implicaciones de las formulaciones dogmáticas. Éstas permanecen tal cual, pero se interpretarían de forma distinta y adquirirían significados novedosos.

A partir de la década de los sesenta comienza a desarrollarse una hermenéutica nueva. El modelo más influyente es el propuesto por Gadamer, que desarrolla una teoría de la comprensión en la que la Biblia y la teología es una referencia fundamental¹⁰. En contra de la pretendida neutralidad de la ciencia parte de la autoridad de los textos que consideramos clásicos, y el diálogo con la tradición siempre se hace desde ella. No hay un lector neutral que pretenda una interpretación objetiva, sino que la tradición se da en el contexto de una comunidad cultural, a la que pertenece el texto y también el lector. De ahí el diálogo hermenéutico, la idea de la comprensión como una fusión de horizontes (entre texto e intérprete), la importancia de los efectos y consecuencias que ha tenido el texto a lo largo de la historia (la *Wirkungsgeschichte*), y el carácter unitario de la tradición a pesar de las diversas lecturas.

Desde esta teoría hermenéutica se realza el sentido de la comunidad eclesial como el lugar en el que se lee y se interpreta el texto, y se reivindica la autoridad de la tradición, dentro de la que siempre nos movemos. La interpreta-

¹⁰ La obra fundamental es H. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca ⁸1997; *Verdad y método II*, Salamanca 1992. Gadamer rechaza el concepto científico de verdad y se aproxima a los juegos lingüísticos y culturales, dentro de los que surge la verdad a partir del diálogo hermenéutico. El arte, la jurisprudencia y la teología, sobre todo la hermenéutica bíblica, son las referencias fundamentales en las que se inspira. Una importante aplicación de esta hermenéutica a la teología es la que ofrece D. Tracy, *The analogical Imagination*, Nueva York 1981; *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, San Francisco 1988; *Theologie als Gespräch*, Mainz 1993. El primado del texto, al que tiene que subordinarse el lector, implica un proceso hermenéutico siempre abierto e inconcluso, sin que alcancemos nunca una verdad completa y última. La comprensión de la Revelación nunca se alcanza plenamente y los discursos teológicos siempre son plurales.

ción teológica no puede hacerse así al margen de la comunidad y la tradición, rechazando el individualismo descontextualizado. Esta doble referencia está más cercana a la comprensión hermenéutica católica (la tradición como complemento y derivado de la Escritura, que no se interpreta por sí misma, y Magisterio como garante y protector de la tradición eclesial) que a la protestante (primacía del texto de la Escritura, minusvaloración de comunidad y tradición, lecturas desde la subjetividad individual de cada lector). Por un lado, se enfatiza la autoridad del texto y, por otro, la tradición que la interpreta. Por ejemplo, hoy somos conscientes de que el concepto de dogma que se empleó en el concilio de Trento no es el nuestro actual (mucho más restrictivo). En Trento se rechazaban tanto herejías como simples errores y se quería defender el sentir y la comprensión de la Iglesia católica contra sus críticos, sin que tras sus anatemas hubiera que entender un dogma estricto o doctrina infalible de fe¹¹.

Esta perspectiva revalorizaría, en principio, el concepto católico de evolución dogmática, que pone el acento en la continuidad y maduración, respecto del protestantismo. Sin embargo, la atención al contexto social e histórico, así como la revalorización de lo comunitario como punto de partida, desde el que se comprenden tanto el texto como el lector, suponen modificaciones importantes que afectan a la eclesiología e inciden en la hermenéutica de los dogmas desde una perspectiva ecuménica. Hay que interpretar las formulaciones desde la comunidad que las creó (*Sitz im Leben*, ubicación social), sin hipostasiar instancias institucionales que interpreten al margen de la historia y la tradición. En una palabra, el dogma no puede ir contra la historia, como se planteó en el debate del siglo XIX sobre la infalibilidad papal.

El elemento dirimente y legitimador va desplazándose progresivamente de la jerarquía a la comunidad eclesial en su conjunto; de la fe pronunciada a la fe vivida; y del valor de actos aislados formalmente válidos (como la celebración de un sacramento que cumple las condiciones doctrinales y jurídicas que lo hacen válido) a la aceptación de una comunidad eclesial como tal. Los dogmas son propuestas, como los sacramentos son acciones eclesiales, y ambos hay que comprenderlos desde la comunidad que los creó. Es el sentido católico de que es la Iglesia la que crea la Escritura, en su sentido estricto y teológico, y de que antes de haber un canon de las Escrituras ya había Iglesia. El dogma, como el sacramento, depende de la Iglesia, que tiene la prioridad, no al revés, porque eso

¹¹ Cf. P. Franzen, "Réflexions sur l'anathème au concile de Trente": *EthL* 29 (1953) 657-72; "Die Autorität der Konzilien", en J. M. Todd (ed.), *Probleme der Autorität*, Düsseldorf 1967, 94-100; A. Lang, "Der Bedeutungswandel der Begriffe 'fides und haeresis' und die dogmatische Wertung der Konzilentscheidungen von Vienne und Trient": *MthZ* 4 (1953) 133-46.

llevaría a una comprensión mágica del carácter “ex opere operato” (la formulación dogmática y el sacramento serían válidos, independientemente de que fueran decisiones de la Iglesia).

Es decir, lo que hace válido un sacramento es que pertenece a una verdadera Iglesia, más que el hecho de su validez formal. Lo más importante es la Iglesia en su conjunto y no la presencia, ortodoxia o validez de un ministro o de una creencia concreta. Y es que las verdades de la fe no están aisladas, sino que forman parte de un cuerpo o estructura global, que es el que se asume¹². El reconocimiento por parte católica de una comunidad eclesial llevaría una aceptación y validación de sus sacramentos y de una fe común, que se expresa en dogmas compartidos. Las tradiciones dogmáticas son siempre expresiones de una Iglesia, y lo que se trata es de dar la primacía a la segunda en lugar de absolutizar lo primero. Esto tiene consecuencias ecuménicas para los dogmas.

Esta discusión hermenéutica actual ofrece nuevas perspectivas que afectan a la comprensión de las formulaciones. Por un lado, hay una relativización del valor absoluto de la tradición, de la que no podemos desprendernos pero sí corregir. Se plantea el problema de si no podemos comprender mejor el texto que su propio autor, en cuanto que podemos conocer su origen y contexto, y criticarlo desde la toma de distancia que da el tiempo y el sentido histórico. Conocer el origen y condicionamientos de un texto, su genealogía, ayuda para comprender el porqué de su significado y su carácter epocal. Podemos ir más allá del autor y de la intencionalidad que se expresa en el texto, discutir con él y criticarlo, así como la evolución que ha generado¹³. Por eso podemos hoy comprender e interpretar a Trento de forma distinta a la que se impuso en la Contrarreforma, porque conocemos mejor su origen, contexto, condicionamientos e intenciones.

A esta perspectiva crítica, pero valoradora de la tradición, que rechaza el “sola scriptura”, se añaden algunos elementos de la tradición postmoderna, que inciden también en la comprensión teológica¹⁴. No se asume el presupuesto de una continuidad homogénea, que permitiría el crecimiento orgánico de la tradi-

¹² Los dogmas constituyen entre ellos una totalidad estructurada y diferenciada. La doctrina de la jerarquía de verdades no es un principio reductivo, sino interpretativo de los dogmas. Cf. W. Kasper, “Dogma/Dogmenentwicklung”: NHTG 1, Munich 1984, 185-86, 176-93.

¹³ Esta es la perspectiva que plantea J. Habermas en su discusión con Gadamer. Contra el tradicionalismo contraponen la crítica ilustrada, a la que Gadamer responde con el diálogo hermenéutico. En cualquier caso, se pone en primer plano la crítica de las tradiciones. Véase la discusión entre ambos autores en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort 1971.

¹⁴ De entre la inmensa bibliografía sobre postmodernidad y teología, destaco, J.W. van Huyssteen, *The Shaping of Rationality*, Cambridge 1999; M. Westphal (ed.), *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, Indiana 1999; F. L. Shulz, *The post foundationalist Task of Theology*, Grand Rapids (Michigan) 1999; S.

ción dogmática; ni una teoría de la verdad como correspondencia que vincula el hecho con su expresión lingüística o representación institucional sin más. A partir de una revalorización del papel activo de la subjetividad cognoscente y de las raíces sociales desde las que se desarrolla la comprensión del texto, se pone el acento en los distintos paradigmas y épocas históricas de una tradición, que implican discontinuidad y diferencias. Un texto genera pluralidad de perspectivas heterogéneas, que corresponden a diversos mundos de vida y a heterogéneas tradiciones socioculturales.

De esta forma, cobra relevancia la actualización y se legitima la pluralidad de significados y sentidos a partir de una misma formulación. La verdad de los evangelios quedaría confirmada por su pluralidad, en la que hay elementos inconciliables (como las distintas versiones de la genealogía de Jesús, la irreducibilidad del cuarto evangelio respecto de los tres sinópticos, las distintas comprensiones que ofrecen los evangelios de la infancia, etc.). La transmisión de una tradición es plural, mucho más cuando se da de forma oral, y la comprensión del que trasmite se mezcla con el texto que se quiere comunicar. Por eso, ya en el Nuevo Testamento hay una pluralidad de cristologías y eclesiologías, sin que haya una síntesis última que las reconcilie a todas. Las tradiciones son diferentes, pero no inconmensurables, porque es posible comunicarlas y traducir de una a la otra. Son cadenas de testimonios, sin que la verdad de una necesariamente implique la no verdad de otras comprensiones del texto. Pero la verdad es plural, y la unidad es de comunión.

Podemos hablar de una transculturalidad, en cuanto que las tradiciones se relacionan entre sí y se abren a las otras desde la propia identidad sociocultural. El sentido de plenitud, que inevitablemente pasa por la pluralidad, del catolicismo sería el de plurales inculturaciones del cristianismo contra la imposición de una como exclusiva. Ya no es posible la homogeneidad y uniformidad como garante de la unidad, sino que el sentido se formula de muchas maneras. A lo más, se puede exigir que haya compatibilidad y convergencia de mínimos a la hora de reformular y actualizar el sentido del texto. En la hermenéutica postmoderna hay pluralidad de comprensiones, que corresponden a distintas contextualizaciones sociales e históricas. Es posible diferir del pasado porque ha cambiado la percepción en un paradigma nuevo, sin que eso implique negar la verdad contextual de una determinada comprensión tradicional. De ahí también los inevitables disensos y desacuerdos, que, sin embargo, no tendrían que impedir

Wendel, "Zum Verhältnis von christlicher theologie und postmoderner Philosophie", en K. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 193-214; T. Guarino, "Postmodernity and five fundamental theological Issues": ThSt 57 (1996) 654-89; J. A. Bonsor, "History, Dogma and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology": Th St 55 (1994) 295-313; D. Schneider-Stengel, *Christentum und Postmoderne*, Münster 2002.

una compatibilidad última de la pluralidad de concepciones, que se entrecruzan.

Por otra parte, la hermenéutica postmoderna apunta a los elementos de poder que siempre están implicados en cualquier régimen de conocimiento. Muchas formulaciones históricas, incluidas las de concilios, se impusieron bajo coacción de la autoridad, secular o eclesiástica. No extraña, por ello, la importancia que concede la hermenéutica postmoderna a los disensos, a las minorías, a la posibilidad de cuestionar una interpretación hegemónica, fruto no sólo de consensos libres sino también de imposiciones de distinta índole (económicas, políticas, socioculturales, sacrales, etc.). La crítica a las ideologías es igualmente decisiva, porque permite revisar formulaciones dogmáticas anteriores, desde la nueva luz que aportan las investigaciones históricas. También hay que revalorizar los elementos afectivos, imaginativos y no racionales, que subyacen a cualquier percepción intelectual. En contra de una concepción cartesiana de la razón, hay que remitirse a una inteligencia emocional. De nuevo se remite a la comunidad de vida para comprender desde ella formulaciones intelectuales, sin hipostasiar las segundas y descontextualizarlas de sus raíces comunitarias. No se puede comprender la revelación como mero depósito de proposiciones, sin atender a la intencionalidad, problemática y desafíos a los que se quería responder. La postmodernidad es crítica contra un cristianismo doctrinal y racionalista, pobre en experiencias comunitarias.

El planteamiento católico oficial ha sido receptivo en parte de la crítica moderna a la tradición, pero no ha recibido todavía las aportaciones de la concepción hermenéutica postmoderna. La doctrina oficial del Magisterio sostiene que “el sentido de la fórmula dogmática misma (...) sea siempre verdadero y constante para la Iglesia” (*Mysterium ecclesiae*, 5), sin atender a las distintas épocas históricas y paradigmas teológicos, y a los elementos de discontinuidad que implican. La misma renovación de la Escritura, sobre todo a partir de la metodología histórico-crítica, no sólo ha llevado a una nueva comprensión de los textos bíblicos sino también a un replanteamiento del sentido de los dogmas, que se basan en pasajes de la Escritura, entendidos ahora de una forma nueva. Sería uno de los aspectos de la concepción protestante del dogma como una confesión de fe, que se somete a la primacía de la Escritura como palabra inspirada por Dios, en lugar de someter los pasajes bíblicos a la interpretación de una formulación dogmática coyuntural e históricamente contingente¹⁵. En cuanto confe-

¹⁵ Probablemente ha sido Karl Barth el que mejor representa en el siglo XX la tradición protestante sobre el sometimiento del dogma a la palabra de Dios: cf. *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zurich ⁸1964, 261-91. Los dogmas son indicaciones de la Iglesia antigua con los que debemos dialogar y respetar, pero la Biblia se sustrae a la posesión de la Iglesia y los dogmas no son nunca verdades reveladas, y menos pronuncia-

sión eclesial, la formulación dogmática siempre es revisable a la luz de los nuevos datos que conocemos de la Escritura.

De ahí que se hayan planteado problemas al desarrollo dogmático específico del catolicismo, al que se intenta abrir a otras perspectivas confesionales. Desde una comprensión ecuménica habría que asumir como dogmas básicos para la unidad de los cristianos aquellos que han sido consensuados en los siete grandes concilios ecuménicos, es decir, la tradición común a todas las Iglesias¹⁶. Hay un tronco común, Escritura y tradición, sobre el que habría que apoyarse desde una perspectiva minimalista y no maximalista, que es la que aplicó la Iglesia antigua al crear el canon neotestamentario: asumir como canónico sólo aquello que fue aceptado por todas las Iglesias tras un largo proceso de discusión.

Lo demás, el desarrollo dogmático que se ha dado en la Iglesia en el segundo milenio, sin dejar de ser verdadero y vinculante para los católicos, no se podría exigir a Iglesias cristianas que no han participado en el proceso de clarificación e iluminación que ha generado esas formulaciones dogmáticas. Para la Iglesia ortodoxa, el segundo concilio de Nicea (787) es el que ha cerrado el proceso de fijación de la fe cristiana, porque lo que vino después se originó desde la división con los católicos. El principio de antigüedad, universalidad y unanimidad se interpretaría ecuménicamente. En lugar de la perspectiva organicista que ve las nuevas formulaciones dogmáticas como consecuencias de lo inicial, sería básica la ampliación de perspectivas nuevas en un contexto de ruptura eclesial, que no se podría imponer a los otros cristianos. Estos no han vivido el proceso vital y experiencial desde el que han surgido las nuevas formulaciones dogmáticas. Los dogmas católicos del segundo milenio no serían exigibles a las otras confesiones cristianas, aunque siguieran siendo vinculantes para los católicos.

mientos magisteriales que despersonalizarían a la revelación. Más que hablar de la verdad de un dogma habría que hablar de su carácter vinculante y de la obediencia que nos exige la Iglesia, pero siempre hay que verlos como palabra humana no homologable con la divina.

¹⁶ Esta es la postura que defiende el Cardenal Ratzinger, cuando afirma, en relación con el desarrollo del primado del papa, que no se puede exigir a los ortodoxos más que lo que se desarrolló durante la comunión del primer milenio, y que éstos no tienen por qué declarar herética la evolución del segundo milenio, aunque no la compartan ni tuvieran que asumirla. Cf. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1986, 231-44. Otros autores van más lejos, aceptando que los ortodoxos podrían asumir un primado entendido en el sentido del primer milenio y ponen las bases de consenso dogmático en el credo nicenoconstantinopolitano, que sería la base para la unión de las Iglesias cristianas. A partir de ahí ninguna Iglesia podría reprobar los dogmas de otras confesiones cristianas, ni tampoco exigirlo más allá de lo que cada Iglesia actualmente propone. Sería un modelo de pluralidad dogmática con un consenso mínimo que serviría de base común a todas. Cf. H. Fries - K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Barcelona 1987.

Hay que tener en cuenta el cambio de significado que supuso el mismo concilio de Trento, que marcó una nueva etapa en la comprensión ecuménica de los concilios. Inicialmente, los concilios lateranenses se veían como concilios de la Iglesia latina, porque había conciencia de que la ruptura entre ortodoxos y católicos hacía inviables nuevos concilios ecuménicos. No había posibilidad de nuevas formulaciones dogmáticas universales vinculantes, por la ruptura de la unidad. Esto cambió luego de Trento, porque el cardenal Bellarmino hizo depender la ecumenicidad del concilio de que estuviera presidido por el papa, para así reforzar la autoridad de Trento respecto de los protestantes. Entonces se corrigieron actas y decretos de los concilios lateranenses, para ponerles el título de “ecuménicos”. Trento se convirtió en epítome y síntesis de la tradición anterior, y en lugar de dejar abiertas las cuestiones controvertidas legadas por la tradición, se vio como una nueva refundación del catolicismo, que acogía lo anterior y lo reformulaba. El hecho de que las actas fueran secretas y no accesibles al examen de los teólogos favoreció este integrismo dogmático de la tradición, lo que conocemos como “tridentinismo”¹⁷.

La potenciación del dogma en cuanto cristalización de una experiencia eclesial de fe, responde al carácter coyuntural y contingente de las formulaciones de Trento, que sólo intenta confirmar la tradición anterior, pero inicialmente no pretende anularla ni reformularla toda ella. En Trento se define una tradición, pero, en el postconcilio, acabó creándose una nueva que anulaba la anterior, sobre todo la del primer milenio. Como además *a posteriori* se dio carácter ecuménico a los concilios tenidos tras la ruptura del siglo XI, estos concilios fueron equiparados, Trento incluido, con los concilios ecuménicos del primer milenio. Esto es lo que habría que revisar hoy.

Una comprensión crítica y diferenciada de la tradición ha llevado también al principio de la jerarquía de verdades. Esta permite establecer diferencias entre las diversas formulaciones dogmáticas, según su vinculación con los fundamentos de la fe y más concretamente según su importancia para el misterio de Dios, la Trinidad y la cristología (cf. UR 11). Hay que rechazar el fundamentalismo literalista, que defiende todos los dogmas por igual, los comprende de forma estática y ahistórica, y proclama que “el error no tiene derecho de existir”. Por el contrario, hay que atender a la desigual relevancia para la fe de las formulaciones dogmáticas; al diferente valor explícito o implícito de una afirmación; y a la

¹⁷J. M. Castillo, “El ministerio sacerdotal en el magisterio”, en *Al servicio del pueblo de Dios*, Madrid 1974, 165-66 (textos sobre el cambio de denominación de los concilios lateranenses, que pasaron a verse como ecuménicos); G. Alberigo, “Du concile de Trente au tridentinisme”: *Irénikon* 54 (1981) 192-210; “Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario”: *Concilium* 7 (1965) 78-99.

gradualidad de la identificación de cada cristiano con la doctrina y fe dogmática de la Iglesia, sin que toda divergencia tenga que interpretarse necesariamente como apostasía. De hecho, en la actualidad cada vez se habla más de una identificación selectiva y parcial de los fieles con los contenidos oficiales de la fe, lo cual se radicaliza por el pluralismo existente en la misma Iglesia a nivel de fieles, teologías y la misma jerarquía. Esta nueva situación de pluralidad aconseja pastoralmente un uso restrictivo del concepto de herejía o apostasía, respecto del pasado, caracterizado por la homogeneidad confesional y una concepción global de pertenencia a la Iglesia, en el sentido de todo o nada.

Esta diferenciación de los dogmas atendiendo a su relevancia para la fe cristiana está también determinada por la evolución histórica. Lo que en un momento dado aparece como un precepto fundamental de la fe puede cambiar a consecuencia de una nueva eclesiología, cristología o comprensión del misterio divino, que hace que pierda fuerza y capacidad de interpelación una determinada comprensión. Pronunciamientos como los del “fuera de la Iglesia no hay salvación”, que durante muchos siglos se tuvieron como parte integrante del núcleo de creencias del catolicismo, cambiaron de orientación y contenido al variar la comprensión de la Iglesia y de la salvación. El dogma es frecuentemente resultado de controversias y confrontaciones intraeclesiales, como las que se dieron en los diversos concilios ecuménicos. Por eso están condicionados histórica y teológicamente y no se puede exigir anacrónicamente que personas y grupos que no han conocido esos problemas converjan con las nuevas formulaciones. También la historia puede hacer que problemas claves de un momento histórico sean secundarios en otra época, y que su fuerza normativa vinculante se pierda en el futuro.

El saber dogmático participa de la finitud del conocimiento humano y siempre es incompleto y fragmentario al abordar el misterio divino. Desde el concilio Vaticano II ha ido cobrando cada vez más importancia la indefectibilidad de la Iglesia, la permanencia global en la verdad de la fe, entendida como capacidad de cambiar y de transformar planteamientos y posturas prácticas. Una doctrina vinculante en un momento determinado –por ejemplo, el rechazo por parte de la jerarquía de las ordenaciones anglicanas– no tiene, sin embargo, que ser permanentemente vista como una verdad inmutable. Hay que distinguir la obligatoriedad de un pronunciamiento válido del Magisterio ordinario en un momento conflictivo concreto y su verdad atemporal y estática. La formulación siempre está abierta al futuro, puede ser transformada a la luz de nuevos datos y de un contexto renovado.

6. Del pluralismo hermenéutico al de las religiones

Desde una perspectiva interna, el problema de una hermenéutica de los dogmas hay que entenderlo en el contexto de la palabra inspirada. No se trata de palabra revelada extrínsecamente por Dios, como si éste actuara desde fuera y ofreciera el contenido literalmente al sujeto humano, sino de experiencia religiosa humana, que es inspirada por Dios, pero que no elimina su carácter limitado, contingente, histórico y contextual. Es la Iglesia en su conjunto la que interpreta la Biblia, viendo en palabras y acciones de Jesús elementos orientativos para su propia identidad y comprensión. No se trata de que Jesús funde un dogma, sino de interpretaciones eclesiales, combinando el papel de la jerarquía con la recepción comunitaria y el apoyo de la teología, que son acordes en un momento histórico con la teoría y praxis de Jesús, con la comprensión que tienen de él los autores de las diversas Escrituras neotestamentarias y con la interpretación que ha hecho la Iglesia de la Biblia a lo largo de los siglos.

Hay que criticar las tradiciones en las que estamos, en lugar del fundamentalismo literalista que fácilmente se convierte en ideología opresora de la creatividad. La fragmentariedad de cualquier tradición vendría dada por la limitación de la razón humana, y en el caso del dogma, por el elemento de teología negativa inherente a cualquier formulación dogmática. Lo que dice el dogma es verdadero, pero siempre incompleto e insuficiente, porque la revelación se subordina al misterio de Dios y a la finitud de cualquier interpretación teológica. La postmodernidad resalta la alteridad y diferencia divinas, la diferencia entre lo que se quiere expresar y lo que se dice, la tensión entre el significante y el signo que lo representa. De ahí la inevitable provisionalidad e incompletitud de cualquier formulación.

Esto tiene implicaciones importantes tanto desde el punto de vista de las distintas tradiciones cristianas, como en lo que concierne a una teología de las religiones. La perspectiva de una religión, o de una confesión eclesial, puede ser verdadera, pero siempre es fragmentaria y abierta a posibles complementaciones, en contra de un inclusivismo religioso o dogmático que absolutiza sin más la propia tradición¹⁸. No hay una religión abstracta que sintetice todas las demás, ni tampoco se puede decir que todas sean equiparables e igualmente válidas, como no lo son todas las sociedades, ya que hay mejores y peores. Pero tampoco se puede pretender que una religión sea la única, con lo que se pasaría de la particularidad y contingencia a la universalidad y absolutez, a costa del plura-

¹⁸ Remito a mi estudio *Imágenes de Dios*, Madrid 2003, 159-92.

lismo fáctico de religiones y de la idea teológica de que se puede llegar a Dios desde distintas tradiciones, aunque no todas tengan el mismo valor.

La pluralidad inherente a una Iglesia católica presente en la multiplicidad de culturas y pueblos, hace hoy más necesaria que nunca la inculturación de la fe, reduciendo los contenidos universalmente vinculantes al mínimo necesario y dejando tanto espacio como sea posible a la libertad y especificidad de cada Iglesia. La globalización, así como el desplazamiento del catolicismo de Europa a América, ha planteado el problema de la deshelenización del cristianismo y de la desoccidentalización del catolicismo. Ambos factores afectan a las formulaciones dogmáticas, que son creaciones eclesiales condicionadas cultural e históricamente. El desarrollo de las formulaciones dogmáticas responde a la evolución de una Iglesia concreta y ya desde el conflicto de los ritos malabares se ha planteado el problema de un cristianismo y catolicismo no europeo ni helenista, que pasa por la reformulación de los dogmas en un contexto eclesial y sociocultural diferente.

Esta perspectiva de la inculturación de la fe en un contexto histórico y eclesial está también vinculada a la idea de la jerarquía de verdades y a la de un planteamiento ecuménico de mínimos, y no de máximos, que valore de forma diversa los concilios ecuménicos aceptados por todos y formulaciones dogmáticas que corresponden al desarrollo de una Iglesia o confesión particular, sin que formen parte del acervo mínimo obligatorio para la unidad de todos los cristianos. El catolicismo pasa hoy por la pluralidad de patriarcados, Iglesias nacionales y diversidad de cristianismos, lo cual responde a la pluralidad diacrónica y sincrónica de las poblaciones e Iglesias actuales.

La idea hermenéutica de fusión de horizontes y del diálogo de tradiciones, cobra así un significado dogmático contra el exclusivismo de una tradición con pretensiones absolutas de verdad, desde las que descalifica a las otras. Cada tradición implicaría siempre creatividad y recepción histórica contingente, sin que se pueda hablar de fundamentación última y definitiva de una interpretación dada, como si fuera ahistórica. Puede haber hermenéuticas argumentables y razonadas, postularse una verdad como convicción firme, pero sin imponer la verdad que se postula y asumiendo la autocrítica respecto de ella. En realidad, en cada representación de Dios siempre hay un elemento de violencia conceptual que tiene que ser negado, porque Dios no es nombrable ni representable, tampoco adecuadamente en una formulación dogmática. Habría que continuar con el proceso de desmitificación de la Biblia, procediendo a una revisión de las formulaciones dogmáticas, que no pueden pretender un carácter absoluto que no se concede ni a las mismas expresiones bíblicas.

Esto es lo que determina también la historia del dogma, en cuanto lecturas e interpretaciones de la Biblia por parte de la comunidad cristiana, que ha desembocado en la pluralidad de confesiones e Iglesias actuales. De la misma forma que la Biblia, y el canon neotestamentario, es una creación eclesial, que determina lo que es en sentido estricto Escritura o palabra inspirada, así también ocurre con la interpretación dogmática, que es interpelación, exhortación, mandato y cristalización de su experiencia de fe. Por eso, la formulación hay que comprenderla desde la praxis y vida global de cada Iglesia, con una doble función de identidad y cohesión, de enseñanza y de exhortación. Expresa la unidad de la comunidad eclesial y es causa simultáneamente de ella.

7. Problemas actuales de las formulaciones dogmáticas

Buena parte de las discusiones teológicas se han dado en torno a quién y cómo puede proclamar una verdad como dogmática. Hay que clarificar qué diferencias hay entre dogma en sentido estricto, ya que “ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto” (CIC 749/3) y una doctrina obligatoria de la Iglesia, que, sin embargo, no pertenece al cuerpo de verdades definidas¹⁹. El problema de la reinterpretación de los dogmas se ha complicado en la actualidad. No es fácil determinar a veces qué es lo que enseña el Magisterio jerárquico como revelado por Dios, aunque no necesariamente definido, y como doctrina vinculante de la Iglesia, que, sin embargo, no es estrictamente revelada. El estatuto de doctrinas obligatorias, que se pretenden irreformables pero que no pertenecen al depósito de la fe ni son objeto de formulaciones infalibles, no está claro.

En los últimos años se ha dado una evolución en la enseñanza oficial que propone el Magisterio jerárquico que plantea nuevos problemas e interrogantes a la hermenéutica de los dogmas. Problemas actuales como el del acceso de la mujer al sacerdocio han sido objeto de discusiones teológicas y han llevado a pronunciamientos en los que se pretende obligatoriedad y a los que se da el sentido de formulación definitiva, aunque se acepta que no son estrictamente dogmas o pronunciamientos infalibles de la Iglesia. Esto plantea problemas eclesiológicos, ya que toda postura que no ha sido declarada infalible puede ser revisada por la correspondiente autoridad eclesial, un concilio o un papa, sin que la tradición aporte ninguna limitación a esta reforma. Lo que un papa declara enseñanza obligatoria e irreformable, pero no dogma de fe, puede ser dejado abierto y perder su carácter vinculante a partir de otro Magisterio papal. Por eso, se abren hoy nuevos espacios a la reflexión teológica y surgen problemas prácticos

¹⁹ Comisión Teológica Internacional, *La interpretación de los dogmas*, Murcia 1992.

a la hora de determinar el grado de obligatoriedad de una reflexión que no están resueltos.

Dicho esto, hay que subrayar la disponibilidad de todos los sujetos eclesiales a asumir una postura defendida por el Magisterio ordinario, aunque no pertenezca al sentido estricto de formulación dogmática. No hay que olvidar que las formulaciones dogmáticas no son simples planteamientos doctrinales, sino que interpelan a todo el hombre. De ahí los elementos afectivos, emocionales y desiderativos, desde los que podemos hablar de eclesialidad, en cuanto predisposición a asumir y aceptar las formulaciones dogmáticas que buscan expresar y proteger la fe de la Iglesia. El dogma no se dirige sólo hacia la mente sino también a la libertad humana, y hay que distinguir entre lo que es fundamentar o demostrar una verdad de fe, lo cual muchas veces no es posible para la razón, y lo que es testimoniar una fe razonable, argumentada y convincente. Naturalmente no se puede afirmar lo que es contrario a la razón o aquello que se considera ciertamente falso, ya que la razón sólo puede doblegarse en virtud de principios racionales. Pero hay muchos casos en los que la formulación dogmática puede asumirse, a pesar de no tener claridad sobre ella, en cuanto que no se opone a la razón, ni hay datos indudables en contra, de la tradición y la teología, asumiendo la necesidad de pronunciamientos jerárquicos que protejan la fe de la Iglesia.

La predisposición inicial positiva a las formulaciones dogmáticas y la apertura a los planteamientos jerárquicos es signo de eclesialidad, en la línea propuesta por Ignacio de Loyola en sus reglas para sentir con la Iglesia²⁰. La misma reflexión filosófica, antropológica y psicológica resalta hoy la importancia de los factores afectivos y de la inteligencia emocional, tomando distancia de la racionalidad pura de raíz kantiana o cartesiana. Podemos hablar de una voluntad de creer, y de que hay razones y sinrazones de la creencia religiosa, que son determinantes a la hora de adherirnos o no a verdades existenciales²¹. Naturalmente, la situación eclesiológica en tiempos de Ignacio de Loyola era muy diferente de la actual, y no se pueden extrapolar formulaciones a un contexto histórico y teológico diferente, pero es válida la afirmación de que un sen-

²⁰ Este sería un significado válido de la discutible regla 13 (“Lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina”: *Ej.* 365) y de la actualísima regla 10 (*Ej.* 360) de San Ignacio. No hay que olvidar, sin embargo, el contexto de confrontación en que se dan las reglas, el que la Iglesia se jugaba su propia supervivencia e identidad con la Reforma protestante, y que el concilio de Trento se esforzó por ofrecer formulaciones dogmáticas que respondieran a los problemas planteados. La eclesialidad obligaba a compromisos claros en un momento crítico de la historia del cristianismo.

²¹ Cf. Juan A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, 54-64; *Imágenes de Dios*, Madrid 2003, 21-54.

tido de Iglesia exige una apertura inicialmente positiva a cualquier pronunciamiento de la autoridad, lo cual no excluye la reflexión posterior y la posibilidad de representaciones y cuestionamientos.

De ahí la importancia de ver los dogmas como apelaciones a la libertad y no sólo a la razón, como pronunciamientos existenciales de la fe y no sólo como reflexiones racionales, mucho menos deducibles intelectualmente al modo lógico. Esto no quita la posibilidad de investigar y replantear el sentido y la formulación de los dogmas y, en caso dado, proponer alternativas a la comprensión tradicional de estos. Esta actitud de eclesialidad es muy necesaria hoy a la luz de la pluralidad y divergencias existentes en la Iglesia. Sin embargo, el clima de diálogo y receptividad ante los pronunciamientos oficiales del Magisterio tiene que darse desde la sensibilidad social y eclesial actual, que no es la del siglo XVI. La mentalidad y sensibilidad modernas, tras la Ilustración y la democracia, hace difícil asumir pronunciamientos eclesiales cuando se dan simplemente en base a la autoridad del cargo sin ofrecer argumentos convincentes a la hora de fundamentarlos. El carácter, a veces, obsoleto de pronunciamientos oficiales que se basan en tradiciones y antropologías desfasadas, hace muy difícil la predisposición receptiva respecto de la autoridad. El problema se agrava en el caso de doctrinas contestadas por una parte amplia de los teólogos, y que chocan con el consenso de los fieles. Dado el pluralismo fáctico hoy existente tanto en la sociedad como en la Iglesia, habría que postular que el Magisterio oficial de la Iglesia mediase entre las distintas corrientes y favoreciese el diálogo y la interpelación mutua, evitando las polarizaciones y las recíprocas exclusiones. Para esto sería necesario que el Magisterio oficial no apareciera enclavado dentro de una de las corrientes, porque entonces resulta muy difícil una función de mediación en favor de la unidad y la conciliación entre corrientes teológicas distintas.

Hemos pasado, además, de la colaboración e interacción entre el Magisterio jerárquico y el de los teólogos, que fue decisivo hasta la época de la Contrarreforma, hasta la mera subordinación de los segundos respecto de los primeros. Esto no sólo ha ocasionado un endurecimiento y empobrecimiento del Magisterio jerárquico, sino también a un divorcio creciente entre el cristianismo y la emergente modernidad, que se mantiene hasta hoy. Las exhortaciones del Vaticano II a interpretar los "signos de los tiempos" (GS 3; 10; 22; 40...) y a responder a las necesidades de los hombres pasa por una comprensión más profunda del evangelio (cf. GS 40; 44, 65), que exige el diálogo de la sociedad con la teología y de ambas con la jerarquía. Hoy faltan esos encuentros de las tres instancias y los eclesiásticos tienden a refugiarse en los foros eclesiales por miedo a los interlocutores seculares y, más concretamente, a la crítica e impugnación que ofrecen. El resultado ha sido la pérdida de credibilidad teológica y plausibilidad

social de los pronunciamientos magisteriales de la Jerarquía, tanto en algunas interpretaciones recientes de formulaciones dogmáticas como en las enseñanzas del Magisterio ordinario. Ha llevado también a una limitación del magisterio de los teólogos dentro de la Iglesia y fuera de ella. La autocensura y el miedo al Magisterio es hoy uno de los impedimentos fundamentales para la renovación de la teología y, con ella, de las formulaciones dogmáticas.

El problema se agrava modernamente cuando se multiplican los pronunciamientos papales sobre todos los temas de teología y de vida de la Iglesia, y también su difusión a partir de los medios de comunicación social. De esta forma, se genera una teología papal que se convierte en la oficial, con peligro de degradar la teología de los estudiosos a mera apología o a comentarios eruditos de los pronunciamientos papales. Se prolonga la línea del papa León XIII, que impuso el tomismo en la Universidad Gregoriana. La “teología romana” se convirtió en oficial dentro de la Iglesia y se dio un desplazamiento del Magisterio objetivo (contenido de la tradición) al formal (más importante que lo que se dice, es *quién* lo dice)²². El trasfondo de esta concepción teológica es una concepción jerarcológica de la Iglesia, según expresión del cardenal Congar, que es la que utilizaron los redactores del borrador previo de la *Lumen gentium*, que fue rechazado por el Concilio. No hay que olvidar que el derecho divino sólo existe en el derecho humano histórico y que si la Iglesia siempre necesita de reformas, tanto más las formulaciones dogmáticas que pueden devaluarse con el paso de la historia²³.

Prolifera entonces una teología “cortesana”, más atenta a la benevolencia de la autoridad que a la búsqueda de nuevas formulaciones dogmáticas y doctrinales que favorezcan la reevangelización y recristianización que hoy urgen. La ortodoxia y fidelidad al Magisterio favorece a veces la promoción de estos teólogos a los puestos de mayor responsabilidad de la Iglesia, con lo que tanto a nivel de teología como de jerarquía se promueve a las personas más tradicionalistas a costa de las más innovadoras. El resultado es que las formulaciones dogmáticas del pasado, en lugar de ser testimonio y plataforma para la creatividad actual, se convierten en un depósito estático que hay que conservar, a costa del diálogo con el mundo de hoy y el *aggiornamento* que propugnaba el concilio Vaticano II. El diálogo entre la teología y las ciencias sociales de las décadas de los sesenta y setenta ha perdido hoy eficacia y peso, favoreciendo el desa-

²² Cf. Y. Congar, “Pour une histoire sémantique du terme Magisterium”: *Rev.Sc.Ph. et Th.* 60 (1976) 94-97.

²³ Cf. Y. Congar, “Situation ecclésiologique au moment de ‘Ecclesiam Suam’ et passage à une Église dans l’itinéraire des hommes”, en *Ecclesiam suam. Coloquio Internacional*, Brescia 1982, 84-87; 124.

rollo de una cultura de la increencia entre los intelectuales, universitarios y, en general, jóvenes generaciones. Una política restrictiva de la jerarquía respecto de los teólogos no favorece el relevo generacional de los grandes maestros anteriores y propulsores del Concilio Vaticano II, y redundante en esterilidad de la teología y bloqueo de la misma Iglesia. Aquí surgen interrogantes y problemas en los que se juega, en parte, la credibilidad y plausibilidad cultural del cristianismo en el siglo XXI.

En este contexto habría que crear un espacio de mínimos doctrinales exigibles a todos, en la línea de la jerarquía de verdades y el consenso de los fieles, para preservar la identidad y cohesión eclesial en una Iglesia globalizada, y ofrecer espacios plurales para el diálogo teológico e intraeclesial. Hay que distinguir entre las verdades comunitarias de una Iglesia y las formulaciones personales de un teólogo que intenta reformular los viejos dogmas en el contexto actual, dejando espacio a este último y exigiéndole, al mismo tiempo, que no identificara sin más sus propuestas como las de la Iglesia. En lugar de recurrir a la censura del teólogo implicado por la autoridad, siguiendo la línea inquisitorial que se impuso desde Trento²⁴, habría que exhortar a los otros teólogos a que discutan y corrijan, caso dado, las posiciones del teólogo implicado. Sólo en casos muy extremos y tras intentos repetidos de diálogo debería intervenir la autoridad jerárquica, pero no sin haber realizado antes el diálogo y sin pretender anular el pluralismo fáctico y *de iure* que hay en la Iglesia, en nombre de una verdad y pensamiento único.

La cultura de la pluralidad, y también de incredulidad, es especialmente sensible a lo que concierne a los derechos de libertad de expresión y de pensamiento en la sociedad y en la Iglesia. El diálogo entre teólogos y Magisterio jerárquico, por un lado, y entre ambas instancias eclesiales y el pueblo de Dios, en un primer momento, y también la sociedad se convierte hoy en una necesidad dogmática y pastoral de primer plano. Las verdades no se imponen, sino se comunican y testimonian, siendo la pluralidad y diversidad una exigencia tanto social como hermenéutica, que remite a los orígenes de la Iglesia y su evolución durante más de un milenio. La mera descalificación del teólogo que intenta

²⁴ El Índice de libros prohibidos que estuvo en vigor hasta 1966 es la última edición de un catálogo que comenzó a publicarse en 1559 en Roma, siendo el Índice de 1596 de Clemente VIII el primero promulgado por un papa y el que llevó a la unificación que se impuso en el siglo XVII. El catálogo de autores y escritos que han sido puestos en el Índice desde 1600 a 1966 abarca a casi 3.000 autores y más de 5.000 obras. Está por hacer trabajos de investigación sobre las corrientes teológicas y de pensamiento sofocadas, la cultura no oficial reprimida y las grandes aportaciones del pensamiento de las que se distanció la Iglesia. Para comprender la crisis actual del catolicismo hay que reflexionar sobre las oportunidades perdidas por la Iglesia a partir del desarrollo del Índice y la Inquisición. Cf. J. M. de Bujanda, 2002.

reformular el dogma, sin convencer y sin ofrecer alternativas, no resulta hoy ni socialmente eficaz ni eclesialmente fecunda. Las censuras contra determinadas teologías y teólogos se convierten hoy fácilmente en un formidable instrumento de difusión de las interpretaciones que se quieren censurar y repercuten en el crédito que tiene la jerarquía ante la sociedad y los mismos creyentes.

8. Conclusión

Nos encontramos hoy en los inicios de un nuevo milenio, con retos nuevos en los tres niveles del catolicismo, el cristianismo y el diálogo con las grandes religiones. A nivel interno del catolicismo existe el pluralismo eclesial y teológico. La catolicidad se da en un contexto de mundialización que exige inculturaciones; hay un distanciamiento entre la teología, el Magisterio oficial y la recepción de la comunidad en diversos puntos doctrinales y prácticos. En lo que concierne al cristianismo en su globalidad, resaltan los problemas del ecumenismo; la necesidad de rehacer el camino del segundo milenio que llevó a la teología de controversia; el reto global de la increencia y el ateísmo práctico; las dificultades para una reevangelización de las viejas cristiandades, etc. Finalmente, la pluralidad de religiones mundiales, que hoy se hacen presentes en todos los ámbitos culturales, hace necesaria una nueva teología de las religiones que conlleva una hermenéutica abierta y dialogante de sus propias tradiciones. Estos retos obligan a flexibilizar, revisar y reformular muchas formulaciones dogmáticas.

MATRIMONIO CIVIL Y MATRIMONIO CANÓNICO. LA NECESIDAD DE UNA DISTINCIÓN

Estanislao Olivares*

1. Introducción

En un estado laico el matrimonio civil y el matrimonio religioso reciben un tratamiento similar en la legislación. También, poco a poco, en la mentalidad de los ciudadanos ambos tipos de matrimonio se van equiparando en su valoración, y llegan a ser considerados solamente como dos formas de celebrar el matrimonio, de modo que para ellos el matrimonio civil no diferiría del religioso en sus elementos esenciales.

Puede dar lugar a esa consideración paritaria la presentación que de ambas *formas* de matrimonio hace la misma legislación civil española. En el artículo 49 del Código Civil vigente en España leemos que «cualquier español podrá contraer matrimonio dentro o fuera de España: 1º ante el Juez o funcionario señalado por este Código; 2º en la forma religiosa legalmente prevista».

El artículo 60 destaca entre esas «formas religiosas» previstas, en primer lugar, la forma de celebrar el matrimonio «según las normas del Derecho canónico». En ese artículo se establece que «el matrimonio celebrado según las normas del Derecho canónico o en cualquiera de las formas religiosas previstas en el artículo anterior produce efectos civiles. Para el pleno reconocimiento de los mismos se estará a lo dispuesto en el capítulo siguiente».

Ese capítulo siguiente, el capítulo IV del título IV, trata «De la inscripción del matrimonio en el Registro civil». Su primer artículo afirma que «el matrimonio produce efectos civiles desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos es necesaria su inscripción en el Registro Civil».

Los matrimonios contraídos en forma civil o religiosa, una vez que han sido inscritos debidamente en el Registro civil, tienen, pues, los mismos efectos civiles. Ahora bien, concretándonos al matrimonio civil y al contraído en forma canónica «según las normas del Derecho canónico», ¿tienen esos dos matrimonios las mismas características?, ¿comportan las mismas obligaciones?

* Catedrático emérito de Derecho Canónico de la Facultad de Teología de Granada. Defensor del Vínculo en el Tribunal Metropolitano de Granada.

Consecuentemente, ¿puede la Iglesia reconocer el matrimonio civil, como un auténtico matrimonio y lo puede aceptar como matrimonio en su legislación canónica?

2. *Matrimonio civil: su concepto y forma de contraerlo*

Examinaremos estas dos formas de contraer matrimonio, civil y canónica, reconocidas en el Derecho civil español. Primeramente, nos centramos en el modo de celebrar el matrimonio civil y el concepto mismo de matrimonio que se deduce de la legislación civil española.

El Código Civil vigente en España establece en su artículo 58 el modo de celebrar el matrimonio civil en los siguientes términos:

«El Juez o funcionario, después de leídos los artículos 66, 67 y 68, preguntará a cada uno de los contrayentes si consienten en contraer matrimonio con el otro y si efectivamente lo contraen en dicho acto y, respondiendo ambos afirmativamente, declarará que los mismos quedan unidos en matrimonio y extenderá la inscripción o el acta correspondiente».

Los artículos citados, que debe leer el representante de la autoridad civil a los contrayentes, son los primeros del capítulo V, titulado *De los derechos y deberes de los cónyuges*. Dicen así:

«66. El marido y la mujer son iguales en derechos y deberes.
67. El marido y la mujer deben respetarse y ayudarse mutuamente y actuar en interés de la familia.
68. Los cónyuges están obligados a vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente».

Uniendo el contenido de estos tres artículos del Código Civil, se deduce el concepto de matrimonio que formula el Código Civil español. Según éste, el matrimonio contraído civilmente es un contrato entre hombre y mujer, por el que se intercambian mutuamente los derechos y deberes de vivir juntos, de respetarse, ayudarse y socorrerse mutuamente, de guardarse fidelidad y de actuar en interés de la familia que fundan. Por otra parte, al admitir el Código Civil el divorcio en su artículo 65 y siguientes, es claro que no se exige a los contrayentes que se otorguen esos derechos a perpetuidad, sino en tanto que no surjan las causas que posibilitan el divorcio entre ellos.

3. *Matrimonio canónico: su concepto*

En el Código de Derecho Canónico, que estuvo vigente desde 1917 a 1983, el canon 1081 § 2 definía el consentimiento matrimonial en estos términos: es «el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y reciben el derecho per-

petuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar la prole». Por tanto, a tenor de ese canon, ya derogado, el matrimonio era un contrato por el que los cónyuges se intercambiaban mutuamente a perpetuidad el derecho exclusivo a los actos sexuales que, de suyo, son aptos para engendrar hijos.

El Código de Derecho Canónico, vigente en la Iglesia latina desde 1983, en su canon 1057 define el consentimiento matrimonial como «el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir un matrimonio». Anteriormente, en el canon 1055, el matrimonio había sido definido como «un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole». Por consiguiente, en el Código vigente desde hace veinte años en la Iglesia latina el matrimonio es una donación mutua de la propia persona que hace cada uno de los cónyuges al otro en orden a formar un consorcio irrevocable de toda la vida para toda la vida, cuya finalidad natural es el bien de los cónyuges y el bien de los hijos.

El Código de Cánones de las Iglesias Orientales católicas, promulgado ocho años después, en 1991, completa la definición del Código latino añadiendo en el canon 776 § 2 que el matrimonio es un «sacramento por el que los cónyuges son unidos por Dios a imagen de la unión indefectible de Cristo con la Iglesia, y son como consagrados y robustecidos por la gracia sacramental». Y el canon 777 siguiente indica que «del matrimonio surgen entre los cónyuges iguales derechos y obligaciones sobre lo que pertenece al consorcio de vida conyugal».

Tanto el Código de la Iglesia católica latina como el Código de la Iglesia católica oriental han pretendido aplicar, como indica el legislador en las respectivas Constituciones Apostólicas con que los promulgó, la doctrina del Concilio Vaticano II a la legislación de la Iglesia. Por ello, es claro que los cánones de la Iglesia Oriental católica son instrumento de interpretación de los cánones del Código de la Iglesia católica latina, promulgados ocho años antes. En consecuencia, el concepto de matrimonio vigente actualmente en toda la Iglesia católica es el que se desprende del conjunto de los datos que aportan ambos códigos, latino y oriental.

Por consiguiente, el vigente concepto pleno de matrimonio que propugna la Iglesia católica es el de «un consorcio irrevocable de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, a imagen de la unión indefectible de Cristo con la Iglesia, y del que surgen en ambos cónyuges iguales derechos y obligaciones conyugales».

Este concepto pleno del matrimonio, que deducimos de la legislación

vigente en la Iglesia católica universal, es perfectamente coherente con la doctrina del Concilio Vaticano II, que ha querido expresar la legislación de la Iglesia. Dice la Constitución conciliar *Gaudium et spes*:

«Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente nace, aun ante la sociedad, una institución permanente confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole, como de la sociedad, no depende de la decisión humana [...]. Así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece en ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (nº 48).

Es patente la sintonía de la legislación canónica vigente sobre el matrimonio con la doctrina propuesta por el Concilio Vaticano II.

4. Matrimonio canónico: su forma de celebración

En la celebración del matrimonio canónico ante la Iglesia, a lo largo de los tiempos, se refleja el concepto de matrimonio que propugna la legislación canónica vigente en ese momento. Es verdad que en el Ritual Romano, en la edición española de 1966 y estando aún vigente el Código latino de 1917, para la celebración del matrimonio la fórmula para celebrar el matrimonio pedía un consentimiento matrimonial poco especificado: «N., ¿quieres recibir a N., aquí presente, como tu legítima esposa, según el rito de la santa Madre Iglesia?».

Sin embargo, el Ritual para las diócesis de España, en esa misma fecha, pedía una entrega mutua en el consentimiento matrimonial y, de hecho, se preguntaba a la novia: «N., ¿quieres a N. por tu esposo y marido? ¿Te entregas por su esposa y mujer? ¿Lo recibes por tu esposo y marido?». Y luego se hacían las correspondientes preguntas al novio. El Ritual explicitaba, pues, la mutua entrega como esposos, que es algo más amplio y profundo que un intercambio de derechos a los actos sexuales, únicos derechos a que hacía referencia la definición del matrimonio en el Código vigente entonces.

En el Ritual posterior al Código de 1983, para las diócesis de España, en el intercambio de consentimientos de los contrayentes, según la primera de las

fórmulas que propone, se explicita también la mutua entrega que hacen de sí mismos los esposos, del uno al otro:

«Yo, N., te recibo a ti, N., como esposa [esposo] y me entrego a ti, y prometo serte fiel en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida».

Es claro que esta fórmula expresa la donación mutua en orden a constituir un consorcio de toda la vida, que es el concepto de matrimonio según la legislación vigente en la Iglesia católica. Y es una donación mutua y gratuita, puesto que nada se pide como compensación de la entrega total de la propia persona en todas las circunstancias de la vida conyugal.

Más aún, reflexionando sobre los datos que aporta el canon 776 § 2 del vigente Código de Cánones de la Iglesia Oriental, esa mutua, gratuita y total donación personal es una imagen de la unión indefectible de Cristo con su Iglesia, en alusión a las palabras de San Pablo en su carta a los cristianos de Éfeso: «Maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5, 25).

5. Matrimonio canónico como sacramento

Ahora bien, esta unión por amor de Cristo a su Iglesia –amor de Cristo a los que se profesan sus seguidores– es una unión basada en un amor de donación, libre de todo egoísmo, pues así es el amor con que Dios nos ama. Por eso, el amor entre los esposos, gratuito, libre de egoísmo, que nada pide a cambio de la entrega amorosa de sí mismo al otro, es signo sensible de la entrega de Dios a los hombres. Es el signo sensible del sacramento del matrimonio, pues Dios inunda con su gracia a quienes se profesan un amor que aspira y anhela ser como el que Él les tiene.

En cambio, es claro que un compromiso marital tan limitado como el que propone y exige el ordenamiento civil español no pretende asemejarse al amor gratuito, libre de todo egoísmo, con el que Dios nos ama. Ese consentimiento mutuo por el que los contrayentes de un matrimonio civil sólo se intercambian mutuamente los derechos y deberes de vivir juntos, de respetarse, ayudarse y socorrerse mutuamente, de guardarse fidelidad y de actuar en interés de la familia que fundan, no puede ser un signo sensible del amor de Dios a los hombres, no puede ser signo sensible del sacramento del matrimonio. De ahí que la Iglesia no lo pueda reconocer como unión matrimonial auténtica, como una realidad capaz de ser elevada a la dignidad de sacramento, capaz de conferir la gracia divina.

No se niega que pueda darse ese amor mutuo, total y gratuito en los que contraen matrimonio ante la autoridad civil. En tal caso, su consentimiento

matrimonial sería en sí mismo un signo sensible del amor que Dios nos tiene. Si son cristianos, ese consentimiento podría ser reconocido como signo sacramental del matrimonio. De hecho, en algunos casos así se reconoce, como sucede en los matrimonios en los que se concede a los contrayentes la dispensa de contraerlo en la forma canónica, esto es, ante un representante de la Iglesia. En esos casos se exige que el matrimonio no canónico se celebre «de alguna forma pública», como es la forma civil en España. Es la norma que se establece para los matrimonios mixtos, entre católico y no católico, en el canon 1127 § 2 del vigente Código de Derecho Canónico. Es claro que la autoridad eclesiástica no concederá que el católico contraiga matrimonio en forma civil, si no le consta antes que el matrimonio que quiere contraer es un matrimonio que reúne los requisitos exigidos por la vigente legislación canónica.

Pero la Iglesia católica exige con razón que el matrimonio se celebre, como norma general, en forma canónica ordinaria, ante un representante de la Iglesia. Esa exigencia es la culminación de un proceso que tiende a garantizar que el consentimiento matrimonial, al que asiste su representante, sea un consentimiento matrimonial que pretende crear un consorcio de toda la vida y para toda la vida mediante una donación mutua, total y gratuita de los contrayentes, un auténtico matrimonio. Esta naturaleza del matrimonio canónico se le ha propuesto y explicado a los futuros esposos en el proceso de preparación al matrimonio. Y para la mejor garantía del cumplimiento de ese requisito esencial, la Iglesia católica exige, como condición para la validez del matrimonio, que el consentimiento se otorgue ante un representante suyo debidamente autorizado.

Es claro que también se podría cuestionar la validez de los matrimonios contraídos ante la Iglesia en tiempos pasados, cuando en la enseñanza de la Iglesia el matrimonio era un mero contrato de sociedad en orden a la procreación de los hijos. Ese consentimiento matrimonial, de ese reducido contenido, no sería signo sacramental del amor de Cristo a su Iglesia.

Pero también en este caso los contrayentes pudieron querer que su unión fuera más profunda que lo que expresaba la literalidad de sus palabras. En muchos casos, sin duda, quisieron que su matrimonio fuera un consorcio de toda la vida para toda la vida mediante una donación de la propia persona, mutua y gratuita, y así su consentimiento fue también signo del amor de Cristo a su Iglesia, signo sacramental del matrimonio. De hecho, hemos visto que, al menos según el Ritual vigente en España antes del Código de 1983, algo así demandaba a los contrayentes el representante de la Iglesia al exigirles su consentimiento matrimonial; les preguntaba por su mutua entrega. A la esposa se le preguntaba: «N., ¿quieres a N. por tu esposo y marido? ¿Te entregas por su esposa y mujer? ¿Lo recibes por tu esposo y marido?». Y al esposo se le hacían las preguntas correspondientes.

Pero si, conscientemente o sin conciencia de ello, su consentimiento no incluía la entrega de sus personas al otro cónyuge, la situación sería igual a la de los cónyuges que en la actualidad tampoco incluyesen esa entrega personal en su consentimiento, a pesar de que así se lo exige el representante de la Iglesia al demandarles el consentimiento matrimonial. En ambos casos no contraían entonces, ni contraen ahora, un matrimonio de las características esenciales que exige la Iglesia en el matrimonio sacramental.

6. *Matrimonio como sacramento permanente*

Las palabras del consentimiento matrimonial que expresaron una donación mutua y gratuita de los esposos son el signo sacramental del matrimonio, al que está vinculada la gracia específica del sacramento del matrimonio. El amor mutuo y gratuito que expresaron puede y debe continuar vivo toda la vida. En ese sentido, sigue siendo el amor de esos esposos un signo sensible del amor de Dios a los hombres, del amor de Cristo a su Iglesia. En esta línea, pues, el sacramento del matrimonio es un sacramento permanente. Lo indicó ya san Roberto Belarmino:

«Si se considera el matrimonio hecho y celebrado, no se puede negar que esos cónyuges que viven juntos, y la sociedad externa de los cónyuges, es un símbolo material, externo, que representa la indisoluble unión de Cristo y la Iglesia»¹.

Y lo indica también el célebre moralista jesuita Tomás Sánchez:

«El sacramento del matrimonio [...] es también sacramento que permanece, después de realizado, pues, mientras viven los cónyuges esa unión [de ellos] es signo externo de la unión de Cristo y la Iglesia...»².

Pero, por desgracia, en no pocos casos cesa el amor entre los cónyuges; el egoísmo ha corrompido ese amor de benevolencia mutua y ha prevalecido entre ellos un amor egoísta. Se ha desvirtuado, pues, el signo sacramental del sacramento permanente del amor. Sucede algo semejante cuando desaparecen las especies sacramentales del sacramento de la eucaristía: en ese caso, deja de existir ese sacramento permanente.

7. *Permanencia de las obligaciones matrimoniales*

Sin embargo, aunque cese el amor entre los esposos, no por ello desaparecen las obligaciones y derechos surgidos del consentimiento matrimonial que

¹ *Controversia 20ª De sacramento matrimonii*, cap. VI. Pío XI, en su encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio cristiano, en 1930, cita esas palabras de san Roberto Belarmino que hemos transcrito.

² *De sancto matrimonii sacramento*, libro 2º, disputa 5ª, 7.

se otorgaron mutuamente. Incluso aunque rebrote en ellos un egoísmo que los lleve a deshacer su consorcio vital de todas sus vidas, esto es, el signo sacramental que indicaban las palabras de su consentimiento matrimonial. Aquel consentimiento había querido ser expresión de un amor mutuo y gratuito ante el representante de la Iglesia. Consecuentemente, representaba la unión de Cristo a su Iglesia e intentaba llegar a ser una unión por un amor de algún modo asimilable al amor con el que Dios ama a sus criaturas.

Porque de ese consentimiento, como indica el Código de Cánones de las Iglesias Orientales en su canon 777, «surgen entre los cónyuges iguales derechos y obligaciones sobre lo que pertenece al consorcio de vida conyugal», derechos y obligaciones que, al igual que el consorcio de toda la vida, se otorgaron a perpetuidad al dar su consentimiento matrimonial. Puede cesar el amor mutuo, gratuito y recíproco de esos esposos y, por tanto, el signo sensible del amor de Dios a nosotros que representaban, pero no cesan las obligaciones que se otorgaron y aceptaron a perpetuidad los esposos al hacer la respectiva donación personal mutua y gratuita.

Precisamente en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina se afirma en el canon 1056 que «la unidad y la indisolubilidad en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento».

Esos derechos y obligaciones se los otorgaron los esposos solemnemente ante una autoridad, eclesiástica o civil, y tuvieron y tienen repercusiones importantes ante la sociedad eclesial y la sociedad civil. Por ese motivo no cesan las obligaciones y derechos del matrimonio cristiano, como tampoco cesan por sí mismas las obligaciones del matrimonio civil, «aunque cese el amor». Será necesaria la intervención de la autoridad respectiva, eclesiástica o civil, y será ésta la que, en conformidad con sus respectivos ordenamientos legales y atribuciones, pueda extinguir o no extinguir esos derechos y obligaciones.

7. Divorcios, disolución del matrimonio

La autoridad civil, en conformidad con su legislación, admite el cese de las obligaciones que surgen del contrato matrimonial, puesto que admite el divorcio vincular; por ello, si se dan las condiciones legales, extingue el vínculo matrimonial civil, y también las obligaciones matrimoniales que de él dimanaban.

Si se cumplen ciertas condiciones, la Iglesia igualmente concede el divorcio por medio de su autoridad suprema, el Romano Pontífice, a los cónyuges que han contraído ante sus representantes un matrimonio que no ha adquirido el carácter de sacramento. Son los divorcios, disoluciones de los vínculos conyugales, de matrimonios en los que uno de los cónyuges no estaba bautizado. Tales matrimonios se celebraron ante el representante de la Iglesia católica,

previa dispensa del impedimento denominado de disparidad de cultos. La carencia de bautismo en uno de los cónyuges hizo imposible que la comunidad de vida entre ellos se extendiera también a la vida religiosa de ambos; esa deficiencia vital impidió que ese matrimonio fuera signo del amor de Cristo a su Iglesia. Por ello, si consta que esa unión matrimonial es ocasión de daños muy graves, sobre todo espirituales, la Iglesia concede el divorcio a esos cónyuges, unidos ante ella en un matrimonio que no es sacramento.

También la suprema autoridad de la Iglesia puede otorgar el divorcio de los cónyuges cuando su matrimonio no ha sido consumado. Cuando se concebía el matrimonio como un contrato en el que los cónyuges mutuamente se otorgaban los derechos exclusivos y perpetuos a los actos sexuales capaces de procrear la prole, se diría que en el caso de los matrimonios no consumados la Iglesia aceptaba la posibilidad de disolver ese vínculo jurídico procedente del intercambio de unos derechos que aún no se habían ejercitado. En la actual legislación canónica, que concibe el matrimonio como una comunidad total de toda la vida, que incluye de modo especial la comunidad de vida sexual, se diría que la Iglesia, al disolver un matrimonio sacramental no consumado, otorga el divorcio en los casos en que esa comunidad total no ha comenzado a existir en uno de sus elementos esenciales.

Por el contrario, la Iglesia católica afirma en su legislación canónica latina, que «el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte» (Canon 1141). Lo mismo afirma el Código de Cánones de las Iglesias Orientales en su canon 853. Solamente sustituye los términos iniciales del canon «matrimonio rato y consumado» por los de «vínculo sacramental del matrimonio, consumado el matrimonio».

Para explicar esta absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado ya desde muy antiguo se ha acudido a su comparación con otros sacramentos que no se pueden repetir. San Agustín compara el sacramento del matrimonio con el sacramento del bautismo, que permanece aunque se pierda la fe:

«Lo mismo que el alma del apóstata, cuando se aparta de la unión de Cristo, aunque sea perdiendo la fe, no pierde el sacramento de la fe que recibió por el lavado de la regeneración»³.

En otro tratado suyo, san Agustín compara el matrimonio con la ordenación sagrada, que no se pierde nunca una vez recibida:

«Como cuando se ordena al clero para atender a los fieles, aun-

³ *De las nupcias y la concupiscencia*, I, n° 11.

que no suceda luego esa atención a los fieles, permanece sin embargo en los ordenados el sacramento de la ordenación; y si por alguna culpa alguien es apartado de ese oficio, no quedará privado del sacramento del Señor que recibió»⁴.

También en el Código vigente se menciona una *consagración*, que comporta el sacramento del orden y que produce una señal o carácter indeleble en el ordenado:

«Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos de entre los fieles, quedan constituidos ministros sagrados, al ser marcados con un carácter indeleble, y son *consagrados* y destinados a apacentar el pueblo de Dios [...]» (Canon 1008).

Ésta es la razón por la que en el canon 845 se indica que el sacramento del orden –y también los del bautismo y confirmación– no pueden reiterarse.

Pues bien, para explicar de algún modo la asimilación del sacramento del matrimonio con esos otros sacramentos que, una vez recibidos, permanecen ya para siempre, se acude a los efectos sobrenaturales que se atribuyen al sacramento del matrimonio. De esos efectos trata la vigente legislación de la Iglesia católica en ambos Códigos, en los que se hace eco de una frase del Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*: «Los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como *consagrados* por un sacramento especial».

El vigente Código de la Iglesia latina recoge esa doctrina en su canon 1134:

«[...] además, en el matrimonio cristiano los cónyuges son fortalecidos y quedan como *consagrados* por un sacramento peculiar para los deberes y la dignidad de su estado».

El Código de Cánones de las Iglesias Orientales en su canon 776 § 2 dice:

«Por la institución de Cristo el matrimonio válido entre bautizados es por eso mismo sacramento, por el que los cónyuges son unidos por Dios a imagen de la *unión indefectible* de Cristo con la Iglesia, y son como *consagrados* y robustecidos por la gracia sacramental».

⁴ *Sobre el bien conyugal*, nº 32.

Esta consagración de la unión matrimonial tiene especial relieve en las ceremonias de la Iglesia Oriental: el sacerdote invoca al Espíritu Santo sobre los esposos para que Dios los una a imagen de la unión indefectible de Cristo y la Iglesia.

Se atribuye, pues, al sacramento del matrimonio una consagración de los esposos, indeleble, como lo es «la unión indefectible de Cristo con la Iglesia», en orden a cumplir con «los deberes y dignidad de su estado» matrimonial. Es una consagración que afecta a los dos esposos y los une, los consagra en cuanto unidos; una consagración que, como las del bautismo y de la ordenación sagrada, subsiste mientras subsiste el sujeto que la ha recibido. En el caso del matrimonio, es así mientras subsisten los cónyuges unidos por el sacramento. Desaparece solamente cuando la muerte de uno de los cónyuges deshace la unión consagrada de ellos.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

BELLET, M., *¿Comer y beber a Dios?*
Mensajero, Bilbao 2003, 238 pp., 15 €

El título del libro produce extrañeza por sí mismo. Y precisamente esa es una de las grandes cualidades que el autor le ve a la Eucaristía, para confesar su fe en ella y transmitir su convicción a quien no la comparta. El propio autor se pregunta si toda la disquisición que hace sobre el tema no será una exposición equívoca respecto a la fe, o una especie de secularización camuflada, o un planteamiento apologetico. Opino que los lectores se dividirán en su impresión sobre el contenido del libro. Sin querer juzgar sobre lo que el mismo autor parece no tener del todo claro, da la impresión de que pretende hacer de los argumentos que se dan contra la Eucaristía (por supuesto desde zonas de pensamiento no creyentes) precisamente los argumentos de apoyo a esta realidad de la vida cristiana. Será justamente el lector quien tendrá que juzgar si el libro responde a las inquietudes que pueda tener sobre el tema o, por el contrario, se limita a confesar la propia fe del autor (que no es poco) aunque sin superar los inconvenientes que aparecen a la vista de los que no creen en todo lo relacionado con este misterio de nuestra fe.- A. NAVAS.

BOFF, L., *La voz del arco iris*. Trotta, Madrid
2003, 228 pp., 15 €

La crítica de la teología de la liberación a la postmodernidad y al capitalismo actuales

son los temas centrales de los dos primeros capítulos de este volumen, que se completa con un estudio de la dignidad humana sobre la base de la nueva cosmología, un replanteamiento de la masculinidad en el actual paradigma cultural y una reflexión sobre la conciencia negra en el proceso de la liberación. Estos estudios continúan con reflexiones y planteamientos tradicionales de la teología de la liberación. Se completan con un segundo bloque de trabajos dedicados a una espiritualidad planetaria y ecológica, que incluye algunos sugerentes ensayos sobre cómo experimentar a Dios hoy, la mística como salvación del pueblo, qué Iglesia queremos y espiritualidad para un tiempo de crisis. El volumen es una buena muestra de la creatividad y vitalidad de la teología de la liberación, que algunos anunciaron como algo desfasado y estático, de su capacidad para iluminar nuevos ámbitos de la teología y de la experiencia humana. La importancia que se da a la espiritualidad, a la mística y a la oración son también un exponente de preocupaciones que siempre se han dado en la teología de la liberación, en contra de los que querían reducirla a mera teología social, que ahora cobran nueva significación en el contexto de la actual dinámica de mundialización y crisis ecológica. Por lo demás, la claridad, sentido pedagógico y capacidad de interpelación de Leonardo Boff se mantienen en este trabajo.- J. A. ESTRADA.

BRAMBILLA, F. G., *El Crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos*. Sígueme, Salamanca 2003, 366 pp., 24 €

Para los que están interesados en la evolución reciente de la teología de la Resurrección, esta traducción de la obra de Brambilla de 1999 les representará una aportación sustancial. La perspectiva de este trabajo no es tanto la de abordar la identidad del Resucitado, cuanto la realidad de la Resurrección una vez acontecida. Brambilla quiere salir del marco de la visión apologetica de la Resurrección, habitualmente centrada en la fiabilidad histórica de los documentos pascuales. En efecto, "sólo una consideración *teológica* del problema de la génesis de la fe en la resurrección de Jesús, acompañada de una consideración de los contenidos dogmáticos de la resurrección abierta a la perspectiva *fundamental*, permite lograr una visión unitaria de la resurrección como *acontecimiento de revelación y salvación*" (p. 21). La Resurrección revela salvación y, al mismo tiempo, esa salvación se revela generando las condiciones de acceso a ella. La dimensión salvífica de la Resurrección es así particularmente atendida. Desde esta perspectiva, el libro se divide en dos partes con vocación de unir las en su conclusión. La primera recorre el debate teológico-fundamental contemporáneo sobre la Resurrección (Schillebeeckx, Pesch, Lohfink, Rahner, Verweyen, Lüdemann); la segunda sigue el debate teológico-dogmático (Barth, Rahner, Pannenberg, Moltmann, von Balthasar, Kessler). Al final de cada parte se ofrecen sendos capítulos en donde Brambilla expone su posición. Pero ésta es, sin duda, original y diáfananamente explanada en el epílogo (pp. 311-331), un comentario muy logrado sobre la experiencia de los discípulos de Emaús, de la que el autor extrae el modelo de su propia síntesis. El libro, en conjunto, echa luz justamente por donde la dis-

cusión académica sobre la Resurrección parecía haberse encontrado con cierto *impasse* cuando se centró obsesivamente en la génesis de la fe en la Resurrección. Porque no es el origen, sino también el *hoy* y el *para mí* de la Resurrección lo que parece, al menos, igualmente decisivo.- F. RUIZ.

CALDUCH-BENAGES, N., *Otro gallo le cantara. Refranes, dichos y expresiones de origen bíblico*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 273 pp., 15 €

"Lo verás, pero no lo catarás". "Quien siembra vientos, cosecha tempestades". "Vestir como un Adán". Sólo tres ejemplos, muy distintos, de cómo ha influido el lenguaje de la Biblia en nuestra cultura. Algo fácil de imaginar, nada extraño. Pero nadie imagina que ese material sea tan abundante hasta que lee el libro que presentamos. Y se admira de la paciencia, el esfuerzo y el entusiasmo que supone preparar una obra como esta. Cada refrán, dicho o expresión va acompañado de una explicación breve pero muy adecuada. Hay dos detalles que me parece interesante subrayar sobre la autora, Nuria Calduch-Benages. Es una gran especialista en la literatura sapiencial bíblica, especialmente en el libro del Eclesiástico; esta obra se inserta en su campo de interés, pero acercándose de forma sencilla al gran público. En segundo lugar, es catalana y se siente muy orgullosa de serlo; eso no le impide un conocimiento espléndido del castellano y de sus formas de expresión. Libro esencial para todos los interesados en la Biblia y en el conocimiento del castellano.- J. L. SICRE.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE,
El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Palabra, Madrid 2003, 279 pp.

La encíclica *Ut unum sint* ha renovado el interés por las cuestiones relativas al primado. En este ambiente, la Congregación para la Doctrina de la Fe convocó un simposio en 1996 en el que intervinieron diferentes especialistas. Aunque el simposio no llegó a conclusiones, la Congregación quiso ofrecer unas consideraciones finales, que es el texto que se ofrece ahora en estas páginas: *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*. El texto, cuya publicación fue autorizada por el Papa, es comentado en estas mismas páginas por algunos teólogos cercanos a dicho organismo vaticano: R. Pesch, R. Minnerath, P. Rodríguez, F. Ocáriz, P. Goyret, A. M. Sicari, N. Bux.- B. A. O.

FOUREZ, G., *La fe como confianza. Aliento para construir una historia nueva*. Sal Terrae, Santander 2002, 173 pp., 13,50 €

Este libro de G. Fourez hay que leerlo sabiendo que se trata de la cristalización de un largo proceso de reflexión a partir de las experiencias que ha ido haciendo a lo largo de su vida en un camino complejo de personalización de la fe, de maduración creyente y de sentido de responsabilidad como miembro de la Iglesia. Procedente de un ambiente burgués, fue educado en el catolicismo sociológico de carácter individualista y monolítico de la Bélgica de hace 60 años. En este libro va vinculando su camino experiencial con la reflexión sistemática sobre puntos claves de la fe, exponiendo convicciones, interrogantes, posibles vías para el futuro de la fe y de la Iglesia. Pienso que el elemento nuclear de su obra y de su experiencia es la imagen de Dios que propone, como amor gratuito, que acoge y perdona, y el concepto de fe como absoluta confianza. Y desde ahí ofrece interesantes puntos de vista sobre la espiritualidad, sobre los sacramentos como celebraciones de la

vida, sobre el perdón y la reconciliación, sobre la Iglesia como institución, sobre la libertad de conciencia y la relación entre religión y ciencia, sobre el compromiso público y social de la fe. El libro se lee con gusto y da que pensar. Quizás el autor hubiera debido sopesar bien algunas afirmaciones para no crear dificultades a personas no familiarizadas con la complejidad de ciertos temas teológicos.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Sal Terrae, Santander 2003, 414 pp., 36 €

La tesis de este libro sostiene que el cristianismo supone una alternativa radical a esta sociedad, pero que ese carácter de alternativa le queda negado al cristianismo desde que se transforma en religión oficial: el constantinismo es, entonces, radicalmente opuesto al mensaje de Jesús y, sin embargo, ha seguido inspirando muchos intentos de los cristianos por transformar la sociedad desde la inserción en sus estructuras. Este análisis lo encuadra el autor en un estudio de la sociedad actual entendida desde las categorías de la globalización y el capitalismo. Este capitalismo global es estudiado usando como instrumental analítico el marxismo, más concretamente siguiendo muy de cerca la obra de Ernst Mandel. Todos los problemas de hoy son, para el autor, consecuencias necesarias de la evolución del capitalismo: puesto que nada hay salvable en él, el cristianismo como alternativa radical adquiere todo su valor. El libro es ambicioso: pretende unir el análisis económico con la exégesis bíblica y con la historia de la Iglesia. El resultado es una visión demasiado radical del cristianismo, muy desconfiada de todo esfuerzo humano: por eso suscitará resistencias justificadas en más de un lector.- B. A. O.

JOHNSON, E. A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso feminista*. Herder, Barcelona 2002, 368 pp., 25,90 €

Estamos ante lo que podríamos llamar una obra ya clásica de la teología feminista. En ella, además de proyectarse la clara intencionalidad de *decir* a Dios de otra manera, se tiene muy en cuenta la tradición de la teología sobre el misterio de Dios Trinidad. La cuestión de fondo es la preocupación por elaborar, a partir de los datos de la experiencia y la memoria de las mujeres, una teología del Dios cristiano que proclame abiertamente la vocación de la humanidad a la libertad y a la comunión. Esto lo hace la autora adentrándose en aquello que la teología tradicional llama "relación" de las Personas divinas, pero lo logra mostrando un camino teológico, si no del todo distinto, sí bastante original respecto al que abordan generalmente los manuales sobre el Misterio de Dios Trinidad. En primer lugar, tras reconocer las mediaciones del misterio en la historia, conectando así con algunos grandes temas bíblicos ("sabiduría", "gloria"...), presenta el centro desde el cual el lenguaje femenino sobre Dios se abre paso a través de las cosas que acontecen en el mundo de lo *femenino* y desde lo *femenino*, ofreciendo así una crítica, a mi parecer, real y muy constructiva, sobre el discurso teológico feminista sobre Dios. Este discurso está basado en una opción lingüística desde la cual se abordan los diversos símbolos que la Escritura y la tradición teológica ofrecen de Dios, pero con un especial acento sobre la alternativa que podría significar el lenguaje liberado de los sesgos androcéntricos, mostrando que esa revolución es posible, atendiendo al hecho de que la misma Escritura ofrece pluralidad de términos usados para nombrar la Divinidad. Especialmente significativa es la tercera parte de la obra, en la que la autora recrea

las fuentes y afirma las posibilidades de su opción: "Hablar de Dios desde la historia del mundo" es hablar, sobre todo, de la única "Sophia" Divina en el Espíritu, en Jesús y en la Madre. Símbolos y metáforas que no eluden el Misterio sino que intentan abrirnos a él desde una dimensión real pero olvidada: la dimensión femenina. Esta obra permite reconocer en el *Dios vivo* a *Ella: La que es*. El libro en cuestión es, a mi parecer, un estudio tan denso y profundo como interesante y necesario sobre el tema del "Misterio de Dios Trinidad".- T. LEÓN.

JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 345 pp., 19, 50 €

Continúa la editorial Ciudad Nueva aportando textos patrísticos en castellano, en un servicio inestimable tanto a la fe como a la cultura, por cuanto supone de apertura de horizontes, sobre todo a los creyentes que no pueden tener acceso a los originales por desconocer la lengua. En esta ocasión se nos ofrece la *Exposición de la fe* de San Juan Damasceno, una de las partes que componen su obra conocida como *Fuentes del conocimiento*. San Juan Damasceno nos explica que su intención es mantenerse en lo que nos ha sido transmitido "a través de la Ley, profetas, apóstoles y evangelistas". Todo eso lo acepta, lo celebra y lo venera. Pero también anuncia que todo lo que escapa a esta transmisión de la fe no lo tendrá en cuenta. Por ello este libro suyo es una recopilación utilísima para conocer la transmisión de la fe en el oriente cristiano en el siglo VIII.- A. NAVAS.

MONFERRER SALA, J. P. (ed.), *Apócrifos árabes cristianos*. Trotta, Madrid 2003, 338 pp., 18 €

La presente obra viene a llenar un hueco importantísimo en el conocimiento de los apócrifos cristianos árabes. Hasta ahora, que yo sepa, los únicos accesibles al gran público eran el “Evangelio árabe de la infancia” (pero a través de la versión latina, con las variantes más importantes de la siríaca) y la “Historia de José el carpintero” (a través de la versión bohairica, con variantes del texto sahídico y de la versión árabe), publicados ambos por Aurelio de Santos Otero en *Los evangelios apócrifos*. Por eso, es muy de agradecer al autor y a la editorial Trotta este importante volumen. La amplia introducción va seguida de los textos, agrupados en los siguientes apartados: apócrifos veterotestamentarios, neotestamentarios, apocalípticos, hagiográficos, leyendas apócrifas, hechos y epístolas apócrifas. En total son doce los escritos apócrifos de los que se ofrece la traducción con pocas notas. Con vistas a futuras ediciones haría una sugerencia al autor. Se echan de menos introducciones a cada obra. Lo que se dice sobre ellas en las páginas 47-51 es demasiado escaso. Al lector le gustaría saber más, aunque sólo dedicase una o dos páginas a cada apócrifo. Sería interesante, sobre todo, ver cómo los apócrifos árabes recogen o modifican las tradiciones anteriores. Por ejemplo, el autor dice que la correspondencia entre el rey Abgar y Jesús se remonta a una “célebre leyenda”. Podía haber citado, al menos, el volumen *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa*, publicado por Ciudad Nueva en 1995. También conviene que actualice la referencia a la obra de Santos Otero, que va ya, como mínimo, por la sexta edición (1988). Pero estos pequeños detalles no restan valor alguno a la obra, que no puede faltar en ninguna biblioteca interesada por la Biblia.- J. L. SICRE.

O'COLLINS, G., *La encarnación*. Sal Terrae, Santander 2002, 157 pp., 13,50 €

Cada vez se agradece más la aparición de obras como este pequeño trabajo de O'Collins. El suyo es el intento de aproximar en lenguaje y perspectiva el núcleo del dogma cristológico, la Encarnación. Así como editorialmente prolifera la cristología histórica, no sucede lo mismo con la cristología dogmática, sin duda porque el reto de popularizarla es mayor. Sin embargo, el autor, actualmente profesor de la Gregoriana, lo asume y desmenuza las cuestiones principales implicadas y asociadas al acontecimiento de que la Palabra de Dios “se hizo carne” (Jn 1,14): originalidad del motivo cristiano de la Encarnación; confluencia de lo infinito y de lo finito en un mismo sujeto; constitución interna del Verbo encarnado, a partir de la afirmación simultánea de su humanidad y de su divinidad; la virginidad; significación salvífica de la Encarnación; y plausibilidad del dogma en el medio cultural contemporáneo. El lector puede acudir por el valor del estilo de exposición a los capítulos 6 (“Una persona en dos naturalezas”), 7 (“Dos mentes y dos voluntades”), 8 (“El modo de unión”) y 9 (“La concepción virginal”). En suma, estamos ante una obra que bien pudiera proporcionar a aquellos que se aficionan a la teología un acercamiento más amable a los modos, a veces excesivamente elitistas, de la cristología dogmática. - F. RUIZ.

PONS, G. (ed.), *Los ángeles en los Padres de la Iglesia*. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 127 pp.

El autor, Guillermo Pons, ha constatado en los últimos tiempos un interés especial por todo lo que se refiere al mundo de los ángeles, tanto desde el campo religioso como desde el de la parapsicología. Esto lo

ha llevado a presentarnos una selección de lo que los Santos Padres dicen sobre los ángeles. Como editor, introduce los textos con una serie de datos básicos sobre los ángeles en la vida religiosa de los pueblos y, de forma pormenorizada en la tradición cristiana, desde los textos del Antiguo y Nuevo Testamentos hasta María como reina de los ángeles. A continuación organiza los textos de los Santos Padres sobre los ángeles en varios apartados: creación y rebeldía, jerarquías, los ángeles en la Escritura, su relación con la Iglesia, con la Madre del Señor y con nosotros como ángeles custodios. La obra está completada por índices de autores y obras, temático y bíblico, de gran utilidad para ser consultada.- A. NAVAS.

RAHNER, K., *Escritos de teología - V. Cristiandad*, Madrid 2003, 507 pp.

Estamos ante un nuevo volumen de los *Escritos de Teología* de Karl Rahner, que Taurus publicara en tiempos pasados y ahora se está encargando de reeditar Ediciones Cristiandad. Como otros de la serie, también este tiene carácter de miscelánea: aborda temas tan variados como las relaciones de la teología con la ciencia o de la teología con la historia, temas cristológicos y soteriológicos, temas relativos a la vida cristiana. Lo que da cierta unidad al volumen es la fecha de publicación de los artículos contenidos en él: todos aparecieron en los años 1961 y 1962. Esta circunstancia aumenta su interés: estamos en los albores del Concilio Vaticano II, precisamente cuando Rahner comenzaba a tener un papel relevante como perito de la asamblea conciliar.- B. A. O.

TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultu-*

ra. Trotta, Madrid 2003, 372 pp., 18 €

La presente obra de Torres Queiruga será, sin duda, un referente obligado para aquellos que estén interesados en la intensa reflexión que se está realizando sobre la Resurrección. El lector tendría que detenerse en la aclaración que hace el autor sobre su planteamiento metodológico esencialmente hermenéutico (cf. cap. 1). Torres Queiruga propone abordar la Resurrección contando con tres presupuestos: a) el talante nuevo de la Cristología, por el que se prefiere buscar la divinidad de Jesús en su humanidad, no fuera de ella; b) el concepto distinto que existe actualmente de Creación, alérgico a la causalidad divina intervencionista, de modo que la Resurrección no admite ser considerada como milagro; y c) el modelo nuevo de revelación, más mayéutico que autoritario (cf. pp. 32-33). Desde ahí, el primer paso es volver sobre el contexto original del que brota en continuidad y discontinuidad el concepto neotestamentario de Resurrección (cf. cap. 2). El segundo será esbozar el contexto contemporáneo en el que la Resurrección busca una articulación teológica actualizada (cf. cap. 3). Establecido el nuevo marco de comprensión, Torres Queiruga desarrolla con amplitud la revisión de todos los puntos asociados a la Resurrección (especialmente en el cap. 4; y, como corolarios, en los caps. 5 y 6). Un epílogo recoge las conclusiones de todo el ensayo. Estamos ante una obra que aporta una perspectiva valiosa en la teología de la Resurrección: aquella que asume que en la interpretación de la Resurrección es necesario respetar el paradigma de la Modernidad con todas sus consecuencias. Estas no dejan de ser drásticas, no tanto para el *qué* de la Resurrección, sino para el *cómo*. Torres Queiruga tiene el mérito de afrontar en una cuestión del calibre de la Resurrección el trance tan difícil para la teología con-

temporánea de intentar nuevas epistemologías.- F. RUIZ.

ÉTICA Y MORAL

CORTINA, A. (ed.), *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Trotta, Madrid 2003, 232 pp., 15 €

La Fundación para la Ética de los Negocios y las Organizaciones (ETNOR) viene trabajando desde 1994 en una seria reflexión sobre la dimensión ética de instituciones tan esenciales en nuestro mundo. A ella le fue confiada la celebración del encuentro anual de "Ética, Economía y Dirección" en su edición nº 14. Con este motivo se dieron cita en Valencia en septiembre de 2002 un grupo de personalidades de países europeos y americanos (entre los cuales es obligado citar a Amartya Sen, Manuel Castells, Ignacio Ramonet o Gerd Schulte-Hillen), aparte de otros más conocidos en España (como J. Conill, D. García-Marzá o A. Cortina). Once intervenciones son recogidas en este volumen. Una primera serie se refiere al papel de la empresa en el mundo globalizado y a la importancia que adquiere la ética empresarial en ese contexto. La segunda serie se centra en el título del volumen: la empresa necesita generar confianza en su entorno y eso tiene que ver con su capacidad de mantener una comunicación transparente. La ética no es sólo una dimensión de la actividad empresarial como actividad humana; es además una exigencia que la sociedad actual impone a la empresa como consecuencia del poder que ella representa en el mundo de hoy: porque todo poder genera responsabilidad, y responsabilidad es el terreno propio de la ética.- I. CAMACHO.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Trotta, Madrid 2003, 398 pp., 18 €

Este volumen recoge las distintas aportaciones de un Congreso tenido en Aachen en torno a la globalización y los desafíos que plantea desde una perspectiva cercana a la teología de la liberación. La primera parte se centra en la globalización como universalización de estrategias neoliberales, con un sugerente estudio económico de Hinkelhammert, otro desde la perspectiva cultural de Corominas, una crítica filosófica de Fornet-Betancourt, la solidaridad tratada por Schelkshorn y un estudio sobre el poder como imaginario religioso de José M. Castillo. Son los estudios que sirven de marco y referencia a los demás. La segunda parte analiza los sujetos de las experiencias religiosas hoy desde la perspectiva de los pueblos indígenas en América (con estudios sobre los guaraníes, Chiapas, Ecuador y Lukumíes), así como estudios sobre el desarrollo integral de la mujer y un trabajo de Dorotea Sölle sobre el nuevo orden mundial y el "homo oeconomicus". Las aportaciones sistemáticas se centran en la importancia de lo cotidiano como lugar para la experiencia religiosa (E. Dussel) y su papel dentro de la globalización (Orlando Espín). En la tercera parte se abordan las alternativas a la globalización desde Europa Occidental y sus iglesias (B. Dietschy, U. Duchrow), la postura de los indios ante el tercer milenio (López Hernández) y las estrategias a la pobreza (A. Montoya). Finalmente, la cuarta parte se centra en las consecuencias para una teología interdisciplinar y de la liberación, con trabajos para renovar la teología latinoamericana (de Boff, Bedford y E. Dussel), el papel de la Iglesia (U. Duchrow), la cultura como nuevo lugar teológico (M. Eckholt), el cambio en pro de una teología feminista (Y. Gevara), las

perspectivas de lo indo-afro-americano (G. Girardi), las exigencias religiosas de la teología (D. Irrázaval) y un capítulo conclusivo de Juan J. Tamayo sobre la teología liberadora en tiempos de exclusión. El libro es rico, denso y variado. Naturalmente desigual en los contenidos y enfoques, aunque la perspectiva es siempre replantear la globalización desde un enfoque afín a la teología de la liberación y ofreciendo alternativas. La importancia de algunos de los autores avala también el volumen, que contiene contribuciones claras y pedagógicas.- J. A. ESTRADA.

GARCÍA PERDIGUERO, T., *La responsabilidad social de las empresas en un mundo global*. Anagrama, Barcelona 2003, 218 pp., 12,50 €

El autor, que es profesor en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, aborda un tema que tanta tinta hace correr hoy en una doble perspectiva: la historia de la empresa y el contexto actual de la globalización. La empresa no ha gozado del mismo aprecio por parte de la sociedad en todas las etapas de la historia moderna, ni ha funcionado de acuerdo con el mismo modelo. Tres de esos modelos se tienen más presentes en este libro: el gerencial (unos buenos directivos), el accionarial (ante todo, los intereses de los propietarios), el de la responsabilidad social. Este último parece abrirse camino hoy día como consecuencia de los perjuicios que los otros dos inducen en la sociedad. Pero además en un mundo global donde el Estado es más impotente, la responsabilidad de la empresa es mucho mayor. Con estas perspectivas el autor analiza cómo surge la preocupación por la responsabilidad social de la empresa y estudia los contenidos que hay que dar a esa responsabilidad.- I. CAMACHO.

IGLESIA

CAPUCCI, F., *Favores que pedimos a los Santos. 200 relatos en vivo de la intercesión de San Josemaría*. Palabra, Madrid 2003, 299 pp.

Tal y como el propio autor nos avisa, estamos ante una colección de relatos que no deben ser considerados del orden de los milagros que se proponen para una causa de beatificación o de canonización. Se trata más bien de relatos en los que los protagonistas de ellos han percibido la intervención protectora de San Josemaría en tal grado, que se han sentido en la obligación de comunicarlo para gloria del santo. Monseñor Flavio Capucci ha tenido acceso a todos estos relatos por haber sido el postulador de la causa de canonización de San Josemaría Escrivá de Balaguer. Los relatos están agrupados en nueve apartados distintos, en que quedan organizados conforme a la temática a la que se refieren. Todo el libro anima a recurrir a la intercesión de los santos y, en particular, a la intercesión de San Josemaría.- A. NAVAS.

JAVIERRE, J. M., *Ángela de la Cruz, ya pronto Santa Ángela*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 128 pp., 8 €

José María Javierre ha querido aprovechar la coyuntura de la canonización de Sor Ángela de la Cruz (en mayo último) para lanzar esta biografía novelada de una mujer tan ejemplar. El autor conoce bien el ambiente que rodea a las Hermanas de la Cruz, la congregación que Sor Ángela fundara, y además ha sabido recrear el contexto en que ella nació y creció. El resultado son estas páginas de agradable lectura, que nos acercan al testimonio de una mujer que, todavía hoy, sigue causando admiración y atrayendo seguidores.- B.A.O.

ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*. Cristiandad, Madrid 2003, 762 pp., 35 €

El actual Cardenal Arzobispo de Madrid se especializó en el Instituto de Derecho Canónico de la Universidad Ludwig Maximilian de Munich, donde fue discípulo de Klaus Mörsdorf y obtuvo el doctorado en 1964. Entre 1968 y 1976 enseñó en la Universidad Pontificia de Salamanca, desarrollando la concepción del Derecho Canónico que había aprendido de su maestro alemán: una disciplina teológica con método jurídico. Su obra escrita está dispersa en diferentes revistas y libros. Por eso se han recogido en este volumen hasta un total de 27 artículos, de los cuales casi la mitad son posteriores a su ordenación episcopal. Se agrupan en tres grandes temas: fundamentos teológicos del Derecho Canónico, dimensión eclesiológica de la normatividad del Derecho Canónico, relaciones entre la Iglesia y el Estado.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

CHITTISTER, J., *“Odres nuevos”*. *Antología de una visión espiritual*. Sal Terrae, Santander 2003, 212 pp., 13 €

Desde la publicación en castellano de *El fuego en estas cenizas*, las obras de Joan Chittister, OSB, han encontrado una excelente acogida en nuestras latitudes. Eso explica la aparición de esta nueva, que recoge una colección de ensayos, en su origen artículos publicados en diferentes revistas o textos preparados como conferencias. Los temas son muy variados, pero en todos se refleja el modo de pensar de su autora, que conjuga una teología feminista

con una fuerte preocupación por la posición de la Iglesia en un mundo secular: la sensibilidad femenina es presentada como una base para dar respuesta cristiana actualizada a todos estos problemas planteados por la nueva sociedad.- B. A. O.

DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*. Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao 2003, 304 pp., 20 €

Carlos Domínguez ha escrito un libro a propósito de la experiencia religiosa. Experiencia que se busca intensamente en el método de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y experiencia que hoy, en nuestra sociedad secularizada, encuentra rechazos y resistencias muy concretas. A este fin se ha valido de sus conocimientos teóricos y prácticos en el campo de la psicología para acercarnos a la realidad de esa búsqueda de la experiencia religiosa que constituyen los Ejercicios; donde se presupone una antropología determinada, a partir de la cual la persona funciona de una manera y Dios de otra; y en la base de todo ello, una psicología evolutiva y dinámica. Este hecho da pie al título del libro y al desarrollo de sus cuatro partes. Carlos Domínguez se adentra en el texto sabiendo lo que tiene entre manos. Los Ejercicios no abarcan un tiempo para inculcar o dar lecciones de ortodoxia. Son un método de búsqueda de Dios. Esa experiencia fue la de Ignacio, que la vuelca con minuciosidad en el breve texto que conocemos y conservamos. La 1ª parte nos introduce en el texto hilvanando la letra de las Anotaciones y Adiciones con los elementos fundamentales del método: la persona que da Ejercicios, a quien Carlos Domínguez llama “facilitador”, y la persona que recibe (el ejercitante). La 2ª parte, en torno a “La culpa y el examen”, nos acerca a lo más peculiar del método, la

actitud de sospecha ante el hecho de la culpa, o de la obra mal hecha. Esta actitud se convertirá en pieza clave de la experiencia y de la espiritualidad ignaciana, cual es la del "examen-discernimiento". En la 3ª parte, "Procesos afectivos y elección", se nos introduce en el mundo de los afectos y deseos ("afectos desordenados"): la relevancia de los deseos y la necesidad de "ordenarlos" a la hora de hacer "sana y buena elección". En la 4ª parte, "Abrazo y disposición", vuelve a llamarse la atención sobre algo ya dicho: los Ejercicios Espirituales son fundamentalmente un método, un "modo y orden", que nos lleva a sumergirnos en una experiencia profunda de búsqueda y encuentro con Dios de la mano del ejercicio de la contemplación, algo que consiste en dejarse envolver por el relato evangélico: el relato es la vida de Jesús que nace, camina, enseña, cura y que nos va introduciendo en la identificación y el seguimiento del Señor. Una originalidad de agradecer en el libro es el final: "Una hora con Adolfo Chércoles". Se trata de una larga conversación con alguien que sabe de los Ejercicios casi todo lo que se puede saber.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

GRÜN, A., *Evangelio y psicología profunda*. Narcea, Madrid 2003, 104 pp., 7,80 €

Nos encontramos con un breve pero hermoso trabajo de gran poder de sugerencia para la vida espiritual. Su autor, buen conocedor de la Psicología Analítica de C. G. Jung, emprende en estas páginas una lectura de los textos evangélicos mediante una exégesis que se ayuda de la psicología, pero con el objetivo fundamental de servir de instrumento para el desarrollo de la vida espiritual. En una clara y explícita sintonía con lo que ha sido la exégesis alegórica tradicional, el autor relee los relatos sobre las curaciones, las parábolas, la pasión o la resurrección de un modo senci-

llo y profundo. Libro, pues, útil para la meditación y oración, sin desestimar por ello su valor como psicología religiosa inspirada en C. G. Jung.- C. DOMÍNGUEZ.

GRÜN, A., *El Libro del Arte de Vivir*. Sal Terrae, Santander 2003, 295 pp., 15 €

Este libro lo ha escrito un experto en lo que podríamos llamar libros sobre sabiduría de vivir. Anselm Grün sabe muy bien de qué habla, y así aborda aspectos complementarios que, bien combinados, contribuyan a la felicidad del lector que siga sus consejos. Sus consideraciones están agrupadas en nueve secciones, dedicadas a temas tan importantes como: nosotros mismos, el valor de la vida, el sentido del trabajo, la profundidad en las relaciones, el regalo de la amistad, la fiabilidad del amor, la capacidad de dejarse transformar, tener en cuenta los propios deseos, ser uno mismo protagonista de su propia vida. En sus páginas hace alusión a un gran número de autores que han tocado, como él, los temas de la sabiduría a la hora de saber vivir. Libro, en suma, tanto para ser saboreado en la intimidad, como para ser compartido, sobre todo por quienes se interesen por vivir con profundidad y satisfacción interior, sea cual sea su situación en la vida.- A. NAVAS.

JUAN PABLO II, *Oraciones*. PPC, Madrid 2001, 2ª edición, 143 pp., 7,40 €

Este librito seguro que será de utilidad para todos aquellos que quieren beneficiarse del vigor expresivo de Juan Pablo II. Esto se manifiesta en las oraciones y en otros textos que recogen estas páginas. La primera parte no son propiamente oraciones, sino exhortaciones dirigidas por el Papa a diferentes colectivos, en especial a la juventud y a grupos de marginados. Las

otras dos partes sí recogen oraciones propiamente dichas: en la parte segunda, dirigidas a Dios “que es misericordia y amor”; en la parte tercera, a María, “Madre amorosa de Cristo y de la Iglesia”.- B. A. O.

LEZAMA, L. DE, *Hablemos de Dios*. PPC, Madrid 2003, 157 pp.

Luis de Lezama, un sacerdote la diócesis de Madrid, se propone en estas páginas hablar de Dios. Y para ello cuenta su propia vida, desde su infancia, recién terminada la guerra, y sus ingenuas preguntas sobre Dios. Esas preguntas son las que se ha seguido haciendo durante toda su vida: adolescente, joven, seminarista, estudiante de teología, párroco, periodista, promotor de vocaciones. Su libro no es un sermón, sino retazos de vida, que el lector confrontará con la suya propia. Porque son muchos los que se hacen preguntas sobre Dios: es más, los que han tejido su vida de estas preguntas.- B. A. O.

LÓPEZ VILLANUEVA, M., *La voz, el amigo y el fuego. Cuando el Evangelio irrumpe en el cuerpo*. Narcea, Madrid 2003, 156 pp.

Mariola López Villanueva, Religiosa del Sagrado Corazón, es profesora de Sagrada Escritura en el Centro Teológico de Las Palmas. Pero estas páginas están escritas no como teóloga, sino como creyente. Son sencillos comentarios a textos evangélicos, que la autora relaciona con su propia vida, pero que pueden ayudar a cualquier lector para profundizar en los evangelios. Algunos nacieron para una revista parroquial concebida como un instrumento de comunicación. Todos buscan que el Evangelio alcance la realidad concreta y profundamente humana de nuestras vidas.- B. A. O.

MARTINI, C. M^a., *Pueblo mío, sal de Egipto. El camino del pastor en su pueblo*. Sal Terrae, Santander 2003, 151 pp., 10 €

El texto original es de 1988, dato importante para valorar mejor su contenido. Se trata de los Ejercicios Espirituales impartidos por Carlos M^a Martini, como arzobispo de Milán, al clero de su diócesis en aquel momento en que estaba en la plenitud de su labor al frente de dicha iglesia local. Los Ejercicios Espirituales pueden darse siguiendo básicamente el esquema que sugiere San Ignacio de Loyola, o aprovechando esos días para una renovación espiritual a base de temas teológicos que puedan servir al efecto. Esta segunda manera es la que ha elegido el autor, con vistas a ayudar a la integración pastoral de los pastores de la diócesis de Milán con el pueblo fiel encomendado a su cuidado. En todo el texto alienta su deseo de colaborar a superar la atomización pastoral, para hacer que camine la diócesis milanese como verdadero pueblo de Dios y no como un conjunto de francotiradores. Desde este punto de vista todo pastor deberá estar dispuesto a pasar por su propio “éxodo” si quiere ser para su pueblo el instrumento que Dios quiere que sea.- A. NAVAS.

MERTON, TH., *Nuevas semillas de contemplación*. Sal Terrae, Santander 2003, 302 pp., 20 €

Pocos libros hay que sepan de verdad de contemplación, como este libro de Thomas Merton, versión renovada de la primera de 1941 (ésta es de 1961) y que por eso llamó *Nuevas semillas de contemplación*. Hay muchos autores que abordan el tema de la contemplación de manera que falta en ellos uno de los elementos más presentes en la contemplación auténtica: las paradojas. Todo el que crea que el camino

contemplativo es claro, fácilmente descriptible o identificable, acaba quedándose con una caricatura de la contemplación. Hay montones de libros que nos ofrecen métodos para alcanzar la contemplación. Thomas Merton (que sabe de eso de verdad) dice: "Ningún ejercicio natural puede poner a la persona en contacto vital con Dios". Creo sinceramente que sólo quien sea capaz de asimilar las paradojas de la contemplación, tal y como se describen en este libro, tendrá la dicha de ver cómo entra Dios en su vida para hacerla como la suya propia. En resumen: libro casi imprescindible para quien quiera orientarse de verdad por los caminos de la oración.- A. NAVAS.

PRONZATO, A., *Tras las huellas del Samaritano. Peregrinación al santuario del hombre*. Sal Terrae, Santander 2003, 124 pp., 9,30 €

Alessandro Pronzato dedica este libro a la parábola del buen samaritano para hacernos comprender que no se puede llegar a Dios si no nos desviamos hacia el prójimo. En este análisis ofrece enfoques interesantes como el de que el doctor de la ley forma también parte de la parábola. Subraya el carácter de intruso que suele tener el prójimo en nuestras vidas, hasta el punto de considerar su necesidad casi como una provocación. Analiza también las huellas que va dejando Jesús en su parábola como en toda su predicación, para que puedan ser seguidas por las gentes de buena fe. El libro se cierra con dos apéndices: uno sobre la identidad de "mi prójimo", como complemento al fondo de la parábola; otro apéndice, más sorprendente, está dedicado a la virtud de la improvisación, que aparece de forma tan diáfana en todos los buenos samaritanos que ha tenido y tiene todavía el mundo, cuando se hacen prójimos de quien los necesita.- A. NAVAS.

STEIN, E., *Escritos esenciales*. Introducción y edición de JOHN SULLIVAN, OCD. Sal Terrae, Santander 2003, 208 pp., 13 €

De Edith Stein se han publicado ya diferentes obras en castellano, entre ellas un volumen de *Obras selectas* (Monte Carmelo 1997) y el primer volumen de sus *Obras completas: Escritos autobiográficos y Cartas* (Monte Carmelo 2002). Aquí se han seleccionado pasajes más breves de diferentes escritos en torno a cinco temas que sintetizan bien el pensamiento de esta judía convertida, ingresada en el Carmelo en 1933 y ejecutada en el campo de concentración de Auschwitz/Birkenau en 1942. Dichos temas son: la necesidad de un compromiso cristiano que tienda puentes a la cultura moderna, la experiencia de ser guiados por Dios, la búsqueda incansable de la verdad, la mujer, el poder de la cruz.- B. A. O.

TRIVIÑO, M. V., *La oración de intercesión. Perfume en cuenco de oro*. Narcea, Madrid 2003, 117 pp., 7,80 €

Para quienes tengan la impresión de que la vida contemplativa se establece al margen de las vicisitudes diarias de la sociedad será conveniente leer este libro para comprobar que el corazón de los contemplativos es ancho como el mundo y que sus preocupaciones y desvelos se identifican con los de sus contemporáneos, aunque éstos no tengan conciencia de ello. María Victoria Triviño es monja clarisa, identificada profundamente con la espiritualidad franciscana, y entusiasta, como puede comprobarse leyendo sus páginas, de lo que significa en la vida del cristiano la oración de intercesión. De camino, el lector no iniciado podrá adquirir algunos conocimientos sobre lo que conocemos como cuerpo místico en la vida de los cristianos. Y todo ello en el marco del espíritu solidario de los creyentes, que los mueve a la intercesión como movió en su momento

al propio Jesús o a su madre María.- A. NAVAS.

LITURGIA

CALATAYUD GASCÓ, R., *Beso humano y ósculo cristiano. Dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico*. Edicep, Valencia 2003, 1330 pp.

La presente obra es la tesis doctoral del autor defendida en la Facultad de Teología "San Vicente Ferrer" de Valencia. Por el número de páginas se puede apreciar que trata de modo exhaustivo el tema del beso con sentido religioso judeo-cristiano: por eso pasa por el Antiguo y Nuevo Testamento, para continuar en la Historia de la Iglesia desde los orígenes, pero tratando con mayor detención el tema por lo que se refiere al beso en los ordenamientos litúrgicos, principalmente en la liturgia romana, a partir del siglo IV. El autor reconoce que en la historia de la liturgia se han dado épocas de esplendor y de decadencia, y constata que la reforma litúrgica que ha seguido al Concilio Vaticano II ha traído una mayor austeridad, en cuanto que se ha reducido el número de besos al altar y se han suprimido los besos de honor. Hemos de hacer constar la amplia bibliografía y el índice onomástico con que concluye la obra. En resumen, nos encontramos ante una notable aportación a un aspecto de la tradición litúrgica que tal vez se encuentra algo minusvalorado en nuestros días.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

RUIZ DE GALARRETA, J. E., *Palabra y Eucaristía. Comentario a los textos de las eucaristías dominicales del Ciclo C*. Mensajero, Bilbao 2003, 446 pp.

En esta misma revista (*Proyección* 49 (2002) 198-199) presentamos el volumen del

mismo autor correspondiente a los textos bíblicos del "Ciclo A"; y en *Proyección* 50 (2003) 300 presentamos el volumen correspondiente a los textos del "Ciclo B". Con el presente volumen el autor completa su oferta de unos elementos para la preparación de las homilias dominicales en los tres "Ciclos". El esquema seguido es sustancialmente el mismo que en los volúmenes de los Ciclos A y B, si bien en este último titula el comentario a cada texto bíblico con la expresión "Temas y Contextos", buscando en esta parte ser más objetivo y reflejar las principales aportaciones de los exegetas sobre cada texto bíblico. En el apartado que titula "Reflexión", el autor ofrece una visión más personal suya. Es muy bueno contar con materiales apropiados que ayuden a que las homilias dominicales sean más fieles al mensaje que ofrecen los textos bíblicos, y que transmitan lo que aporta ese mensaje a la vida del cristiano de hoy.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe*. Cristiandad, Madrid 2003, 313 pp., 15 €

La presente obra nos ofrece, con un método de Liturgia comparada, el estudio de la Liturgia de las Horas en el rito "hispanico" o "mozárabe". Comienza con una Introducción, en la cual se sitúa el tema en su contexto histórico, y se trata de las principales investigaciones realizadas, así como de los intentos de reforma del Oficio divino hechos a partir del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica y en otras iglesias cristianas. A continuación se presentan esquemas sobre la estructura de las diversas Horas del Oficio en el rito hispanico. Se trata después más detenidamente de las Horas principales: "Vísperas" y "Maitines", que corresponden respectivamente a los oficios de la tarde y de la mañana, analizando cada uno de sus ele-

mentos. Se añaden unas conclusiones de Liturgia comparada con respecto a Oficios "catedralicios" primitivos de Europa occidental; y continúan unas reflexiones, también de Liturgia comparada, tratando de buscar una forma de oración litúrgica útil a los cristianos actuales. Incluye también una amplia bibliografía sobre la Liturgia de las Horas, en la que aparecen las fuentes y numerosos estudios acerca del tema en el rito hispánico y en otros ritos. Así pues, hemos de considerar la presente obra como muy útil para conocer con mayor fundamento la Liturgia de las Horas, principalmente en el rito hispánico, sin descartar un intento de búsqueda de posible forma de oración oficial de la Iglesia para el Pueblo de Dios.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

RELIGIONES

GONZÁLEZ VALLÉS, C., *Peregrino entre hindúes*. Sal Terrae, Santander 2003, 223 pp., 11,50 €

A quien conozca al autor no habrá que recomendarle este libro, pero sí a muchas otras personas que podrían perderse un testimonio personal, enriquecedor desde muchos puntos de vista. Quien aprecie el valor de las relaciones humanas disfrutará con él. Quien se interese por una cultura exótica vivirá desde dentro la cultura hindú. Quien desee tomar contacto con la entraña de otras religiones (hindú, jainista, parsi) aquí va a encontrar montones de referencias, no teóricas, sino vividas. Para quien desee tener alguna idea de cómo compartir lo mejor de otras religiones sin poner en cuestión la propia, la experiencia de González Vallés será realmente iluminadora. Y, por si fuera poco, la amenidad con que están relatados estos diez años de peregrinación voluntaria de casa en casa,

con su infinidad de anécdotas, hacen de este libro un ejemplar capaz de iluminar, alegrar (y emocionar) la vida de quien tenga sensibilidad para percibir lo que en él se contiene.- A. NAVAS.

HUME, D., *Historia natural de la religión*. Trotta, Madrid 2003, 151 pp., 9 €

Precedido por un prólogo de Sergio Rábade, que expone la obra de Hume sobre la religión, ofrece una síntesis de este libro y evalúa sus contenidos, y con una excelente traducción bilingüe de Concha Cogolludo, que permite confrontar el texto original junto a la traducción española, tenemos aquí una de las obras más conocidas de Hume. Con los *Diálogos de la religión natural*, éste es su estudio más famoso sobre las religiones. Parte de un análisis del politeísmo como primera religión del hombre, analiza sus diversas formas y estudia el origen del teísmo, su interacción con el primero, y las concepciones de la divinidad de ambas tipologías religiosas. Los contenidos religiosos son estudiados con un enfoque crítico, racional y externo, en el que se tienen en cuenta sus consecuencias para la moral, la filosofía y el conjunto de la sociedad. Estamos ante una excelente obra de uno de los clásicos más importantes de la Ilustración, cuyas reflexiones siguen siendo sugerentes, aunque hoy en parte impugnables, desde el actual nivel de estudios sobre la religión.- J. A. ESTRADA.

FILOSOFÍA

BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*. Palabra, Madrid 2003, 423 pp., 16 €

El autor, doctor en Ciencias Físicas y en

Filosofía, nos presenta este trabajo con la pretensión de “desarrollar de modo sistemático, con el formato de un manual universitario, la perspectiva antropológica que consideramos propia del personalismo” (p. 21). De acuerdo con este objetivo estructura los contenidos en cinco partes: la noción de persona, la estructura de la persona, ámbitos del obrar humano, los otros y el destino de la persona. Se trata de un manual clásico de antropología filosófica, basado en la filosofía tomista y neoescolástica comentada por un conjunto sesgado de autores que suelen publicar en las mismas editoriales (Eunsa, Rialp, Palabra...). Del conjunto está ausente toda la problemática actual de la filosofía de lo humano (o se cita muy de pasada), que fundamenta el debate actual en el mundo de la filosofía de la condición humana. Ello hace que el intento aparezca excesivamente inclinado hacia una postura muy respetable de la filosofía, pero que no es representativa del devenir actual del pensamiento antropológico.- L. SEQUEIROS.

BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Alianza, Madrid 2003, 358 pp., 9 €

La colección “El libro de bolsillo” se enriquece con esta nueva versión de todo un clásico del pensamiento conservador. Edmund Burke (1729-1797) ofrece en estas páginas una crítica de la Revolución Francesa como acontecimiento histórico, con muchos datos y reflexiones que responden a la decepción que produjo en tantos contemporáneos suyos lo ocurrido en Francia, incluso entre los que la acogieron con entusiasmo en un primer momento. Pero el libro admite otra clave de lectura, la de una construcción doctrinal, que va más allá de lo particular e histórico: es en este nivel donde cabe hablar de esta obra como síntesis del pensamiento conserva-

dor. Burke piensa que ninguna sociedad puede ignorar su pasado y organizarse sin contar con este condicionamiento que supone la tradición. Por eso critica el embarcarse en investigaciones sublimes apoyados en la razón. En este sentido, Burke se opone al racionalismo y a la ilustración: de la mano de Hume, piensa que no es la razón la que hace avanzar a los pueblos, porque la naturaleza humana es, ante todo, instinto, costumbre y hábito.- I. CAMACHO.

DERRIDA, J., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, Madrid 2001, 103 pp., 8,50 €

Este pequeño volumen ofrece algunas entrevistas hechas al filósofo en diversas fechas, entre 1997 y 1999. Todas ellas están dedicadas a reflexionar sobre temas particulares, no entrelazados entre sí, que quedan reflejados en los títulos de los diversos capítulos. En primer lugar, están las entrevistas que mantuvo Derrida con Catherine Paoletti, dentro de las emisiones “a corazón abierto” de France Culture, que tuvieron lugar entre el 14 y el 18 de diciembre de 1998. Se pueden considerar una breve autobiografía, o una serie de aclaraciones autobiográficas guiadas, en todo momento, por las expertas preguntas que se le van haciendo al agotar dentro de esa brevedad cualquier tema puntual. Este ordenamiento del entrevistador provoca en Derrida una serie de interesantes disquisiciones acerca de la relación literatura-filosofía, que le inquietó desde sus primeros estudios sobre Husserl, sobre lo que llama puntos de referencia, el horizonte, la muerte y otros. Los editores afirman que ofrecen una transcripción integral de estas entrevistas. A continuación se agrupan diversos temas tratados en unas emisiones producidas por Antoine Spire: *sobre la hospitalidad* (19 diciembre 1997), en torno a Lévinas y su papel en su encuentro perso-

nal con la fenomenología; *la fenomenología* (6 julio 1999), en donde se vierten bastantes conceptos y se les busca un nuevo significado y en donde se insiste en su relación con Sartre y Lévinas; y otros, como *la mentira en política* (7 enero 1999), *el marxismo* (también del 6 julio 1999) y *justicia y perdón* (17 septiembre 1998), que los editores extractan y dan forma cuidadosamente. Un libro de fácil y agradable lectura.- E. BORREGO.

HOLZAPFEL, C., *Crítica de la razón lúdica*. Trotta, Madrid 2003, 190 pp., 10€

La crítica de la razón se ha desarrollado en las últimas décadas desde diversas perspectivas, que buscan superar la Ilustración o rectificarla, en la línea de una segunda Ilustración. Dentro de estos intentos hay que situar la obra de Holzapfel, profesor chileno que profundiza en las críticas de Heidegger al principio de razón suficiente, como piedra angular de la metafísica y de la civilización científico-técnica, en favor de una razón hermenéutica, en la que el concepto de juego es fundamental, tanto a nivel histórico como social. La dimensión lúdica de la existencia humana, la ausencia de porqués a experiencias y preguntas fundamentales del hombre es analizada desde la perspectiva de autores significativos como Caillois, Deleuze, Baudrillard, Borges o Dostoyevsky: desde ellos propone el autor una alternativa a la sociedad darwinista en la que vivimos y la recuperación de un sentido humanista de la existencia, que recoge buena parte de las aportaciones de corrientes filosóficas y autores críticos con el unidireccionalismo de la Ilustración occidental.- J. A. ESTRADA.

RÁBADA ROMEO, S., *Obras*. Volumen I: *El conocer humano* 1. Trotta, Madrid 2003, 614 pp., 30 €

Se inicia con este volumen la ambiciosa aventura de publicar seis gruesos tomos de las obras completas del Dr. Sergio Rábade, catedrático emérito de la Universidad Complutense y de la Universidad San Pablo-CEU, así como director del Centro de Enseñanza Superior Don Bosco de Madrid. En este primer volumen, dedicado a algunos de los problemas más significativos de la Teoría del Conocimiento, se incorporan dos de los libros más representativos de la obra de Rábade: *Estructura del conocer humano*, cuya primera edición data de 1966, y *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, de 1985. Ambas obras agotaron su edición hace tiempo y ahora pueden ser adquiridas por los estudiosos. Se publican ahora conjuntamente, precedidas de dos densos trabajos introductorios: uno, del mismo profesor Rábade, titulado "Apuntes para una autobiografía intelectual", y el otro, "Conceptos fundamentales para una teoría general del conocimiento", del profesor Antonio M. López Molina. La edición, a cargo de José A. Martínez Martínez y Javier García García, está muy cuidada y se ha acompañado de un índice temático muy completo, que será de gran utilidad para los lectores expertos en la obra de Rábade.- L. SEQUEIROS.

RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid 2003, 684pp., 39 €

El tiempo, objeto de reflexión en otros estudios de Ricoeur, es tematizado aquí desde la narración histórica centrada en la memoria y el olvido, con un epílogo sobre la culpa, el mal moral y el perdón. La primera parte se centra en una fenomenología de la memoria, especialmente la memoria natural, distinguiendo entre la personal y la colectiva, analizando la relación con la imaginación y precisando las diferencias entre recuerdo e imagen. De la

memoria archivada pasa a una epistemología de la historia, centrada en el binomio comprensión-explicación, en la idea de mentalidad y el paso a la representación, y volviendo a reflexionar sobre viejas temáticas como el relato, la retórica y las diversas dimensiones de lo imaginativo representativo. Finalmente, aborda en la tercera parte la condición histórica desde una hermenéutica del pasado y un fino análisis de la temporalidad, historicidad y el ser en el tiempo del hombre. Esta condición humana culmina en el olvido, que oscila entre la destrucción del pasado y la reminiscencia o rememoración. El apartado final sobre el perdón difícil permite indagar la imputabilidad humana, proseguir con sus reflexiones sobre el mal moral y analizar la economía del perdón, en cuanto don y promesa. Se trata de una obra de madurez, densa y muy vinculada a algunas anteriores en las que indagaba sobre la identidad humana y la cristalización y sedimentación de la conciencia en el lenguaje, oral y escrito. La doble perspectiva fenomenológica, husserliana, y hermenéutica, con huellas tanto de Heidegger y Nabert como de Foucault y M. Certeau, muestra la riqueza y amplitud de su reflexión sobre uno de los problemas más complejos de la reflexión filosófica. Es una lucha contra el olvido y un esbozo del perdón desde la doble perspectiva de la filosofía de la voluntad y de la gnoseología, sobre las que sustenta una identidad histórica en la que es irrenunciable el pasado.- J. A. ESTRADA.

RIVADULLA, A., *Revoluciones en física*. Trotta, Madrid 2003, 269 pp., 16 €

No es muy abundante la producción escrita sobre cuestiones de lo que hoy se entiende por Filosofía de la Naturaleza. Por ello, este intento de síntesis de los grandes paradigmas de la física (la revolución copernicana, la revolución newtoniana,

la einsteniana relativista, la cuántica y la cosmológica) debe ser acogido con gratitud por los profesionales de estas disciplinas. Dirigido tanto a los estudiantes y profesorado de Ciencias Físicas como a los estudiantes y profesorado de Filosofía, este trabajo de Andrés Rivadulla pretende acercar a un público culto el estado de la reflexión sobre la naturaleza y contenidos de las imágenes del mundo. El autor es conocido dentro de la reducida comunidad científica que en España se interesa por la filosofía de las ciencias. Sus trabajos *Filosofía Actual de la Ciencia* (1986) y *Probabilidad e inferencia científica* (1991) son sobradamente conocidos por los filósofos de la naturaleza. Destaco especialmente el intento de sistematización del estado actual (cuántico y cosmológico) del conocimiento físico del universo. De un modo particular debe ser valorada la inserción de una excelente recopilación bibliográfica que inserta una gran cantidad de trabajos sobre estas cuestiones que han sido publicados en castellano.- L. SEQUEIROS.

SANTAYANA, G., *Personas y lugares. Fragmentos de una autobiografía*. Trotta, Madrid 2002, 593 pp., 28 €

George Santayana nos muestra su evolución interior, sin ataduras sistemáticas ni cronológicas. En ella puede contemplarse el itinerario extraño de un niño trasplantado desde Ávila hasta Boston, en donde se vio sumergido en el estilo de vida estadounidense desde una extrañeza natural de quien provenía de un lugar tan distante en todos los sentidos. En esta biografía fragmentaria se nos muestra su espíritu ansioso de la ubicuidad, tanto en el espacio como en el tiempo. Filósofo que sabe encajar que el espíritu está profundamente condicionado por la materia, tiende a superar las limitaciones de ésta, dejándose llevar del vuelo de aquél. En el terreno de

las creencias siente horror hacia "la obligación de creer", por aquello del encorsetamiento del espíritu, que le producía profundo rechazo. Al mismo tiempo reconocía que las creencias pueden ser el último vestigio de poesía válida que quede en el mundo.- A. NAVAS.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trotta, Madrid 2003, 710 pp., 32 €

Traducido y precedido por una introducción de Pilar López de Santa María, tenemos en este volumen los complementos de Schopenhauer a su obra cumbre, *El mundo como voluntad y representación*. Hay un creciente interés en la filosofía actual por la obra de Schopenhauer y el presente estudio, muy bien presentado y con una excelente traducción, facilita el acceso a una obra compleja y de gran relevancia. Los comentarios son tanto o más importantes que la obra a la que completan, ya que reflejan la evolución de Schopenhauer y su pensamiento de madurez, sobre todo su concepción del dolor y el nihilismo, el tópico de la voluntad de vivir y el análisis de actitudes y temáticas claves como la compasión, el amor, la sexualidad y la muerte, que constituyen un elemento básico de su filosofía de las pasiones. La innegable continuidad de su pensamiento no debe obviar los nuevos acentos y dimensiones que fueron cobrando importancia con el tiempo, siendo Schopenhauer un referente fundamental para el nihilismo y pesimismo metafísicos del siglo XX, así como una matizada alternativa al planteamiento de Nietzsche. En definitiva, hay que congratularse por este volumen que constituye un referente indispensable para cualquiera que se interese tanto por Schopenhauer como por las corrientes vitalistas de la modernidad.- J. A. ESTRADA.

TOMÁS DE AQUINO, *El orden del ser. Antología de textos*. Tecnos, Madrid 2003, 451 pp., 13 €

ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*. Tecnos, Madrid 2003, 443 pp., 12 €

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*. Tecnos, Madrid 2003, 230 pp., 9 €

En el número 208 de nuestra revista (enero-marzo 2003) dimos ya cuenta de la publicación de los primeros volúmenes de esta serie "Los esenciales de la filosofía". Ahora la serie se enriquece con tres más. El volumen correspondiente a Santo Tomás no contiene propiamente una obra suya, sino una antología de textos, ordenados según la estructura del pensamiento que desarrolla Eudaldo Forment en la extensa introducción que antepone. Las otras dos son dos obras bien conocidas y muy influyentes en el pensamiento contemporáneo. Siguiendo el criterio de esta colección, las introducciones a ambas (de Domingo Hernández Sánchez, en el caso de Ortega; de Diego Sánchez Meca, en el de Nietzsche) son muy cuidadas.- F. L.

HISTORIA

ÁLVAREZ TARDÍO, M., *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 405 pp., 18 €

Excelente estudio sobre la política religiosa en la Segunda República Española. El autor pone el dedo en la llaga (con sólida documentación) sobre un modo de pensar muy extendido todavía hoy en los medios más anticlericales de la política española: la Iglesia Católica habría sido enemiga frontal de la Segunda República a la llegada de ésta y habría hecho lo posible por

socavarla. La realidad fue muy otra: la Iglesia Católica acató el nuevo régimen desde el primer momento, aunque no fuera precisamente plato de su gusto. Fue la agresiva política laicista, según la cual la libertad de conciencia solamente podía expresarse en el marco de determinadas ideologías, la que acabó constitucionalizando un talante revolucionario sin concesiones, que no dejaba oportunidades reales a quienes disintieran de su proyecto ideológico político. Especialmente relevante fue la insistencia de una de las partes en conflicto en considerarse la única legítima representante del pueblo, negando la representatividad real que también poseía la parte adversaria. Libro especialmente válido para ayudar a reflexionar sobre las distintas formas de hacer política y sus consecuencias anejas.- A. NAVAS.

CEREZO GALÁN, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Universidad de Granada, 2003, 797 pp., 40 €

Libro especialmente indicado para los apasionados por el tema (o problema, si se prefiere) "España". Es el tema que apasionó a la Generación del 98, probablemente como a ninguna otra desde entonces. En dos partes bien definidas, pero complementarias, se analizan las raíces del problema al que tuvieron que enfrentarse y el horizonte cultural en que se desentrevieron. Para presentar mejor las raíces del problema se analizan: la crisis política, la crisis social, la crisis intelectual, la crisis religiosa, la crisis existencial, la crisis de la palabra. Dentro del horizonte cultural encontramos: la nueva subjetividad, las ideas metafísicas, las nuevas actitudes políticas, las nuevas formas expresivas. Todo el conjunto mana de una asimilación

profunda de los autores, especialmente de su mundo interior. Esto hace que tenga el lector la impresión de entrar en contacto con ellos, sobre todo por ese buen hacer del autor, que le hace ir insertando constantemente textos originales. Creo que, para quien esté interesado en conocer a fondo la aportación de la Generación del 98 a la España que tan hondamente sintieron, este estudio va a resultar poco menos que imprescindible.- A. NAVAS.

DULAËY, M., *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*. Cristiandad, Madrid 2003, 335 pp., 15,50 €

La autora tiene una gran intuición con este libro que nos presenta sobre los símbolos de la iniciación cristiana, que van a ser temas recurrentes en la iconografía posterior, y sin cuya explicación no se entenderá gran parte del arte generado por inspiración de los contenidos del cristianismo. Ella se centra en una serie de símbolos especialmente repetidos a lo largo de los cuatro primeros siglos de nuestra era, dejando al lector la tarea de que aplique lo aprendido a otros símbolos menos utilizados, pero no por ello menos expresivos. Todo el estudio se introduce con una descripción del modo en que estaba organizada la enseñanza cristiana en los primeros tiempos, así como con una introducción sobre la importancia que se concedía a la imagen y al símbolo en la formación de los antiguos cristianos. Estas páginas son de especial actualidad en nuestros días, en que muchos de los elementos culturales cristianos que han quedado en el arte universal resultan incomprensibles para amplias capas de la población, en gran parte por desconocimiento de la simbología cristiana.- A. NAVAS.

GUTIÉRREZ, J. M., *El Cristo de San Agustín de Sevilla*. Sevilla 2003, 333 pp., 17 €

El autor se vio estimulado a estudiar el tema de su libro en un congreso internacional de historia de la Orden de San Agustín. Después de seis años de seguir investigando y trabajando sobre el tema del Cristo de San Agustín de Sevilla ha dado a luz este volumen, fruto de sus investigaciones. El estudio consta de tres partes fundamentales: la historia, el arte y la devoción en la devoción sevillana; historias relacionadas con el Cristo de San Agustín y los Agustinos y el Cristo de San Agustín. Basta ver la relación de fuentes documentales y la bibliografía para darse cuenta de que estamos ante un trabajo histórico hecho a conciencia y que va a dejar huella en la historia religiosa de Sevilla y de España. Una serie de ilustraciones escogidas completan la presentación, ayudando al lector a introducirse mejor en el espíritu de lo que se narra.- A. NAVAS.

MARKSCHIES, CH., *La gnosis*. Herder, Barcelona 2002, 190 pp., 13,80 €

El concepto de gnosis y gnosticismo, los rasgos comunes y la pluralidad de este movimiento sincretista y el debate actual, enriquecido por nuevos descubrimientos, son el objeto de esta introducción general al gnosticismo. Se analizan las fuentes, los autores clásicos más críticos con la gnosis y las grandes tradiciones gnósticas, para concluir con estudios sobre su raíz precristiana, su parentesco judío y el influjo ejercido sobre los textos cristianos y sobre el maniqueísmo y los marcionitas. Las referencias bibliográficas y un cuadro cronológico completan este trabajo, muy general, esquemático e introductorio a una importantísima corriente del cristianismo antiguo.- J. A. ESTRADA.

MEINERT, E. (ed.), *Pensar con el corazón. Sabiduría y leyendas de los nativos americanos*. Sal Terrae, Santander 2002, 125 pp., 9, 50 €

Tenemos aquí una recolección de textos que reflejan la sabiduría de los indios nativos de América del Norte. Estos textos se componen de relatos o de dichos en los que se refleja lo mejor de la experiencia de los sabios de esos pueblos y que, como comenta la editora, a poco que conozcamos las raíces de nuestros propios pueblos, nos encontraremos en ellos con una sabiduría similar, patrimonio de la humanidad, aunque Europa se encuentre físicamente tan alejada de América. Se nota también el interés de la autora por contrarrestar esa imagen que persigue a los pueblos indios norteamericanos, por los que ella se ha interesado desde hace veinte años, como si todos ellos fueran unos salvajes descerebrados, cuando en muchos de los temas básicos de la existencia han tenido y conservan una sensibilidad que sería bueno despertar en la civilización en la que nos ha tocado vivir.- A. NAVAS.

SPINELLI, M., *José de Calasanz, el pionero de la escuela popular*. Ciudad Nueva, Madrid 2002, 254 pp., 10 €

Esta biografía novelada está escrita en un estilo vivaz, cargando un poco el color del relato para darle más vida a la narración. Esto, que podría ser un inconveniente para un historiador de profesión, es una ventaja cuando se trata de dar a conocer una figura como la de San José de Calasanz a un público amplio, desde los más eruditos hasta los que tienen una cultura elemental. La primera parte del libro la dedica el autor a su faceta de reformador, la segunda a la de educador, la tercera a la de víctima. Interesante la inclusión

del mundo religioso y político de la época, con especial referencia a la Guerra de los Treinta Años y sus consecuencias. Al final presenta una bibliografía bien seleccionada e introducida, para quienes se interesen en profundizar en la figura del santo.- A. NAVAS.

Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías. Alianza, Madrid 2003, 404 pp., 18 €

Este libro de homenaje ha sido confeccionado con la colaboración de una serie de intelectuales amigos de Julián Marías, españoles y extranjeros, intentando reflejar a través de sus trabajos algo significativo de lo que han sido la historia, la política, la ciencia y la cultura de España en los últimos tiempos. Por supuesto que lo han llevado a cabo aprovechando para enmarcar en ese contexto la figura de Julián Marías, como intelectual que nunca ha dado la espalda a las inquietudes de la vida cotidiana. El libro ha sido coordinado por la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES) como participación en el homenaje ofrecido a Julián Marías con motivo de habersele concedido la Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo por el gobierno español.- A. NAVAS.

WILLS, J. E., 1688. *Una historia global.* Santillana, Madrid 2002, 436 pp.

Este libro es un buen ejemplo de ensayo histórico, que toma como pretexto el año 1688 para tratar una serie de acontecimientos notables de la historia de la humanidad. El texto se divide en siete partes. En cada una de ellas se puede decir que el tema de fondo es común, aunque los acontecimientos narrados sean, en ocasiones, bastante diferentes. Por hacer refe-

rencia a algunos de los temas abordados, cito entre otros los siguientes: el mundo de los barcos de madera en el descubrimiento de los nuevos mundos que iban conociéndose; Rusia, China y Japón, como realidades aparte; el momento de Versalles, Londres y Amsterdam; el estilo y el pensamiento en Europa; el Islam y sus contactos; algún atisbo del mundo judío. En conjunto, una obra especialmente interesante para quienes conocen suficientemente la historia, tanto como para los apasionados de ella, aunque no tengan tantos conocimientos.- A. NAVAS.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ÁLVAREZ, R. J., *Recuperar el alma. Hacia la psicología de los valores.* Sal Terrae, Santander 2003, 181 pp., 11 €

Se podría afirmar que este libro lanza al lector el reto de aprender a tomar su vida en sus propias manos, más allá de dejarse vivir en la inconciencia, la pasividad o la proyección de sus problemas al mundo exterior. No es simplemente un libro de "auto-ayuda". Pretende algo más: un desarrollo personal de las dimensiones más específicamente humanas, una recuperación del "alma" a partir del compromiso personal con los valores existenciales que pueden proporcionar sentido. El autor se inspira en la psicología de Víctor Frankl, conocido por su escuela de "Logoterapia", que recoge las aportaciones más valiosas de la psicología profunda y la filosofía existencialista. Por su estilo sugerente y poético, así como por su carácter también práctico y realista, la obra puede ser de gran ayuda para el crecimiento en la vida espiritual.- C. DOMÍNGUEZ.

COLEMAN, J. C. - HENDRY, L. B., *Psicología de la adolescencia*. Morata, Madrid 2003, 291 pp., 21,35 €

Se trata de una cuarta edición actualizada de la obra ya publicada en 1985. Obra importante, sin duda, sobre la problemática de la adolescencia, en la que se repasan las dimensiones fundamentales del desarrollo en esta crucial etapa de la vida: desde el desarrollo físico, a los temas del pensamiento, relaciones familiares, crisis de identidad, sexualidad, amistad, grupos, trabajo, desempleo, comportamientos antisociales, acción política y social, etc. Los autores han tenido muy en cuenta los importantes cambios sociales habidos desde la primera publicación de la obra y su incidencia sobre esta etapa de la vida. Se amplían así los temas concernientes al desempleo, drogas, comportamiento antisocial, estrés, así como las cuestiones de género y raza. Cada capítulo va seguido de una propuesta de lecturas adicionales comentadas. Obra, sin duda, fundamental para padres y educadores concernidos con esta etapa del desarrollo.- C. DOMÍNGUEZ.

D'ANSEMBOURG, TH., *Deja de ser amable: ¡sé auténtico! Cómo estar con los demás sin dejar de ser uno mismo*. Sal Terrae, Santander 2003, 239 pp., 15 €

Siempre se ha dicho que no es posible mantener una comunicación con los otros si previamente no se ha establecido una comunicación suficiente consigo mismo. Este libro parte de esta idea fundamental y la explana con detalle como una invitación a la autenticidad. Es decir, a la toma de conciencia de lo que ocurre en nuestro interior y que, en tantas ocasiones, nos ocultamos a nosotros mismos, en el empeño de acomodarnos a lo que, suponemos, esperan los demás. El libro, inscrito en la línea de auto-ayuda tan imperante en la

actualidad, se presenta como una guía práctica para ese mejor encuentro con uno mismo que facilitaría el encuentro y la comunicación con los otros. Se proponen, así, métodos prácticos para revisar los planteamientos que con frecuencia entorpecen el camino de la autenticidad y, por ello, también de la empatía.- C. DOMÍNGUEZ.

FREYD, J. J., *Abusos sexuales en la infancia. La lógica del olvido*. Morata, Madrid 2003, 207 pp., 20,10 €

Un buen estudio, sin duda, sobre el grave problema de los abusos sexuales en la infancia. La autora, que padeció ella misma tal tipo de traumatismo, nos explica el mecanismo de defensa tan perjudicial que, frecuentemente, sigue a estos abusos con la amnesia de lo que sucedió. Sobre todo cuando se depende de sujetos agresivos o peligrosos. Tan sólo en la etapa adulta se recuerdan esos horrores de la infancia. La autora revisa las investigaciones más actuales sobre el tema y elabora una teoría rigurosa de la amnesia generada a partir de los abusos sexuales sufridos durante la etapa infantil. La obra proporciona también una nueva idea sobre el tratamiento de estos casos, en la línea de la psicología cognitiva, de tanto auge en la actualidad. La obra ha sido muy considerada en los círculos científicos relacionados con el tema.- C. DOMÍNGUEZ.

GIMENO SACRISTÁN, J., *El alumno como invención*. Morata, Madrid 2003, 252 pp., 21 €

¿Son los niños y los alumnos un invento de los adultos? ¿Existe realmente un sujeto de la educación? ¿Hasta qué punto las palabras "infancia", "niños", "alumnos" no son una categoría construida por los

adultos dentro de una cultura? ¿Por qué se usa la palabra "menores", que tiene un matiz despreciativo, para designar a esas generaciones humanas? ¿Hasta qué punto no están estos conceptos determinando el modo de considerar esa práctica social que es la educación? Estas y otras preguntas son las que se plantean a lo largo de este trabajo. Aunque pudiera parecer una mera elucubración filosófica, las respuestas a estas cuestiones inciden sin duda en el modo de concebir los procesos de enseñanza y aprendizaje. El profesor José Giménez Sacristán, Catedrático de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de Valencia (muy conocido por los pedagogos como uno de los mentores de la Reforma Educativa en España), aborda estas cuestiones en dos grandes secciones: el sujeto que será escolarizado y el sujeto que es escolarizado. En la primera aborda la realidad social del menor dentro de nuestra sociedad; y en la segunda sitúa a ese menor confrontado con el modelo educativo. Esto le lleva a concluir que existe un desajuste entre la realidad del menor y el modelo educativo y presenta pistas para una reelaboración del sistema educativo más acorde con la realidad (no las impuesta por los adultos) de lo que es el menor.- L. SEQUEIROS.

POLAINO-LORENTE, A., *En busca de la autoestima perdida*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 248 pp., 12 €

Dentro de la ingente producción bibliográfica sobre el tema de la autoestima, el presente trabajo ofrece unos elementos que lo hacen destacable. Frente a una concepción de la autoestima que de modo simplista la entiende como un mero querer-se y amarse más a uno mismo, en el presente tratado se analiza con profundidad lo que puede significar un encuentro profundo y vivificador con la propia realidad que sirve de trampolín para un encuentro con la vida,

con los otros y con Dios. Porque ése es otro aspecto a destacar en la obra. El estudio no se limita a una concepción meramente psicológica de la cuestión, sino que se adentra también en una antropología filosófica y en una consideración religiosa. Aunque se echa en falta una mejor comprensión de algunos conceptos (el de narcisismo, por ejemplo), la obra sobresale dentro del actual panorama bibliográfico sobre el tema.- C. DOMÍNGUEZ.

SERRANO, J. F., *¿Medios de comunicación? Guía para padres y educadores*. Desclée de Brouwer. Bilbao 2003, 112 pp., 7 €

El autor es profesor en la Facultad de Comunicación de la Universidad San Pablo-CEU de Madrid. Ofrece en estas páginas una verdadera guía para padres y educadores, que arranca de algunas preguntas esenciales sobre la comunicación. Luego pasa revista a los diferentes medios: los escritos, la radio, la televisión, para desembocar por fin en Internet. Con lenguaje sencillo y asequible se va exponiendo la problemática relativa a cada uno de ellos: su origen, sus características, sus posibilidades, sus limitaciones. Y siempre subyace la pregunta de cómo utilizarlos con provecho, especialmente cuando se ponen al alcance de niños y adolescentes.- B. A. O.

ZATTONI, M. - GILLINI, G., *Los senderos de la vida. El crecimiento de los hijos. Fundamentos y consejos para los padres*. Sal Terrae, Santander 2003, 111 pp., 8 €

Los autores, conocidos por sus numerosas publicaciones, quieren hacer partícipes a los padres de su experiencia personal y profesional. Plantean las claves de la educación en torno a ocho *senderos* que hay que recorrer. E ilustran cada uno de ellos

con un cuento, que protagoniza el hada Alina. Los cuentos son para los niños, pero también para los mayores. Y constituyen una invitación a reflexionar sobre esa tarea, tan atractiva como compleja, que es la educación.- B. A. O.

CIENCIAS SOCIALES

ARRIBAS HERGUEDAS, F., *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*. Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 484 pp., 25 €

Este libro tiene su origen en una tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. En ella se hace una lectura crítica de Hayek, que es sin duda quien mejor ha sistematizado el pensamiento neoliberal. Es lo que sugiere el título con la palabra "evasiva". Para el neoliberalismo la esfera esencial es la económica, pero esa afirmación tan central de esta supone "evadirse", no sólo de la política, sino de otras cuestiones que tanto preocupan a nuestro mundo, como son la ecología, la desigualdad social o el concepto mismo de ciudadanía. Arribas comienza con una breve biografía de Hayek, que le abre el camino para adentrarse en los principales aspectos de su pensamiento: lo epistemológico, lo social, lo económico, lo moral, lo político. Tras la lectura de este estudio queda clara la posición central de la economía y del mercado, como un mecanismo ciego que conduce adecuadamente a la sociedad: se excluye así la posibilidad de formular objetivos para orientar la acción colectiva en función de determinados valores.- I. CAMACHO.

Encuesta continua de Presupuestos familiares. Base 1997. Resultados para Andalucía años 1998 y 1999. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2003, 129 pp.

La Encuesta de Presupuestos Familiares, que viene realizando el Instituto Nacional de Estadística cada 8 ó 10 años, permite estudiar cómo el aumento del nivel de vida y de la renta se distribuye entre los distintos estratos sociales. El interés de esta cuestión justifica las mejoras que el INE ha introducido en la citada Encuesta, haciendo desaparecer la antigua Encuesta Básica y reformando la Encuesta Continua. En este volumen se recogen los datos relativos a Andalucía en cinco capítulos: aspectos sociodemográficos, gasto medio de los hogares, estructura del gasto, equipamiento y condiciones de las viviendas, tipología de los hogares en relación con el nivel de gasto.- I. CAMACHO.

Encuesta de población activa. Informe para Andalucía. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2003, 108 pp.

En este estudio se manejan los datos que Encuesta de Población Activa ofrece sobre Andalucía, analizando los rasgos más característicos del problema en esta comunidad autónoma. Para ello se tienen muy en cuenta los cambios metodológicos introducidos en esta Encuesta en el año 2002 y su incidencia en los datos relativos a Andalucía. Este nuevo enfoque metodológico permite analizar con posibilidades también nuevas la situación de los hogares en relación con el empleo y el paro. Al mismo tiempo, este grado de agregación (de las ocho provincias por separado al conjunto de Andalucía) da lugar a obtener algunos rasgos propios de esta comunidad autónoma.- I. CAMACHO.

Fecundidad y formación de familias en Andalucía. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2003, 105 pp.

La reducción de las tasas de natalidad y fecundidad en Andalucía han sido significativos desde los años 80. Este estudio no sólo deja constancia de ello a nivel y en comparación con las restantes comunidades autónomas y los países de la Unión Europea, sino que se adentra en el análisis de las causas. El antiguo modelo familiar ha dado paso a nuevas trayectorias familiares con matrimonios y uniones de hecho que retrasan su formación y el nacimiento de los hijos. Son factores económicos, psicológicos, culturales y hasta políticos los que provocan estos retrasos: entre ellos, las necesidades de los dos sueldos en el hogar, las dificultades en el mercado laboral, la falta de políticas de apoyo familiar, el desigual reparto de las tareas domésticas.- I. CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ, *Pacificar violencias cotidianas*. Gobierno de Aragón, Zaragoza 2003, 504 pp.

El Seminario de Investigación para la Paz, ahora bajo la nueva forma jurídica de Fundación, nos ofrece el volumen correspondiente a su edición del último año, esta vez dedicada a las violencias cotidianas. Son analizadas tres: la de género, la juvenil (con una atención especial al ámbito educativo), la vinculada al deporte. A ello se añade un estudio sobre los medios de comunicación, que tanto influjo tienen para la resolución de los conflictos o para incrementar la alarma social que estos producen. Pero quizás lo más sugerente del seminario es haber buscado como las raíces últimas de esa violencia que siembra nuestra cotidianidad. Dos son las causas que se identifican y analizan: la exclusión

social (con la falta de vínculos y las fracturas sociales que genera) y la rivalidad (que se manifiesta en la competencia extrema y el individualismo a ultranza, que tan característicos son de nuestra cultura). En el volumen que presentamos se reproducen, no sólo las ponencias, sino también amplios resúmenes de los debates.- I. CAMACHO.

Impacto mediático de la inmigración en la Comunidad Valenciana. Análisis de prensa (4º trimestre 2002). Centro de Estudios para la Integración Social y Formación de Inmigrantes - Generalitat Valenciana, Valencia 2003, 143 pp.

Los medios de comunicación son un eficaz factor configurador de la opinión pública. Desde esta convicción se ha planteado el presente estudio, que analiza el reflejo que ha tenido en tres diarios regionales (*Levante-EMV, Las Provincias, Diario de Valencia*) y tres nacionales (*ABC, El País, Mundo*) la inmigración y los procesos sociales, económicos, políticos y culturales asociados a ella. Del trimestre estudiado se han recogido un total de 587 unidades informativas. Sobre ellas se aplica un análisis cuantitativo, en función de diferentes variables; y otro cualitativo. Este último identifica dos ejes que articulan el discurso: acogida *versus* control de acceso, conflicto *versus* integración. La fuente que suministra la información se revela decisiva en relación con la posición adoptada en estos dos ejes. Ello confirma la importancia de los medios en la configuración de la opinión pública sobre el fenómeno migratorio.- I. CAMACHO.

MUJICA ALBERDI, A., *La publicidad a examen. La medición de las actitudes del consumidor ante la publicidad*. Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 300 pp., 15 €

Este libro tiene en su origen una tesis doctoral, pero luego ha sido completado con cuatro años de docencia e investigación. Comienza con un análisis del fenómeno de la publicidad en sus dimensiones económica, informativa, ética y social, a lo que sigue una presentación de las principales tendencias para el estudio de las actitudes y creencias ante la publicidad. Todo eso no es más que la preparación para lo que constituye el objeto directo de la obra: la elaboración de una escala para medir el sentimiento del consumidor ante la publicidad. A esta escala se ha llegado tras numerosos estudios y consultas, seguidos de la verificación de algunas hipótesis. Por último, la escala elaborada se aplica a diferentes colectivos, lo que sirve para llegar a algunas conclusiones sobre cómo se sitúa el consumidor ante la publicidad.- I. CAMACHO.

PALAZUELOS, E. - VARA, M. J. (coords.),
Grandes áreas de la economía mundial.
Ariel, Barcelona 2002, 345 pp., 21 €

El mundo ha cambiado sustancialmente a partir de los años 70, poniendo en crisis el modelo económico nacido tras la Segunda Guerra Mundial, que se caracterizaba por el crecimiento económico, la expansión del comercio y de la inversión productiva internacional, el desarrollo de los organismos y de los acuerdos internacionales, la segregación del bloque "socialista". Y es quizás la caída del muro de Berlín la expresión más acabada de que dicha crisis es irreversible. Pues bien, el nuevo escenario mundial es el que este libro trata de presentar. El primer capítulo, sobre la globalización, es casi obligado. Luego se van estudiando las áreas geográficas, como indica el título de la obra: los polos centrales (Estados Unidos, Japón, Unión

Europea), los cinturones periféricos (Europa Oriental, Mediterráneo, las economías de Asia-5, América Latina) y los gigantes en transición (China, Rusia). También en estas páginas se echa de menos a África, una vez más la gran olvidada.- I. CAMACHO.

VARIA

MONTESINOS, R., *Antología poética*. Rialp,
Madrid 2003, 255 p., 18 €

El conocido poeta sevillano Rafael Montesinos fue el que dio el nombre a la colección de poesía más famosa de España, la colección Adonais. Eso ocurrió hace seis décadas, y 60 años en una colección poética es, por cierto, una aventura editorial asombrosa. Para celebrarlo, la editorial Rialp ha publicado un volumen doble con una antología de Montesinos, que, al hacer el número 567 de la serie, nos vuelve a recordar el alcance notabilísimo de esta singladura poética. Desde 1942 hace también 61 años del primer poemario de Montesinos (1920), poeta crucial en la poesía española del siglo XX y gran becquerianista. La presente antología de sus versos es una edición modélica, de José María Delgado y Carmelo Guillén Acosta. Está precedida de una larga y avisada introducción. Recoge después la antología corregida de sus versos, y se termina con unos apéndices minuciosos sobre la historia de los textos y de los libros del poeta, una bibliografía, un glosario sobre los lugares sevillanos que cita Montesinos en sus obras y una lista de estudios sobre el poeta. Nos encontramos, pues, ante una obra imprescindible para conocer en su amplitud al poeta sevillano de la nostalgia.- N. JIMÉNEZ.

RIQUER, M. DE, *Para leer a Cervantes*.
Acantilado, Barcelona, 2003, 574 pp.,
30 €

Martín de Riquer, uno de nuestros mayores especialistas en literatura española, particularmente en la medieval y en la cervantina, reúne en este volumen una serie de trabajos sobre el Quijote, revisados y ampliados. Como su muy reeditada *Aproximación al Quijote; Cervantes y Barcelona*; y *Cervantes, Passamonte y Avellaneda*. Respecto a otros comentaristas de la obra inmortal, sobre la que se han escrito y escriben tantas fantasías, Martín de Riquer tiene la ventaja de conocer perfectamente los libros de caballerías que precedieron al Quijote y, por tanto, de interpretarlo adecuadamente en su contexto. Su amplísima erudición se manifiesta en un estilo muy claro y sencillo, con un tono muy mesurado, y por eso doblemente convincente. Por ejemplo, en su último libro sobre *Passamonte y Avellaneda* nos desvela el autor del Quijote apócrifo con unas pruebas muy concluyentes, que han recibido la aceptación de la crítica, pero que él presenta con mucha mesura, prefiriendo que sean los hechos que expone los que hablen y persuadan. Nos encontramos con una suma sobre el Quijote: los libros de caballerías, la vida de Cervantes (con una sección dedicada a sus relaciones con Barcelona), El Quijote, el cervantismo, el apócrifo de Avellaneda y una bibliografía fundamental comentada. Solo echamos de menos una mención a la monumental *Bibliografía del Quijote* (Alcalá de Henares 1995) de Jaime Fernández López. La presentación del libro está muy cuidada.- N. JIMÉNEZ.

LIBROS RECIBIDOS¹

- BOFF, L., *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*. Sal Terrae, Santander 2003, 160 pp., 8 €
- DUQUOC, C., *Cristianismo: memoria para el futuro*. Sal Terrae, Santander 2004, 135 pp.
- FLORI, J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Trotta, Madrid 2003, 402 pp., 18 €
- GARCÍA ROCA, J. - ROVIRA ORTIZ, A.-S., *Paisaje después de la catástrofe. Códigos de la esperanza*. Sal Terrae, Santander 2003, 222 pp., 11 €
- JOHNSON, E. A., *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Sal Terrae, Santander 2003, 168 pp., 10 €
- KÜNG, H., *Libertad conquistada. Memorias*. Trotta, Madrid 2003, 624 pp., 36 €
- MARDONES, J. M., *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* HOAC, Madrid 2003, 317 pp., 15,50 €
- MASÍA, J., *Fragilidad en esperanza. Enfoques de Antropología*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 296 pp., 18 €
- MELLO, A. DE, *Obra Completa*. 2 vols. Sal Terrae, Santander 2003, 60 €
- MICHEL, TH., *Cristianos y musulmanes. Un cristiano presenta su fe a los musulmanes*. San Pablo, Madrid 2003, 136 pp., 9 €
- SCHREURS, A., *Psicoterapia y espiritualidad. La integración de la dimensión espiritual en la práctica terapéutica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 440 pp., 26 €
- SOTOMAYOR, M. - FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.), *El cristianismo en el mundo antiguo. Historia del Cristianismo, 1*. Trotta, Madrid 2003, 943 pp., 30 €

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

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Psicoanálisis y religión

Clase de religión: problemática y perspectivas

Violencia en Latinoamérica

A vueltas con el «más allá»

El religioso presbítero: una cuestión disputada

Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer

La «inclusión» antropológica de los dogmas marianos

La guerra de Dios

El arte al servicio de la fe. Reflexiones en torno al centenario de Alonso Cano

Una mística de la acción. La implicación mutua entre espiritualidad y ética

Itinerario en la moral sexual

La solidaridad desde Latinoamérica hoy

Eduardo López Azpitarte, S. J. «La ética cristiana como conjunción entre la experiencia de la fe y la racionalidad de lo ético»

La mediación familiar: una aproximación

Cristianos en política

¿Por qué me clonaste? (Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado)

Teología fundamental hermenéutica

El Gran Despertar (I)

El Diluvio Universal bíblico y la extinción de las especies biológicas

«Hasta que la muerte nos separe». El aporte específico de la fe en la lucha por la liberación

María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia

Psicoanálisis y cristianismo

El Gran Despertar (II)

Apuntes bíblicos sobre la pobreza

La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla

Aspectos éticos del consentimiento informado

El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos

De la desmitificación de la Biblia a la reinterpretación de los dogmas

Matrimonio civil y matrimonio canónico. La necesidad de una distinción

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

proyección

teología y mundo actual

RENOVACIÓN DE SUSCRIPCIÓN

Si desea renovar la suscripción para el año 2004, por favor, rellene los datos que le solicitamos a continuación y nos los devuelve a la dirección de la Revista. Tales datos, al mismo tiempo, servirán para poder actualizar nuestra base de datos y evitar así posibles errores.

Titular de la Suscripción _____

Dirección de envío de la Revista _____

Marque con una X la casilla que corresponda a la forma de pago que tiene con nosotros:

Giro Postal Cheque Domiciliación Bancaria*

** Es la opción que preferimos, tanto por comodidad nuestra como suya. Si quiere cambiar de modalidad de forma de pago, indíquenoslo a continuación:*

Mi forma de pago es _____, y quiero cambiar a _____. Si la forma de pago va a ser la Domiciliación Bancaria, por favor, rellene los datos que les solicitamos (si los datos coinciden con los anteriores, no hace falta que los rellene por completo, sólo los del banco):

Apellidos _____ Nombre _____

Domicilio _____

Titular de la cuenta bancaria _____

Nº Banco _____ Oficina _____ CD _____ C/C _____

Firma del titular: _____ Fecha: ___/___/___

Al mismo tiempo, si usted conoce a alguien que quiera suscribirse a la Revista, podría solicitarle que rellene los datos que se precisan a continuación y obtendrá un descuento en su suscripción del año siguiente:

Apellidos _____ Nombre _____

Domicilio _____

Marque con una X la casilla que corresponda a la forma de pago que desea:

Giro Postal Cheque Domiciliación Bancaria*

** Si la forma de pago va a ser la Domiciliación Bancaria, por favor, rellene los datos que les solicitamos:*

Apellidos _____ Nombre _____

Domicilio _____

Titular de la cuenta bancaria _____

Nº Banco _____ Oficina _____ CD _____ C/C _____

Firma del titular: _____ Fecha: ___/___/___

■ Revista Proyección. Facultad de Teología. Apartado 2002. 18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52 Fax: +34 958 16 25 59



