

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381

Volumen XXXIII
Julio-Diciembre 2017
Número 64

SUMARIO

Agustín Hernández Vidales, OFM <i>Octavio Paz: «Dios, El ausente»</i>	291-317
José María Contreras Espuny <i>El papel de la Intuición y la razón como desencadenantes en la conversión religiosa de Manuel García Morente</i>	319-339
Javier Martínez Baigorri <i>Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente</i>	341-376
Ricardo Aldana Valenzuela <i>Amor y misericordia de Dios en la óptica teológica de Hans Urs von Balthasar</i>	377-410
Antonio Sánchez Bayón <i>Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización: Retos de construcción moral de la sociedad del conocimiento y aportes del humanismo hispánico</i>	411-458
Indalecio Pozo Martínez <i>Nuevos testimonios sobre las obras de la Iglesia de El Salvador de Caravaca (1526-1539)</i>	459-478
Vicente Montojo Montojo <i>Cofradías, Familiares de la Inquisición y Oficios Reales en la Basílica Alicantina y El Corregimiento de Murcia y Cartagena en 1600-1665: Los Martínez de Vera y Los Briones</i>	479-504
NOTAS Y COMENTARIOS	
Agustín Ortega Cabrera <i>La moral de la Iglesia y del Papa Francisco con San Juan Pablo II</i>	505-512
José Luis Yepes Hita <i>La Antropología Biológica como pregunta teológica</i>	513-518
BIBLIOGRAFÍA	519-565
LIBROS RECIBIDOS	567
ÍNDICE DEL VOLUMEN	569

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN 0213-4381**

**Volumen XXXIII
Julio-Diciembre 2017
Número 64
[http://www.itmfranciscano.org/
revistacarthaginensia](http://www.itmfranciscano.org/revistacarthaginensia)
E-mail:
carthaginensia@itmfranciscano.org**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Jorke Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2018 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXXIII - Julio-Diciembre - Número 64

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

Enchiridium Biblicum (Pontificio Instituto Bíblico. Roma. Italia).

Elenchus Bibliographicus (ETL.Université Catholique de Louvain. Bélgica).

Journals Indexed (RLG. Review International Development. Options. Largo. USA).

Indexación de Carthaginiensia

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dialnet

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Latindex-Catálogo

MIAR

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

RESUMEN - SUMMARY

AGUSTÍN HERNÁNDEZ VIDALES

Octavio Paz: «Dios, *El ausente*» 291-317

Resumen. El artículo se propone evidenciar el tema de Dios a partir de la interpretación que Octavio Paz Lozano escribió de la obra de sor Juana Inés de la Cruz y, sobre todo, apoyándose en algunos versos poéticos de Octavio Paz que tratan directamente el tema de Dios; la vida y la obra de estos dos autores mexicanos son distantes en el tiempo pero cercanos en el modo de vivir la presencia divina. Ella acoge a Dios como norma de vida, él como una presencia paradójica. El objetivo se delimita prácticamente a una obra de Paz sobre *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, donde el autor ilustra el tiempo, la obra y las dificultades que encontró y superó la «décima musa» para poder «dedicarse a las letras»; al mismo tiempo, Octavio Paz entrevió una cierta semejanza con las dificultades que, a su vez, él encontró en su «oficio de poeta». Obviamente, la concepción de Dios entre los dos autores es completamente diferente, así lo demuestra Octavio Paz en la obra que dedicó a sor Juana y también en la poesía titulada «El ausente», que hace parte de «Calamidades y milagros», una serie de poesías que Paz escribió entre 1937 y 1947 haciendo alusión a Dios.

Palabras clave: Dios, existencia, fe, identidad, libertad, soledad.

Octavio Paz: «God, The Absent»

The article intends to demonstrate the theme of God as present in the work of two Mexican authors, Sister Juana Inés de la Cruz (a nun) and Octavio Paz Lozano (a lay poet), and while they may appear historically distant they nevertheless present themselves as being close with regard to their experience of the divine, she as a nun and he as a layman. Juana Inés de la Cruz welcomes God as a rule of life, while Octavio Paz welcomes God as a presence that is paradoxical. The aim of this article is an exploration of Octavio Paz's work, «Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe», wherein he illustrates the time and work difficulties he encountered to overcome the «tenth muse» so as to be able to «devote himself to his letters». At the same time Paz shows a certain similarity between difficulties found in the works of Sor Juana de la Cruz and his own work. Obviously, the concept of God between the two authors is completely different, Octavio Paz demonstrates it in the work he dedicated to sister Juana and also in the poem «The Absent» which is part of «Calamities and Miracles», a series of poems that Paz wrote between 1937 and 1947 referring to God.

Key-words: God, existence, faith, identity, freedom, loneliness.

Recibido 17 de abril de 2017 / Aceptado 1 de junio de 2017

JOSÉ MARÍA CONTRERAS ESPUNY

El papel de la intuición y la razón como desencadenantes en la conversión religiosa de Manuel García Morente 319-339

Resumen: A través del comentario a *El "Hecho Extraordinario"*, testimonio autógrafa de la conversión religiosa del filósofo español Manuel García Morente, acaecida en el año 1937, se verá la participación que la intuición y la razón, así como el conflicto entre ambas, tuvieron en un proceso de conversión marcado tanto por el quehacer filosófico como por la irrupción de la epifanía. Se demostrará que, siguiendo los presupuestos de la fenomenología, la razón se muestra obsoleta en algunos actos de percepción y cómo, en esta coyuntura, la intuición reivindica un papel legítimo. A lo largo de estas páginas, pues, nos detendremos en los distintos puntos de tensión entre ambas, así como en la aceptación final de la realidad como donación que no puede ser constreñida por categorías apriorísticas.

Palabras clave: conversión, fenomenología, García Morente, intuición, razón.

The intuition and reasonable roles as caused in the religious conversion of Manuel García Morente

Abstract: By the commentary about *El "Hecho Extraordinario"*, autograph testimony of the Spanish philosopher Manuel García Morente religious conversion, that it's happened in 1936, we will see the involvement of intuition and reasoning, as well as the conflict between both of them, had in a conversion process that is concerned not only by the philosophical job, but also by the revelation emergence. It will be demonstrated that, following the phenomenology requires, the reasoning results useless in some perception acts. It will be demonstrated also, how, in this context, the intuition reclaims a right role. So that, along these pages, we will attend to the different points of tension between both of them, as well as the final acceptance of the reality as donation which cannot be restricted to previous categories.

Key-words: conversion, phenomenology, García Morente, intuition, reasoning.

Recibido 29 de diciembre de 2016 / Aceptado 15 de mayo de 2017

JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI

Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente 341-376

Resumen: En este trabajo se defiende una visión del mundo caracterizada por la estructuración en niveles de complejidad y la aparición de nuevas formas de realidad con unas leyes y relaciones causales no predecibles desde los niveles inferiores. Esta visión viene explicada por el término emergencia. La emergencia, desde nuestro punto de vista, viene caracterizada por una concepción monista de la realidad, la aparición de novedad ontológica y causal y -desde la aparición de los seres vivos- la presencia de finalidad. Estudiando la realidad emergente de la vida desde estos tres puntos de vista, se puede hacer una reflexión más general sobre la emergencia: sólo desde una visión holística podemos entender realmente la realidad. Descubrimos cómo el todo ejerce una causalidad descendente sobre las partes convirtiéndose en verdadero motor eficiente que impulsa al sistema.

Palabras clave: Causalidad Descendente, Emergencia, Selección Natural.

Emergence and causation in biology. Ontological novelty and new causal forms in the study of life as an emergent reality.

Abstract: In this paper a vision of the world characterized by structuring in levels of complexity and the emergence of new forms of reality with laws and causal relationships not predictable from the lower levels is defended. This vision is explained by the term emergence. Emergence, from our point of view, is characterized by a monistic conception of reality, the appearance of ontological and causal novelty and - from the appearance of living beings -the presence of purpose. By studying the emerging reality of life from these three points of view, a more general reflection on the emergence can be made: only from a holistic vision can we really understand reality. We discover how the whole exerts a downward causation on the parts becoming a true efficient motor that drives the system.

Keywords: Downward Causation, Emergence, Natural Selection.

Recibido 20 de enero de 2017 / Aceptado 30 de abril de 2017

RICARDO ALDANA VALENZUELA

Amor y misericordia de Dios en la óptica teológica de Hans Urs von Balthasar. . . . 377-410

Resumen: El artículo propone una visión general del concepto teológico de misericordia en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar. En una primera parte se expone la centralidad del tema del amor en este pensamiento, y el lugar de la misericordia en él. En una segunda parte se proponen tres rasgos de la perspectiva teológica sobre la misericordia de Dios en la teología de Hans Urs von Balthasar, para indicar solamente los puntos de fuga de su perspectiva, no el contenido de todo el cuadro, pues la extensión y la profundidad de este pensamiento son muy grandes. Como es característico del teólogo suizo, se da la palabra a la Escritura y a la Tradición para recoger los elementos esenciales, que son: amor y misericordia en la creación, el *pro nobis* del Credo eclesial y la posición de la misericordia entre los atributos divinos. En un párrafo conclusivo se considera la fecundidad de la misericordia divina en las “entrañas de misericordia” que caracterizan al cristiano.

Palabras clave: Amor, misericordia, creación, cruz, justicia.

Love and Mercy in the theological perspective of Han Urs Von Balthasar

Summary: This article offers a general overview of the theological concept of mercy in the thought of Hans Urs von Balthasar. The first part expounds the central theme of love in his thought, and the place of mercy within it. The second part proposes three features of the theological perspective of God’s mercy with the theology of Hans Urs von Balthasar, in order to indicate merely the vanishing points of his perspective, and not the content of the whole picture, since the extent and the depth of his thought is so great. As is characteristic of the Swiss theologian, Scripture and Tradition are given voice to catch up the essential elements, which are: love and mercy in creation, the *pro nobis* of the ecclesial Creed, and the place of mercy within the divine attributes. The concluding paragraph considers the fecundity of divine mercy in the “entrails of mercy” that characterize the Christian.

Key words: Love, mercy, creation, cross, justice.

Recibido 25 de abril de 2016 / Aceptado 24 de abril de 2017

ANTONIO SÁNCHEZ BAYÓN

Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la Posglobalización: Retos de construcción moral de la Sociedad del Conocimiento y aportes del Humanismo Hispánico . 411-458

Resumen: Este es un estudio sobre qué aguarda tras la globalización. Mediante técnicas de investigación propias de las Humanidades (v.g. la lógica para retirar velos de confusión), de las Ciencias Sociales (v.g. perfiles generacionales), y mixtas (v.g. un manifiesto con códigos comunicativos y capital simbólico novedoso), se pretende presentar el escenario de postglobalización y su cambio paradigmático. Se presta especial atención al problema moral de la sociedad del conocimiento, y cómo ayuda para su gestión la herencia del humanismo hispánico (que facilitara el tránsito a la Modernidad siglos atrás). Se concluye, evidenciando el relevante papel que tiene el iberoamericano hoy, si se quita sus falsos complejos, para ayudar a rehumanizar y resocializar la realidad social en curso.

Palabras clave: postglobalización; sociedad del conocimiento; moral; paradigmático; humanismo hispánico; capital simbólico.

Linguistic and conceptual revelations in the Postglobalization: Challenges in the Moral construction of the knowledge society and the contributions of Hispanic Humanism.

Abstract: This paper is about what is beyond the globalization. By research techniques from Humanities (i.e. logic to remove veils of confusion), Social Sciences (i.e. generational profiles), and mixed (i.e. manifesto with new communication codes and symbolic capital), it is possible to show the postglobalization scenario and its paradigm. Special attention is provided to the moral problem into the knowledge society, and how it can help its management thanks to the legacy of Hispanic Humanism (as it was to facilitate the transition to the Modernity centuries ago). This paper concludes, highlighting the relevant role of Ibero-Americans today, just without fake complex, to help to re-socialize and re-humanize the social reality in progress.

Keywords: postglobalization; knowledge society, moral; paradigm; Hispanic Humanism; symbolic capital.

Recibido 30 abril de 2016 / Aceptado 5 de febrero de 2017

INDALECIO POZO MARTÍNEZ

Nuevos testimonios sobre las obras de la iglesia de El Salvador de Caravaca (1526-1539) 459-478

Resumen: Aportación documental sobre la iglesia parroquial de El Salvador de Caravaca que contiene las Reales Provisiones del Consejo de Órdenes Militares, noticias sobre el estado del templo en los años previos al inicio de las obras en 1536-1537, informaciones acerca del desarrollo de la construcción durante sus primeros años bajo la dirección del maestro cantero Martín de Homa, algunas menciones al trabajo invernal en las canteras, así como el primer testimonio de la presencia de Jerónimo Quijano en El Salvador como veedor de la obra, contratado por el concejo de la villa.

Palabras clave: iglesia de El Salvador, Martín de Homa, Jerónimo Quijano, canteras.

New Evidence on the works of El Salvador church in Caravaca (1526-1539)

Abstract: Documentary contribution on El Salvador parish church in Caravaca which contains the Royal Stipulations of the Military Orders, news about the situation of the temple during the years previous to the beginning of the works in 1536-1537, reports related to the development of the construction during the first years under the management of the stonemason master Martin de Homa, some evidence on winter work at quarries as well as the first testimony on the presence of Jerónimo Quijano in El Salvador church as a supervisor hired by the town council.

Keywords: El Salvador church, Martin de Homa, Jerónimo Quijano, quarries.

Recibido 15 de marzo de 2017 / Aceptado 5 de abril de 2017

VICENTE MONTOJO MONTOJO

Cofradías, familiares de la Inquisición y oficios reales en la bailía alicantina y el corregimiento de Murcia y Cartagena en 1600-1665: los Martínez de Vera y los Briones 479-504

Resumen: Desde la historia archivística se expone en este texto el resultado de investigaciones sobre actuaciones de los grupos componentes de las oligarquías de Alicante y Cartagena, ciudades portuarias del Levante español, pero situadas en distintos reinos: el de Valencia y el de Murcia, este último castellano, a través de su posicionamiento en determinadas cofradías, como las de la Purísima o Inmaculada Concepción y la del Rosario. Estas advocaciones prevalecieron a partir de 1587-1626 sobre las del Nombre de Jesús o la de la Preciosísima Sangre. Hubo algunos individuos que se situaron en una posición de ascenso desde cargos como los de familiares y alguaciles de la Inquisición, de los que en este artículo se ofrecen algunos ejemplos. Se advierte, por una parte, la presencia entre las autoridades locales de comerciantes, muchos de ellos extranjeros (genoveses, milaneses, franceses, ingleses), y por otra de grandes ganaderos y propietarios, pero no de artesanos, ni de pescadores.

Palabras clave: Historia social, Cofradías, Cuestión concepcionista, Historia de España, Historia religiosa.

Confraternities, Parents of the Inquisition and real offices in the district of Alicante and the province of Murcia and Cartagena (1600-1665): the Martínez de Vera y los Briones

Abstract: Since archival history presented in this text the outcome of investigations into actions of the component groups of the oligarchies of Alicante and Cartagena, ports cities of the Spanish Levante, but located in different reigns: Valencia and Murcia, the latter Castilian, through its positioning in certain confraternities, such as those of the Immaculate Conception and the Rosary. These invocations prevailed from 1587 to 1626 on those of the Name of Jesus or that of the Precious Blood, perhaps because of the attachment of the mayordomos to the chapels of those guilds. The presence among local authorities of merchants, many of them foreigners (Genoese, Milanese, French, English), and other large farmers and owners are warned, but no craft or fishing.

Key words: Social history, Confraternities, Concepcionist cuestion, Spain's history, Religious history.

Recibido 20 de diciembre de 2016 / Aceptado 20 de marzo de 2017

AUTORES/AUTHORS

Ricardo Aldana Valenzuela, Ciudad de México, 5 de diciembre de 1957. Licenciado en Filosofía y en Sagrada Escritura. Profesor de teología y filosofía en los Seminarios de Granada y de Córdoba, España. ricardoaldanaval@yahoo.es.

José María Contreras Espuny, Sevilla, 24 de octubre de 1987. Doctor en estudios literarios, Universidad Complutense, Madrid. Profesor en Escuela Universitaria de Osuna. Universidad de Sevilla, España. josemace@euosuna.org.

Agustín Hernández Vidales, Ciudad de México, 1970. Doctor en Teología. Nacionalidad mexicana, Pontificia Universidad Antonianum / Roma. aghevi@yahoo.it.

Javier Martínez Baigorri, Pamplona, 1975. Licenciado en Bioquímica, DEA en Bromatología, Máster en Teología. Doctorando en el Instituto Teológico de Murcia y Universidad de Murcia, España. baigosj@gmail.com.

Vicente Montojo Montojo, Palma de Mallorca, 1959. Doctor en Historia Moderna (Universidad de Murcia). Técnico Responsable del Archivo General de la Región de Murcia, España. vmontojo2@gmail.com.

Agustín Ortega Cabrera, Las Palmas de GC., 1972. Doctor en Humanidades y Teología, Universidad de Murcia/Instituto Teológico de Murcia OFM. Es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y en el Centro Universitario de Estudios del Seminario Diocesano de Ibarra. agustinortega1972@yahoo.es.

Indalecio Pozo Martínez, Caravaca de la Cruz, 1958. Licenciado en Geografía e Historia, UMU, director del Museo de la Vera Cruz de Caravaca. E-mail: indaleciopozo@hotmail.com.

Antonio Sánchez Bayón, Madrid, 1980. Doctor en Derecho y en Humanidades (especialidad Teología). a.sanchezbayon@cedeu.es.

Jose Luis Yepes Hita, Villanueva del Segura, 10 de febrero de 1965. Doctor en Filosofía por la UNED. Profesor de EEMM en la Comunidad Autónoma de Murcia. España. jlyepes@yahoo.es.

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Alejandro Cañestro Donoso**, Profesor de la Escuela Politécnica Superior de Alicante, Universidad de Alicante, España.
- Joao Duque** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- Montserrat Escribano Cárcel**, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia, España.
- Julián Gómez de Maya**, Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales. Universidad Carlos III de Madrid. España.
- Luís Leal**, Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- José Miguel Hernández Terrés**, Facultad de Letras, Universidad de Murcia, España.
- Nuria Martínez-Gayol Fernández**, Universidad Pontificia Comillas, España.
- José Martínez Hernández**, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, España.
- Jesús Rivas Carmona**, Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- Juan Manuel Sánchez Andrés**, Profesor EE.MM Comunidad Autónoma de Murcia, España.
- Pedro Segado Bravo**, Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- Eduardo Segura Fernández**, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada, España.

Recibido 17 de abril de 2017 / Aceptado 1 de junio de 2017

OCTAVIO PAZ: «DIOS, *EL AUSENTE*»

OCTAVIO PAZ: «GOD, *THE ABSENT*»

AGUSTÍN HERNÁNDEZ VIDALES¹

Resumen. El artículo se propone evidenciar el tema de Dios a partir de la interpretación que Octavio Paz Lozano escribió de la obra de sor Juana Inés de la Cruz y, sobre todo, apoyándose en algunos versos poéticos de Octavio Paz que tratan directamente el tema de Dios; la vida y la obra de estos dos autores mexicanos son distantes en el tiempo pero cercanos en el modo de vivir la presencia divina. Ella acoge a Dios como norma de vida, él como una presencia paradójica. El objetivo se delimita prácticamente a una obra de Paz sobre *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, donde el autor ilustra el tiempo, la obra y las dificultades que encontró y superó la «décima musa» para poder «dedicarse a las letras»; al mismo tiempo, Octavio Paz entrevé una cierta semejanza con las dificultades que, a su vez, él encontró en su «oficio de poeta». Obviamente, la concepción de Dios entre los dos autores es completamente diferente, así lo demuestra Octavio Paz en la obra que dedicó a sor Juana y también en la poesía titulada «El ausente», que hace parte de «Calamidades y milagros», una serie de poesías que Paz escribió entre 1937 y 1947 haciendo alusión a Dios.

Palabras clave: Dios, existencia, fe, identidad, libertad, soledad.

Abstract: The article intends to demonstrate the theme of God as present in the work of two Mexican authors, Sister Juana Inés de la Cruz (a nun) and Octavio Paz Lozano (a lay poet), and while they may appear historically distant they nevertheless present themselves as being close with regard to their experience of the divine, she as a nun and he as a layman. Juana Inés de la Cruz welcomes God as a rule of life, while Octavio Paz welcomes God as a presence that is paradoxical. The aim of this article is an exploration of Octavio Paz's work, «*Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*», wherein he illustrates the time and work difficulties he encountered to overcome the «tenth muse» so as to be able to «devote himself to his letters». At the same time Paz shows a certain similarity between difficulties found in the works of Sor Juana de la Cruz and his own work. Obviously, the concept of God between the two authors is completely different, Octavio Paz demonstrates it in the work he dedicated to sister Juana and also in the poem «*The Absent*» which is part of «*Calamities and Miracles*», a series of poems that Paz wrote between 1937 and 1947 referring to God.

Key-words: God, existence, faith, identity, freedom, loneliness.

¹ Ciudad de México, 1970. Doctor en Teología. Nacionalidad mexicana, Pontificia Universidad Antonianum / Roma. aghevi@yahoo.it.

INTRODUCCIÓN

La posibilidad de tratar de un tema de Octavio Paz la considero una buena oportunidad para glosar el título que ha motivado encuentros de estudio² para *pensar a Dios en español*. El objetivo de este artículo es evidenciar el sentido de la idea de Dios que resalta en la poesía de Paz partiendo de la presupuesta relación que él señala entre sí mismo y sor Juana Inés de la Cruz. Octavio Paz no escribió una obra específica sobre Dios, pero en sus escritos hace suficientes referencias y alusiones implícitas o explícitas que permiten desarrollar este tema. Dado que la producción de Paz es considerable y prolija, para lograr el objetivo propuesto en el margen de este artículo, decidí tener como referencia una obra que él publicó en 1982 y que apareció simultáneamente en Barcelona y en México: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Dios no es el tema central de esta obra, pero permite al autor analizar las consecuencias de la fe en una mujer, sor Juana Inés de la Cruz que, en el siglo XVII, gracias a la fe cristiana, pudo conducir una vida normal, y hasta extraordinaria, dispuesta incluso a renunciar a lo que más quería, las letras, para evitar que, como pretende el subtítulo del libro de Paz, su actitud se juzgara como resultado de «las trampas de la fe». Paradójicamente, solo con la decisión de consagrarse a la vida claustral sor Juana habría podido dedicarse al estudio, como religiosa.

La mitad del título de estas páginas, sin embargo, corresponde al de una poesía de Octavio Paz, *El ausente*, que, en cierto modo, resume y expone el drama de su vida ante la presencia paradójica de Dios. Reiterando que, a saber, no existe un estudio específico que analice este tema en Octavio Paz, considero necesario retomar esta poesía que resulta emblemática al respecto y que resume la concepción sobre Dios de este poeta mexicano. En realidad, faltan monografías exhaustivas sobre el tema de Dios basadas en las obras de estos dos personajes, como demuestra el mismo Octavio de sor Juana mencionando los estudios realizados sobre ella³, y como demuestra Guadalupe Nettel

² Este artículo es la reelaboración de la conferencia pronunciada en el Instituto Teológico de Murcia, España, el 1 de marzo de 2016, en ocasión de la XXIX edición de las «Jornadas de teología», evento programado del 29 de febrero al 3 de marzo con el tema «Pensar a Dios en español», mismo que tuvo lugar en la sede del Instituto. Agradezco gentilmente la publicación en esta prestigiosa revista.

³ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Obras Completas vol. III, Fondo de Cultura Económica, México 2014, p. 755-762, 964.

sobre Paz⁴. Consideré oportuno aludir a otras poesías de Paz que corroboran el tema: *Piedra de sol* y *Hermandad*. Además de los límites que el lector encontrará en este artículo, señalo el de no tener presente toda la obra de Paz, es fácil comprender que esto va más allá de los estándares prefijados y, pacientemente, espero retomar la investigación en el futuro próximo.

La consecución del objetivo sugiere seguir el método analítico-comparativo, que permite ver el carácter de estos dos personajes y verificar cuanto Paz afirma de sí mismo para relacionarse con la experiencia de sor Juana, al menos en lo que permiten suponer con certeza de causa las obras indicadas para este trabajo. La estructura de este artículo propone evidenciar dos ideas principales: la primera es la «presencia» de Dios en la perspectiva existencial de los dos autores para demostrar la «comparación» que Octavio Paz hace de sí mismo con sor Juana; la segunda es la concepción de Paz sobre Dios que se recaba de su poesía, *El ausente*, corroborando el tema con párrafos de las otras poesías ya mencionadas. Esta estructura respeta el talante de la escritura de Octavio Paz encuadrando el tema en las vertientes generales de la existencia y de la fe o, dicho de otro modo, de la concepción de Dios desde una reflexión existencial y desde una reflexión de la fe, según permiten los textos de referencia.

1. DIOS, UNA REFLEXIÓN EXISTENCIAL

La existencia humana comentada por Octavio Paz, mientras expone la vida de sor Juana, es la idea que orienta el tema de Dios en esta primera parte. Se evidencian, pues, algunos puntos generales, cuales vida y obra de sor Juana y Octavio Paz, avatares de la historia de México, y el tema de la soledad con el objetivo de apreciar mejor, en la segunda parte, el tema de Dios desde una reflexión de fe.

1.1. Sor Juana y Octavio Paz: la vida y la obra

Sintetizo la vida y la obra de los dos personajes implicados en este artículo, de él que escribe y de ella que es tema de lo escrito⁵. Octavio Paz Lozano

⁴ GUADALUPE NETTEL, *Octavio Paz. Las palabras en libertad*, Traducción de Eduardo Berti, El Colegio de México y Taurus, México y Barcelona 2014.

⁵ No abundo en datos generales que fácilmente se pueden consultar en los servicios informáticos, sea de la biografía que de las obras de Octavio Paz y de Sor Juana Inés de la Cruz. Baste decir que Octavio Paz fue el primer mexicano a quien se otorgó el *Premio*

(1914-1998) nació y murió en la ciudad de México⁶, a nivel internacional su nombre está ligado a Pablo Neruda, César Vallejo, Antonio Machado, Miguel Hernández, André Breton, y varios poetas más pertenecientes a la generación del 27; a nivel nacional es del grupo de José Vasconcelos Calderón, Samuel Ramos Magaña, Agustín Yáñez Delgadillo, y los intelectuales españoles que durante la primera mitad del siglo pasado emigraron a México y formaron parte del grupo intelectual que está a la base del México contemporáneo. A nivel internacional y nacional Paz no trabajó directamente con todos los autores mencionados pero son contemporáneos: con los extranjeros está relacionado por la poesía, con los nacionales, además de la poesía, también por iniciativas culturales. Octavio Paz es, principalmente, un poeta lírico y un ensayista, luego un traductor y un diplomático⁷. Existen dos ediciones de sus *Obras completas*, una en 14 volúmenes, publicación que él mismo dirigió y que se publicó entre 1994-1996 por el *Fondo de Cultura Económica*, en México, y otra, siempre por la misma casa editorial, en 8 volúmenes (2014)⁸, que, en realidad, retoma la edición, siempre de 8 volúmenes, publicada entre 1999 y 2005 por *Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores*. Existen, además, numerosas publicaciones singulares de más de alguna de sus obras.

Juana Ramírez o Juana de Asbaje⁹ también nació y murió en la ciudad de México (1651 Tepetlixpa-1695), hija natural de Isabel Ramírez de Santillana y de Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Machuca, y se cultivó en las letras abriéndose paso con su ingenio. En la edad requerida, ingresó primero al convento de las Carmelitas descalzas pero al cabo de pocos meses se cambió definitivamente con las religiosas de la Orden de san Jerónimo, siempre en la ciudad de México. Su nombre está relacionado con los virreyes de la

Nóbel (1990) y que España lo honró con diversos premios: *Premio de la Crítica Española*, Barcelona, 1977; *Premio de la Crítica de Editores*, España, 1977; *Premio Cervantes*, 1981; *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad de Murcia 1989; *Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades*, 1993 a su revista *Vuelta*; *Premio de Periodismo Mariano de Cavia*, Madrid, España 1995; *Premio Blanquerna*, Barcelona, España 1996.

⁶ Una biografía detallada a partir de sus obras es, precisamente, la obra de GUADALUPE NETTEL, *Octavio Paz. Las palabras en libertad*, o. c., que expone la evolución del pensamiento de Octavio Paz.

⁷ Estuvo al servicio diplomático mexicano de 1944 a 1968.

⁸ Vicisitudes de sus obras, cf. GUADALUPE NETTEL, *Octavio Paz*, o. c., 118-121.

⁹ Biografías de sor Juana se han escrito varias, la publicación del tercer volumen de sus obras completas en 1700 contiene una biografía de Calleja. Octavio Paz informa detalladamente al respecto, cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 755-762, 964.

Nueva España, principalmente Tomás Antonio de la Cerda y su esposa Luisa Manrique de Lara, luego con Miguel Portocarreno y Lasso de la Vega, Conde de Monclova, y Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, Conde de Gálvez. La pasión de sor Juana por las letras la relaciona con Carlos de Sigüenza y Góngora y resiente la influencia de Luis de Góngora y Calderón de la Barca. Hacia el final de su vida, y por decisiones a las que fue orillada, según confirma la investigación del mismo Paz, está también relacionada con el arzobispo de Puebla de los Ángeles, Manuel Fernández de la Cruz y Sahagún, y el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas. Sus obras principales son *Primero sueño*, *Carta Athenagórica* y *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. Las *Obras completas* de sor Juana fueron publicadas en España¹⁰, en tres volúmenes, entre los años 1689 y 1700. Sor Juana Inés de la Cruz se distingue por su amor al saber, un ideal quizá normal en nuestro tiempo, pero nada fácil de llevar a cabo en el suyo donde esta posibilidad era prácticamente reservada a los varones; su amor a las letras y su producción literaria le valieron la fama de la «décima musa»¹¹.

Sin redundar en datos fácilmente consultables, evidencio algunos puntos que acomunan estos dos poetas, razón por la cual Paz se considera cercano a sor Juana. Los dos son iniciados a las letras por los abuelos¹², los dos realizan su obra fuera del entorno inicial, sor Juana en el convento y Octavio Paz en el extranjero, los dos son amantes de las letras y particularmente de la poesía; son emisarios, ella del convento ante el virrey y él de México ante otros países. Ambos mantienen durante su vida el respeto por las tradiciones y las relaciones establecidas en la estructura social, ella en el siglo XVII y él en el siglo XX. Sor Juana y Paz defendieron, hasta el final de su vida, la posición social inspirada en los principios que testimonian sus escritos.

¹⁰ Concretamente en Madrid, Barcelona y Sevilla, se interesó personalmente la Condesa de Paredes y fue muy notoria la preparación del segundo volumen publicado en Sevilla, en 1692, y en el cual se exalta y se defiende la obra de la monja mexicana. En su tiempo los volúmenes alcanzaron hasta cinco ediciones, en 1725 se editaron por última vez los tres tomos para retomar las publicaciones hasta 1873, con una edición ecuatoriana a la cual siguieron otros estudios y publicaciones que prepararon la monumental edición de Alfonso Méndez Plancarte en 1951-1957, cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 756 y s.

¹¹ Cf. ROYER FANCHÓN, *The tenth muse. Sor Juana Inés de la Cruz*, Paterson, N. J., St. Anthony Guild Press, USA 1952, p. 50-57. El título de *décima musa* se dio también a otra poetisa americana, Anne Bradstreet (1612-1672), como explica Paz, cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 756.

¹² Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 539, 883 y GUADALUPE NETTEL, *Octavio Paz*, o. c., 31.

Tanto ella como Paz tenían la costumbre de corregir sin tregua cada nueva edición de sus libros, modificándolos, aumentando algunos textos. La notoriedad de sor Juana, como la de Paz, molestaba en su propio país [...] Sor Juana, como Octavio Paz, era víctima de los celos de sus contemporáneos [...] Sin duda alguna, las semejanzas entre Paz y sor Juana son numerosas. Sin embargo, la más clara y evidente es que estas dos mentes –curiosas y apasionadas por conocer lo que sor Juana llamaba «la mecánica del mundo»– estuvieron sujetas a fuertes contradicciones¹³.

Sor Juana Inés de la Cruz es, sin duda, la mujer más famosa de la Nueva España en el siglo XVII, más que Octavio Paz lo es de su siglo, pero, distinguiendo salvedades del tiempo de cada uno, los dos ha influido con su obra en la historia de la Nueva España y de México.

Prosigo exponiendo cuanto dice Octavio Paz sobre México, sor Juana y Dios en la obra que dedicó a la religiosa mexicana del s. XVII¹⁴ ¿Por qué implicar en estas pocas páginas una obra tan extensa como la que Paz escribe sobre sor Juana? El tema de Dios reconduce a esta obra porque en ella Octavio Paz, tácitamente, se compara a la difícil situación que encontró sor Juana para publicar sus obras y todo lo que en ellas escribía: su modo de pensar las cosas de la vida y los ideales que van más allá de la historia personal. Quizá uno de los motivos por los que el tema de Dios en Octavio Paz, hasta donde he podido confirmar, no se ha tratado en ningún estudio específico, es porque no suscita tanto interés respecto a otros argumentos que él mismo trata como en espiral en sus obras. El hecho de no disponer de ningún estudio sobre este tema hace más difícil organizar una idea objetiva sobre el contenido de estas páginas, por ello mismo he preferido detenerme en una obra específica. Lo que evidencio sobre el tema de Dios en este autor mexicano se encuadra en su amplia reflexión sobre la suerte del hombre.

¹³ GUADALUPE NETTEL, *Octavio Paz*, o. c., 282-283.

¹⁴ Octavio Paz se ocupa de sor Juana en 1950 escribiendo un texto que lleva por título *Sor Juana Inés de la Cruz. Primera aproximación*, publicado en 1957 (en las Obras Completas vol. 3, p. 132-143); luego se interesó de ella en un curso sobre sor Juana impartido en la Universidad de Harvard en 1971 repitiéndolo en otras dos ocasiones, en 1973 y 1975; sucesivamente tuvo una serie de conferencias sobre *Sor Juana Inés de la Cruz su vida y su obra* que dictó en el Colegio de México en 1974, cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 858-859; ésta última obra es la que se sigue en este artículo.

Una reflexión delimitada ulteriormente, dada su nacionalidad, en el hombre «mexicano», al que Paz no considera aislado en su mundo, al contrario, nota como se debate y se confronta con otras naciones: Estados Unidos, España, Francia, India, Japón¹⁵ y tantos otros Estados; este confronto y debate muchas veces cuestiona, profundiza o contradice lo que Octavio Paz propone sobre el tema del hombre. El hombre, entonces, vive en un mundo de relaciones, las relaciones son una característica de la existencia humana, sin embargo, y como una notable paradoja, esta característica humana sugiere a Octavio Paz evidenciar que el mexicano vive solo, y el tema de la soledad que atraviesa la vida de los mexicanos se convierte en un tema transversal en sus libros,

la soledad del mexicano, bajo la gran noche de piedra de la Altiplanicie, poblada todavía de dioses insaciables, es diversa a la del norteamericano, extraviado en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales. En el Valle de México el hombre se siente suspendido entre el cielo y la tierra y oscila entre poderes y fuerzas contradictorias, ojos petrificados, bocas que devoran¹⁶.

El hombre se busca y no se encuentra, o no se quiere encontrar, el mexicano se pierde en los fragmentos que componen el todo de su historia, en un fragmento se consume sin significarse/integrarse en el todo. Pocas veces en su historia los mexicanos logran «descubrirse» y permanecer en la circunferencia concéntrica de la historia y de las relaciones vitales y estructurales. De aquí parte una relación entre sor Juana y Paz, los dos se descubrieron y permanecieron en el sino de la *historia personal* y en su *vocación nacional*.

Sor Juana no buscó ningún compromiso con el poder, pero era un paso necesario colaborar con la «Iglesia» y con el «Palacio», según el dictamen de la estructura social de su época, si quería llevar adelante su ideal. Solo así podía vivir normalmente sus pretensiones, es decir, su amor al saber y su desacuerdo con la vida matrimonial; entrar al convento «era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir»; no podía ser «ni letrada casada ni letrada soltera», era una elección que debía hacer para toda la vida, así, dedicándose al estudio ella vivió segura en el convento y gozó de la

¹⁵ Menciono estos países porque en ellos radicó Octavio Paz por motivos de estudios, de su carrera poética o por su servicio diplomático.

¹⁶ OCTAVIO PAZ LOZANO, *El laberinto de la soledad*, Edición de E. M. Santí, Cátedra, Madrid 2003, p. 155.

protección de los virreyes¹⁷. Por su parte, Octavio Paz no quiso pronunciarse en favor de ningún «poder dominante» en el arco de su vida, pero terminó apoyando un partido que él juzgó oportuno para conseguir lo que a México le servía en su momento, o sea perseguir el ideal que está «en el otro lado»¹⁸. Varias de las dificultades que enfrentó Paz las indica como presentes en la vida de sor Juana, por lo tanto son también motivo de relación entre la vida y obra de los dos. Escribir la vida de sor Juana lo conduce a analizar la historia de México, las vicisitudes que ha vivido el país, los laberintos y encrucijadas que unen y dividen a sus habitantes, lo lleva a lamentar las posibilidades que pudieron ser y nunca fueron, le muestra los tantos signos que esperan ser interpretados. Es la vida de México, de los mexicanos, corriendo en *El laberinto de la soledad*, esa soledad que Paz describe en esta y otras de sus obras. ¿Qué tiene que ver Dios en todo esto? Quizá nada, como tantos pretenden, quizá todo, como sugiere la fe de sor Juana y de Octavio Paz.

La distancia en el tiempo hace difícil llegar a un juicio claro de lo sucedido en los últimos años de la vida de sor Juana, concretamente del 1690 a 1695. Una serie de cosas, de personas y de eventos se conjugan y convencen a sor Juana a dar el último paso hacia su «consagración definitiva»¹⁹, no podía no dar este paso, tenía que «caer en la trampa» si quería conseguir el ideal de su formación en las letras. Octavio Paz, crítico en toda su vida de los poderes constituidos, manifestó su complacencia con los cambios que prometía para México el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, pero al final se decepcionó; criticó decididamente el movimiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) cuando surgió el 1 de enero de 1994, de

¹⁷ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 573, 575-576, 746-747.

¹⁸ Cf. GUADALUPE NETTEL, *Octavio*, o. c., 285-294, al respecto, Paz veía en Carlos Salinas de Gortari el presidente que podía cambiar las cosas en México y terminó dándole su apoyo.

¹⁹ Sor Juana había profesado en la Orden de san Jerónimo el 24 de febrero de 1669, los últimos años de su vida tuvo que responder a una serie de asuntos que bien la condujeron a esto que llamo ahora «consagración definitiva»; a este propósito escribe Fanchón: «*La Respuesta* is, rather, the apologia of Sor Juana Inés de la Cruz – a masterly apologia – and her affirmation of woman she had come to be. [...] Her next step was the renunciation of her heretofore all-important studies and writing. Her beloved library – the “four thousand friends” of Calleja’s vouchsafing – and the many instruments of music and mathematics were then divided between the Archbishop and her Order, with a request that they sold for the benefit of the poor; and, disencumbered of everything that shaped her personal world, Sor Juana withdrew into her denuded cell, which henceforth would house, along with her person, but three small devotional volumes!», ROYER FANCHÓN, *The tenth muse. Sor Juana Inés de la Cruz*, o. c., 130, 132-133.

inspiración indígena, pero, en la medida que avanzaba el movimiento, su parecer cambió y reconoció en esa rebelión la lucha indígena, mexicana, por la vida y el amor a la tierra. Al final de su vida, Octavio Paz fue cada vez más crítico hacia el capitalismo y la economía de libre mercado que él mismo había aplaudido precedentemente: «el mal reside en el sistema económico contemporáneo. Mejor dicho, en la ausencia del sistema»²⁰. Sor Juana y Octavio pertenecen a tiempos distintos, pero la cuestión de Dios y el amor a las letras los une en el tema general de la historia de México.

1.2. Los avatares de la historia

Octavio Paz demuestra una objetividad ejemplar en el análisis de la historia de México. No teme hacer desviaciones prolijas para explicar particulares de temas que parecen explicados definitivamente y desde siempre, quizá por ello afirma:

Nuestra historia no ha sido una marcha, en ninguna de las acepciones y variantes de esta palabra: la línea recta de los evolucionistas, el zigzag de los dialécticos o el círculo de los neoplatónicos. Nuestra historia ha sido un proceso discontinuo hecho de saltos y caídas, danza a ratos, otras letargo interrumpido por un súbito y violento despertar. Una y otra vez españoles e hispanoamericanos nos frotamos los ojos y nos preguntamos: ¿qué hora es en la historia del mundo? Nuestra hora no coincide nunca con la de los otros²¹.

En la realidad sinuosa de la historia de México descrita por Paz, las circunstancias que se dejan entrever en la vida y obra de sor Juana, y que él mismo interpreta, demuestran un México resplandeciente, armonizado en el tiempo, rico de personajes, colorido de costumbres, movido por los ideales que obedecían seguramente a la fe católica y a los planes de expansión de la monarquía española, pero una nación viva y segura de sí como afirma en el siguiente párrafo:

En los tres siglos de su existencia, Nueva España fue una sociedad pacífica, estable y razonablemente próspera. La ciudad de México llegó a ser más grande, más rica y más bella

²⁰ Cf. GUADALUPE NETTEL, *Octavio*, o. c., 323-324.

²¹ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 613.

que Madrid. La agricultura y la minería alcanzaron un notable desarrollo y así surgió un grupo de acaudalados propietarios criollos y otro que se distinguió en la Iglesia, la Universidad y la milicia. Los criollos ricos fueron generosos y construyeron iglesias y hospitales que todavía admiramos. También la cultura, dentro de las terribles limitaciones que he señalado, mostró vitalidad. A pesar de la suerte de parálisis dorada en que vivió, Nueva España alcanzó logros y produjo obras que nosotros, sus descendientes, no hemos superado. En el dominio social: tres siglos de paz casi ininterrumpida; en el de las creencias colectivas: la Virgen de Guadalupe, una imagen que ha hecho más por la formación de la idea y la conciencia de nación que todos los mitos oficiales y oficialescos que han propagado los sucesivos gobiernos republicanos durante los siglos XIX y XX; en la esfera jurídica una serie de instituciones prudentes y sabias – no siempre cumplidas, es cierto – destinadas sobre todo a proteger a los más débiles, los indios; en materia de urbanismo: unos monumentos y edificios que nos asombran y, sobre todo, un conjunto de ciudades que apenas si tienen paralelo en el continente: Morelia, Oaxaca, Guanajuato (para no hablar de las que hemos destruido en los últimos treinta años); en el campo de las letras: en el siglo XVI un grupo de poetas notables y, en el campo de los grandes escritores de nuestra lengua: Juana Inés de la Cruz. Por todo esto, la crítica de Nueva España termina siempre, en los varios sentidos de la palabra, en un *reconocimiento*²².

El desarrollo de la Nueva España, como del resto en las colonias españolas, estaba formalmente motivado por la expansión de la fe cristiana, a partir de esta fe había iniciado todo, e inspirada en esa fe se construía la estructura social de las Indias, la historia se construía según los parámetros de la fe. Pero decir *historia* es aludir al imprevisto y al accidente, escribe Paz, o sea es referirse a los hechos que con la razón no podemos ni medir ni prever²³. Paz hace una afirmación que, con toda probabilidad, no es aceptada unánimemente por los mexicanos, dice que el momento más bajo de la historia de

²² OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 979-980.

²³ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 970.

México lo constituyen los años y periodos sucesivos a la independencia²⁴. Todo ello indica o, más bien, hace coincidir la historia de México con los avatares infinitos, pleitos y líos que emborrachan a los mexicanos en las vueltas que difícilmente encuentran un punto de orientación:

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispánico, indigenista, «pochó», cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día –¿en la Conquista o en la Independencia?– fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación²⁵.

Y la historia continúa, usurera del tiempo, ligada a esa madeja de hilos que es necesario desenredar y seguir pacientemente, hasta donde conducen, para que los pasos del mañana caminen firmes en el hoy del instante que es consciente y no traidor del ayer.

1.3. «El laberinto de la soledad»

Mientras la historia *pasa* los mexicanos viven en *El laberinto de la soledad*, como ilustra Paz en la obra que lleva este título. Pero la soledad, como característica de la sociedad mexicana, comienza desde España, porque la madre patria tuvo una historia singular, «una historia única y que nunca se ajusta enteramente al modelo europeo»²⁶. Por esta razón existen varios elementos, como el de la soledad, que relacionan la sociedad española con la de las colonias dependientes, como se ha citado poco antes: «una y otra vez españoles e hispanoamericanos nos frotamos los ojos y nos preguntamos: ¿qué hora es en la historia del mundo? Nuestra hora no coincide nunca con la de los otros. Siempre estamos adelante o atrás de ellos»²⁷. Octavio Paz menciona algunos ejemplos de este *aislarse* de España del resto del conti-

²⁴ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 654.

²⁵ OCTAVIO PAZ LOZANO, *El laberinto de la soledad*, o. c., 155.

²⁶ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 611.

²⁷ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 613.

nente europeo, como el de la fiesta, baste recordar que México seguía España y Paz sugiere que esto puede explicar la actitud de no querer reconocer la propia historia. De hecho, la Nueva España seguía el dictamen del rey y no hubo en ello problemas graves al respecto, hasta 1810. Los mexicanos enfrentan *El laberinto de la soledad* cuando México inicia la vida independiente. En los movimientos de independencia, México no quiso tener como modelo a España en lo que se refiere al modelo de organización política, y esto puede entenderse; sin embargo, cosa sorprendente, no quiso mirarse a sí mismo para construir su historia, y esto difícilmente puede entenderse, porque considerar la propia identidad es el primer paso para construir el futuro. Luego, ¿dónde funda su idea de nación si, desgraciadamente, México no conservó memoria de su historia?

Las guerras civiles del siglo XIX y las leyes juaristas contra las órdenes religiosas dispersaron los archivos y las bibliotecas de los conventos mexicanos. Para tener una idea de qué significan esa dispersión y esa pérdida, basta con recordar que esas bibliotecas y archivos eran los más ricos de Nueva España. La Reforma liberal destruyó una parte preciosa de la historia de México; contribuyó así, decisivamente, en el proceso de automutilación que nos ha convertido en un pueblo sin memoria²⁸.

Ante esta situación, en el momento de rehacer la propia historia, sea al inicio de la vida independiente o en otras circunstancias, México, en su caminar, tiene la soledad como compañera de camino. Hasta ahora, según estas premisas, México no ha asumido del todo su pasado, su ayer, y «mira fuera de sí» para construirse, no se acepta ni indio ni español; muchas veces los modelos que persigue son discordantes a su fisonomía, no cuadran del todo con su tradición, mientras que el mundo de relaciones se desarrolla con sociedades seguras de sí, por ello, es fundamental que México vea más a sí mismo para dar sentido a la vida nacional. En la historia contemporánea México va tras el ritmo agitado de cambios que arrastra a la comunidad internacional y, finalmente, en el año 2000, se aceptó el confronto político interno, pero la vida nacional resiente la fragmentación y no se logra armonizar la variedad étnica y las tradiciones culturales. Solo Guadalupe²⁹ ha demostrado

²⁸ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 590, cf. también p. 617.

²⁹ «Desde la época precortesiana, el cerro del Tepeyac había sido centro de interés religioso: existía allí un templo dedicado a la madre de los dioses llamada Tonantzin. Dada

poder unir y salvar a México de las balas directas o perdidas que atraviesan e interrumpen el tránsito sereno por sus caminos, por citar un ejemplo triste de la historia contemporánea: «la figura de Guadalupe-Tonantzin está grabada en el corazón de México y es imposible entender a nuestro país y su historia si no se entiende lo que ha sido y lo que es el culto guadalupano»³⁰; pero falta una leyenda para México, un mito³¹, que colabore con Guadalupe, mientras la técnica *roba* el alma a los pueblos:

La técnica ha sido el agente de destrucción de lo que llamamos el *alma* o el *genio* de los pueblos, es decir, de sus maneras de vivir y sus maneras de morir, de su cocina y de su visión del transmundo. Los antiguos conquistadores edificaban una mezquita o una catedral sobre las ruinas de los templos de los vencidos; los imperialismos modernos construyen factorías y centros de comunicación. Edificios desalmados. El contraste con la España es notable y revela una vez más la singularidad de su historia: el universalismo religioso, filosófico y político de la Nueva España no toleraba las herejías ni la desobediencia a la autoridad del monarca y sus representantes pero aceptaba todos los particularismos³².

La variedad étnica y cultural de México, preservada en el tiempo de la colonia, no debe perderse en la época contemporánea. Desde que México observa fuera y no dentro de sí para construir su historia, ha perdido la direc-

la orografía del lugar, por ser un sitio pantanoso y que se anegaba fácilmente en época de lluvias, nunca tuvo otro interés. Sin embargo, ya desde los primeros años de la presencia española en México, este cerro se va a convertir en el imán que atrae de manera imparable a multitudes de gentes que allí peregrinan y en el corazón que une a los pueblos de todo un Continente. ¿Qué había pasado allí? Entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531 se producen las apariciones de la Virgen “de Guadalupe” al indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Es lo que se conoce como Acontecimiento Guadalupano», FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo. El Acontecimiento Guadalupano, cimiento de la fe y de la cultura americana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, p. 91; Cf. CARL ANDERSON-EDUARDO CHÁVEZ, *Madonna di Guadalupe madre della civiltà dell’amore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, p. 13-18

³⁰ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 491.

³¹ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *El laberinto de la soledad*, o. c., 122-126 y 563-578.

³² OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 481, cf. también p. 590.

ción, se ha desgarrado, tiene una herida abierta que sangra continuamente³³, pero que podría sanar en la medida que asumiera su pasado. Es necesario descubrir el pasado para poner el puente entre el presente y el futuro facilitados por otro lenguaje: la presencia del «otro lenguaje»³⁴ alude sea al periodo prehispánico sea al periodo colonial, este lenguaje cuestiona la identidad de México cada vez que éste pretende afirmarse. Algunos periodos históricos, mientras el mexicano sobrelleva su soledad, interroga su ser mexicano, busca el equilibrio entre lo indio y lo español, y la respuesta resulta cada vez más «mexicana» aunque sí más de alguna vez la soledad invade el grito de la fiesta, cuando en todos los ambientes, de norte a sur, se anhela completar el círculo del todo.

2. DIOS, UNA REFLEXIÓN DE FE

En esta segunda parte, Dios es tema de una reflexión de fe, es una presencia que se reconoce, se cree; se acepta que la presencia de Dios está a la base de una vida de fe que predica la Iglesia, una predicación que está condicionada por las circunstancias históricas del tiempo y de sus representantes. Desde la fe se acoge la presencia de Dios, también su «ausencia», Dios se reconoce como el creador del mundo, como quien rige el destino de la historia.

2.1. La búsqueda de identidad

La búsqueda de la identidad mexicana es un tema central de la obra de Paz, en realidad el tema de la identidad resulta común a otros escritores hispanoamericanos, México busca su identidad en la variedad de sus raíces y de sus posibilidades. No ha sido nada fácil construir la identidad de la nación, por la diversidad de elementos que entran en juego y que es necesario conocer y analizar si se quiere saber dónde se está y por dónde se puede proseguir el camino en la historia. Presento en síntesis, porque no es posible en este estudio profundizar todo lo que cada tema requiere, algunos elementos principales de la identidad mexicana y sugeridos, además, por la lectura de Octavio Paz.

³³ «Continuidad y cambio no eran términos complementarios como en los Estados Unidos sino antagónicos e irreconciliables. México cambió y ese cambio fue un desgarramiento: una herida que aún no cierra», OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 495.

³⁴ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 498.

En primer lugar, y siguiendo en lo posible la cronología, resulta imperativo comprender la antropología náhuatl³⁵ porque, aunque sí no fue la única en la planicie mexicana, fue quizá la más desarrollada en el México precolombino; de aquí se debe iniciar para comprender la historia inmediatamente precedente a la conquista y el resultado de la conquista misma que tiende a recalcar sólo dos partes: españoles y aztecas. La antropología náhuatl es fundamental para lograr entender mejor una parte importante del «espíritu del pueblo mexicano». Otro elemento es la conquista española, el cambio de rumbo que marcó definitivamente la estructura del México antiguo y que es una raíz principal del México actual. Contemporáneamente a la conquista, se añade un aspecto o, mejor dicho, un evento que caracteriza nuestro país, la Virgen de Guadalupe; sin este elemento México se pierde: Guadalupe interpeló a los indígenas y a los españoles y desde la «aparición» su influencia acompaña los tres siglos de la colonia, y también el México «constitucional» hasta nuestros días, no obstante la constitución actual sea de inspiración laica. El evento guadalupano, si se quiere, es un hecho discutible, pero une a México como ningún otro, como anteriormente se ha remarcado citando a Octavio Paz.

No obstante la discordancia de opiniones, el periodo de tres siglos que duró la Nueva España, fue un periodo rico, intenso y creador de tantas cosas y elementos que conforman el México moderno. Con la guerra por la independencia surgida bajo el grito contradictorio: *¡Viva Fernando VII, muera el mal gobierno!* que se proponía reformar el gobierno del territorio mexicano desde la sede española, México vivió una lucha que defendía la causa a favor de los criollos militantes de México, *¡los más fieles vasallos de Su majestad!*³⁶, pero fue una causa perdida; con el inicio de la lucha por la independencia México empezó a decaer:

La guerra de Independencia y sus secuelas –las guerras civiles, los caudillos militares, la invasión norteamericana, la intervención francesa y el fusilamiento de Maximiliano– acabaron

³⁵ El legado espiritual del México antiguo, como anota Miguel L.-Portilla, es rico de varios elementos, pero, «parece aún más interesante su herencia espiritual, hasta ahora tan poco conocida. Nos referimos principalmente a esas “ventanas conceptuales”, abiertas por los sabios nahuas para contemplar a su manera – nueva para el mundo occidental – los misterios del hombre, del universo y de Dios», MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México 1977, p. 147-148.

³⁶ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 590, 976.

para siempre con los sueños criollos de un Imperio mexicano, pero no cambiaron la realidad profunda de nuestro país³⁷.

La pérdida de gran parte del territorio nacional es otro elemento tan importante como los otros y que motiva, todavía, más de algún comentario: se perdió casi la mitad del país³⁸ en 1848, y la forma que estaba tomando el México independiente cambió mucho. Todo lo que se ha escrito sobre este tema no conoce un punto final, aunque sí oficialmente no se retome el caso. En el trueque de cambios de la concepción de nación, a la que necesariamente debió someterse nuestro país, está la cuestión, para nada indiferente, de la redacción de la Constitución y los cambios que ésta misma ha sufrido (1814, 1824, 1857, 1917)³⁹. Con esos cambios se registra el *reconocimiento* o menos de Dios en la carta magna. Inicialmente la Constitución reconocía la religión, y concretamente la católica: *La religión católica, apostólica, romana, es la única que se debe profesar en el Estado* (art. 1 Const. 1814, redactada en Apatzingán, Michoacán, bajo la dirección de José María Morelos y Pavón, durante la lucha por la independencia) y *La religión de la nación*

³⁷ OCTAVIO PAZ LOZANO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, o. c., 491.

³⁸ Después de la pérdida del territorio, en el conjunto de circunstancias históricas, México «aspiraba a reemplazar los que consideraban los pilares inestables del viejo orden —la Iglesia, el ejército, los caciques regionales, los pueblos comunales— por una “estructura moderna”», FRIEDRICH KATZ, *México: la restauración de la República y el Porfiriato, 1867-1910*, en LESLIE BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 9: *México, América Central y el Caribe, 1870-1930*, Editorial Crítica, Barcelona 1992, p. 13.

³⁹ He señalado los cambios más importantes, sin desconocer que la Constitución ha tenido muchas modificaciones en el México independiente: Octubre 1814, diciembre 1822, enero 1824, octubre 1824, diciembre 1836, junio 1843, mayo 1847, febrero 1857, abril 1865, febrero 1917. Es obvio que todos estos cambios condicionaron las relaciones Iglesia-Estado y la práctica misma de la fe como demuestran, tratando parte de estos temas: BRIAN CONNAUGHTON, *Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII 1860: el aguijón de la economía política*, y FRANCISCO MORALES, *El clero liberal mexicano orígenes, problemas y permanencia*, en FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO-ALICIA TECUANHUEY SANDOVAL-MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ (editores), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad de Puebla, Puebla 2008, p. 387-402, 447-466, respectivamente; FRANCISCO MORALES, *México independiente y franciscanos*, en FRANCISCO MORALES (ed.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, México 1993, p. 537-552; JOSÉ CAMARGO SOSA, *Liberales y Conservadores en América Latina y su oposición frente a la Iglesia. El caso mexicano*, en *Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina – Centenario del Concilio Plenario de América Latina – Simposio Histórico, Ciudad del Vaticano 21-25 de junio de 1999*, Actas, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, p. 555-563.

es la Católica Apostólica y Romana, es protegida por las leyes y se prohíbe cualquier otra (art. 3 Const. 1824). Esta postura se encuentra y se defiende al inicio de la vida independiente. La historia señala un cambio de dirección con la introducción de las leyes de reforma cuya entrada en vigor, en 1857, hicieron de México un país laico. Entre las consecuencias de la aplicación de las leyes de reforma se confiscaron los bienes de la Iglesia y también se interrumpieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, en 1865, para retomarse sólo en 1993. Vino luego un periodo controvertido en la historia de México, el *porfirismo*. El general Porfirio Díaz, en sus más de treinta años de mandato, promovió la modernización del país y la conciliación de los intereses políticos hasta el inicio de la revolución, en 1910. Un factor importante, como la masonería, está presente en la historia de México como un hilo, tan sutil como fuerte, para tener juntos los intereses que conducen el destino de la nación; de este modo se controla todo lo que sea necesario para que, «aparentemente», todo siga bien en México y en las relaciones de México con el Mundo.

Un capítulo aparte merecería la *Revolución mexicana* iniciada en 1910 con el objetivo inicial de derrocar el porfirismo. A esta etapa ya se han dedicado varios estudios⁴⁰; la Revolución terminó, tristemente, con la persecución de la Iglesia en México. Hasta los años de la Revolución el México independiente no había tenido un gobierno reconocido por todas las fuerzas políticas concurrentes y ello, obviamente, no ayudó para nada a los mandatarios de México. En esos años se entrelazan los temas del comunismo y del positivismo⁴¹, que quisieron hundir sus raíces en suelo mexicano sin lograr los resultados esperados. Después de la Revolución, y como una necesidad imperante para la organización del México moderno, una vez electo como presidente de México, el general Lázaro Cárdenas promovió determinados cambios en la vida política del país: instituyó el periodo presidencial de seis años e hizo que el presidente de la República cambiara su residencia del palacio de Chapultepec a los Pinos. Son dos elementos significativos que señalan el inicio de la vida contemporánea de México. El partido postre-

⁴⁰ Dejando a un estudio específico la abundante bibliografía, se pueden confrontar JOHN WOMACK JR., *La revolución mexicana, 1910-1920*, y JEAN MEYER, *México: Revolución y reconstrucción en los años veinte*, en LESLIE BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, o. c., 78-180.

⁴¹ «El Positivismo, que en México fue un arma deshonesto, utilizada con “mala fe”, de la clase latifundista, significa la justificación de un “feudalismo anacrónico vestido a la moderna” más que un auténtico movimiento intelectual», Enrico Mario Santí, *Introducción a OCTAVIO PAZ LOZANO, El laberinto de la soledad*, o. c., 31.

volucionario, PRI (Partido Revolucionario Institucional), gobernó el país desde los años treinta hasta el año 2000, año de inicio de los periodos presidenciales de Vicente Fox Quesada y luego de Felipe Calderón Hinojosa, presidentes provenientes del PAN (Partido Acción Nacional). En el 2012 el PRI ha retomado el poder con el actual presidente Enrique Peña Nieto.

Otro elemento esencial de México, e Hispanoamérica, es la religiosidad popular⁴². Es un aspecto profundo que se impone como necesario para conocer y entender a México y a los mexicanos y la constante búsqueda de identidad⁴³. Si ya desde los tiempos precolombinos los imperios del actual territorio mexicano tenían profundas raíces religiosas, éstas fueron «podadas» con la predicación cristiana y continuaron fuertes y pujantes, y llegan hasta los tiempos actuales. No conviene cortar inmediatamente este elemento ni desde el punto de vista católico ni desde el punto de vista antropológico, es un aspecto que explica mucho de lo mexicano.

Estos son algunos elementos ineludibles en el análisis de la historia y en la búsqueda de la identidad mexicana. No es fácil entretener el significado de cada elemento cuando se le descubre en la realidad nacional, pero no tenerlos en cuenta significaría detenerse en fragmentos, en una parte, aunque sí importante, de la identidad que se busca. Una identidad que corresponda a la historia y a la realidad de México como propone Octavio Paz. Teniendo en cuenta la estructura que crean los elementos antes citados de la historia de México, analizo el tema de Dios en la poesía de Octavio Paz.

⁴² Éste es un aspecto ya subrayado por el Magisterio y que necesita reinterpretarse, cf. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla Comunión y Participación*, BAC, Madrid 1982, p. 508-509 y 355-357; cf. además, ARMANDO NIETO VÉLEZ, *La vida cristiana y la religiosidad popular en tiempos del Concilio Plenario*, en *Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina*, o. c., p. 1073-1083.

⁴³ Así lo señala, para Latinoamérica en general, Carlos Beorlegui: «Posiblemente sea el tema de la búsqueda de la *identidad* de lo latinoamericano el tema más recurrente y repetido en todos los escritos de los diversos autores latinoamericanos», CARLOS BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, p. 46. El tema de la identidad pone en relación, entre otros aspectos, «lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno», como indican los estudios de los volúmenes VICENTE DURÁN CASAS-JUAN CARLOS SCANNONE-EDUARDO SILVA (editores), *Problemas de filosofía de la religión en América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2003; VICENTE DURÁN CASAS-JUAN CARLOS SCANNONE-EDUARDO SILVA (editores), *Problemas de filosofía de la religión en América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2004.

2.2. «Dios, *El ausente*»

Como parte culmen de estas páginas señalo el sentido del título y uno de los modos en que se puede analizar el tema de Dios en la obra de Octavio Paz. Primero, el título que he usado corresponde al de una de sus poesías que expresamente trata el tema de Dios; quizá hubiese bastado analizar más profundamente el contenido de este poema para tener una visión general, pero no me era posible, porque no tengo la preparación técnica necesaria para analizar un texto poético. Me atrevo por ello a citar el poema como un resumen del tema de Dios que he querido trazar a partir de la obra *Sor Juana Inés de la cruz o las trampas de la fe*, y como una interpretación o, mejor dicho, una intuición certera de la poesía que reclama la presencia de Dios en los versos de *El ausente*⁴⁴, donde Octavio Paz trata sobre Dios desde su vida y desde su fe. Segundo, para llegar a una idea objetiva sobre el tema de Dios en Octavio Paz es necesario, claro está, analizar todas sus obras, pero eso escapa a los objetivos de este trabajo. Por este motivo sea el título sea el contenido, que precede esta última parte, están delimitados a una obra y a una poesía, con las citaciones pertinentes a otras obras de Paz, pero no a la totalidad de la producción del autor. Resulta evidente que en *El ausente* Paz une su existencia y su fe, «dice su vida» y «dice su fe», o, en otras palabras, habla del Dios que «yace oculto en el corazón del hombre» con la propiedad de la poesía⁴⁵.

La primera parte del poema, *El ausente*, presenta la situación del autor ante una realidad desconcertante: la constante búsqueda del hombre que de mil modos repite y grita la plegaria de Moisés *¡muéstrame tu rostro!* (Éx 33,18-20), una plegaria manifiesta en el sentir colectivo del pueblo errante en el desierto *¿Dios está con nosotros, sí o no?* (Éx 17,7). No hay respuesta o, mejor dicho, Dios responde con su ausencia y su silencio. El hombre busca a Dios insistentemente y lo llama en las circunstancias de la vida hasta hacer de sus palabras unas filas de súplicas infinitas, pero, agotadas las súplicas, no encuentra más respuesta que el silencio: «al silencio del hombre que pregunta tú respondes con un silencio más grande», «el Dios de la

⁴⁴ Junto con otras poesías (*Más allá del amor, Ni el cielo ni la tierra, Pregunta*), *El ausente* fue recopilado en una publicación que lleva por título *Hablando con Dios en Español. Antología de poesía religiosa*, publicada por RAÚL BAÑUELOS- JOSÉ BRÚ-DANTE MEDINA, Acento Editores, Guadalajara-México, 2004, p. 118-120. Para las citaciones de la poesía, sin embargo, sigo OCTAVIO PAZ LOZANO, *Obra poética (1935-1998)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 2014, p. 100-103.

⁴⁵ Cfr. OCTAVIO PAZ LOZANO, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, p. 140.

resurrección» es como «una estrella hiriente». Dios camina con el hombre pero éste, al no experimentarlo según sus parámetros, no está seguro de su presencia y se siente abandonado. Las circunstancias de la existencia humana no siempre facilitan la experiencia con Dios y, tantas veces, los caminos de la historia cotidiana aparecen sinuosos. Dios es percibido, está presente como «ausencia y presencia, silencio y palabra, vacío y plenitud», como explica el mismo Paz⁴⁶, y no según las categorías de presencia de la esfera humana. Esta *presencia* en la *ausencia* genera una batalla existencial que no se libra fácilmente:

Dios insaciable que mi insomnio alimenta;
 Dios sediento que refrescas tu eterna sed en mis lágrimas,
 Dios vacío que golpeas mi pecho con un puño de piedra, con un puño de humo,
 Dios que me deshabras,
 Dios desierto, peña que mi súplica baña,
 Dios que al silencio del hombre que pregunta contestas con un silencio más grande,
 Dios hueco, Dios de nada, mi Dios:
 sangre, tu sangre, la sangre, me guía.

La sangre de la tierra,
 la de los animales y la del vegetal somnoliento,
 la sangre petrificada de los minerales
 y la del fuego que dormita en la tierra,
 tu sangre,
 la del vino frenético que canta en primavera,
 Dios esbelto y solar,
 Dios de resurrección,
 estrella hiriente,
 insomne flauta que alza su dulce llama entre sombras caídas,
 oh Dios que en las fiestas convocas a las mujeres delirantes
 y haces girar sus vientres planetarios y sus nalgas salvajes,
 los pechos inmóviles y eléctricos,
 atravesando el universo enloquecido y desnudo
 y la sedienta extensión de la noche desplomada.

⁴⁶ OCTAVIO PAZ LOZANO, *El arco y la lira*, o. c., 141.

Sangre,
 sangre que todavía te mancha con resplandores bárbaros,
 la sangre derramada en la noche del sacrificio,
 la de los inocentes y la de los impíos,
 la de tus enemigos y la de tus justos,
 la sangre tuya, la de tu sacrificio.

La segunda parte del poema continúa la búsqueda de Dios acentuando la decisión personal, «Te he buscado, te busco». Hay un movimiento continuo de la búsqueda que señala los momentos de la vida: situaciones, acontecimientos, eventos, presagios, razones, tipologías de personas, que son como un retrato completo de lo que implica la vida humana, pero Dios no se hace presente. «Los lugares donde Dios es buscado muestran que donde su presencia es más necesaria Él se ausenta y se oculta»⁴⁷. El autor, en su camino errante, da un vuelco de perspectiva en la búsqueda de Dios y pasa de la búsqueda exterior a la búsqueda interior, hasta allí lo ha conducido el deseo de recomponer su mundo y su desilusión en la «árida vigilia», en la «razón giratoria», en los «torrentes negros», en la «flor degollada», en los «restos de la noche en ruinas». De aquí da un salto a sí mismo: «en mí te busco», dice Paz, porque «Dios yace oculto en el corazón del hombre»⁴⁸. Este es un aspecto importante que conduce al inicio del camino, a cerrar el círculo, porque «la búsqueda por Dios termina con el encuentro consigo mismo, puesto que, así como Dios, no somos aún, seguimos siendo, continuamente. La imagen que tenemos de nosotros mismos y de Dios es una imagen borrosa. El poema muestra hombre y Dios como facetas de la misma moneda, donde lo que busca es lo buscado»⁴⁹; continuamente nos construimos en el instante de la historia:

Por ti asciendo, desciendo,
 a través de mi estirpe,
 hasta el pozo del polvo
 donde mi semen se deshace en otros,
 más antiguos, sin nombre,
 ciegos ríos por llanos de ceniza.

⁴⁷ Rosanne Bezerra de Araújo, «Octavio Paz: la silenciosa rebeldía del poema», en *Graphos* 12 (2010) 147.

⁴⁸ Cf. OCTAVIO PAZ LOZANO, *El arco y la lira*, o. c., 140.

⁴⁹ Rosanne Bezerra de Araújo, «Octavio Paz: la silenciosa rebeldía del poema», a.c., 147.

Te he buscado, te busco,
 en la árida vigilia, escarabajo
 de la razón giratoria:
 en los sueños henchidos de presagios equívocos
 y en los torrentes negros que el delirio desata:
 el pensamiento es una espada
 que ilumina y destruye
 y luego del relámpago no hay nada
 sino un correr por el sinfín
 y encontrarse uno mismo frente al muro.

Te he buscado, te busco,
 en la cólera pura de los desesperados,
 allí donde los hombres se juntan para morir sin ti,
 entre una maldición y una flor degollada.
 No, no estabas en ese rostro roto en mil rostros iguales.
 Te he buscado, te busco,
 entre los restos de la noche en ruinas,
 en los despojos de la luz que deserta,
 en el niño mendigo que sueña en el asfalto con arena y olas,
 junto a perros nocturnos,
 rostros de niebla y cuchillada
 y desiertas pisadas de tacones sonámbulos.

En mí te busco: ¿eres
 mi rostro en el momento de borrarse,
 mi nombre que, al decirlo, se dispersa,
 eres mi desvanecimiento?

«El ausente» es un «decir» la presencia de Dios en la reflexión de Octavio Paz, es el modo en que tiene latente este tema en su vida y en su obra. La tercera parte del poema, de hecho, deja abierta la posibilidad de la presencia divina, Dios es una presencia continua, pero que no se ve. En un mundo, como el nuestro, donde Dios está relegado a la esfera privada, a lo individual, donde no se quiere dejar espacio al Infinito, donde las «letras diarias» no consiguen formar una palabra con las «sílabas discordantes» de la historia, la poesía de Octavio Paz sigue ritmando los signos del Ausente, porque Dios, *el ausente*, como lo llama él, está en el «principio sin palabra», lo ven las generaciones en el «fuego que no se acaba», se hace presente «en el fondo vacío del instante», infunde temor con la «forma terrible de la nada», es

un «secreto indecible» del que dice todo y nada. «Dios existe. Y si no existe debería existir. Existe en cada uno de nosotros, como aspiración y también como último fondo, intocable de nuestro ser»:

Viva palabra oscura,
palabra del principio,
principio sin palabra,
piedra y piedra, sequía,
verdor súbito,
fuego que no se acaba,
agua que brilla en una cueva:
no existes, pero vives,
en nuestra angustia habitas,
en el fondo vacío del instante
— oh aburrimiento —,
en el trabajo y el sudor, su fruto,
en el sueño que engendra y el muro que prohíbe.

Dios vacío, Dios sordo, Dios mío,
lágrima nuestra, blasfemia,
palabra y silencio del hombre,
signo del llanto, cifra de sangre,
forma terrible de la nada,
araña del miedo,
reverso del tiempo,
gracia del mundo, secreto indecible,
muestra tu faz que aniquila,
que al polvo voy, al fuego impuro.

No menos indicativos son otros versos de algunas poesías de Octavio Paz como *Piedra de sol*, que evocan los mismos temas y que demuestran cuánto el misterio de Dios estaba presente en la arqueología conceptual y existencial del poeta:

una presencia como un canto súbito⁵⁰,
como el viento cantando en el incendio,

⁵⁰ Fragmentos del poema «Piedra de sol», en OCTAVIO PAZ LOZANO, *Obra Poética (1935-1998)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 2014, p. 224-225, 226-227, 235, 239-240.

una mirada que sostiene en vilo
 al mundo con sus mares y sus montes,
 cuerpo de luz filtrado por un ágata,
 [...]

busco sin encontrar, escribo a solas,
 no hay nadie, cae el día, cae el año,
 caigo en el instante, caigo al fondo,
 invisible camino sobre espejos
 que repiten mi imagen destrozada,
 piso días, instantes caminados,
 piso los pensamientos de mi sombra,
 piso mi sombra en busca de un instante,
 [...]

el mundo se despoja de sus máscaras
 y en su centro, vibrante transparencia,
 lo que llamamos Dios, el ser sin nombre,
 emerge de sí mismo, sol de soles,
 plenitud de presencias y de nombres;
 [...]

puerta del ser: abre tu ser, despierta,
 aprende a ser también, labra tu cara,
 trabaja tus facciones, ten un rostro
 para mirar mi rostro y que te mire,
 para mirar la vida hasta la muerte,
 rostro de mar, de pan, de roca y fuente,
 manantial que disuelve nuestros rostros
 en el rostro sin nombre, el ser sin rostro,
 indecible presencia de presencias...

CONCLUSIÓN

Considero que el último párrafo sobre «Dios, *El ausente*», da respuesta al objetivo propuesto en estas páginas. Ante el Dios de la existencia y de la fe pasa la historia finita de la stirpe humana, cada uno se abre paso: sor Juana pudo hacerlo en su tiempo aunque sí, como demuestra Paz en su obra *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, ella tenía en contra las instituciones de su época. Octavio Paz también lo logró abriéndose paso ante las dificultades que encontró, no dudó, por ejemplo, abandonar el servicio diplomático para ser congruente con sus ideas. Concluyo glosando una

actitud de Octavio Paz acorde con la idea de Dios que se ha presentado en su «respuesta poética».

La situación del ambiente contemporáneo, que desde muchos puntos de vista se considera como un tiempo de crisis, se remonta a la época moderna, a personajes concretos que con su pensamiento y con teorías afortunadas, resumidas, por ejemplo, en la frase «cogito, ergo sum», han revolucionado la experiencia de Dios. Ante esta realidad conviene anotar que, después del siglo XX y en medio de los conflictos que acechan a la humanidad, hay que trabajar por encontrar una salida a los problemas que afligen a las naciones. Retomando la frase que dio inicio a la modernidad, «cogito ergo sum», bastaría aumentar una letra para motivar una actitud diferente «cogitor, ergo sum»: *soy pensado, luego existo*. Así lo corrobora la poesía de Octavio Paz, como se ha mostrado explícitamente con el poema «El ausente»; no es una respuesta fácil a la pregunta sobre Dios, por ello el mismo Paz se pregunta: «¿Cómo conciliar este emerger de Dios en el hombre con la idea de una Presencia absolutamente extraña a nosotros? ¿Cómo aceptar que vemos a Dios gracias a una disposición divinizante sin al mismo tiempo minar su existencia misma, haciéndola depender de la subjetividad humana?»⁵¹. Desde luego que la historia no es cuestión de aumentar o quitar letras a caminos ya consumados, esto no basta, está claro. Pero la actitud que motiva esta frase, *soy pensado, luego existo*, resulta acorde con los temas de la poesía de Paz que hablan sobre Dios; de hecho en *El ausente* encontramos las siguientes categorías y expresiones: *silencio*, «al silencio del hombre que pregunta contestas con un silencio más grande»; *búsqueda*, «te he buscado te busco»; *ausencia*, «secreto indecible»; *paradoja*, «razón giratoria»; *dependencia*, «Palabra del principio»; *relación*, «por ti asciendo y desciendo»; *respeto*, «Dios de resurrección»; *contingencia*, «niño mendigo»; *parte*, «fondo vacío del instante»; *fragmento*, «cifra de sangre»; etc. A partir de estas categorías se puede entender la respuesta de Octavio Paz sobre Dios. Cada uno es pensado por Alguien. Esto es claro y no es necesario demostrarlo en el caso de sor Juana Inés de la Cruz. Con esta actitud y en esta línea de pensamiento, esperanzadora para nuestros tiempos, está de acuerdo Octavio Paz, pensarse en este modo es como encontrarse ante un pequeño escalón de una escalera infinita que llega hasta las fronteras del Infinito: ante la «plenitud de presencias y de nombres». Así lo testimonian las palabras de un poema de Paz citadas por el Papa Francisco al final de su visita a México, pronunciadas el 18 de febrero de 2016 en Ciudad Juárez:

⁵¹ OCTAVIO PAZ LOZANO, *El arco y la lira*, o. c., 140-141.

Soy hombre: duro poco⁵²
 y es enorme la noche.
 Pero miro hacia arriba:
 las estrellas escriben.
 Sin entender comprendo:
 también soy escritura
 y en este mismo instante
 alguien me deletrea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON CARL-CHÁVEZ EDUARDO, *Madonna di Guadalupe madre della civiltà dell'amore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.
- BAÑUELOS RAÚL-BRÚ JOSÉ-MEDINA DANTE, *Hablando con Dios en Español. Antología de poesía religiosa*, Acento Editores, Guadalajara-México, 2004.
- BEORLEGUI CARLOS, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.
- BETHELL LESLIE (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 9: *México, América Central y el Caribe, e 1870-1930*, Editorial Crítica, Barcelona 1992.
- Bezerra de Araújo Rosanne, «Octavio Paz: la silenciosa rebeldía del poema», en *Graphos* 12 (2010) 147.
- CERVANTES BELLO FRANCISCO JAVIER - TECUANHUEY SANDOVAL ALICIA - MARTÍNEZ MARÍA DEL PILAR (editores), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad de Puebla, Puebla 2008.
- FANCHÓN R., *The tenth muse. Sor Juana Inés de la Cruz*, Paterson, N. J., St. Anthony Guild Press, USA 1952.
- FRANCISCO PP, «Discurso de despedida en ciudad Juárez», en *Osservatore Romano*, 19.02.2016, p. 8.

⁵² *Hermanidad*, homenaje a Claudio Ptolomeo, en OCTAVIO PAZ LOZANO, *Obra Poética (1935-1998)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 2014, p. 558. Para el discurso del Papa Francisco, en espera de la publicación oficial de sus discursos en México, remando a Papa Francisco, «Discurso de despedida en Ciudad Juárez», en *Osservatore Romano*, 19.02.2016, p. 8.

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ FIDEL, *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo. El Acontecimiento Guadalupano, cimiento de la fe y de la cultura americana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla Comunión y Participación*, BAC, Madrid 1982.
- LEÓN-PORTILLA MIGUEL, *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina – Centenario del Concilio Plenario de América Latina – Simposio Histórico, Ciudad del Vaticano 21-25 de junio de 1999, Actas*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000.
- MORALES FRANCISCO (ed.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, México 1993.
- NETTEL GUADALUPE, *Octavio Paz. Las palabras en libertad*, Traducción de Eduardo Berti, El Colegio de México y Taurus, México y Barcelona 2014.
- PAZ LOZANO OCTAVIO, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.
- PAZ LOZANO OCTAVIO, *El laberinto de la soledad*, Edición de E. M. Santí, Cátedra, Madrid 2003.
- PAZ LOZANO OCTAVIO, *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Obras Completas vol. III, Fondo de Cultura Económica, México 2014.
- PAZ LOZANO OCTAVIO, *Obra poética (1935-1998)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 2014.
- VICENTE DURÁN CASAS-JUAN CARLOS SCANNONE-EDUARDO SILVA (editores), *Problemas de filosofía de la religión en América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2003.
- VICENTE DURÁN CASAS-JUAN CARLOS SCANNONE-EDUARDO SILVA (editores), *Problemas de filosofía de la religión en América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2004.

Recibido 29 de diciembre de 2016 / Aceptado 15 de mayo de 2017

EL PAPEL DE LA INTUICIÓN Y LA RAZÓN COMO DESENCADENANTES EN LA CONVERSIÓN RELIGIOSA DE MANUEL GARCÍA MORENTE

THE INTUITION AND REASONABLE ROLES AS CAUSED IN THE RELIGIOUS
CONVERSION OF MANUEL GARCÍA MORENTE

JOSÉ MARÍA CONTRERAS ESPUNY¹

Resumen: A través del comentario a *El "Hecho Extraordinario"*, testimonio autógrafo de la conversión religiosa del filósofo español Manuel García Morente, acaecida en el año 1937, se verá la participación que la intuición y la razón, así como el conflicto entre ambas, tuvieron en un proceso de conversión marcado tanto por el quehacer filosófico como por la irrupción de la epifanía. Se demostrará que, siguiendo los presupuestos de la fenomenología, la razón se muestra obsoleta en algunos actos de percepción y cómo, en esta coyuntura, la intuición reivindica un papel legítimo. A lo largo de estas páginas, pues, nos detendremos en los distintos puntos de tensión entre ambas, así como en la aceptación final de la realidad como donación que no puede ser constreñida por categorías apriorísticas.

Palabras clave: conversión, fenomenología, García Morente, intuición, razón.

Abstract: By the commentary about *El "Hecho Extraordinario"*, autograph testimony of the Spanish philosopher Manuel García Morente religious conversion, that it's happened in 1936, we will see the involvement of intuition and reasoning, as well as the conflict between both of them, had in a conversion process that is concerned not only by the philosophical job, but also by the revelation emergence. It will be demonstrated that, following the phenomenology requires, the reasoning results useless in some perception acts. It will be demonstrated also, how, in this context, the intuition reclaims a right role. So that, along these pages, we will attend to the different points of tension between both of them, as well as the final acceptance of the reality as donation which cannot be restricted to previous categories.

Key-words: conversion, phenomenology, García Morente, intuition, reasoning.

¹ Sevilla, 24 de octubre de 1987. Doctor en estudios literarios, Universidad Complutense, Madrid. Profesor en Escuela Universitaria de Osuna. Universidad de Sevilla, España. josemace@euosuna.org. Este trabajo ha sido sufragado por el II Plan Propio de Investigación, Transferencia y Movilidad de la Escuela Universitaria de Osuna (Universidad de Sevilla).

Introducción

El filósofo español Manuel García Morente se convirtió al catolicismo en París, en la madrugada del 29 al 30 de abril de 1937. Tras su muerte, fue hecha pública una carta autógrafa donde relató el proceso de forma confidencial a José María García Lahiguera, quien le guiaría en unos ejercicios espirituales previos a recibir las órdenes menores al sacerdocio. A día de hoy, la carta está publicada por la editorial RIALP con el título de *El “Hecho Extraordinario”*² y supone el testimonio más completo que existe sobre su proceso de conversión³.

La epístola resulta de interés por varios motivos y, dada la pulcritud escritural y la seriedad analítica de su autor y protagonista, es una mina para el estudio del fenómeno de la conversión en el mundo contemporáneo. En estas páginas nos centraremos en uno de sus temas principales: la lucha entre la razón y la intuición en el caso del filósofo español, ya que la fricción entre ambas marca tanto el desarrollo narrativo de la carta como los hitos principales del proceso.

Sobre el asunto de la conversión religiosa hay estudios jugosos, especialmente desde el campo de la fenomenología de las religiones. Desde autores clásicos de la materia –*Iniciaciones místicas*⁴ de Mircea Eliade, *Literatura y conversión*⁵ de Jürgen Baden o *Convertidos del siglo XX*⁶ de S.J. Lelotte–, hasta otros más recientes –*La experiencia cristiana de Dios*⁷ de Martín Velasco o *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*⁸ de Lluís Duch–, el esquema fenomenológico de las conversiones ha sido ya adecuadamente fijado, tanto para la tradición católica como para

² MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*. Ed. Rialp, Madrid 2002.

³ Existen testimonios paralelos, también de autógrafos y de naturaleza epistolar. Sin embargo, la descripción más pormenorizada la encontramos en el *Hecho*, y el resto de testimonios en nada contradicen ni nada añaden a lo que hemos considerado como fuente principal. Otros testimonios son: *Carta a Monseñor Eijo y Garay* (Tucumán, 27 de abril de 1938) y *Carta a Juan Zaragüeta* (Vigo, 24 de julio de 1938) ambas recogidas en MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras Completas, Vol. II*. Ed. Anthropos, Barcelona 1996; edición que estuvo a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira.

⁴ MIRCEA ELIADE, *Iniciaciones místicas*. Ed. Taurus, Madrid 1958.

⁵ JÜRGEN BADEN, *Literatura y conversión*. Ed. Guadarrama, Madrid 1969.

⁶ S.L. LELOTTE, *Convertidos del siglo XX*. Ed. Studium, Madrid 1956.

⁷ JUAN MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Ed. Trotta, Valladolid 1995.

⁸ LLUÍS DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Ed. Bruño, Barcelona 1979.

otras corrientes religiosas. Se trata de un proceso de transformación óptica producido por el contacto con la esfera sacra y necesario para ingresar en una nueva etapa, una nueva vida prácticamente –de ahí la imagen recurrente de la muerte iniciática y el renacimiento como *hombre nuevo*–, iluminada por el designio divino. En el caso que nos ocupa, sin embargo, hay que hablar de una conversión súbita, esto es, la gracia transformadora irrumpe inesperada, inmotivada, extática y puntualmente, obrando un cambio definitivo en la vida del sujeto⁹.

En el caso concreto de Manuel García Morente, hay estudios que abordan su trayectoria filosófica y biográfica; incluso una edición de sus *Obras completas*¹⁰ a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. También existen análisis que se detienen en el propio proceso de conversión –*Un viajero hacia el infinito*¹¹ de Barres García, “La conversión de Manuel García Morente”¹², artículo incluido en la monografía *La experiencia cristiana de Dios* de Martín Velasco o “Itinerario Filosófico en la conversión del profesor Manuel García Morente”¹³ de Montiu de Nuiz, conferencia presentada en el Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma–. Pretendemos, no obstante, ahondar en una faceta de la conversión que, a nuestro parecer, vertebra por completo el testimonio y no ha sido suficientemente tratada hasta la fecha.

Para iluminar hasta qué punto el conflicto entre razón e intuición jalona narrativamente y explica filosóficamente la conversión de Manuel García Morente, seguiremos la siguiente estructura: una primera parte donde, tras definir la metodología que guiará la investigación y los presupuestos teóricos de que parte, comentaremos brevemente las coordenadas filosóficas de nuestro protagonista; hecho esto, entraremos en la parte principal del estudio, en la que se intentará dilucidar el modo en que se van enfrentado razón e intuición hasta finalizar, al final del testimonio, en la conversión definitiva. Por último, se ofrecerán unas conclusiones en que recapitulemos las hipótesis propuestas y comprobemos la pertinencia de esta propuesta a luz de la trayectoria filosófica y vital de Manuel García Morente.

⁹ Este tipo de conversión también ha recibido el calificativo de *paulina* por sus semejanzas con la conversión de Pablo de Tarso, narrada en Hch 9, 1-18 y en 1Co 15, 8-9.

¹⁰ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras Completas*. Ed. Anthropos, Barcelona 1996.

¹¹ CARLOS BARRES GARCÍA, *Un viajero hacia el infinito*. Ed. Borealia, Barcelona 2005.

¹² JUAN MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, a.c., 215-238.

¹³ JOSÉ MARÍA MONTIU DE NUIX, “Itinerario filosófico en la conversión del profesor Manuel García Morente”, en *Congreso tomista internacional* (2003) 1-24.

1. Metodología y contexto filosófico de la conversión.

a) Metodología

La aproximación se hará desde el campo de la fenomenología según los postulados de Edmund Husserl¹⁴, ya que consideraremos la precepción inmanente como indubitable, garantizando, por tanto, la existencia del objeto apprehendido. En otras palabras: se descarta de primera hora la sospecha sobre la veracidad y la legitimidad de lo que García Morente cuenta que vivió, y, a pesar del estatuto extraordinario del fenómeno, nos mantendremos dentro del marco de la experiencia para su análisis. En ese sentido, Jean-Luc Marion, en su libro *Siendo dado*, profundiza en esta línea y afirma que “toda intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento”¹⁵.

Asimismo, en el terreno filológico nos acogeremos a Philippe Lejeune y su formulación del “pacto autobiográfico”, según el cual, en el marco de los textos factuales, se produce un pacto entre el autor y el lector, comprometiéndose el primero a contar con sinceridad su experiencia y el segundo, por tanto, a tomarla como tal¹⁶. Especialmente necesario el pacto en un texto de estas características, pues en él, como señala José María Pozuelo Yvancos¹⁷, el acto referencial y el performativo se dan al mismo tiempo y de forma inseparable.

Así pues, a nivel filosófico salimos al paso de cualquier sospecha que pudiera surgir por lo subjetivo y extraordinario de un relato que, por su naturaleza, puede levantar suspicacias e invitar a un proceso detectivesco de verificación –proceso, a nuestro parecer, que resultaría vano por la idiosincrasia de la conversión–. A nivel filológico, rechazamos las impugnaciones que las corrientes postestructuralistas lanzaron sobre la posibilidad de los textos para ser enunciados de realidad. Así lo haremos porque, de otra forma, estaríamos alienando el texto o realizando elucubraciones sobre si puede existir un producto testimonial que, de hecho, existe.

¹⁴ EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1993, § 46.

¹⁵ JEAN-LUC MARION, *Siendo dado*. Ed. Síntesis, Madrid 2008, 305.

¹⁶ PHILIPPE LEJEUNE, *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Ed. Megazul-Endymion, Madrid 1994, 12.

¹⁷ JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, *De la autobiografía. Teoría y estilos*. Ed. Crítica, Madrid 2006, 99.

En definitiva, partiendo de los postulados fenomenológicos y sin salirnos del “pacto autobiográfico”, se intentará, en estas líneas, un repaso por el conflicto entre razón e intuición que, a nuestro parecer, vertebra el proceso de conversión religiosa de Manuel García Morente. Además, esta superación o rechazo de las corrientes de la sospecha sistematizada está, a su vez, implícita en el proceso de conversión de nuestro protagonista.

b) Coordenadas filosóficas

Con vistas a contextualizar debidamente el fenómeno, parece imprescindible hacer un repaso de la trayectoria filosófica del autor, y es así no sólo por la profesión de García Morente –catedrático en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid–, sino también porque, como tendremos oportunidad de comprobar, todo el proceso está íntimamente ligado al quehacer filosófico.

Para bosquejar la trayectoria de su cosmovisión, partiremos del libro *Un viajero hacia el infinito*, subtítulo *Itinerario espiritual de Manuel García Morente*, ya que en él Carlos Barres García hace una completa panorámica de las distintas etapas filosóficas por las que pasó García Morente y la relación de éstas con su idea de Dios.

Es conocida la influencia que Immanuel Kant ejerció sobre el pensamiento del español, no en vano son suyas traducciones de las *Críticas* que aún circulan. Además entró en contacto con la escuela neokantiana de Marburgo¹⁸, lo que dio a su pensamiento la impronta del subjetivismo kantiano:

Según esta teoría, la verdad depende de las leyes subjetivas, psicológicas o biológicas, del pensamiento humano. La verdad no es la expresión de lo que es, sino de lo que a nosotros nos parece ser¹⁹.

Esto, indudablemente, anularía la experiencia de la conversión o, más bien, la volvería inane al restarle la capacidad de albergar un sentido pertinente más allá del subjetivismo de quien la sufre. Es más, según el horizonte de posibilidad de Kant, la conversión ni siquiera podría acontecer, salvo, claro está, como alucinación mendaz. Sin embargo, la conversión,

¹⁸ CARLOS BARRES GARCÍA, *Un viajero hacia el infinito*, a.c., 61.

¹⁹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras completas, Vol. I, II*, a.c., 133.

entendida como “fenómeno saturado”²⁰ en terminología de Marion, aparece como “acontecimiento puro” y desarbolando las limitaciones apriorísticas de Kant, ya que se da superando cualquier posibilidad de conocimiento por parte del sujeto paciente y, aun así, otorga un sentido objetivable y pertinente. El propio García Morente matizaría su perspectiva kantiana, precisamente, con el conocimiento y la traducción de los escritos de Edmund Husserl, donde el padre de la fenomenología reivindica un estatus de objetividad en los aspectos de la realidad que se presentan a la percepción subjetiva.

Paralelamente, habrá que considerar la imagen de Dios que aporta cada una de estas etapas y cómo habría que calificar al García Morente previo a la conversión respecto a la fe en un Ser Supremo. Es conocido que el agnosticismo del profesor no se conjugó con hostilidad a la fe católica, practicada por ejemplo por su mujer e hijas; pero el hecho de que no se opusiera a la práctica religiosa no quiere decir que estuviera a punto de convertirse de un momento a otro, como algunos han sugerido²¹ para restarle carácter extraordinario o insospechado a lo que sucedería en París.

La filosofía de García Morente puede definirse como deísta, pero no como religiosa –y veremos que su conversión es un paso de una a otra–. Postula la plausible necesidad de una Primera Causa, al modo aristotélico, pero no un Dios personal que pudiera religar con el hombre al modo de las religiones reveladas. Su idea de la divinidad, tal y como se desprende de su escrito *La filosofía de Espinosa en la cultura moderna*²², tiene mucho en común con la del filósofo neerlandés en tanto que matices panteístas de un Dios que se corresponde con el orden y las leyes que rigen un universo, eso sí, sin teleología. Por otra parte, al igual que Spinoza, critica la religión reglada, así como cualquier género de verdad revelada. En ese sentido, desliga la religión de cualquier tipo de procedimiento razonable para emparentarla con el sentimiento y la fe a los que recurre el hombre para manejarse por un mundo que supone una incógnita irresoluble.

Ahora bien, toda esta cosmovisión será iluminada por el proceso experiencial de la conversión. No se trata de que García Morente llegara al catolicismo como el siguiente paso lógico en su itinerario filosófico, sino que la irrupción de la gracia, la verdad súbitamente revelada, voltea su pensamiento. En otras palabras, primero será la experiencia y luego la disquisición.

²⁰ JEAN-LUC MARION, *Siendo dado*, a.c., 339.

²¹ MANUEL JESÚS LÓPEZ BARONI, *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente (1936-1942)*. Ed. UNED, Madrid 2010, 20.

²² MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras completas, Vol. I, II*, a.c., 59.

Así, acepta, en la línea de la fenomenología, la intuición como donadora legítima de conocimiento. Se le transparentará la existencia de un Dios personal y amoroso, cohonestando finalmente, al estilo tomista, razón y fe. Todo esto se produce por medio de un proceso de lucha entre contrarios que se acabará resolviendo por medio de la epifanía. Por eso resultan proféticas las palabras del propio García Morente en su *La Filosofía de Kant*:

Si sobreviene una intuición que me faculta para decir que mi concepto es real, entonces puedo predicar de él la existencia, pero no antes. La definición lógica de lo que sean cien duros no contiene en su seno ni más ni menos que la realidad misma de los cien duros, pues esta realidad, esta existencia no se puede nunca inferir de la definición, sino que siempre ha de resultar de alguna intuición, de alguna percepción. [...] Un Dios existente sería un Dios percibido, intuido²³.

2. El debate entre razón e intuición en la conversión religiosa de Manuel García Morente.

a) Debate moral y primera idea de Dios

El “Hecho Extraordinario” arranca con el inicio de la Guerra Civil y el consejo que recibió García Morente de abandonar España antes de ser detenido. Tras meditarlo, deja a su familia con unos familiares y pone rumbo a París. Ya en la capital francesa, el primer debate no escatima su crudeza:

Entre esas dos ideas oscilaba mi conciencia, que unas veces me acusaba de fugitivo, egoísta y cobarde, y otras veces me absolvía y aun me aplaudía de prudente y precavido²⁴.

Se oponen dos tipos de moral: una refleja que le recrimina no haber hecho lo aparentemente más noble, es decir, quedarse en Madrid con los suyos y asumir el peligro de muerte; otra meditada que le aconseja huir para permanecer con vida y seguir siendo el soporte económico de su familia. El mismo García Morente reconocerá que el tiempo ha dado la razón al segundo tipo de moral y que, aun así, algo “en algún repliegue de mi alma” seguía acusándolo por su determinación en aquel dilema.

²³ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras completas, Vol. 1, I*, a.c., 218.

²⁴ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 15.

Fruto de esta moral refleja e intuitiva surgirá una primera idea de Dios, aún teológicamente inmadura: la idea de un Dios punitivo que castiga a quien no se comporta con rectitud. Se trata de una percepción primitiva, refleja como la moral que la suscita, y todavía lejos de la revelación cristiana. Pronto, no obstante, le opone el raciocinio, tan característico de su temperamento:

[...] acometióme la idea –extrañísima en mí, que no era creyente– de que ese contraste entre la actual posibilidad de subvenir a las necesidades de los míos fuera de España y la imposibilidad contraria de encontrar su salida y reunión conmigo era un castigo de Dios por mi egoísmo y cobardía. [...] “No seas idiota”, me dije a mí mismo. Y el pensamiento volcó sobre la idea, humildilla y buena, un montón rápido de representaciones filosóficas, científicas, etcétera..., que la ahogaron en ciernes²⁵.

La visión racional se impone y sofoca la intuición, desechada por no seguir los cauces canónicos del pensamiento. Más adelante, sin embargo, veremos cómo, a través de la reflexión sobre la participación de la divinidad en la vida del hombre, será vencida la resistencia del filósofo, es decir, a través de la lógica irrumpirá lo ilógico; a través de la reflexión sobre la Providencia, irrumpirá la gracia –*kairós*–.

b) Inefectividad y segunda idea de Dios

Las gestiones para garantizar la seguridad de los suyos fracasan sistemáticamente. Esta situación produce en García Morente una impresión que será fundamental en el proceso de conversión, una sensación de ingobernabilidad. Asegura incluso tener “la sensación de ser una miserable briznilla empujada por un huracán omnipotente”²⁶. Tiene la impresión de que cuanto sucede le es dado, como “llovido del cielo”, sin que él pueda hacer nada para influir en el curso de los acontecimientos, como si fuera el sujeto paciente de su propia existencia. En esta situación de impotencia, se le ocurre, a él que no creía en nada, “pedir a Dios”, pero al instante interpone su razonamiento que le reprende: “¡Qué demencia!”²⁷.

²⁵ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 19.

²⁶ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 22.

²⁷ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 22.

Además, ese aparente acercamiento propiciado por la sensación de ingobernabilidad es apagado por un giro prometedor de los acontecimientos. Parece que la definitiva salida de su familia de España resulta factible y ordena el desplazamiento de ésta a Valencia. Allí, Negrín, entonces “ministro de Hacienda en el gobierno de Largo Caballero”, le garantiza los papeles necesarios para pasar a Francia. Sin embargo, escribe: “Una leve inquietud, una especie de presentimiento sombrío, que se alzó en mi alma, fue rápidamente ahogado por el frío razonamiento”²⁸. Una vez más vemos la confrontación entre presentimiento/razón, pensamiento insuflado/pensamiento deducido. Como en otras ocasiones, la idea elaborada se sobrepone y solapa a la otra y, como en otras ocasiones, la vencedora es la errónea. Tres días después recibe una carta donde le comunican la demora del trámite. Afirma entonces: “Derrumbóse otra vez en mi alma la confianza en la determinación natural de causas y efectos”²⁹, confianza producto del razonamiento que se opone a la idea providencialista que no dejaba de erigirse una y otra vez pese a las resistencias del filósofo.

Alcanza entonces el paroxismo de la sensación de ineffectividad que le abordaba. Como un títere, se ve colgando de unos hilos que no maneja, y lo peor es que tiene conciencia de su dependencia, de su incapacidad y pequeñez. Se produce la caída de los antiguos sistemas que configuraban su cosmovisión filosófica, una especie de muerte primera que será antesala de la muerte y el renacimiento que conlleva cualquier conversión. Encontramos un sentimiento de desaprobación, es decir, los elementos de la realidad que creía comprender se le presentan ahora ajenos, independientes e indescifrables.

“¿Qué está haciendo de mí –pensaba– Dios, la Providencia, la Naturaleza, el Cosmos, lo que sea?”³⁰. Si bien aún no podemos hablar de reconocimiento de Dios como luego será, sí se interpela a una realidad superior, aunque finalmente se derrumbe en la vaguedad. A estas alturas, García Morente ha descubierto la necesidad de un ente superior, ahora sólo le quedará la epifanía para que deje de ser un motor inhumano e incognoscible. Nos encontramos en un nuevo paso en la idea de Dios, impulsada por la intuición, que irá marcando el proceso de conversión. Empieza a recorrer el camino que separa la divinidad deísta de la divinidad revelada, la divinidad religada y amorosa cuya Providencia debe ser aceptada.

²⁸ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 23.

²⁹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 24.

³⁰ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 24.

c) Reflexión y antinomias

En lugar de dejarse llevar por el abatimiento o la precipitación, García Morente, dueño de un temperamento hondamente racional, decide no “dejar a la imaginación rienda suelta”³¹ e iniciar una reflexión metódica sobre su situación para no dejarse arrastrar por las emociones. Desde luego no estamos ante una personalidad excitable o propicia para las visiones alucinadas, de ahí buena parte de la importancia y valor de su testimonio. Esquemático, su debate es el siguiente:

Evidencia 1:

“Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo.”

Evidencia 2:

“Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajena a mi voluntad.”

↓

“antinomia” → “solución” → “algo o alguien distinto de mí hace mi vida y me la entrega”

↓

Explicación 2:

“El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida, explica suficientemente el por qué mi vida, en cierto sentido, no es mía.”

Explicación 1:

“Pero el que esa vida, hecha por otro, me sea como regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía.”

↓

Problema 2:

“¿Quién es ese algo, distinto de mí, que hace mi vida en mí y me regala?”

³¹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 27.

Problema 1:

“¿Y si yo no aceptara el regalo? ¿Y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho? ¿Es acto propiamente mío, acto libre, o necesidad metafísica?”³².

El problema del proceso surge al oponer dos entes de categorías ónticas incomparables: por una parte, el “yo”, del que se tiene conciencia, que, de alguna manera, detenta la existencia pero es incapaz de intervenir en la realidad con la suficiencia que cabría arrogar a un ser auto-existente; por otra, un Algo que domina y gestiona las realidades de los entes menores y que, siendo “dueño” del ser, lo distribuye según sus designios. Se explica así, las evidencias primeras, aparentemente contradictorias: como en el principio cartesiano, el sujeto, en tanto que actante de pensamiento, existe y lo hace propiamente; mientras que, al no ser dueño de su destino, éste ha de pertenecer a otro ente superior que es el donante y garante de la existencia. Ahora bien, ¿quién es ese Ser?: ¿Qué/ quién/ cómo es Dios? Todavía hay un cierto pudor intelectual, si se quiere, en llamar a Dios como tal, por eso se emplean términos genéricos. Y si, admitiendo la hipótesis de un Ser omnipotente, el sujeto no es dueño de su suerte, cómo armonizarlo con la libertad humana. Vemos aquí eufemísticamente representadas dos cuestiones fundamentales de la teología: la esencia de la divinidad y el problema del libre albedrío.

Reafirmada la necesidad de objetivar el problema y no abordarlo desde la particularidad, retoma el discurso desde el cuestionamiento sobre el Ser ejecutivo y éste empieza a dibujar sus contornos:

Claro está que en seguida se me apareció en la mente la idea de Dios. Pero también en seguida debió asomar en mis labios la sonrisa irónica de la soberbia intelectual³³.

Entonces, según nos dice, empieza a trabajar de modo distinto al que acostumbraba. Su *modus operandi* consistía en tomar la tesis que más le atraía, a la que se apegaba sentimentalmente incluso. Le confrontaba entonces las objeciones posibles y si alguna de éstas parecía derrumbarla, acababa por abrazar la tesis que ahora le parecía verdadera. Confiesa que le costaba desprenderse de la idea que “había abrazado cariñosamente”, pero

³² MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 28.

³³ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 29.

“pasando cierto tiempo, entrego al fin mi corazón a la tesis evidentemente verdadera”³⁴.

Pues bien, he aquí lo extraordinario de lo que me aconteció: que toda la carga sentimental, durante la discusión interna, fue a posarse, no sobre la tesis antiprovidencialista, que tomé como punto de partida, sino sobre las objeciones providencialistas que hube de oponerle en el movimiento dialéctico³⁵.

Por un lado, el determinismo causal como tesis de arranque; por otro, la idea de la Providencia inteligente como objeción. En contra, ya nos lo dice él, de lo que solía suceder, su afecto está con las objeciones. Vemos aquí un doble curso de pensamiento: el que dicta el raciocinio lógico, frente a un flujo interior, aparentemente insuflado, que parece connatural al alma de García Morente y tiene efectos balsámicos. Parece como si el nivel lógico de la persona se resistiera a adherirse a una idea que el nivel intuitivo ya había confirmado “por evidente auxilio de la gracia”³⁶, asegura.

Ahora bien, la imposibilidad de intervenir en lo que al sujeto acontece no necesariamente ha de implicar la intervención de una Providencia. Los mecanismos aleatorios del azar, en caso de que supusieran la base de lo que sucede, bien podrían voltear el destino del hombre sin intervención de éste. No obstante, la depuración se produce a través del sentido que García Morente percibe —más bien intuye—, es decir, no cabe atribuir intencionalidad ni premeditación al azar; ambas características apuntarían a una inteligencia teleológica, no a un mero mecanismo impulsado *in illo tempore*:

Una objeción, sobre todo, me inundó de gozo: la de que esta vida mía, que yo no hago, sino que recibo, se compone de hechos *plenos de sentido*³⁷.

Conclusión 1:

“Por una parte, la idea de una Providencia divina, que hace nuestra vida y nos la da y atribuye, estaba ya profundamente grabada en mi espíritu.”

↓

³⁴ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 30.

³⁵ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 30.

³⁶ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 30.

³⁷ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 31.

Conclusión 2:

“Por otra parte, no podía concebir esa Providencia sino como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida y de toda mi vida, es decir, de todo complejo o sistema de hechos plenos de sentido”³⁸.

Dios empieza a develar sus rasgos cristianos. Se va alejando de la neutralidad ontológicamente superior que veíamos poco más atrás. “supremamente inteligente” (omnisciente), “supremamente activa” (omnipotente e intervencionista), “fuente de vida” (creador), “de todo complejo o sistema de hechos plenos de sentido” (teleológica). Aún le falta la línea definitoria de la relación cristológica: el amor.

Afirma, entonces, sentirse consolado. El alivio es debido, según desprendemos de sus palabras, al inicio de reconciliación o convergencia entre las dos líneas que apuntábamos: el curso lógico que va avanzando, desde la experiencia, por hipótesis y objeción; frente a un sentimiento interno que tenía la certeza de Dios “profundamente grabada en mi espíritu”. Aun asumiendo la intervención providencial, le quedaba la aceptación de los designios divinos que más adelante le será iluminada.

Aún se defiende el raciocinio del filósofo y se presenta argumentos para contrarrestar la inercia de la línea intuitiva que parecía estar a punto de ganar la batalla:

En aquel momento no pude hallar otra explicación sino la vulgar psicología: que el alma, atenazada por la angustia de la ignorancia y la impotencia, empieza a consolarse con la idea de que “hay” una razón o causa explicativa, aunque todavía no sepa cuál es en concreto esa causa o razón³⁹.

Recordamos necesariamente la lucha también filosófica que San Agustín libró hasta su conversión. No en vano son muchos los paralelismos entre ambos:

¿Qué no dije yo entonces contra mí? ¿Con qué azotes de razonamiento no flagelé yo a mi alma para que me siguiera a mí que intentaba seguirte a ti? Ella se resistía. No quería, pero no alegaba excusa alguna. Estaban agotados y rebatidos todos

³⁸ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 31.

³⁹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 32.

los argumentos. Sólo quedaba en ella un silencioso temblor. Temía como a la propia muerte ser apartada de la corriente de la costumbre en la que se consumía hasta morir⁴⁰.

d) La importancia de la música e inicio de reconciliación

Cierto que el razonamiento ha dado un paso reconociendo la existencia de esa Providencia, pero la considera descarnada y no amorosa, sólo superior, como corresponde al deísmo filosófico en que se inscribía. García Morente, una vez más y en contra de lo que solía, parte de la hipótesis que menos le agrada: el desligamiento entre Creador y criatura. Podemos notar aquí una cierta resistencia ante una idea que, como no deja de insistir, ya florecía en su interior, en la línea anímica o intuitiva. Por eso precisamente su fuero interno, si lo queremos llamar así, se rebela contra la idea de la ajenidad o indiferencia divina:

[...] una especie de sequedad se iba apoderando de mí, una tirantez interior, una frialdad o rigidez que poco a poco se fue convirtiendo en hostilidad, en encono, en retraimiento del alma, como ofendida de la actitud inaccesible en que ese Dios metafísico se había colocado ante mí⁴¹.

Sobradamente expresivo es este fragmento. Si bien no se caracteriza el filósofo español por ser un fino estilista, aquí emplea una elocuencia plástica que nos da una idea más que aproximada de su estado, de la reacción de su alma ante el deísmo metafísico. Y es que en este caso se vuelve casi lírico para presentar un sentimiento interior que para él hubo de ser vivísimo. “tirantez” - “frialdad” - “rigidez” - “hostilidad” - “encono” - “retraimiento”. La estructura metafórica revela una independencia de la idea interior que reacciona según la línea mental se aleje o se acerque a ella.

Esta tensión, que será de parto, produce una rebeldía en la criatura que eleva un grito de incompreensión. Como en Job, el hombre se enfrenta con un plan divino que apriorísticamente parece carecer de sentido, una divinidad que parece congratularse con la incertidumbre del sujeto, que es “burlona, sarcástica”. Una vez más vemos el levantamiento de la personalidad que se percata de su pérdida total de soberanía:

⁴⁰ AGUSTÍN DE HIPOA, *Las confesiones*. Ed. Akal, Madrid 2003, 197.

⁴¹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 34.

¿Qué puedo esperar- pensaba yo- de un Dios que así se complace en jugar conmigo, que me engolosina de esa manera con la inminente perspectiva de la felicidad, para hacerla desaparecer en el momento mismo en que iba yo a tenerla ya entre las manos?⁴²

Esta rebeldía, convertida en interpelación, busca traducirse en posicionamiento vital. Ante la aparente arbitrariedad y crueldad, busca responder con la negativa, con el rechazo de esa vida que, ya vio, le era regalada. ¿Cuál era la única forma de oponerse? El suicidio que, estoicamente, es el “acto de suprema libertad humana”. En cuanto brota la idea autodestructiva en su mente, el filósofo se erige como árbitro de sí mismo y vuelve a mantenerse en el redil de la cordura, convenciéndose de que tenía que “repensar de nuevo todo el proceso intelectual”⁴³.

Decide tomarse un descanso antes de reprender el proceso y, para ello, enciende la radio. Tras César Frank y Maurice Ravel, suena *L'enfance de Jesús* de Hector Berlioz, pieza que le afecta especialmente. “Sin que yo pudiera oponerles resistencia”⁴⁴, su mente se llena con imágenes de la infancia de Cristo. Contempla cuadros de los primeros años de Jesús, para luego pasar a sucesos de su vida pública: la mujer adúltera, la Magdalena, la Pasión.

La influencia de la música en el caso de García Morente ha sido meticulosamente analizada por el filósofo español Alfonso López Quintás en su libro *Cuatro filósofos en busca de Dios*:

La importancia capital de la música procede de su poder para inmergirnos en un mundo valioso [...] Esta inmersión constituye una experiencia extática en la cual dos o más ámbitos se entreveran [...] En este campo se superan las barreras que separan a los seres, y, al mismo tiempo, se incrementa la personalidad de cada uno de ellos. Los esquemas dentro-fuera, en mí-ante mí, interioridad-exterioridad, lo mío y lo tuyo quedan felizmente superados y dejan de constituir un dilema. Con ello, lo que en principio era distinto y distante se hace íntimo sin dejar de ser distinto. Esta intimidad es el estado de “comu-

⁴² MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 35.

⁴³ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 36.

⁴⁴ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 36.

nión”, en el cual los seres adquieren un conocimiento profundo de su ser más auténtico⁴⁵.

Pudiera ser que en aquella noche parisina la música de Berlioz cobrara esa capacidad de unión que López Quintás le adjudica. En primer lugar, gracias a “constituir experiencia extática”, le sirve para superar el punto de vista racional-analítico que, como observador, le hacía no participar de lo observado. El “yo” de Morente, por así decirlo, se mantenía impermeable en el acto de pensamiento, pues el Dios providencialista se mantenía fuera, siendo objeto con el que trabajar filosóficamente (sujeto-objeto). Por lo tanto, la música radiada en su transistor pudo suponer la unión de esas dos corrientes que se cruzaban dentro de Morente con sus respectivas ideas de Dios: vía-racional, deísmo; vía-sentimental, Dios personal.

Continúa López Quintás, ahora partiendo de Gabriel Marcel⁴⁶, diciendo que la música es “presencia” y fruto del “encuentro”. La música, al constituir presencia, facilita el encuentro entre el “yo” y el “Tú”⁴⁷ (sujeto inmanente- sujeto trascendente), de forma que hablamos de una relación personal, impropia de la divinidad que postula el deísmo.

Esta apertura a la trascendencia libera al hombre de la sumisión a los esquemas objetivistas (interior-exterior, lo propio-lo extraño...) y lo dispone para realizar las diversas formas de encuentro⁴⁸.

e) Visión escatológica y el amor de Dios

Las imágenes de la Pasión provocan una visión simbólica que vendrá a solventar esa enemistad entre la línea racional y la intuitiva que nos ha acompañado desde el inicio del estudio:

Y así, poco a poco, fuese grabando en mi alma la visión de Cristo, de Cristo hombre, clavado en la Cruz, en una eminente-

⁴⁵ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ed. Rialp, Madrid 1989, 186.

⁴⁶ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, a.c., 187.

⁴⁷ Para un mayor desarrollo del compoente de interrelación personal que subyace al encuentro religioso, puede consultarse MARTIN BUBER, *Yo y Tú*. Ed. Caparrós, Madrid 2005.

⁴⁸ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, a.c., 203.

cia dominando un paisaje de inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres, niños, sobre los cuales se extendían los brazos de Nuestro Señor Crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecían, y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor; y la Cruz subía, hasta el Cielo y llenaba el ámbito todo y tras de ella también subían muchos, muchos hombres y mujeres y niños; subían todos, ninguno se quedaba atrás; sólo yo, clavado en el suelo, veía desaparecer en lo alto a Cristo, rodeado por el enjambre inacabable de los que subían con él; sólo yo me veía a mí mismo, en aquel paisaje ya desierto, arrodillado y con los ojos puestos en lo alto y viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita, que se alejaba de mí⁴⁹.

El Dios indiferente queda abolido en el Dios humano. La transformación es obrada en la Cruz, en Cristo hecho hombre que da la vida por nosotros. No cabe despreocupación en un ente que sacrifica lo más preciado, por eso reitera: “de Cristo, de Cristo hombre, clavado en la Cruz”. A través del sacrificio, Dios ha religado con el hombre, ha reinstaurado la alianza que en el Edén se rompió; de ahí que Cristo sea “el nuevo Adán”. Dios no es ya el Ser Supremo que, como tal, únicamente puede cuidarse de ser, sino que “con la inmensidad de su amor” establece lazos paternos con la humanidad que no sólo creó, sino que también redime. Es el amor, así, el eslabón que a Morente le faltaba para poder aglutinar la relación criatura-Creador: hombre- amor-Providencia- amor- Dios. Y ahí se explica la segunda parte de la visión en la que él queda excluido de la corte celestial. La respuesta del hombre, lo único que debe de hacer para entrar en el amor de Cristo, es aceptarse perdonado por él, subir por la Cruz en la que el Cordero expió nuestros pecados. He ahí la libertad del hombre y la posibilidad de rechazo que elucubraba: en su fuero interno había renegado del don de Dios y por ello se le impide entrar en su Misericordia. El amor es, por consiguiente, el vaso comunicante entre ambas esferas aparente y ontológicamente irreconciliables. De ahí que en su *diario* hable del recién descubierto amor en los siguientes términos:

A ningún antiguo, ni siquiera a los judíos, pudo ocurrírsele nunca que a Dios se le pueda amar. Cicerón lo dice taxativa-

⁴⁹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 36-37.

mente: “A los dioses se les teme, se les halaga, se les respeta, pero no se les puede amar”⁵⁰.

O en *El “Hecho Extraordinario”*:

Ese es Dios, ese es el verdadero Dios, Dios vivo; esa es la Providencia viva- me dije a mí mismo-. Ese es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da alimento y les trae la salvación⁵¹.

Esta epifanía resuelve el conflicto filosófico que atormentaba a García Morente y obra la conversión. Ciertamente que más adelante, en esa misma madrugada, será agraciado con una experiencia mística que, por así decirlo, afianza el cambio; sin embargo, éste, a todas luces, ya se ha producido o, mejor dicho, ya ha eclosionado.

Una de las mayores virtudes del testimonio del jienense, sin duda, es el espíritu analítico con el que está escrito, de forma que analizar la epístola es andar sobre los pasos del propio narrador, ya que no deja de formularse cualquier pregunta o crítica que pudieran salirle al encuentro. Así, por ejemplo, sobre el carácter súbito o repentino del cambio, él mismo comenta:

Es verdaderamente extraordinario e incomprensible cómo una transformación tan profunda pueda verificarse en tan poco tiempo. ¿O es que la transformación se va verificando en subconsciencia desde mucho antes de darse uno cuenta de ello? En este caso el darse cuenta sería simplemente el término final –único consciente- de una previa evolución subterránea e inconsciente⁵².

Nos inclinamos, según hemos ido viendo, por la segunda posibilidad; es decir, la línea anímica ha ido irrigando todo el curso de pensamiento, envenenando la línea lógica y racional que divergía de ella. La revelación se produce cuando se impone la primera de ellas hacia un “único consciente”, esto es, cuando consigue armonizar lo que cree o intuye con lo que piensa. La razón, por consiguiente, es definitivamente iluminada por la fe que Mo-

⁵⁰ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras completas, Vol. 2, II*, a.c., 481.

⁵¹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 37-38.

⁵² MANUEL GARCÍA MORENTE, *El “Hecho Extraordinario”*, a.c., 39.

rente ya contenía, por así decirlo, en estado larvario. Por lo tanto, siguiendo la idea que defendió San Agustín y que constataron místicos como Santa Teresa de Jesús, Morente no ha hecho más que encontrar algo que ya tenía en su interioridad, en su interior *intimo meo*. Se trata de una reconciliación consigo mismo. Así, la experiencia aparentemente sobrenatural no será más –ni menos– que el modo de destapar algo que ya bullía, de desvelarlo. La consciencia sí puede ser súbita; la conversión no, incluso imposible de fechar. Eso sí, la confluencia de las dos conciencias, que al fin pacifica un ser en conflicto cainita, sí se producía instantáneamente, de ahí que podamos hablar de conversión instantánea.

Conclusión

Difícilmente encontraremos un testimonio de mayor elocuencia para contemplar la irrupción de la gracia y la validez de la intuición como forma de conocimiento que *El “Hecho Extraordinario”* de Manuel García Morente. Dada su profesión y preparación filosófica, vemos cómo la donación se reivindica como *factum* que se da y se sobrepone a cualquier construcción filosófica previa.

En este sentido, el documento tiene mucha importancia en el terreno de la fenomenología. Paradigmáticamente, el “fenómeno saturado” se impone al sujeto y le dona una evidencia sin pasar por canales racionales, o, como en este particular, subyugándolos. El poder de la intuición, por tanto, destaca especialmente en el *Hecho* por la metodología filosófica que fue empleando García Morente hasta la rendición absoluta. Por consiguiente, es un caso especialmente idóneo para validar la experiencia y la intuición como maneras efectivas y trascendentes de conocimiento. En definitiva, en García Morente vemos, primero, una lucha entre la razón y la intuición y, por último, una aceptación humilde del *cogitatum* que se legitima en tanto que se da.

Ahora bien, esto no supone que en adelante la capacidad racional sea defenestrada por inservible, sino que la epifanía, así como su campo de resonancia intuitiva, consiguen iluminar la razón en adelante, de ahí que, por ejemplo, a raíz de su conversión, nuestro protagonista estudiara con profusión el tomismo que aunaba razón y fe. Sin embargo, tal y como señala Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio*, hay partes de la verdad divina a las que la filosofía no puede acceder sin auxilio de la fe:

La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un

orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia. La filosofía y las ciencias tienen su puesto en el orden de la razón natural, mientras que la fe, iluminada y guiada por el Espíritu, reconoce en el mensaje de la salvación la “plenitud de gracia y de verdad” (cf. Jn 1, 14) que Dios ha querido revelar en la historia y de modo definitivo por medio de su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 5, 9; Jn 5, 31-32)⁵³.

⁵³ La encíclica está disponible en la web del Vaticano, en el siguiente enlace http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (consultado el 29-12-2016).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*. Edición de Olegario García de la Fuente. Ed. Akal. Madrid 2003.
- BARRES GARCÍA, CARLOS, *Un viajero hacia el infinito. Itinerario espiritual de Manuel García Morente*. Ed. Borealia. Barcelona 2005.
- BUBER, MARTIN, *Yo y Tú*. Traducción de Carlos Díaz. Ed. Caparrós editores. Madrid 2005.
- DUCH, LLUÍS, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Ed. Bruño, Don Bosco. Barcelona 1979.
- ELIADE, MIRCEA, *Iniciaciones místicas*. Traducción de José Matías Díaz. Ed. Taurus. Madrid 1958.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *Obras Completas*. Edición de Rogelio Rovira y Juan Miguel Palacios. Ed. Anthropos. Barcelona 1996.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *El "Hecho Extraordinario"*. Ed. RIALP. Madrid 2002.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1993.
- JÜRGEN BADEN, H., *Literatura y conversión*. Traducción de Luis Alberto Martín Baro. Ed. Guadarrama. Madrid 1969.
- LEJEUNE, PHILIPPE, *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Traducción de Ana Useros Martín. Ed. Megazul-Endymion. Madrid 1994.
- LELOTTE, S.J., *Convertidos del siglo XX*. Traducción de José Luis Micó Buchón. Ed. Ediciones Studium. Madrid 1956.
- LÓPEZ BARONI, MANUEL JESÚS, *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente (1936-1942)*. Ed. UNED, Madrid 2010.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Ed. RIALP. Madrid 1989.
- MARION, JEAN-LUC, *Siendo dado*. Traducción de Javier Bassas Vila. Ed. Síntesis. Madrid 2008.
- MARTÍN VELASCO, JUAN, *La experiencia cristiana de Dios*. Ed. Trotta. Valladolid 1995.
- POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA, *De la autobiografía. Teoría y estilos*. Ed. Critica.

Recibido 20 de enero de 2017 / Aceptado 30 de abril de 2017

**EMERGENCIA Y CAUSALIDAD EN BIOLOGÍA
NOVEDAD ONTOLÓGICA Y NUEVAS FORMAS CAUSALES
EN EL ESTUDIO DE LA VIDA COMO REALIDAD EMERGENTE**

**EMERGENCE AND CAUSATION IN BIOLOGY.
ONTOLOGICAL NOVELTY AND NEW CAUSAL FORMS IN THE
STUDY OF LIFE AS AN EMERGENT REALITY.**

JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI¹

Resumen: En este trabajo se defiende una visión del mundo caracterizada por la estructuración en niveles de complejidad y la aparición de nuevas formas de realidad con unas leyes y relaciones causales no predecibles desde los niveles inferiores. Esta visión viene explicada por el término emergencia. La emergencia, desde nuestro punto de vista, viene caracterizada por una concepción monista de la realidad, la aparición de novedad ontológica y causal y -desde la aparición de los seres vivos- la presencia de finalidad. Estudiando la realidad emergente de la vida desde estos tres puntos de vista, se puede hacer una reflexión más general sobre la emergencia: sólo desde una visión holística podemos entender realmente la realidad. Descubrimos cómo el todo ejerce una causalidad descendente sobre las partes convirtiéndose en verdadero motor eficiente que impulsa al sistema.

Palabras clave: Causalidad Descendente Emergencia, Selección Natural.

Abstract: In this paper a vision of the world characterized by structuring in levels of complexity and the emergence of new forms of reality with laws and causal relationships not predictable from the lower levels is defended. This vision is explained by the term emergence. Emergence, from our point of view, is characterized by a monistic conception of reality, the appearance of ontological and causal novelty and - from the appearance of living beings -the presence of purpose. By studying the emerging reality of life from these three points of view, a more general reflection on the emergence can be made: only from a holistic vision can we really understand reality. We discover how the whole exerts a downward causation on the parts becoming a true efficient motor that drives the system.

Keywords: Downward Causation, Emergence, Natural Selection.

¹ 1975, Pamplona, Licenciado en Bioquímica, DEA en Bromatología, Máster en Teología. Doctorando en el Instituto Teológico de Murcia y Universidad de Murcia, España. baigosj@gmail.com.

Introducción

Desde su formación, el universo está sometido a continua evolución. Desde la explosión inicial desbordante de energía, estamos asistiendo a un proceso de creciente complejidad de la materia: desde el átomo a las moléculas, de lo inorgánico a la vida y a los fenómenos mentales y en cada paso se produce un salto cualitativo. Entender bien este universo, la vida y, sobre todo, entender al ser humano requiere la consideración del concepto de emergencia.

Este concepto no es bienvenido por parte de toda la comunidad científica: No es un término unívoco, supone una reconsideración de las causas que operan en el universo, lo que mal entendido parece recurrir a consideraciones supersticiosas y por otra parte, los buenos resultados que el reduccionismo metodológico ha dado a la ciencia puede imponer una visión reduccionista de la que es difícil librarse.

Sin embargo, como dice Bermejo, la ciencia ha descubierto que el mundo está transido de fenómenos de complejidad emergentes, no solo en el dominio de lo vivo y lo mental. La física moderna nos muestra también la presencia de la complejidad emergente².

Por eso, vamos a defender la emergencia y la conveniencia de tener una visión holística de los seres vivos para poder entenderlos. Vamos a posicionarnos ante la dicotomía en que nos sitúa la ciencia, que por un lado se sitúa en posiciones reduccionistas y por otro nos muestra una realidad emergente y evolutiva. Y vamos a hacer este acercamiento desde la ciencia y la filosofía, centrándonos en la biología.

El reduccionismo científico, para quien todo es materia regida por las leyes de la física y la química, se opone a la consideración de los procesos de emergencia en la evolución. Es indudable que, como metodología científica, ha conseguido grandes resultados aumentando nuestro conocimiento. Es más sencillo estudiar las reacciones químicas de una ruta metabólica en un tubo de ensayo que enfrentarse a la tarea imposible de medir sus parámetros en medio de cientos de reacciones cruzadas que se producen en el interior de una célula.

Pero también es indudable que es necesaria una visión complementaria holística que considere todo el organismo. La biología no puede ser reducida a las leyes fisicoquímicas; en los seres vivos aparecen componentes que

² D. BERMEJO (Eds.), *Pensar después de Darwin*, Sal Terrae, Santander 2014, 87.

tienen su base en la materia física pero no son completamente explicables por ella (el caso más claro son todos los procesos mentales).

La emergencia se sitúa en esta concepción más global que tiene en cuenta la totalidad de los sistemas y sus estructuras, moviéndonos en dos niveles complementarios como son el comportamiento de los componentes y la realidad compleja que resulta.

El reduccionismo científico se queda corto para entender el mundo en que vivimos. No se puede entender la vida mediante reducciones, ya que los seres vivos reaccionan como un todo. Por esta característica holística, necesitamos un nuevo paradigma con una nueva racionalidad: La sistémica evolutiva contrapuesta a la racionalidad lineal mecanicista. Entendiendo a los seres vivos bajo las categorías fundamentales de comprensión holística, cambio evolutivo, emergencia de novedad, teleología y desarrollo epigenético.

Para entender la vida y lo humano es imprescindible este enfoque y tener presente la emergencia que se está abordando ya en campos más básicos y está llamada a convertirse en concepto fundamental de la ciencia, en la aparición de una realidad no explicable por las realidades de niveles inferiores.

Este paradigma suscitará otras interrogantes, como la cuestión de las causas y límites de la ciencia para la explicación de la vida y de lo humano.

Desarrollando el concepto de emergencia deberán estudiarse las causas que operan en un mundo evolutivo. Complementando a Aristóteles y su “causa eficiente”, los defensores de la emergencia consideran diversas formas de causalidad hasta llegar a la causalidad descendente que ejerce el sistema superior emergente sobre las partes. Los constituyentes elementales ejercen una causa eficiente sobre el todo resultante; a su vez, estos constituyentes están afectados por las relaciones de todo el sistema. Es importante, sobre todo en biología, no perder la visión holística de la vida.

También se debe considerar como causa evolutiva y emergente, la finalidad del desarrollo y su concepto teleológico. La biología está llena de “telos”. Multitud de autores defienden la finalidad en biología, finalidad que no podemos olvidar al hablar de la selección natural, proceso creativo capaz de generar novedad mediante el aumento de la probabilidad de combinaciones genéticas de otra forma improbable y por tanto uno de los motores de la emergencia biológica.

1. Emergencia

a) El concepto de emergencia:

Entendemos por emergencia la aparición de una nueva realidad no explicable por una realidad de nivel inferior. Es necesario profundizar en este término, ya que no es unívoco.

Si observamos la realidad, descubrimos que existen distintos niveles de complejidad organizados mediante una jerarquía. En ellos encontramos diferentes propiedades conforme ascendemos por ellos; propiedades nuevas, denominadas propiedades ascendentes, fruto de la evolución que no se encuentran en niveles inferiores ni pueden ser deducidas por las propiedades de esos niveles.

Según Núñez de Castro:

Llamamos propiedades emergentes a aquellas que surgen a un cierto nivel de complejidad, pero que no se dan en los niveles inferiores. Brotan de las interrelaciones de los elementos del sistema, aparecen a medida que el sistema evoluciona con el tiempo y están siempre referidas a la totalidad. No pueden ser anticipadas antes de que se hayan manifestado por sí mismas³.

No todos los autores están de acuerdo en si esto constituye verdadera novedad. Dejando de lado las ideas más reduccionistas, podemos clasificar las posturas emergentistas en dos grandes grupos: la emergencia fuerte y la emergencia débil.

La concepción fuerte de la emergencia es una concepción de la novedad a nivel ontológico, donde las nuevas formas emergentes constituyen nuevas formas de realidad. Por el contrario, la emergencia débil es más una postura epistemológica que ontológica; el emergentista situado en esta postura reconoce que no puede explicar la novedad desde los niveles inferiores, pero debido a un problema de conocimiento y podrá hacerse cuando el conocimiento avance.

Esta diferencia nos muestra cuál es la verdadera dificultad existente para la aceptación de la emergencia por parte de un amplio sector del colectivo científico.

³ I. NÚÑEZ DE CASTRO, "Génesis de la vida desde la dinámica procesual de la materia", en *Pensamiento* vol 64 (2008), n. 242, p. 750.

Beorlegui señala cómo la cuestión causal está detrás de esta diferencia entre débil y fuerte:

Mientras que la emergencia fuerte defiende que la evolución ha dado lugar a nuevos niveles de realidad ontológicos con sus propias leyes y fuerzas causales, la emergencia débil mantendría que solo aparecen nuevas cualidades, manteniendo los mismos procesos causales que el nivel físico⁴.

Clayton también dice que la característica que mejor define la emergencia fuerte es un nuevo tipo de causalidad: la *causalidad descendente*: “influencia causal activa y no aditiva que el todo tiene sobre sus partes”⁵

Además, considerando la novedad ontológica, ¿es realmente una nueva realidad la que emerge o es la misma con nivel de complejidad mayor? Cuestión controvertida, porque, cuando llegamos al nivel emergente mayor –la consciencia-, distinguir entre los procesos fisicoquímicos del cerebro y la aparición de una realidad como el “yo” parece que puede remitirnos a una concepción dualista de la existencia. Por este motivo, es un tema rehuido en muchos debates. Sin embargo, los emergentistas fuertes van a dejar claro que su pensamiento conlleva una visión monista de la realidad.

Beorlegui dice que “El paradigma emergentista está basado en una concepción unitaria y evolutiva del universo”⁶ y Clayton⁷ señala el monismo emergentista como una de las características de la emergencia.

A pesar de estas dificultades, un buen número de científicos de diferentes disciplinas –desde la física y la química hasta la biología- consideran la emergencia desde una visión fuerte de la misma.

Ante esta discusión, vamos a situarnos ante una existencia fuerte de la emergencia. Aunque no es una opinión mayoritaria, encontramos voces autorizadas a lo largo de todo el espectro de las ciencias que defienden la existencia de la emergencia y su perspectiva fuerte. Creo que la no aceptación de la emergencia es una postura que rehúye el tema por miedo a salirse del discurso del científico, encerrando conceptualmente al científico en un marco reducido pero sin consecuencias metodológicas para su trabajo diario, ya que el reduccionismo metodológico es necesario para el desarrollo de la ciencia. Sin embargo, no podemos negar –y menos en biología- que existe

⁴ C.BEORLEGUI, "Emergentism" en *Pensamiento* vol 65 (2009), n. 246, 888.

⁵ Ph. CLAYTON, *Mind and emergence*, Oxford University Press, Oxford (2004), 49.

⁶ BEORLEGUI, "Emergentism"..., 888.

⁷ CLAYTON, *Mind and emergence*..., 62.

un proceso de complejidad creciente que alcanza su máxima expresión en los fenómenos mentales de la conciencia; no podemos negar que emergen propiedades no reducibles a niveles inferiores y no podemos negar que una visión holística es necesaria, puesto que el todo es más que la suma de las partes.

Ante esta visión fuerte de la emergencia, considero que no hay que centrarse en la discusión terminológica, sino detenerse en sus implicaciones para estudiar su importancia: estudiar la cuestión de las causas, donde la causalidad descendente viene de la mano de una concepción fuerte de la emergencia; y, por otra parte, no obviar la existencia de teleología en biología, considerando la importancia y la forma de actuar de la selección natural, auténtico “Proceso creador”⁸ del espectacular incremento cualitativo de complejidad en los seres vivos.

b) El paradigma emergentista

Nos situamos ante un universo organizado de manera jerárquica en niveles de complejidad. En un nuevo nivel emergen propiedades novedosas que no pueden ser explicadas por las propiedades de los niveles inferiores, propiedades que son reflejo de una nueva forma ontológica o, cuando menos, de una novedad en la causalidad que rige ese nivel. Estamos ante un paradigma dinámico caracterizado por la novedad y la continuidad; vamos a intentar profundizar en esto.

Podemos hablar de distintos niveles de emergencia y examinarlos con diferentes consideraciones: hay quien habla de niveles, de distintos tipos de fenómenos emergentes, de saltos emergentes; quien no siendo emergentista – y sin pretenderlo- nos muestra posibles puntos de emergencia clave y quien, como Charlmers⁹, reduce la emergencia al fenómeno de la mente y la conciencia.

Deacon¹⁰ nos habla de tres niveles de emergencia: nivel termodinámico, fenómenos de auto-organización y los de nivel superior que pertenecen al ámbito de lo vivo. Reflejan una escala creciente de complejidad y diferencias cualitativas, dándose el gran salto entre el segundo y el tercer nivel¹¹; el gran salto lo constituye el hecho de la vida. Dentro de este nivel *teleodi-*

⁸ D. CANO, “La evolución biológica en la biofilosofía de F.J. Ayala”, en *Pensamiento*, vol. 71 (2015), núm. 269, 1015-1054.

⁹ D. CHALMERS en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of emergence*, Oxford University Press, Oxford (2008), 244-254.

¹⁰ T. DEACON en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 111-150.

¹¹ T. DEACON en N. MURPHY AND W.R. STOEGER (EDS), *Evolution and emergence*, Oxford University Press, Oxford 2007, 88-110.

námico también se puede establecer una complejidad cada vez mayor hasta llegar a la mente, que constituye un fenómeno emergente de tercer orden.

Cada nivel tiene un tipo de procesos y una relación causal diferente, que volveremos a considerar al centrarnos en la causalidad. Deacon profundiza en la cuestión de la emergencia intentando mostrar cómo estos diferentes niveles son fruto de la organización de todo el sistema y cómo una reorganización afecta a la causalidad, ocurriendo de esta forma en cada uno de los tres niveles.

Peacocke¹² utiliza los tres niveles de Deacon, siendo los de mayor complejidad los menos frecuentes y dependientes de los de orden menor. En los de tercer nivel el factor tiempo es un factor que incrementa la complejidad requiriéndose memoria y adaptación: nos recuerda a la evolución. Consideraremos más adelante la importancia de la selección natural en el aumento de complejidad de este tercer nivel, el nivel de la vida.

Rothschild¹³ habla de tres tipos de emergentismo: el constitutivo, el explicativo y el teórico. Es una clasificación metodológica, en la que cada uno de los tres emergentismos que propone es una forma distinta de abordar el estudio según la realidad a estudiar. En el teórico, hace referencia a la biología, que nunca puede estar reducida a las leyes de la física y necesita ser abordada desde la emergencia. En el fondo está con Deacon y Peacocke, pensando la vida como un nivel emergente de orden superior y con leyes causales propias.

Maynard-Smith (no emergentista)¹⁴ se pregunta cómo puede la evolución generar toda la complejidad existente. Plantea que en el proceso hacia la complejidad hay “transiciones principales”; lo característico de cada transición es la forma en que se transmite la información. La primera gran transición es la aparición de la vida y a partir de ahí hay una serie de transiciones que conducen hacia la complejidad sin que fuera necesaria esta complejidad.

Maynard se sitúa en el tercer nivel de Deacon y Peacocke y nos muestra contadas, pero fundamentales novedades, que podríamos clasificarlas como emergentes. Todas ellas muestran una novedad no predecible y no reducible. ¿Era predecible que a partir de varias células procariotas surgiera desde una simbiosis la célula eucariota? Célula capaz con el tiempo de formar organismos de gran complejidad como los organismos pluricelulares. Alguien

¹² A. PEACOCKE en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 257-278.

¹³ L.ROTHSCHILD en PH. CLAYTON., P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 151-165.

¹⁴ J.MAYNARD SMITH, E. SZATHMÁRY., *Ocho hitos de la evolución*. Tusquets editores, Barcelona 2001.

puede discutir esto confundiendo continuidad con predictibilidad. Hay continuidad entre la célula procariota y la eucariota, pero también, absoluta y radical novedad.

Vemos que, cuando hablamos de emergencia, estamos hablando de distintos niveles emergentes que se corresponden con un mundo estructurado en niveles jerárquicos de complejidad. Los distintos niveles de emergencia vienen gobernados por leyes distintas y los niveles superiores se basan en los fenómenos emergentes inferiores y se dan en menor cantidad. Como ejemplo, tenemos las transiciones principales que Maynard ha dicho que se han dado una única vez. En el nivel superior está la vida. Como piensa Ellis¹⁵, los seres vivos se han estructurado como sistemas que aprenden gracias al almacenamiento y uso de una gran información. En la cumbre está la capacidad de proyectar y pensar simbólicamente. Así pues, en la cumbre de los procesos emergente de mayor nivel está la consciencia del ser humano.

En cada sistema, los niveles superiores se basan en los fenómenos de nivel inferior, pero no vienen completamente determinados por ellos. Las relaciones entre los niveles inferiores suscitan la emergencia de los de nivel superior de una forma nueva que, a su vez, actúa sobre los de nivel inferior condicionándolos.

La otra gran característica es la continuidad. Para explicarla, algunos autores han recurrido a un concepto que han denominado monismo ontológico.

Clayton¹⁶ es consciente de que esta cuestión es importante. El reduccionismo materialista sólo se plantea una causalidad ascendente que actúa desde los niveles más bajos; las posturas dualistas, entienden la causalidad descendente como algo ajeno a la materia. Un emergentista débil sí que tiene en cuenta la influencia del todo sobre las partes pero a un nivel limitado, a un nivel de restricciones. Para el emergentista fuerte la causalidad descendente es una causa realmente activa pero no es algo extrínseco. Esto no supone una discontinuidad, pero los distintos niveles sólo pueden ser explicados de manera satisfactoria con sus propias leyes.

Esta idea está en la base del monismo y de toda la reflexión causal que abordaremos más adelante.

El monismo afirma que todo está formado por materia; por las partículas químicas que al unirse van formando niveles superiores de organización en los que emergen nuevas propiedades. Clayton llama a esto fisicalismo on-

¹⁵ ELLIES en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 80-82.

¹⁶ CLAYTON en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 1-31.

tológico¹⁷ dejando claro que no es un dualismo, ya que la nueva propiedad emerge de las anteriores y puede ser descrita por una ley; ley que no puede ser formulada hasta que la propiedad sea conocida, porque no puede ser deducida a partir de las entidades del nivel inferior.

Peacocke¹⁸ se centra más en la cuestión de la totalidad que en la irreductibilidad. Más importante que el hecho de que una nueva propiedad sea impredecible es que es insuficientemente explicable sin recurrir al todo que forma un sistema. Esto es muy claro en biología. La realidad está conformada por distintos niveles de complejidad, articulados unos a partir de otros, siendo imposible reducir los niveles superiores a los inferiores, ya que constituyen nuevas formas de realidad. Estas nuevas formas necesitan sus propias leyes para ser explicadas. Deja muy claro que a pesar de esta novedad ontológica hay continuidad e incide en la unidad evolutiva de todo lo que existe. Toda la realidad se articula a partir de la materia y energía liberada en el Big-Bang.

Beorlegui, comentando a Javier Montserrat, incide en la idea de monismo emergentista. Destaca al respecto cómo en la realidad emergentista hay, al mismo tiempo, continuidad y saltos cualitativos; centrándose en la cuestión de la mente y el cerebro como ejemplo:

El emergentismo, a diferencia del dualismo, entiende que el soporte físico de la mente es el cerebro, por lo que se define su planteamiento como teoría monista, no siendo necesario defender el dualismo para mantener una visión humanista del ser humano. A diferencia del reduccionismo, no reduce lo mental a mero funcionamiento biofísico del cerebro, sino que lo mental es la nueva estructura o sistema como está conformado el cerebro humano, fruto del largo proceso evolutivo¹⁹.

Esto nos permite entender todo el proceso emergentista que, aunque no podemos reducirlo al acontecimiento de la consciencia, tiene en la realidad de la mente un reto para explicar cómo a partir de la materia y sus propiedades físicas puede emerger tal tipo de realidad.

Expuestas las dos grandes columnas de este paradigma emergentista: novedad y continuidad, dos cuestiones van a terminar de darle forma definitiva:

¹⁷ CLAYTON en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 1-31.

¹⁸ PEACOCKE en PH. CLAYTON, P. DAVIES (EDS.), *The re-emergence of...*, 257-260.

¹⁹ BEORLEGUI, “El emergentismo humanista...” ,1195.

El proceso evolutivo que ha permitido la emergencia viene caracterizado por su dimensión temporal. Esta dimensión podemos considerarla linealmente a lo largo de todo el proceso evolutivo; pero también en el desarrollo de cada una de las entidades complejas que sufren desarrollo, sobre todo en el desarrollo de un organismo cuando nos centramos en la realidad biológica.

La vida y su pluralidad sólo podemos explicarla mediante la evolución, que no se entiende sin el factor tiempo. En biología juega un papel importantísimo el conocimiento de los procesos de desarrollo individuales, en los que el tiempo juega su papel. Nos acercaremos a esta cuestión abordando la selección natural. Y en este punto se nos junta la cuestión del desarrollo y el tiempo a una cuestión controvertida: la finalidad.

Como en el caso de la emergencia, el hablar de teleología genera rechazo en muchos ámbitos científicos²⁰. Pero también, encontramos pensadores de primer orden que no tienen ningún reparo en hablar de finalidad en la biología, e incluso, piensan que es imprescindible, porque está llena de ejemplos de finalidad.

Al hablar de teleología podemos describir distintos tipos²¹. Existe la teleología consciente, la que nos remite a la cuestión de los propósitos, propia de los seres humanos y podría estar presente en algún primate; y existe la teleología presente en las partes de un organismo, con una estructura y modo de funcionamiento –fisiología– que les permite llevar a cabo su función concreta. En la mayoría de los seres vivos no hay teleología consciente pero hay mucha teleología estructural fruto de la selección natural²². Es importante dentro de este paradigma el considerar la evolución en cuanto a dimensión temporal y en cuanto a fenómeno que, desde la aparición de la vida, se realiza mediante un proceso –la selección natural– teleológico²³.

Una última cuestión termina de caracterizar el paradigma emergentista: la cuestión de las causas. La mayoría de los autores emergentistas consideran como característico que cada nivel emergente tiene sus relaciones cau-

²⁰ BEORLEGUI, "Emergentism"..., 894.

²¹ BEORLEGUI, "Emergentism"..., 894-897.

²² Por eso hay autores que prefieren hablar de teleonomía; término que nos refiere a la finalidad pero elimina referencias externas. Este término es defendido por Deacon, aunque hay autores a los que no satisface, porque la vida está llena de teleología y uno de los problemas del reduccionismo es su eliminación.

²³ Esto hay que entenderlo bien, porque no quiere decir que vaya encaminada a que surja una estructura determinada. Entraremos en más detalle en el epígrafe dedicado a la teleología y a la selección natural.

sales y que debemos considerar nuevos tipos de causalidad; en concreto, la causalidad descendente.

Aristóteles propuso cuatro tipos de causas que la ciencia ha dejado reducidas a una: la causa eficiente. Introducir la emergencia obliga a considerar otros tipos de causalidad: una visión holística en la que el todo condiciona las partes y hace que se plantee una causalidad de sentido contrario a la ascendente: la causalidad descendente. La mayoría de los autores considera la importancia de esta causalidad descendente que se presenta como una cuestión central en el paradigma emergentista.

La última consideración sobre las causas será, como hemos dicho al hablar de finalidad, considerar la teleología y la existencia de causa final en todo el proceso evolutivo biológico.

2. Biología y Emergencia

a) La vida es un nivel emergente

El salto emergente fundamental es el paso de lo no vivo a lo vivo y viene caracterizado por la gran diversidad existente fruto de la evolución. Vamos a preguntarnos si, efectivamente, en biología se cumplen los aspectos característicos de la emergencia y podemos dar validez a la afirmación anterior.

Aunque Chalmers considera como único fenómeno emergente fuerte la aparición de la consciencia en el fenómeno mental, son mayoría los autores emergentistas en hablar de otros niveles y considerar salto clave la aparición de la vida. Defendemos que la biología no es reducible a niveles inferiores y que se produce una reorganización y novedad causal, condición de un nivel emergente.

Parece claro que la biología no puede ser reducida a un conjunto de reacciones bioquímicas. Así lo muestran distintos autores:

Beorlegui señala que:

Ayala defiende que los sistemas biológicos se comportan con pautas teleológicas y no se explican sólo con leyes físico-químicas ni por las leyes de un sistema inferior²⁴.

²⁴ BEORLEGUI, "Emergentism" ..., 894.

Luisi sostiene que la vida es química, pero no puede explicarse de manera completa con la química²⁵. Plantea los problemas que encontramos para aproximarnos al origen de la vida desde abajo, porque la vida es una realidad emergente donde la teleología parece estar presente.

Podemos afirmar que la biología es un nivel emergente desde lo no vivo donde gobiernan las leyes de la física y de la química. En este salto, la aparición de finalidad es algo importante y diferenciador.

Otra característica de una realidad emergente es la importancia que tiene el todo y su influencia determinante sobre las partes que lo componen. Ahí radica la irreductibilidad de una realidad emergente y la necesidad de considerarla holísticamente. La vida supone unos enormes niveles de complejidad con gran cantidad de interacciones. Pone Clayton²⁶ el ejemplo de las moléculas que, de distintas formas, contienen información en una célula –ácidos nucleicos y moléculas mensajeras- y cómo estas moléculas tienen que estudiarse dentro del sistema para interpretarlas y dar sentido a esa información.

Es natural pensar en un organismo como en un sistema, que a su vez se compone de una serie de sistemas que interactúan, quienes a su vez están compuestos de sistemas de sistemas²⁷.

Hemos visto que la vida está compuesta por distintos niveles de complejidad, no reducibles los emergentes a los inferiores, y la necesidad de estudiar de manera holística las relaciones que se producen entre la partes y el todo a todos los niveles.

Ese estudio de relaciones nos lleva a la cuestión de las causas que operan a nivel biológico. En la realidad emergente fuerte hemos de hablar de una causalidad descendente y habrá que ver si este concepto es apropiado en biología para poder afirmar sin dudar que la vida es emergente de los niveles fisicoquímicos de lo inerte.

Sin entrar en el meollo de la causalidad descendente, vamos a considerar este tipo de causalidad como un concepto apropiado en biología, consecuencia de la realidad holística del organismo y cómo se establece un conjunto de relaciones determinantes a todos los niveles. Se puede aclarar esta discusión mediante sencillos ejemplos cotidianos a nivel biológico²⁸.

²⁵ PIER LUIGI LUISI, *The emergence of life. From chemical origins to synthetic biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 1-4.

²⁶ CLAYTON, *Mind and emergence...*, 91.

²⁷ CLAYTON, *Mind and emergence...*, 91.

²⁸ J. DUPRÉ en AYALA, F.J. - ARP. ROBERT (Eds), *Contemporary debates in philosophy of biology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2010), 32-52.

Ya hemos hablado del uso de la información contenida en determinadas moléculas; podríamos añadir el proceso de desarrollo del embrión, que depende de manera determinante de toda la información del cigoto (aportada por el óvulo) y no sólo del DNA. O el proceso de plegamiento de una proteína, en el que de todas las configuraciones energéticamente favorables que podría adoptar, adopta una concreta –su estructura nativa– que es la funcional y su plegamiento viene propiciado por el entorno que le da la célula. Aunque conozcamos la secuencia de aminoácidos de una proteína, sólo somos capaces de sintetizarla en laboratorio utilizando organismos vivos como fábrica. Podemos obligar a una bacteria a producir una proteína de manera correcta, pero no somos capaces de sintetizar una proteína concreta y funcional en un tubo de ensayo.

Para terminar de justificar que la vida es una realidad emergente nos falta mostrar la presencia de finalidad. Hemos señalado cómo es la teleología una de las cosas que hace la vida irreductible a la física y la química. Para redondear el razonamiento nos toca mostrar la presencia de finalidad como algo característico de la vida.

En el nivel de la vida aparece finalidad a distintos niveles: la finalidad de las estructuras y la finalidad consciente. La finalidad está presente a nivel estructural en todos los niveles de complejidad de los seres vivos. Las diferentes estructuras que han surgido y se han seleccionado lo han hecho porque cumplen una determinada función

No estamos hablando de teleología consciente. El origen de la estructura no responde a una pregunta ni a un diseño teleológico²⁹; la estructura surge impulsada por el azar y la selección. La selección natural tiene un papel creativo que complementa al azar para alcanzar la complejidad que observamos a nivel biológico y en la selección cuenta esa finalidad de la estructura en cuestión. Por tanto, en todo el proceso creativo-selector sí que la teleología es un factor importante; factor que produce organismos donde hay estructuras con finalidad y esto es lo que nos permite decir que la finalidad es una de las características de este nivel emergente que es la vida.

A lo largo del proceso de complejidad creciente de la vida se alcanza la posibilidad de un tipo distinto de teleología que es la consciente, presente en los seres humanos, al menos. Este nivel consciente desembocará en otros niveles, como la cultura y la tecnología

²⁹ M. PERLMAN en AYALA, F.J. - ARP. ROBERT (Eds), *Contemporary debates in...*, 66.

Así que podemos defender que la vida constituye un fenómeno emergente; no sé si el primero pero, por lo menos, sí que se trata del primer fenómeno emergente fuerte.

La vida viene caracterizada por la irreductibilidad de sus propiedades a las propiedades fisicoquímicas de las partículas que la componen. Los organismos vivos presentan claramente una relación de causalidad descendente. Las partes no se ensamblan formando un organismo sino que se producen por desarrollo³⁰. La finalidad está presente en todos los niveles de la vida desde un nivel estructural, emergiendo en las formas más complejas la teleología consciente que caracteriza los procesos mentales.

Rotschild³¹ insiste en que uno de los problemas que tiene la biología actual para dar respuesta a una serie de cuestiones no resueltas es no reconocer el carácter emergente de la misma y abordarlas de una manera holística.

b) El origen de la vida

Si la biología, es un fenómeno emergente, ¿cómo se produce esta transición desde lo no vivo? ¿Cómo se produce el salto desde un mundo gobernado por las leyes de la física y la química al nivel emergente de la vida? ¿Dónde y cómo situamos el origen de la vida?

Tenemos distintas teorías y aproximaciones pero no una teoría fuerte y aceptada que nos explique de manera clarificadora y precisa cómo ha podido ser este acontecimiento.

El estudio del origen de la vida —e incluso la propia definición de vida— tiene una complejidad que, en mi opinión, refleja lo siguiente:

Los acontecimientos emergentes —como la vida— sólo podemos entenderlos completamente desde una visión holística y, por tanto, descendente; no son previsible ni están absolutamente determinados a partir de las propiedades de las partes. Así que, a pesar de que conocemos el producto final, nos resulta muy difícil repetir el proceso. No en vano hablaba Maynard de que estas transiciones principales han ocurrido, en la mayoría de los casos, en una única ocasión. Los seres vivos no son el producto del ensamblaje de piezas aisladas, sino que somos el producto de un proceso de desarrollo individual y sus propiedades emergen de la dinámica de las interacciones de la materia. Existe un fenómeno emergente, pero con una continuidad entre la no vida y la vida,

³⁰ T. DEACON, *Naturaleza incompleta*, Tusquets, Barcelona (2013), 49.

³¹ ROTHSCHILD en PH. CLAYTON, P. DAVIES (eds.), *The re-emergence of...*, 164-165.

Nos preguntamos dónde reside la dificultad para avanzar en el conocimiento sobre el origen de la vida. La vida más sencilla que conocemos, una bacteria simple denominada *Mycoplasma*, es fruto de más de 3000 millones de años de evolución. No queda rastro de cómo pudo ser la primera forma de vida; mirando las células actuales nos podemos hacer una idea, pero la más simple, es ya algo muy complejo. Complejidad en la que los dos elementos clave, metabolismo y herencia, van de la mano y tienen una relación de mutua dependencia, cuyo origen es difícil de explicar.

No tenemos espacio para comentar las distintas aproximaciones a este origen y a esta mutua dependencia señalada. Pero a partir existen propuestas interesantes que muestran, que la vida –ni siquiera su origen– no se puede predecir a partir de las leyes físicas y, es emergente de ellas. En el origen de la vida hay un cambio en la estructura causal relacionado con la información, ejemplo de causalidad descendente.

No sabemos cómo fue el origen de la vida, pero contamos con los elementos clave que refuerzan las ideas sobre la emergencia que hemos desplegado. La vida es emergente de la física y la química, hay continuidad, pero se produce una novedad relacionada con un cambio en la estructura causal. En este cambio, aparece la información como algo central ya que es en el uso de esa información donde vemos un cambio en la dirección causal; pasando de ser ascendente a ser bidireccional

c) El cambio de causalidad que opera en el nivel biológico

Una vez determinado que la biología es el primer nivel emergente fuerte que podemos considerar, vamos a estudiar el cambio de causalidad que opera en este nivel considerando el estudio de la teleología y la selección natural a quien ya hemos calificado de “fuerza creativa”. Posteriormente estudiaremos la causalidad descendente, verdadera causa eficiente, ligada con la causa final.

En su teoría metafísica, Aristóteles explica la existencia de cuatro causas que explican la realidad y los cambios: material, formal, eficiente y final.

La material y la formal hacen referencia a la materia que forma las cosas y a la esencia. La eficiente sería el motor que impulsa y permite los cambios; la causa final es el objetivo hacia el que se encamina todo proceso de cambio.

Gracias a la ciencia hemos avanzado mucho en el conocimiento de la materia última que compone las cosas y conocemos muchas de las propiedades que la gobiernan. Al avanzar estos conocimientos se han presentado nuevos interrogantes y perspectivas en la materia última.

Las causas formal y final han ido desapareciendo de la ciencia; sin embargo, hay algo en ellas que hace que merezca la pena seguir teniéndolas presentes. La forma nos remite a una visión holística de un sistema, y desde una perspectiva emergentista, considerar el todo es muy importante. Defenderemos cómo el todo constituye un principio causal descendente y podemos hablar de la causalidad descendente, que es causa formal, pero es también verdadera causa eficiente.

Defenderemos también, cómo los procesos biológicos tienen un telos interno sostenido por el propio dinamismo de la naturaleza. Una finalidad que no necesita recurrir a causas extrínsecas a la propia naturaleza para ser explicada.

Así, podemos defender la necesidad de ampliar el concepto de causa que ha ido reduciendo la actividad científica a lo largo de su desarrollo. Esta necesidad no es extrínseca a la ciencia, sino que surge del propio estudio de las ciencias naturales y particularmente de la biología.

La finalidad en biología

La teleología es una cuestión problemática en ciencia, pero no son pocos los biólogos que hablan sobre la importancia de la presencia de finalidad en biología.

Perlman³² advierte de esta dificultad debido a que hablar de finalidad implica hablar de función y la función parece necesitar un diseñador. Pero no estamos ante una cuestión religiosa, más allá de los límites de la ciencia, sino que estamos ante un tema importante en biología. La finalidad y la funcionalidad nos explican, dentro de la teoría de la selección natural, “la presencia y forma de los rasgos biológicos, órganos, procesos, comportamientos y estructuras”³³. Un rasgo determinado no aparece por una cuestión teleológica, pero sí que tenemos que recurrir a ella para explicar que se mantenga.

Darwin, como comenta Ayala³⁴, posibilita que podamos hablar de finalidad en biología. Trata de mostrar cómo los organismos presentan un diseño; diseño que se ve en la aparición de órganos y variaciones que permiten al ser vivo adaptarse al entorno en el que vive. Este diseño no se atribuirá a un diseñador trascendente sino al dinamismo creador de la naturaleza.

³² PERLMAN en AYALA, F.J. - ARP. ROBERT (Eds), *Contemporary debates in...*, 53-70.

³³ PERLMAN en AYALA, F.J. - ARP. ROBERT (Eds), *Contemporary debates in...*, 66.

³⁴ F.J.AYALA, *Darwin's gift to Science and Religion*, Joseph Henry Press, Whashington D.C. 2005, 28.

Kummer³⁵ advierte que uno de los problemas del reduccionismo al considerar la evolución, es eliminar la teleología y la causa final; considerar que no tiene ningún espacio dentro de la biología.

Deacon³⁶ nos advierte del rechazo que genera en parte de la comunidad científica hablar de finalidad e insiste en que esta visión reduccionista mecanicista en la que no tiene cabida la finalidad, termina haciendo del universo una caricatura en la que los seres, frutos del mero azar, nos convertimos en “robots accidentales”³⁷. Hay procesos que no son intuitivos, y necesitamos explicarlos recurriendo a una causalidad final. Sobre todo si abordamos la capacidad de la mente para proyectar estados inexistentes.

Monod,³⁸ poco sospechoso de estar influido por la religión,³⁹ considera que la teleología está presente en la vida. Los seres vivos son organismos con un proyecto, representado en sus estructuras y llevado a cabo en las acciones de estas estructuras⁴⁰ y del organismo. Este proyecto es algo que nos diferencia de los seres no vivos. Aquí reside el proceso de aumento de complejidad generado bajo la presión evolutiva.

Ayala⁴¹ es defensor de que la teleología constituye el gran aspecto que distingue lo vivo de lo no vivo. Podemos hablar de teleología en tres tipos de fenómenos: Cuando un estado final es anticipado por un agente; en los mecanismos autorreguladores que permiten mantener una propiedad aunque las condiciones del medio cambien; y en el caso de las estructuras anatómicas y fisiológicas que presentan un diseño óptimo para realizar una función.

Parece, pues, claro que estamos ante una cuestión científica. Se puede hablar de finalidad y remitirnos al propio mecanismo de la naturaleza. Podemos considerar que la vida está llena de teleología, y una biología que quiera comprender y explicar el fenómeno de la vida adecuadamente no puede renunciar a este concepto. Por eso, nos preguntamos por la legitimidad al hablar de finalidad y por su presencia dentro de la biología, nivel emergente en el que descubrimos una reorganización de las relaciones causales.

³⁵ C.KUMMER, “Darwin’s marvelous idea. The role of creativity in the evolution of life.”, en *pensamiento*, vol. 67 (2011), núm. 254, 1051-1060.

³⁶ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 296.

³⁷ DEACON en P.CLAYTON, P. DAVIES (Eds.), *The re-emergence of...*, 115.

³⁸ NÚÑEZ DE CASTRO, “Génesis de la vida...”, 755-759.

³⁹ NÚÑEZ DE CASTRO, “Génesis de la vida...”, 755-759.

⁴⁰ LUISI, *The emergence of life...*, 105.

⁴¹ NÚÑEZ DE CASTRO, “Génesis de la vida...”, 757.

Consideramos varios tipos de teleología⁴²: la teleología consciente; la teleología propia de las partes de un organismo y la teleología de sistema autorregulado manteniendo sus parámetros constantes ante los cambios del entorno. Los tres están presentes en la vida: Una de las principales funciones de la fisiología de un ser vivo es mantener la homeostasis; los seres vivos en nuestro desarrollo generamos partes que desempeñan una función concreta que nos permite sobrevivir y, sólo en la parte más alta de la escala evolutiva, podemos encontrar el fenómeno de la teleología consciente donde los fenómenos mentales permiten proyectar estados no existentes y, en el caso del ser humano, la autopercepción y la consciencia del yo. Nivel, éste último, que constituye a mi entender un nuevo nivel emergente de la biología.

Estamos ante una realidad dinámica donde la palabra clave es proceso, que podemos ver desde la aparición de vida y que ha ido evolucionando y generando diversidad y complejidad por el impulso de la selección natural; los seres vivos sufrimos un continuo proceso de desarrollo y cambio. Por eso, muchos autores creen que para pensar la vida tenemos que recurrir a categorías diferentes a las utilizadas por la metafísica tradicional del ser. Frente a la substancia proponen el cambio y el desarrollo.

Núñez de Castro⁴³ defiende una metafísica donde las categorías fundamentales sean el cambio, la temporalidad, la actividad, la unidad, la totalidad, la relación con otros procesos, la emergencia de novedad y la teleología interna o finalidad.

Deacon apoya esta idea de buscar una metafísica diferente a la de la substancia recurriendo al propio estudio de la materia fundamental que nos proporciona la física.

d) ¿Qué es la selección natural?

La selección natural es considerada muchas veces desde un punto de vista que la reduce a un papel pasivo de selección negativa, que sirve para eliminar los individuos menos aptos. Esta visión negativa deja a la selección natural sin ningún papel causal y a la teoría de la evolución incompleta⁴⁴.

Parece más adecuado considerar la selección natural desde un enfoque positivo, activo; una auténtica fuerza creativa que, en palabras de Ayala:

⁴² BEORLEGUI, "Emergentism"..., 894-897.

⁴³ NÚÑEZ DE CASTRO, "Génesis de la vida...", 747-749.

⁴⁴ M. MARTÍNEZ Y A. MOYA, "Selección natural, creatividad y causalidad." en *Teorema*, vol XXVIII/2 (2009), 75.

Es capaz de generar novedad e incrementar la probabilidad de ciertas combinaciones genéticas que de otra manera serían improbables. La selección natural es así, creativa⁴⁵.

¿Cómo podemos considerar la selección natural como un proceso creativo dentro del dinamismo de la evolución? ¿No es el azar el que genera las variaciones que luego van a ser seleccionadas? ¿Qué papel activo puede tener la selección natural?

Deacon⁴⁶ señala que la gran novedad de Darwin es que primero aparece el cambio y después este cambio se selecciona si consigue adaptarse a una función y tener una finalidad. Insiste en que la selección no crea los cambios. Esto es verdad, pero una verdad a medias.

La evolución está compuesta por dos factores: el azar que produce el cambio y la selección natural. Estamos intentando defender que la selección no sólo selecciona el cambio que se ha producido al azar sino que juega un papel mucho más activo.

Ayala defiende este poder activo de la selección porque, aunque no genera los cambios, permite que estos permanezcan y que nuevos cambios tengan lugar sobre estos primeros. De este modo, la selección actúa sobre procesos que han surgido al azar permitiendo que se mantengan los cambios y generando complejidad. Sólo con el azar hubiera sido imposible que aumentara la complejidad biológica y en vez de ir sumándose cambios evolutivos, hubiera habido disipación de éstos mismos.

Moya comparte esta visión en la que la selección es la que permite que cambios poco probables tengan lugar de manera acumulativa y en pocos pasos. Esto es posible gracias a que cada cambio no se genera sobre la nada sino sobre lo que ya ha sido seleccionado.

La selección permite una dirección evolutiva y un aumento de la complejidad y mantener la organización de los seres vivos. Sólo con el azar no podría haberse dado esta direccionalidad hacia la mayor complejidad. Esto nos permite defender la acción creadora de la selección y no rebajarla a un mecanismo pasivo.

Surgen dos cuestiones relacionadas. La primera está relacionada con la direccionalidad. Si la selección permite que exista dirección evolutiva ¿responde esta dirección a un plan establecido? ¿Responden las estructuras a un diseño previo? Hasta el momento hemos justificado que es un proceso

⁴⁵ AYALA citado por M. MARTÍNEZ Y A. MOYA, "Selección natural, creatividad y...", 76.

⁴⁶ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 125.

creador y que conduce a la aparición de novedad, según cómo respondamos a esta pregunta veremos si es o no contingente. En segundo lugar si, como estamos defendiendo, tiene ese impulso creativo, ¿de qué tipo de causalidad estamos hablando? ¿Podemos relacionar la selección natural con un tipo de causalidad descendente?

La selección natural no responde a un diseño previo

Como acabamos de decir, la selección natural no responde a una cuestión únicamente de azar. Parece muy difícil que sólo por el azar pudieran surgir estructuras tan complejas como las que encontramos en los seres vivos; algunas de ellas requerirían billones de años para ser alcanzadas.

En esto se suelen basar las posturas creacionistas que de manera acientífica defienden que todo responde a un diseño previo. Sin embargo, considerando la selección natural como lo estamos haciendo, que no se reduce a un filtro pasivo, no necesitamos recurrir a ningún diseño previo, ya que introduce ley en el azar que produce una restricción de éste. Esto es lo que permite que se amplíe la diversidad de la vida y que puedan aparecer formas cada vez más complejas. Esta complejidad es importante cualitativamente.

Así pues, no responde a ningún diseño ni es conducida por un plan preestablecido. La selección es un proceso oportunista, en palabras de Ayala, que

aumenta la creatividad del proceso de la evolución, tal y como se expresa en la multiplicidad y diversidad de las especies. Las variables que determinan la dirección en la que procederá la selección natural son el medio ambiente, la constitución de los organismos preexistentes, y las mutaciones que surgen al azar⁴⁷.

Lo que se va produciendo son organismos que no responden a un diseño previo, que se adaptan a un entorno. Si el entorno cambia de manera drástica, el organismo puede extinguirse.

Esta manera de entender la evolución nos muestra que la diversidad y complejidad de la vida es un hecho contingente. Permite que la vida pueda diversificarse y adquirir mayores grados de complejidad hasta llegar –en

⁴⁷ AYALA, *Darwin's gift to...*, 71.

nuestro caso- a la emergencia de un nuevo nivel que está constituido por la consciencia. Pero nada hay determinado en cuanto a qué formas de vida van a aparecer ni cómo va a evolucionar esa complejidad; ya que no hay un plan previo que desarrollar, sino que es algo contingente.

Antes de abordar la causalidad que opera en la selección natural, intentaremos ampliar la comprensión que tenemos sobre este mecanismo, viendo el papel del gen y aspectos novedosos que nos apunta la epigenética y los estudios de desarrollo evolutivo o EVO-DEVO; así como la importancia que tiene en la adaptación de las especies la colaboración. Parece que las especies que más colaboran aumentan sus posibilidades de adaptación. Aspecto que no podemos perder de vista si queremos tener una imagen completa del mecanismo de selección natural.

e) ¿Sobre quién opera la selección natural?

La selección natural realiza su función seleccionando aquellas variantes que se producen y suponen una ventaja adaptativa en el entorno en el que aparecen. Las visiones más reduccionistas consideran que es sobre el nivel genético donde opera la selección natural; dan al gen un protagonismo absoluto y determinista sobre los seres vivos.

Algo parecido ocurre en el caso de sobre quién actúa primariamente la evolución. Podemos considerar el nivel genético o podemos considerar un nivel superior, el fenotípico, constituido por el organismo que es quien se va a adaptar o no al entorno. Vamos a defender que no es el nivel genético sobre quien opera la selección de manera primaria y única. Lo vamos a hacer por dos motivos: un primer motivo es que hoy en día podemos ampliar el concepto de herencia gracias a todo el desarrollo de la epigenética; el segundo motivo será una consideración de todo el organismo superando cualquier visión reduccionista.

Entendemos por epigénesis todo el proceso de desarrollo que conduce a la formación del individuo desde la primera célula que se va a formar. Esta primera célula contiene toda la información genética del nuevo individuo y, sin embargo, sólo consigue desarrollarse gracias a un complejo sistema de interacciones que se establecen con otras moléculas, el resto de células que se van desarrollando, el entorno... Por eso podemos considerar, como hace Núñez de Castro, que:

La epigénesis representa el proceso de sintonización final mediante el cual cada individuo se va adaptando de forma efi-

ciente a su entorno a partir de las capacidades contenidas en su programa genético⁴⁸.

El proceso epigenético es propio del individuo, no de los genes ni de la especie. El papel de los procesos epigenéticos en la regulación de la expresión o no de algunos genes cada vez va siendo más conocido y ya hay quienes ven en ellos un nuevo tipo de herencia. Empieza a haber evidencias de que algunos factores epigenéticos adquiridos o epimutaciones pueden transmitirse a la siguiente generación de individuos⁴⁹.

Estos factores tienen una gran importancia, y tanto su capacidad para condicionar la expresión genética, como su aparente capacidad para ser transmitidos a la descendencia hacen que nos reformulemos el concepto de herencia⁵⁰. El gen es importante, sin gen no hay herencia, pero no lo es todo, y el resultado final de uso de esa información contenida en el gen depende de interacciones que se dan a nivel de célula, a nivel de organismo e, incluso, a nivel ambiental⁵¹.

El conocimiento de estas interacciones durante el desarrollo embrionario ha avanzado mucho con el desarrollo de la disciplina biológica conocida como EVO-DEVO (desarrollo evolutivo). Gracias a estos estudios se conoce mejor cómo existen unos genes que se encargan de establecer el plan corporal, cómo su posición en el genoma es importante y cómo entre distintas especies hay similitudes de tal modo que, si intercambiamos los genes de dos estructuras “iguales” en diferentes especies, el desarrollo podría llevarse a cabo. En el uso de estos genes se ha demostrado cómo gradientes de sustancias a lo largo del desarrollo corporal implican un uso desigual que permite que se desarrollen partes diferentes del organismo a pesar de que cada

⁴⁸ NÚÑEZ DE CASTRO, “Génesis de la vida...”, 766.

⁴⁹ M.K., SKINNER, “Un nuevo tipo de herencia. Sustancias dañinas y el estrés y otros factores pueden modificar de modo permanente qué genes se activan sin alterar su código. Algunos de estos cambios epigenéticos podrían transmitirse y causar enfermedades a las generaciones futuras”, en *Investigación y Ciencia*, núm. 457 (2014), 24-31.

⁵⁰ W. CHRISTIAN., “Entre la herencia y la experiencia”, en *Mente y Cerebro*, núm. 47(2011), 56-60

⁵¹ Telmo Pievani, situando el debate entre dos maneras de entender la herencia, dice que se está ampliando el concepto de herencia que “es, por tanto, inclusiva y múltiple: genética, epigenética, ecológica y cultural”.

T. PIEVANI, “Repensar a Darwin”, en *Investigación y Ciencia*, n. 472 (2016), 44-47.

célula tiene la misma carga genética. El sistema de desarrollo va a jugar un papel importante determinando que se exprese un fenotipo concreto⁵².

Podemos decir que, aunque la selección opera sobre el gen, no lo hace solo sobre él y ni siquiera en primer lugar. El cambio en el gen producido al azar es la base de un cambio que no está totalmente determinado por él. Como acabamos de decir, hay múltiples factores que actúan sobre el gen y que determinan el resultado final, es decir, el individuo que se va a desarrollar expresando un fenotipo concreto⁵³. La selección actúa sobre este fenotipo que, sin dudar del papel del gen, no puede verse reducido a él. Por tanto, la selección actúa sobre el fenotipo y actuando sobre el fenotipo actúa sobre el gen que ha permitido el cambio en la información de base. Se produce un efecto de todo el organismo sobre la base – el gen- que permite que la base actúe de manera ascendente sobre todo el organismo aunque condicionado por él- ¿No estamos ante un caso –como vamos a discutir enseguida- de causalidad descendente?

Tan importante como los cambios en el individuo es el entorno en el que se va a desarrollar y al que va a estar adaptado o no. En este entorno se descubren múltiples relaciones que van más allá de la competencia entre especies; podemos fijarnos en la depredación, el parasitismo, pero también en la simbiosis, en la *coevolución*, en el altruismo... es decir, la colaboración entre individuos y entre especies va a constituir un factor muy importante en este proceso de selección natural.

f) El papel de la cooperación entre especies

Frente a la visión de la selección que la presenta como una lucha por la supervivencia entre especies deben presentarse los abundantes casos de cooperación intra e inter específicas que suponen una ayuda al éxito adaptativo.

Podríamos decir que la cooperación es otra propiedad emergente de la vida, por lo menos en los seres vivos pluricelulares, donde conviven millones de células en constante cooperación. Los ejemplos de cooperación no los encontramos sólo entre las células de un individuo o entre individuos que tienen un parentesco genético, sino que existen muchísimos más casos que podemos describir en la naturaleza.

⁵² M.LAUBICHLER en AYALA, F.J. - ARP. ROBERT. (Eds.), *Contemporary debates in...*, 199-210.

⁵³ De tal modo que dos gemelos univitelinos y, por tanto, clones genéticos no expresan exactamente el mismo fenotipo.

Hay modelos matemáticos⁵⁴ que muestran cómo las poblaciones cooperadoras prevalecen sobre las oportunistas. Los mecanismos “que gobiernan la emergencia de la cooperación operan en toda clase de organismos” y “esta universalidad nos lleva a pensar que la cooperación ha sido, desde el principio, una fuerza motriz en la evolución de la vida en la tierra”⁵⁵. Un ejemplo de este ser fuerza motriz lo tenemos en uno de los saltos dados en la evolución de la vida: la aparición de la célula eucariota. Su origen parece estar en la simbiosis de varias células procariotas que han constituido una única entidad.

La vida no es determinismo genético. Par poder comprender correctamente el comportamiento animal tenemos que ir más allá de la genética. No podríamos entender de verdad la etología animal si no somos capaces de reconocer que muchos viven en una compleja red de comportamientos sociales; red que juega un rol muy importante en el comportamiento⁵⁶ siendo transcendente para la supervivencia.

Descartar la cooperación como factor en la evolución deja coja la explicación de la selección natural. Es necesario superar visiones que caricaturizan la selección natural y no permiten entenderla con la importancia que tiene. Frente a la visión negativa de selección de los más aptos en una lucha mortal entre especies, descubrimos una fuerza de gran creatividad que permite que los cambios que se producen y las organizaciones resultantes se mantengan en el tiempo.

La selección nos muestra la finalidad existente en biología y nos permite hablar de teleología en los procesos, organismo y estructuras. No responde a un diseño previo, sino que es algo oportunista.

La genética juega un papel importante, pero descubrimos que hay que tener una visión más global: una visión a nivel de organismo, porque todo el organismo es el que influye sobre fenotipo resultante –objeto de selección–, y una visión que supera al propio organismo, porque las interacciones con el entorno y la relaciones que se establecen con miembros de la misma especie y con otras especies juegan un papel fundamental en el comportamiento del animal y en su adaptación o no al entorno en el que vive.

⁵⁴ M. A. NOWAK., “¿Por qué cooperamos?”, en *Investigación y Ciencia*, n. 433 (2012), 20-23.

⁵⁵ NOWAK., “¿Por qué cooperamos...”, *ibid.* 22.

⁵⁶ L.A. DUGATKIN – M. HASENJAGER, “Animales en red”, en *Investigación y Ciencia*, n. 469 (2009), 78-83.

Todo esto nos confirma la propuesta que hacemos desde una visión emergentista: la vida no puede explicarse de manera completa desde abajo, aunque sus componentes básicos jueguen un importante papel y le permitan construir el soporte físico sobre el que se desarrolla.

3. La causalidad descendente

Hemos reflexionado sobre cómo la aparición de un nuevo nivel emergente conllevaba una reestructuración de las causas que operaban en los niveles inferiores.

Consideramos la vida como el primer gran nivel emergente donde hay aparición de nueva causalidad respecto a la que opera en los niveles descritos por la física y la química. Como dice Leach a este respecto: “la emergencia de la vida supone un salto de causalidad desde la causalidad de los seres inanimados.”⁵⁷

La causalidad que opera desde abajo, a través de las leyes físico-químicas, no nos basta para describir los sistemas complejos. Para referirse a la acción que tiene todo el sistema sobre cada uno de sus componentes, se ha acuñado el término causalidad descendente. Vamos a ver qué relación tiene con lo que hemos visto como fuerzas operantes en el nivel biológico y que se han concretado, a modo de ejemplo, en la teoría de la selección natural.

En el nivel de la vida es innegable que podemos hablar de teleología o causa final. Es inevitable tener presente la causa final al relacionar el todo con las partes debido a los límites y constricciones que pone la totalidad sobre los componentes. Hemos considerado la selección natural y hemos propuesto que podemos hablar de verdadera causa eficiente si defendemos su fuerza creadora en el sentido que lo hace Ayala.

Uno de los aspectos más importantes de nuestra reflexión sobre las causas es justificar que la causalidad descendente es algo activo y creador con más papel que ser generador de restricciones.

Esto, que tiene lugar en la selección natural, vamos a tratar de defenderlo en una consideración general de la causalidad descendente, de la que la selección es un ejemplo y aplicable a la causalidad que opera en todo fenómeno emergente de orden superior.

⁵⁷ J. LEACH, “Why do we continue doing science?”, en *Pensamiento* vol. 69 (2013), n. 261, 675.

a) La física no consigue dar una explicación causal completa

La física y la química tienen un papel fundamental en nuestra ciencia y, por tanto, en el conocimiento de la realidad que nos rodea. Gracias a ellas podemos describir la materia, predecir y anticipar comportamientos de las partículas, con una incidencia en el enorme avance de la tecnología y la mejora de nuestras condiciones de vida. Pero no podemos explicarlo todo de manera completa y única desde sus leyes.

Como dice Murphy:

Mi conclusión es que lo que el emergentista tiene que demostrar es que a medida que avanzamos en la jerarquía de los sistemas complejos nos encontramos con entidades que presentan nuevas fuerzas causales, que no se pueden reducir a los efectos combinados de los procesos causales de nivel inferior⁵⁸

La pretensión reduccionista de explicar todo a partir de la física es pretenciosa e inadecuada porque descubrimos realidades que, aunque emergen del nivel de la física, no pueden en absoluto ser reducidas a ella. El reduccionismo es una estrategia metodológica y no una verdad ontológica; tomarlo como tal verdad supone un freno a un conocimiento global de la realidad en general y del hecho humano en particular. En el ser humano se refleja con más claridad esta incapacidad de la física para dar una explicación completa, ya que, a partir de la biología, emerge la realidad de la consciencia caracterizada por la intencionalidad; lo que al hablar de teleología hemos denominado la teleología consciente. ¿Podemos explicar esta finalidad desde las reglas que gobiernan el mundo a nivel fisicoquímico?

Hemos intentado mostrar cómo el mental no es el único nivel en que esto ocurre. Hemos señalado el nivel de la vida como el primer gran nivel emergente donde la finalidad se convierte en una de las propiedades características. Una teleología no consciente, pero que también tiene que ver con el cumplimiento de un objetivo. El gran objetivo que caracteriza el nivel de la vida es la supervivencia. Con base en este objetivo podemos hablar de finalidad en los procesos fisiológicos de homeostasis que permiten mantener constantes las condiciones internas del organismo; hemos hablado de finalidad en las estructuras que han ido surgiendo por evolución y que han sido seleccionadas en cuanto a que permitían el desarrollo de una función que re-

⁵⁸ MURPHY AND STOEGER (Eds), *Evolution and emergence...*, 27.

sultaba importante para la adaptación a vivir en un medio determinado. Sin lugar a duda, entender la vida implica una visión de conjunto sobre todo el organismo. A la explicación ascendente desde la física, necesitamos añadir una explicación descendente que considere el todo del sistema.

b) Definiendo la causalidad descendente

La mayoría de los autores que se posicionan a favor de la emergencia fuerte, consideran que esto implica una causalidad descendente.

Clayton la define como “El proceso mediante el cual el todo tiene influencia causal activa sobre sus partes”⁵⁹. Esta definición que necesita ser completada contiene dos elementos fundamentales: la importancia del todo y el papel activo de este todo sobre las partes.

En esta línea, Chalmers⁶⁰ dice que si, concebimos la causalidad descendente, nos damos cuenta de que en un fenómeno emergente no sólo emergen propiedades no deducibles del nivel inferior, sino que, además, estas propiedades emergentes van a ejercer una causa eficiente sobre él.

Peacocke⁶¹ busca pistas para definir esta causalidad en los sistemas biológicos. Señala cómo existen propiedades de un componente de un sistema complejo que se comportan de una manera que no esperaríamos si no estuviera formando parte del mismo; por tanto, el todo tiene una influencia causal sobre las partes. Pone el ejemplo biológico de los genes que se activan y se desactivan en un proceso de desarrollo. Aunque las células somáticas de un organismo tienen la misma información genética, los genes que se utilizan no son los mismos según el tipo celular en que se hayan diferenciado. El organismo en su conjunto tiene influencia sobre las partes.

Podemos entender que la causalidad descendente constituye una causa formal que constriñe las propiedades de los componentes y así es. Pero no podemos perder de vista que en un sistema coexisten distintas causalidades: la causalidad propia de cada nivel y todo el conjunto en el que, como hemos dicho, no podemos renunciar a hablar de causa final.

Siendo verdad que podemos considerar la causalidad descendente como una causa formal, no nos podemos olvidar de la teleología como algo propio del nivel de la biología, ni de que el conjunto de fuerzas causales ejercen una causa eficiente sobre el organismo.

⁵⁹ CLAYTON, *Mind and emergence*,..., 49.

⁶⁰ CHALMERS en PH. CLAYTON, P. DAVIES (Eds.), *The re-emergence of...*, 244-254.

⁶¹ PEACOCKE en PH. CLAYTON, P. DAVIES (Eds.), *The re-emergence of...*, 262.

Recapitulando, los elementos que definen la causalidad descendente son: Una visión holística del sistema –una visión orgánica si estamos en el nivel biológico- que lo considere como una unidad que no podemos perder de vista en ningún momento; una acción causal activa por parte del sistema que condiciona y tiene un efecto sobre las propiedades de las partes; una coordinación que permita que el sistema se desarrolle en el tiempo hacia la consecución de un objetivo –finalidad- que va a ser más importante, desde el punto de vista causal, que las condiciones iniciales.

Nos queda por determinar cómo es la influencia – o fuerza causal- que ejerce el todo sobre las partes. ¿Estamos hablando de una restricción o causa formal? ¿Estamos hablando de un tipo de causalidad resultante de distintos tipos causales?

c) La causalidad descendente como constricción

Muchos de los autores considerados emergentistas utilizan la palabra constricción, para referirse a la acción que tiene de manera descendente el sistema sobre los niveles inferiores.

Davies se refiere a ella como la camisa de fuerza que constriñe la emergencia⁶², poniendo el ejemplo de la Selección Natural.

También podemos encontrar autores que hablan desde la concepción débil de la emergencia y también defienden la acción constrictora del todo sobre las partes⁶³.

Deacon, por su parte, introduce el concepto de ligadura para hacer referencia a la constricción que permite la aparición de novedad. La ligadura es una restricción dentro de unos límites no físicos impuesta por lo que podía haber estado y no está.

Son muchas las opiniones que nos remiten a esta idea de restricciones y límites impuestos por el conjunto del sistema a las propiedades de las partes. Pero también, como vamos a ver, en muchas de las propuestas hay una visión mayor de esta causalidad que, si bien actúa desde los límites que supone para las partes, tiene una verdadera causalidad eficiente y se constituye, en verdadero motor del sistema.

⁶² DAVIES en P. CLAYTON, P. DAVIES. (Eds.), *The re-emergence of...*, 42-48.

⁶³ CLAYTON, *Mind and emergence...*, 50-51.

La propuesta de Deacon

Antes de seguir, consideramos la propuesta de Deacon ya que, a pesar de la falta de concreción y claridad en algunas de sus ideas, contiene una serie de aspectos de interés para nuestra reflexión.

Defiende la emergencia dentro de una coherencia científica y defiende que podemos hablar de verdadera emergencia, aunque con continuidad en lo que existe. No podemos reducir las propiedades de un nivel superior a las del nivel inferior, pero señala que hay una continuidad causal entre todos los niveles. Continuidad que no impide la aparición de verdadera novedad causal, fruto de la reorganización propia del nivel.

Es precisamente esta cuestión causal la clave para Deacon y donde reside la verdadera novedad y no en la cuestión ontológica. A lo largo de todos los procesos de cambio físico hay aparición de novedad, ya que ésta está en la base de todo cambio. La cuestión clave para entender su pensamiento es la siguiente:

Lo que hay que explicar, pues, es el cómo de la organización de un proceso puede ser la sede de un modo de causalidad distintivo que es independiente de las pautas de interacción causal entre los componentes⁶⁴.

Para responder y dar una explicación a la reorganización causal, introduce el término de ligadura:

Restricción o confinamiento dentro de límites prescritos. El concepto de ligadura es complementario de los conceptos de orden, hábito y organización, porque lo que está ordenado u organizado está restringido en su rango y/o dimensiones de variación, y en consecuencia tiende a exhibir rasgos o regularidades redundantes. Un sistema dinámico está constreñido en la medida en que tiene restringidos sus grados de libertad de cambio y exhibe tendencias atractoras. Las ligaduras pueden tener origen intrínseco o extrínseco al sistema constreñido por ellas⁶⁵.

⁶⁴ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 158.

⁶⁵ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 561.

La ligadura es un concepto dinámico porque no hace referencia únicamente a límites físicos del sistema. Hay que tener presente todo el proceso de desarrollo de un sistema que ha ido materializando unas opciones y descartando otras posibles. Para él “la ausencia de ciertos estados potenciales es un factor crítico para la capacidad de efectuar trabajo”⁶⁶ y en esto reside la emergencia de nuevas propiedades y su irreductibilidad a niveles inferiores, ya que:

Las propiedades emergentes no son algo añadido, sino más bien un reflejo a escala aumentada de algo restringido y escondido, debido a las ligaduras propagadas desde los procesos dinámicos de bajo nivel⁶⁷.

Esto le lleva a argumentar, por una parte, que nada es irreductible; al autor no le cabe duda de que el reduccionismo nos ha proporcionado un gran conocimiento científico y que los elementos materiales pueden ser explicados mediante reduccionismo. Sin embargo, por otra parte, si redefinimos la emergencia con las ligaduras y, por tanto, lo ausente es lo que tiene la importancia causal, no cabe duda que lo que no está no tiene componentes y, por tanto, no es posible acercarnos a ello mediante un reduccionismo⁶⁸. En los sistemas en los que las ligaduras son no lineales, recurrir a una descomposición reduccionista nos llevaría a perder elementos causales que quedan borrados en esta descomposición.

El concepto de ligadura aporta la relevancia de aquello que no está. De alguna manera nos recuerda lo que hemos comentado al hablar de la evolución y la selección natural: la selección no opera sobre cualquier cosa sino sobre aquello que ya se ha materializado –y por tanto, hay otras potencialidades que han quedado descartadas- y esto supone una fuerza creativa.

También, al hacer referencia a lo ausencial podemos estar haciendo referencia al componente teleológico y su importancia causal. Deacon nos plantea el reto de relacionar lo que no existe y su influencia causal sobre lo que existe; y en esto que no existe tenemos todo el mundo no físico de la intencionalidad –componente fundamental de la vida- y por tanto aspecto fundamental en nuestra reflexión sobre la causalidad.

⁶⁶ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 211.

⁶⁷ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 216.

⁶⁸ DEACON, *Naturaleza incompleta...*, 216-17.

En su descripción, Deacon nos habla de tres niveles emergentes que desde la termodinámica permiten la emergencia de nuevas formas de organización. De esta manera, desde el nivel más bajo, consigue llegar hasta el nivel superior de la teleonomía –en el que se encuentran los seres vivos– de manera explicable y continua y, al mismo tiempo, nos muestra cómo un proceso propio del último nivel no es reducible al componente termodinámico o físico-químico, porque hay un salto de una transición emergente intermedia.

Se critica a Deacon que su propuesta es confusa; que su explicación causal termina cayendo en una causalidad ascendente. A pesar de la importancia que da a las restricciones impuestas por la ligadura, todo el peso final de su explicación recae en la vía ascendente.

Aun así podemos valorar el trabajo de Deacon por varios motivos que nos van a ayudar en nuestra reflexión:

Intenta dar coherencia científica a la reflexión sobre la emergencia y propone mecanismos plausibles que muestran que la emergencia es algo que se puede tomar en serio desde el mundo de las ciencias naturales.

Define el concepto de ligadura, en el que nos muestra cómo la emergencia es proceso y en el proceso hay desarrollo que cristaliza en unas formas descartándose otras igualmente posibles. Así mismo, como proceso, es importante el desarrollo a lo largo del tiempo y la continuidad evolutiva.

Podemos criticar que parece que la ligadura tiene un papel pasivo restrictivo y necesitaremos ampliar esta visión del mismo modo que se ha ampliado la visión pasiva de la selección natural, que podemos considerar como introductora de ligadura. Necesitamos, por tanto, dar el paso de causa solamente formal a causa verdaderamente eficiente. En este paso, tendremos que ver cómo no sólo hay causalidad ascendente, sino que también hay una verdadera causalidad descendente que actúa de manera eficiente permitiendo la aparición de nuevas leyes propias de cada nivel.

d) Ampliando la visión formal de la causalidad descendente y el concepto de ligadura

No son pocos los autores que están de acuerdo en que la causalidad descendente es el punto clave de la emergencia y que debemos considerarla de una manera más activa que una mera restricción o ligadura en el sentido pasivo del término.

Davies distingue dos tipos de causalidad descendente: El todo-parte (Whole-Part) y el entrelazamiento de niveles (level-entanglement). Cuando la considera desde este segundo punto de vista, entrelazamiento de nivel, se-

ñala cómo se puede hablar de causa eficaz⁶⁹ y dice que los niveles superiores ejercen una causa eficaz sobre los inferiores. Pone el ejemplo de la mente sobre el cerebro.

Ellis⁷⁰ da mucha importancia al desarrollo de un sistema en el tiempo y a la información dentro del sistema, ya que esta es clave para la coordinación que tiene lugar en sistemas retroalimentados que están en la base de la emergencia de niveles superiores. Clayton, explicando las dos posturas emergentistas –débil y fuerte– señala que frente a la concepción débil de la emergencia en la que la influencia del todo se realiza a nivel de restricciones, una concepción fuerte –en la que él se sitúa– implica una acción activa por parte del sistema⁷¹. Esta acción activa es algo intrínseco al sistema.

Encontramos, por tanto, voces que nos animan a defender una visión activa de la causalidad descendente que supere el aspecto formal de la causa que ejerce la totalidad del sistema sobre los componentes.

Lo característico de la emergencia es que en la transición a un nuevo nivel emergente se produce una reorganización de las relaciones causales. Esta reorganización permite que aparezca nueva causalidad que sólo puede ser explicada mediante leyes distintas de las que rigen los niveles inferiores.

Necesitamos una visión holística del sistema para poder comprenderlo. Cuando decimos holística hablamos de la totalidad del sistema incluyendo, también, la totalidad del sistema en el tiempo; la realidad es dinámica y no podemos perder el punto de vista de proceso y desarrollo; mucho menos cuando hemos situado el gran nivel emergente en los seres vivos.

Si la realidad es dinámica, ¿no es posible pensar que los efectos del sistema sobre las partes son también dinámicos y no sólo a nivel de restricciones de una manera pasiva?

El concepto de ligadura de Deacon nos remite a lo ausente como algo capaz de protagonizar la reorganización causal. Lo ausente nos remite a la finalidad que impregna toda la biología –en los distintos niveles que hemos señalado– y sin la cual no podemos dar una explicación de la vida. Esta finalidad ha permitido que la evolución tenga una dirección y que la complejidad haya crecido de manera cualitativa.

Así pues, como mínimo, al componente formal debemos añadir el componente teleológico apuntando direccionalidad en el proceso y superando el simple aspecto formal.

⁶⁹ DAVIES en PH. CLAYTON, P. DAVIES. (Eds.), *The re-emergence of...*, 42-48.

⁷⁰ ELLIS en PH. CLAYTON, P. DAVIES. (Eds.), *The re-emergence of...*, 88-93.

⁷¹ CLAYTON, *Mind and emergence...*, 50-51.

Al hablar sobre la selección natural hemos podido denominarla “fuerza creadora” y presentarla como un ejemplo de la causalidad descendente. La selección superaba el aspecto pasivo al condicionar de tal manera la evolución que ejercía de manera eficiente causalidad sobre ella, permitiendo que se acumularan cambios imposibles de acumular de otra manera y que se conservaran las estructuras obtenidas. Del mismo modo podemos considerar el papel activo de la ligadura; las restricciones que imponen no sólo dan el marco dentro del que se pueden comportar las partes de un sistema, sino que se convierten en impulso para esas nuevas propiedades fruto de esas interacciones. También permiten que en el camino evolutivo de la emergencia haya una direccionalidad.

Por tanto, concluimos diciendo que la causalidad descendente es el conjunto de causas que operan de manera global en un sistema. Las relaciones que se imponen desde el nivel superior constituyen un motor eficiente que actúa sobre los componentes determinando cómo van a ser los efectos ascendentes de los mismos en el sistema. También, siguiendo el ejemplo de la selección, tiene un componente teleológico que no podemos olvidar y que aporta direccionalidad y en los animales superiores intención, siendo esta una causa eficiente que condiciona el comportamiento de todo el organismo.

Conclusiones

A lo largo de este artículo nos hemos asomado a un mundo organizado de manera jerárquica por niveles de complejidad; un mundo que no puede entenderse sin recurrir a una categoría, la *emergencia*, que dé razón de la aparición de novedad que observamos.

Es un término discutido, como lo es la consideración de formas de causalidad que trae consigo, y no es aceptado universalmente. Creemos que está justificado su uso y sin recurrir a él no podremos tener una comprensión adecuada del mundo.

Hemos visto cómo lo entienden algunos de sus principales defensores y hemos intentado construir nuestra propia visión seleccionando los aspectos principales a tener en cuenta. Aunque la emergencia no puede reducirse al mundo de la biología, sí que nos hemos centrado de manera especial en este ámbito.

Podemos colocarnos dentro de una concepción fuerte de la misma con sus elementos imprescindibles: la continuidad a partir de la materia y energía generada en el Big Bang – monismo-; y la generación de formas más complejas de organización que conlleva una novedad real, tanto a nivel de

sistema como de causalidad que rige ese sistema. La naturaleza lleva implícita una dinamismo que genera novedad y es necesaria que la consideremos desde este punto de vista dinámico y procesual.

Situamos el gran salto emergente en la aparición de la vida situada en los niveles superiores de la evolución, y dentro de ella el ser humano, desde el que emergen nuevas realidades como son la consciencia y la cultura; nivel que trasciende completamente lo corporal.

Fruto de la nueva organización de cada nivel se produce una reorganización de las causas de los componentes entre sí y en la globalidad del sistema que provoca la aparición de nuevas *formas causales*. Aunque un nuevo nivel suponga una realidad irreductible a los niveles inferiores, en ningún caso nos conduce a una visión dualista de la realidad.

Estas son las dos grandes columnas de nuestra visión de la emergencia: una realidad articulada en distintos niveles de complejidad que constituyen novedad de realidad y de causalidad; con concepción monista de la realidad con continuidad a partir de la materia y energía generada en el Big Bang. Desde el punto de vista de la causalidad, unido a la emergencia, encontramos el concepto de causalidad descendente mediante el que designamos la influencia de todo el sistema en las relaciones causales que se establecen dentro de él.

Justificado el concepto de emergencia, nos preguntamos si la biología es realmente un nivel emergente. La vida no puede ser reducida a las leyes fisicoquímicas ya que hay un salto causal desde lo no vivo a lo vivo. Parece claro que es un nivel emergente; el primer gran nivel emergente desde el punto de vista cualitativo.

No podemos entender la vida sin la presencia de teleología; todos sus diferentes tipos están presentes en biología hasta alcanzar la forma consciente en el caso del ser humano. Además, hemos visto cómo la causalidad descendente se puede aplicar al caso de la vida y la necesidad de tener una visión holística del organismo para poder entenderlo ya que, como hemos dicho, los organismos vivos presentan claramente una relación de causalidad descendente entre el conjunto que constituye el organismo y las partes que lo conforman.

Con estas claves de visión holística, causalidad descendente y presencia de finalidad, hemos estudiado la selección natural: proceso clave en la aparición de diversidad biológica y dirección evolutiva, al que hemos podido calificar de “fuerza creadora” y de ejemplo de causalidad descendente.

La selección no es un filtro pasivo de los cambios genéticos. Necesitamos superar el concepto limitado al gen de la herencia, ya que hay muchos más factores que influyen y, en definitiva, la información genética sólo

cobra sentido en un organismo capaz de interpretarla; por tanto, vemos la importancia una vez más de una visión holística a nivel de organismo y, en el caso de la evolución, de todo el proceso evolutivo desplegado a lo largo del tiempo. Visión global, ya que tampoco podemos entenderla sin tener presente la colaboración y relaciones entre individuos y entre especies.

La selección constituye un soporte formal sobre el que se conservan los cambios y la organización resultante permitiendo una dirección evolutiva y el aumento de complejidad que ha permitido que surja una novedad tan inesperada como la consciencia. Pero además es un motor eficiente que impulsa el proceso evolutivo

Observamos que actúa tal y como actúa la causalidad descendente, concepto clave en el estudio de la emergencia. Para tener una imagen completa de este concepto tenemos que tener en cuenta la influencia del todo sobre las partes y, además, el papel activo que este todo tiene. Las nuevas propiedades que aparecen en un nivel emergente ejercen una causa eficiente sobre los niveles inferiores que lo constituyen; no se puede reducir un nivel superior a las propiedades de los niveles inferiores.

Al igual que en biología necesitamos tener una visión orgánica, defendemos la necesidad de tener una visión holística de cualquier sistema complejo; el sistema (organismo) por el hecho de constituir una unidad ejerce una acción causal sobre las partes con efectos no esperados. Además, esta acción se realiza en el tiempo, requiere una coordinación y va encaminada a la consecución de unos objetivos (teleología).

Necesitamos superar la visión reducida a una causa formal que impone restricciones a los niveles inferiores y obliga a los niveles a relacionarse dentro de unos rangos de posibilidad. Si tenemos una visión dinámica de la realidad y consideramos el aspecto procesual a lo largo del tiempo, observamos cómo la totalidad de un sistema no sólo impone restricciones, sino que impulsa la acción de los niveles inferiores permitiendo que, en conjunto, se constituya en verdadero motor eficiente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYALA, F. J., *Darwin's gift to Science and Religion*, Joseph Henry Press, Washington D.C. 2007.
- AYALA, F.J. - ARP. ROBERT (Eds), *Contemporary debates in philosophy of biology*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.
- BEORLEGUI, CARLOS, "Emergentism", en *Pensamiento*, vol. 65 (2009), núm. 246, 881-914.

- BERMEJO, DIEGO, *Pensar después de Darwin*, Sal Terrae, Santander 2014.
- CANO, DIEGO, “la evolución biológica en la biofilosofía de F.J. Ayala”, en *Pensamiento* vol. 71 (2015), n. 269, 1015-1054.
- CLAYTON, PHILIP, *Mind and emergence*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- CLAYTON, P. DAVIES P, *The re-emergence of emergence*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- DEACON, TERRENCE W., *Naturaleza incompleta. Cómo la mente emergió de la materia*, Tusquets, Barcelona 2013.
- DUGATKIN, LEE A. - HASENJAGER, MATTHEW, “Animales en red”, en *Investigación y Ciencia*, n. 469 (2009), 78-83.
- KUMMER, CHRISTIAN, “Darwin’s marvelous idea. The role of creativity in the evolution of life”, en *Pensamiento* vol. 67 (2011), n. 254, 1051-1060.
- J. LEACH, “Why do we continue doing science?”, en *Pensamiento* vol. 69 (2013), n. 261, 675
- LUISI, PIER LUIGI, *The emergence of life. From chemical origins to synthetic biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- NOWAK, MARTIN A., “¿Por qué cooperamos?”, en *Investigación y Ciencia*, n. 433 (2012), 20-23.
- NÚÑEZ DE CASTRO, IGNACIO, “Génesis de la vida desde la dinámica procesual de la materia”, en *Pensamiento* vol. 64 (2008), n. 242, 741-770.
- MARTÍNEZ, M. - MOYA, A., “Selección natural, creatividad y causalidad”, en *Teorema* vol XXVIII/2, (2009) 71-94.
- MAYNARD SMITH, JOHN. – SZATHMÁRY, EÖRS, *Ocho hitos de la evolución*. Tusquets editores, Barcelona 2001.
- MURPHY, NANCEY - STOEGER, WILLIAM, R. (EDS), *Evolution and emergence*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- PIEVANI, TELMO, “Repensar a Darwin”, en *Investigación y Ciencia*, n. 472 (2016), 44-47.
- SKINNER, MICHAEL K., “Un nuevo tipo de herencia. Sustancias dañinas y el estrés y otros factores pueden modificar de modo permanente qué genes se activan sin alterar su código. Algunos de estos cambios epigenéticos podrían transmitirse y causar enfermedades a las generaciones futuras”, en *Investigación y Ciencia*, n. 457 (2014), 24-31.

Recibido 25 de abril de 2016 / Aceptado 24 de abril de 2017

AMOR Y MISERICORDIA DE DIOS EN LA ÓPTICA TEOLÓGICA DE HANS URS VON BALTHASAR

LOVE AND MERCY IN THE THEOLOGICAL
PERSPECTIVE OF HAN URS VON BALTHASAR

RICARDO ALDANA VALENZUELA¹

Resumen: El artículo propone una visión general del concepto teológico de misericordia en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar. En una primera parte se expone la centralidad del tema del amor en este pensamiento, y el lugar de la misericordia en él. En una segunda parte se proponen tres rasgos de la perspectiva teológica sobre la misericordia de Dios en la teología de Hans Urs von Balthasar, para indicar solamente los puntos de fuga de su perspectiva, no el contenido de todo el cuadro, pues la extensión y la profundidad de este pensamiento son muy grandes. Como es característico del teólogo suizo, se da la palabra a la Escritura y a la Tradición para recoger los elementos esenciales, que son: amor y misericordia en la creación, el *pro nobis* del Credo eclesial y la posición de la misericordia entre los atributos divinos. En un párrafo conclusivo se considera la fecundidad de la misericordia divina en las “entrañas de misericordia” que caracterizan al cristiano.

Palabras clave: Amor, misericordia, creación, cruz, justicia.

Summary: This article offers a general overview of the theological concept of mercy in the thought of Hans Urs von Balthasar. The first part expounds the central theme of love in his thought, and the place of mercy within it. The second part proposes three features of the theological perspective of God's mercy with the theology of Hans Urs von Balthasar, in order to indicate merely the vanishing points of his perspective, and not the content of the whole picture, since the extent and the depth of his thought is so great. As is characteristic of the Swiss theologian, Scripture and Tradition are given voice to catch up the essential elements, which are: love and mercy in creation, the *pro nobis* of the ecclesial Creed, and the place of mercy within the divine attributes. The concluding paragraph considers the fecundity of divine mercy in the “entrails of mercy” that characterize the Christian.

Key words: Love, mercy, creation, cross, justice.

¹ Ciudad de México, 5 de diciembre de 1957. Licenciado en Filosofía y en Sagrada Escritura. Profesor de teología y filosofía en los Seminarios de Granada y de Córdoba, España. ricardoaldanaval@yahoo.es.

1. LA MISERICORDIA COMO AMOR CONSUMADO EN CRISTO

En la teología de Hans Urs von Balthasar el término “misericordia” queda en general incluido en el tema del “amor”, como se puede ver en las siguientes palabras, que nos sirven de introducción, según las cuales el amor-misericordia de Dios crea el espacio católico de la salvación en el que se encuentra el creyente y del que tampoco él podrá excluir a ningún hombre:

Como Dios ha amado el mundo de modo que ha entregado totalmente a su Hijo por él, el que es amado por Dios también se querrá salvar sólo junto con sus co-criaturas y no se negará a la participación que le toca en el sufrimiento expiatorio por el todo. Él lo hará en la esperanza cristiana, tal como ésta se permite sólo al cristiano, como esperanza en la salvación de todos los hombres, y tal como la Iglesia ha recibido también como estricta instrucción el orar «por *todos* los hombres» (y consecuentemente considerar su oración relativa a esto como llena de sentido y eficacia), porque «así es justo y agradable ante Dios, nuestro redentor, que quiere que *todos* los hombres se salven... Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se ha entregado como rescate por *todos*» (1 Tim 2, 1-6), que, elevado en la cruz, «atraerá a *todos* hacia sí» (Jn 12, 32), porque Él desde allí recibe «poder sobre *toda* carne» (Jn 17, 2), para «ser un salvador para *todos* los hombres» (1 Tim 4, 10), «para quitar los pecados de *todos*» (Hebr 9, 28); «porque ha aparecido la gracia de Dios que trae la salvación a *todos* los hombres» (Tit 2, 11), por lo cual la Iglesia «es pensada para provecho de *todos*, para que sean salvados» (1 Cor 10, 33). Por eso Pablo (en Rom 5, 15-21) puede declarar que el equilibrio entre gracia y pecado, temor y esperanza, condenación y salvación, Adán y Cristo, ha sido suprimido en favor de la gracia, y esto de tal modo que a la culpa que se acumula (frente a la salvación) se opone una preponderancia de salvación: no sólo en Adán han caído *todos* en la muerte (primera y segunda), mientras que en Cristo son *todos* liberados de la muerte, sino que el pecado de *todos*, que, creciendo contra Dios con odio asesino, ha actuado sobre un inocente, ha traído la absolución a *todos* con una incalculable abundancia. De este modo «Dios ha encerrado a *todos* en la

desobediencia, para tener misericordia de *todos*» (Rom 11, 32) (Balthasar, H. U. von, 2000 a, 64-65)².

Esta inclusión de la misericordia en el amor corresponde al centro joánico del pensamiento de Balthasar, que domina su teología desde el tiempo de lo que él llama “el encuentro de Basilea”, es decir, el encuentro con Adrienne von Speyr, que le trajo una relación viva con el Apóstol Juan y una renovada relación con Ignacio de Loyola. Todo esto orientó definitivamente su perspectiva teológica, según su propio testimonio:

Mi camino puede ser un paradigma de aquello que la gracia puede superar como resistencias, sin que la naturaleza preste una contribución adecuada... Luego fui alcanzado por la gracia, en Wyhlen; yo dije ciertamente sí, en un fuego de inspiración espiritual, en una hora absolutamente sobrenatural, donde la más clara evidencia se juntaba con la alegría de que las cosas “irían adelante” sin que yo supiera cómo podrían “ir”. Pero se necesitaron todavía años, propiamente hasta 1940, hasta que toda resistencia fue quebrantada de tal manera que yo me quise prestar, como sin voluntad, a este plan de Dios... Escribí *Apocalipsis del alma alemana* [1937-1939] con ese encarnizamiento que se proponía, enérgicamente y a cualquier precio, derribar un mundo desde sus fundamentos. Se ha necesitado realmente la intervención de Basilea [el encuentro con Adrienne von Speyr], y ante todo la bondad de Juan, que todo lo desata, para que en mí la rabia de la voluntad fuera llevada a la indiferencia real». «El amor ilimitado que en estos años he adquirido hacia Ignacio... Es amor puro y agradecimiento el que me deje llevar de la mano de él “como el bastón en la mano de un anciano”. Espero mostrar al mundo hasta dónde va este amor (Speyr A. von, 1975: 195-196.197.198)³.

² Las cursivas son del autor.

³ Aunque esta obra en tres volúmenes es el diario de Adrienne von Speyr, era Balthasar quien lo llevaba, por lo que a veces habla él en primera persona). Hay que tener en cuenta que decir “centro joánico” es decir también, en la mentalidad de Balthasar, “centro mariano”: «María... se hace completamente libre en Dios: libre para todo lo que disponga la eterna libertad de Dios, y esto será siempre lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello, aun cuando tuviese que llegar a ser lo más doloroso... Desde Dios este sí es la más alta gracia, pero desde el hombre es también la más alta aportación, hecha posible por la gracia: entrega

El efecto de este desplazamiento hacia el centro joánico se puede ver especialmente reflejado en el tercer capítulo del pequeño libro programático *Glaubhaft ist nur Liebe*, de 1963, en el que el teólogo traza las líneas del método⁴ que seguirá en la gran obra *Gloria. Una estética teológica*. Dicho capítulo, “La tercera vía: el amor”⁵, viene después de un condensado resumen de la historia entera de la teología de la credibilidad de la fe, dividida en dos grandes períodos: el antiguo, desde los Padres apologistas hasta el barroco y alguna prolongación en los siglos posteriores, en el que la fe se presenta como centro o cumbre (y corrección) de la visión religioso-filosófica del cosmos propia del pensamiento precristiano hasta el inicio de la modernidad; y el moderno, en el que la credibilidad de la fe se muestra por el impacto antropológico del cristianismo. Estas “reducciones cosmológica y antropológica”⁶, representadas por grandes pensadores, no todos situados en la ortodoxia eclesial, han aportado mucha luz a la teología; sin embargo, para Balthasar, es necesario reconocer una luz más definitiva, la única que puede evitar que por una vía o por la otra, como históricamente ha ocurrido, la revelación de Dios en Cristo se vea aprisionada dentro de una sabiduría filosófico-religiosa, con centro en el cosmos o con centro en el hombre, con lo que necesariamente la gnosis termina por sustituir la fe. La tercera vía es

incondicional y definitiva. Es al mismo tiempo fe, esperanza y amor. Es también el voto primordial del que nacerá toda forma de vínculo cristiano definitivo con Dios y en Dios. Es la síntesis de amor y obediencia, de Juan e Ignacio. Ciertamente para Juan el amor se evidencia en la obediencia del Hijo de Dios, y para Ignacio la auténtica obediencia es siempre amor a Cristo, que me ha amado y me ha escogido; pero la más alta unidad, la simple identidad entre amor y obediencia está en María, en la que el amor se expresa en esta voluntad de no ser nada sino la sierva del Señor» (Balthasar, H. U. von, 1989: 45).

⁴ Leemos en el prólogo: «Este esbozo explica también, explicará también la intención de mi obra más grande *Herrlichkeit*, precisamente como intento de una “estética teológica” en el doble sentido de una doctrina de la percepción subjetiva y una doctrina de la autoexposición objetiva de la gloria divina; nuestro esbozo mostrará que este método teológico, lejos de ser un irrelevante y prescindible producto secundario del pensamiento teológico, tiene más bien que reclamar el derecho de ser situado como el único definitivo en el centro de la teología» (Balthasar, H. U. von, 2000: 6).

⁵ En H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 33-39. Cf. también sobre este centro joánico von Balthasar, 1988: 29 y 221, los títulos principales H. U., *Herrlichkeit III II 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier², 1988, los desarrollos bajo los títulos principales “Verbum Caro”, “Vidimus gloriam Eius” (29 y 221); *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 15-63.; *Theodramatik IV. Ende*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983, 28-32; *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 13-23.

⁶ En H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 8-32.

la del «amor de Cristo que sobrepasa abundantemente todo conocimiento» (Ef 3, 19), la del amor que en Juan se convierte en el objeto directo de la fe y el conocimiento cristianos: «Hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Conocimiento y amor no se oponen, pero el primero se ordena al segundo, no al revés⁷, de modo que el Logos de Juan debe ser comprendido como la Palabra absoluta que expresa el Amor absoluto:

La definición de Cristo como Logos en Juan señala hacia el hecho de que el evangelista le atribuye la posición de la razón del mundo (greco-filoniana), por la que todas las cosas son comprensibles; lo que sigue en el evangelio, sin embargo, muestra que Juan no piensa en mostrar el Logos mediante una proyección de la vida de Jesús hacia los planos de la sabiduría griega (o al contrario), sino mediante la auto-interpretación del Logos mismo aparecido en la carne... Si la palabra fundamental de este Logos no significa amor y, ciertamente, puesto que se trata de la revelación de Dios, amor absoluto (in-condicionado), y por eso el más libre entre los amores, entonces el Logos cristiano tendría que estar en la misma línea de los logoi de esas otras doctrinas religiosas de sabiduría que (filosófica, gnóstica o místicamente) conducen a un redondeamiento de lo fragmentario mediante la apertura de los tesoros del saber absoluto... Si la palabra fundamental es amor como amor divino, entonces junto a ella debe estar la palabra estética fundamental «gloria», que asegura a este amor de Dios manifestado la distancia del Totalmente-Otro y excluye sin excepción toda confusión entre este amor y un amor que se absolutiza a sí mismo (aun cuando sea amor personal). La plausibilidad de este amor de Dios no se esclarece desde ninguna niveladora reducción a lo que el hombre ya desde siempre ha conocido como amor, más bien se esclarece únicamente gracias a la forma auto-manifestativa de la revelación del amor mismo, pero tan majestuosamente se esclarece en esta forma que allí donde es percibida, sin tener

⁷ «Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse». Con estas palabras de San Anselmo (Monologion 64, cit. en Balthasar, H. U. von, 2000: 100), concluye el pequeño libro que traza el método de la teología de Balthasar desde los años sesenta.

que exigirlo expresamente, obtiene eficazmente la distancia de la adoración (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 35-36).

Esta es la propuesta fundamental de la dogmática balthasariana: reconocer como contenido del Logos de la revelación el amor que es Dios: «Ninguna verdad de la Revelación, desde la Trinidad hasta la Cruz y el Juicio, puede hablar de ninguna otra cosa que no sea el amor pobre de Dios, que ciertamente es algo completamente distinto de lo que nosotros entendemos aquí abajo por amor» (Balthasar, H. U. von, 2000 b: 131-132).

Pero, ¿dónde queda en todo esto la misericordia? Nos parece que la teología de Balthasar refleja lo que se puede constatar en la Sagrada Escritura: si la misericordia divina aparece en el Antiguo afirmándose a pesar de toda infidelidad de los hombres y de Israel, hasta el punto que parece haber en algún momento una división en el corazón de Dios entre su justicia y su misericordia⁸, en el Nuevo Testamento la misericordia es sobre todo un hecho consumado, un hecho del Amor absoluto de Dios encarnado en Cristo. Véase por ejemplo el capítulo quinto de la Carta a los Romanos, en donde se expone este hecho consumado con verbos que hablan de lo ya ocurrido: «Cuando todavía éramos débiles, Cristo, en el tiempo señalado, murió por los pecadores... La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores. Y ahora que estamos justificados por su sangre, con mayor razón seremos librados por él de la ira de Dios... Pero no hay proporción entre el don y la falta. Porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados mucho más abundantemente sobre todos» (Rom 5, 6.8-9.15). No aparece aquí la palabra “*misericordia*”, sino *los hechos de la misericordia*. En los Evangelios ciertamente encontramos la palabra en labios del mismo Jesús. Sin embargo, también en sus labios encontramos la amenaza de la perdición, como típicamente se puede ver en la alegoría del juicio final de Mt 25, 31-46. No ha sido tanto en su predicación como en su pasión donde ha tenido lugar el hecho definitivo de la misericordia: la reconciliación de Dios con los hombres. No se trata sólo de la solidaridad con los justos y con los inocentes, sino con los pecadores, por lo que no basta hablar de solidaridad, sino de redención: «Jesús de Nazaret experimenta hasta el fondo la miseria de la humanidad; Él la contrarresta con su misericordia compasiva,

⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est* 10.

victoriosa; pero su muerte por sus enemigos es la coronación final de su “solidaridad con los impíos”, en cuanto que toma también sobre sí la ira de Dios contra los apóstatas y rebeldes... Esta misericordia universal ha quedado corroborada en modo definitivo en la resurrección y glorificación de Jesús y a través de la proclamación de este obrar misericordioso alcanza a todos aquellos hombres que escuchan esta proclamación» (Esser, H.-H, 1993: 105-106).

Los hechos del amor han cumplido la promesa de la misericordia, de donde nace un nuevo alcance de ésta. Se trata ante todo de hechos divinos en la historia humana: «Lo que Dios quiere decir en Cristo al hombre... es algo incondicionalmente teo-lógico o, mejor, teo-pragmático: es la acción de Dios en favor del hombre, acción que se despliega ante el hombre y para él (y sólo así hacia él y en él). Es de esta acción de la que se debe decir que es creíble sólo como amor: Dios es amor, la aparición de este amor es la de la gloria de Dios» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 5). En el Nuevo Testamento el objeto de nuestra fe son los hechos de Dios que manifiestan el ser de Dios, y que son los hechos cumplidos por Cristo en su sacrificio. De ahí que el dogma central sea, para el teólogo suizo, el de la representación vicaria: «En este dogma del cargar la culpa en representación vicaria de los culpables, una y otra vez se puede ver si uno se asume un centro antropológico o en uno verdaderamente cristológico (teológico). Sin este dogma siempre puede ser explicado todo nuevamente en la línea del saber como posibilidad del hombre mismo, por cuantas mediaciones históricas se quieran agregar... Porque precisamente con este hecho comienza y termina el amor divino real, impredecible, inimaginable, pero plenamente evidente como amor» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 66-67).

El mensaje de Juan sobre Dios que es amor revelado en Cristo, es el que da origen a la tesis de Balthasar: «Sólo el amor es creíble, no puede ni debe ser creído nada sino el amor. Tal es la aportación, la “obra” de la fe, reconocer este absoluto *prius* al que nada puede tomarle la delantera. Fe en que existe el amor, amor absoluto, y esto como última instancia, detrás de la cual no hay nada más» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 67-68). El Antiguo Testamento no puede todavía unificar del todo los atributos de Dios de justicia y misericordia, si bien la misericordia siempre se sobrepone, con lo que la Antigua Alianza se vuelve promesa de la Nueva. En el Nuevo Testamento ambas cosas son aspectos del atributo esencial: Dios es amor, y la revelación es la gloria no centralmente del poder ni de la sabiduría de Dios, sino de su amor. «En el Antiguo Testamento esta gloria (*kabod*) es la propiedad de la augusta majestad de Yahwe en su Alianza (y comunicada a todo el mundo

a través de ésta); en el Nuevo Testamento esta majestuosa gloria se expone como el amor de Dios en Cristo que desciende “hasta el fin” de la muerte y de la noche» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 6)⁹.

Podríamos decir, por tanto, que para Balthasar la misericordia es el amor consumado en Cristo como perdón de los pecados, como reconciliación de Dios con los hombres. Tal amor define el éthos de la vida cristiana, que nunca puede alejarse del núcleo la teo-praxis, por lo que el cristiano no puede amar sino co-amando con el amor divino ya consumado en Cristo: «El hacer cristiano es por tanto un ser asumidos por gracia dentro del hacer de Dios, co-amando con Dios, y solamente en este co-amar tiene lugar un (cristiano) saber acerca de Dios, porque “el que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4, 8)... Co-hacer eso mismo que ya ha sido completamente hecho y así realizar y llevar a cumplimiento lo ya realizado y cumplido, tal es la ley fundamental de toda ética cristiana, e incluso de todo conocimiento cristiano, porque lo en sí revelado deviene lo revelado sólo para nosotros: “Amados, si Dios nos ha amado tanto, debemos también amarnos unos a otros. A Dios nadie lo ha visto, pero si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros es llevado a su perfección” (1 Jn 4, 11-12)» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 78).

2. TRES ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA SOBRE LA MISERICORDIA

Para exponer en lo que sigue un acceso a la panorámica del pensamiento de Hans Urs von Balthasar sobre amor y misericordia, proponemos tres como puntos de fuga: el amor y la misericordia en la creación; la consumación del amor de Dios como misericordia en el sacrificio de Cristo; finalmente, la cuestión del lugar de la misericordia entre los atributos divinos.

⁹ «La autoexposición de Dios en libertad desprotegida ha hecho salir al hombre de la protección de un logos divino-cósmico que todo lo abraza, y lo ha puesto en la desprotección de su libertad –de cara a Dios– que apunta al absoluto. El Antiguo Testamento había sido a este respecto la larga y rigurosa ejercitación, pues en él todo es colocado en el doble libre sí a la Alianza bilateral: el hombre puede dar marcha atrás, pero también Dios puede hacerlo, y sólo cuando esto último es pensado y ejercitado hasta sus últimas consecuencias, puede ser concebido lo otro, lo más extremo, que Dios, a pesar de que puede rechazar y rechazará, respecto de lo definitivo, para lo eterno, salvará. Así, “con amor eterno te amé” (Jer 31, 3). Por eso, después de todos los rechazos definitivos, Israel entero será aún más definitivamente salvado (Rom 11, 26)» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 61).

a. Amor y misericordia en la creación del hombre

La creación del hombre es sin duda un acto libre de amor de Dios. Sin embargo, puesto que el Nuevo Testamento celebra la creación de Dios como un amor en el que desde siempre está ya presente la sangre redentora de Jesucristo, no se puede separar pura y llanamente de la misericordia: «Habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros» (1 Pe 1, 18-20)¹⁰. De este modo, aunque en la creación no hay pecado que perdonar, el don del Creador al hombre parece estar ya comprometido con el perdón del hombre, sin que dejen de ser dos actos de la libertad absoluta de Dios. El don y el perdón no se pueden separar, porque proceden de un mismo amor, en cuya eternidad se unen las dos cosas, si bien siguen siendo dos dones distintos¹¹.

Para Balthasar es esencial recordar que Dios ha creado al hombre para el amor, y por eso lo ha elevado desde el primer momento al orden sobrenatural de la gracia¹². Este doble acto de Dios se puede reconocer ya en el doble proceder de crear al hombre del barro de la tierra y colocarlo en el Edén (Gén 2, 7.15), lo cual no divide al hombre sino que lo unifica en su vocación sobrenatural. Y así la distinción de los dos órdenes y su unidad en un único plan del amor de Dios han de ser reconocidas por la fe: «El estado del hombre, el lugar en el que Dios lo pone, es de entrada aparentemente distinguible de él mismo... Pero este primer traslado y cambio de su lugar estable, esta primera distinción de la esencia (natural) y la destinación (sobrenatural), se compensa inmediatamente, porque sólo con esta destinación se infunde al hombre, por decirlo así, su alma más íntima, el sentido definitivo de su existencia... No es de otro modo como se relacionan en la creatura su “natu-

¹⁰ Cf. Col 1, 11-16; Ef 1, 3-10. Ap 13, 8, sobre los adoradores de la bestia, puede leerse en el sentido de que sus nombres, desde la fundación del mundo, no están escritos en el libro de la vida del Cordero inmolado, o también que no están escritos en el libro de la vida del Cordero inmolado desde la fundación del mundo. Si las dos traducciones son posibles, en ambas el Cordero degollado define la historia entera desde la fundación del mundo.

¹¹ Cf. en el mismo sentido, con abundantes testimonios de la tradición patristica, monástica y escolástica, HENRI DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Paris 2000, el capítulo “*Le donum perfectum*”, 105-135. Véase también la doble perspectiva de los dos últimos Concilios: Vaticano I, *duplex est ordo* (Const. *Dei Filius* cap. 4), Vaticano II, *in hoc ipso ordine* (Const. *Gaudium et spes* 41).

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1981, 51-55.

raleza” corporal-anímica y su destinación, que es el amor. No es ella misma el amor, porque “Dios es amor”. Es una naturaleza que está al servicio del amor. Esta naturaleza es interpretada justamente en el sentido pretendido por Dios, sólo cuando es comprendida y explicada como un instrumento del amor» (Balthasar, H. U. von, 1981: 53-54)¹³.

Todo lo que el hombre posee en ambos órdenes, el de la naturaleza y el de la gracia, es don gratuito de Dios. Pero no por eso hay que pensar que el don de Dios hace del hombre un mero beneficiado. Un Dios que da todo y no pide nada, que hace todo porque somos incapaces de hacer nada, generaría la resignación y finalmente el resentimiento, no el amor¹⁴. Un falso *Deus misericordiae* ha podido generar la también falsa necesidad de que Dios muera para que el hombre sea, o la sospecha del pensamiento humano, que se ha hecho explícita en la filosofía moderna¹⁵, contra la idea de creación, que movería al hombre a comportarse o resignadamente por no ser él mismo absoluta autoposición, o en oposición al creador absoluto. Según Balthasar todo esto queda superado de raíz cuando se concibe la gracia no como puro beneficio que se recibe, sino también como un don tan eficaz que puede también requerir para el servicio al plan de Dios. De ahí la importancia que da nuestro teólogo a la categoría bíblica de misión, como forma personal de la gracia. En efecto, la sospecha contra la receptividad creatural desaparece «apenas la gracia asume íntimamente la forma de la misión personal. Ella se superpone ahora en el agraciado ya no sólo como un vestido glorioso, que deja subsistir por debajo la pobreza extrema de su ser y de su procedencia. Ella le aporta una tarea, un campo de actividad y, al mismo tiempo, una alegría en lo que ha de ofrecer... Ella le concede un centro que polariza como un imán todas las fuerzas de su naturaleza hacia una figura clara y erguida,

¹³ «Desde siempre el fin último del hombre ha sido un fin sobrenatural, y desde siempre él ha sido destinado, en este más allá de su naturaleza, a llegar a su desarrollo en el sentido correspondiente. Por tanto, la verdadera destinación de una naturaleza humana nunca se puede deducir de las simples disposiciones naturales ni de los rasgos de carácter. Ni el amor perfecto a Dios y al prójimo, contenido del mandamiento principal, es una destinación deducible o alcanzable por las fuerzas de la naturaleza; ni la voluntad personal de Dios, que determina el sentido de una vida humana, es descifrable por ninguna prefiguración de las disposiciones humanas» (Balthasar, H. U. von, 1981: 58).

¹⁴ «El que así viviese estrechado, fácilmente podría llegar a sentir crecer en él una especie de resentimiento respecto de su benefactor, que lo ha llevado a esta situación de constricción » (Balthasar, H. U. von, 1981: 57).

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1987, 48-61.

que... reclama estas fuerzas para una tarea fascinante y productiva. Tal es el poder de la gracia de la misión» (Balthasar, H. U. von, 1981: 57)¹⁶.

En la perspectiva bíblica esto nos remite al don creacional de la fecundidad, de la que Dios dota ya a las plantas, a los animales y a los hombres (Gén 1), de modo que la prueba de que Dios ha dado el ser es que las criaturas también pueden darlo. El amor creador es tal que Dios concede al crear la capacidad creadora, es decir, lo que Dios da en la creación no es lo que le sobra, sino el ser que es su misma esencia (*Ipsum Esse Subsistens*), pero esto es posible porque el ser es tan suyo que puede darlo sin perderlo a partir de su voluntad de darlo¹⁷. Pero entonces, en el amor creador se cumple ya ese sentido bíblico de la palabra misericordia (*rahamim*, *splanchna*), que es el de portar al otro en las propias entrañas al mismo tiempo que se le hace ser otro: «Con *rahamim*, misericordia, plural de *rehem*, entrañas maternas como lugar de compasión tierna: un movimiento que el hombre en esperanza atribuye a Dios... La palabra se asienta ante todo en el sentir humano, pero como verbo se dice sólo del varón, y podría significar originalmente el reconocimiento intencionado del niño recién nacido por parte del padre... En esta tensión entre lo afectivo y lo racional se dice de Dios como Aquél que se apiada de Israel, sobre todo de los pobres, viudas y huérfanos» (Balthasar, H. U. von, 1989:150). Se podría decir que Dios en la creación es donación de sí mismo como amor y lugar para la existencia del mundo como misericordia: «Dios mismo habita en lo que libremente ha creado –piedra, o planta, animal u hombre- o, lo que es lo mismo,... toda criatura, entregada a su propio ser, no puede habitar en ningún lugar sino en Dios» (Balthasar, H. U. von, 1995: 89)¹⁸. Las dos cosas se dan simultáneamente en la creación: la criatura en sí misma y en Dios, de modo que el hombre puede considerarse tanto ante Dios como en Dios, y Dios es tanto

¹⁶ «El uso de esta categoría (Alianza) entraña... la dificultad de que ella refiere a un acto bilateral, mientras que la idea de una revelación divina al hombre suscita ante todo la representación de una iniciativa unilateral, de la gracia libre» (Balthasar, H. U. von, 1989: 138).

¹⁷ «Es imposible dejar oscilar, con Heidegger, la diferencia entre ente y ser como un misterio último que reposa en sí... La libertad del ser no-subsistente frente a todos los entes sólo puede quedar asegurada cuando se funda en una libertad subsistente del ser absoluto, que es Dios» (Balthasar, H. U. von, 1965: 954-955).

¹⁸ Balthasar comenta aquí los Ejercicios de San Ignacio: «Dios habita en mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad» (*Ej* 235).

el Totalmente-Otro como el No-Otro¹⁹. Al cristiano se le concede hallar a Dios en todas las cosas y a todas en Él, y se le concede amar a Dios en sí mismo, sobre todas las cosas²⁰.

La donación que Dios hace de algo suyo, y que implica la donación de su corazón, sólo puede tener fundamento en la Trinidad divina: porque Dios es eternamente donación *ad intra* de la divinidad, por eso puede libremente dar el ser *ad extra*. Un Dios que no fuese Trinidad no podría ser creador de lo que no es Dios, dice Balthasar con los grandes maestros escolásticos, pues la procesión eterna del Hijo es la condición de posibilidad de la donación del ser a la criatura²¹. Balthasar denomina estas convicciones de la teología escolástica como «axioma de la positividad del otro»²²: puesto que en Dios mismo hay «otro», la existencia por don de Dios de lo que no es Dios es algo positivo. No es una desgracia no ser Dios, como ha temido la filosofía antigua neoplatónica y de nuevo el idealismo alemán, que ha entregado como herencia a nuestra época la aspiración a una libertad absoluta en el hombre, que ya no responda a Dios en obediencia libre de amor²³. La dignidad de la criatura es ser alabanza original de Dios, participando en su ser al mismo tiempo que se distingue de Él.

Ahora bien, para Balthasar, la creación primordial que confiere el doble don de naturaleza y gracia, tiene ya lugar bajo la protección de la cruz del Hijo de Dios, *praeviso peccato et praevisa cruce*, de modo que la sombra de la cruz se proyecta en la creación desde su origen. Balthasar relaciona por eso la separación inicial de luz y tinieblas por obra del Creador con la separación entre luz y tinieblas de la cruz de Cristo: «Luz y tinieblas son

¹⁹ «Dios, el Totalmente-Otro respecto de nosotros, aparece en el lugar del otro, en el “sacramento del hermano”. Y sólo *como* el Totalmente-Otro (respecto del mundo) Él es al mismo tiempo el No-Otro (Cusano: el *Non-Aliud*), que en su alteridad supera también la oposición entre este-y-aquel-ser que se da dentro del mundo. Sólo porque Él es Über [sobre, por encima de], Él es In [en, dentro]. Pero no porque Él sea Über pierde el derecho, el poder y la palabra de revelarse a nosotros como el amor eterno, ni el derecho de hacerse comprensible en su incomprendibilidad y ni el derecho de donarse». (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 100).

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag Einsiedeln 1965, 243-259.

²¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983, 53-57.

²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, o. c., 71ss; H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 76ss.

²³ De ahí las alternativas que reconoce Balthasar para la metafísica: o «un amor metafísico», que se maravilla de la diferencia ontológica y finalmente de la no identidad entre Dios y el mundo, o una metafísica de la identidad. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, o. c., 964-983.

separadas por obra de Dios antes de ninguna otra cosa, antes de que pueda ser pensada ninguna mediación entre ambas. Sólo cuando las dos están polarmente una frente a la otra como realidades unívocas, sin mezclarse ya en el caos, es posible un orden creacional» (Balthasar, H. U. von, 1981:104-105)... Jesucristo «se expone desnudamente al pecado para no dejar ninguna distancia entre las tinieblas y la luz, para dejar que brille su luz mediante la muerte y el abandono y la experiencia del infierno, en el último rincón del poder antidivino» (Balthasar, H. U. von, 1981; 107). Nuestro teólogo tiene seguramente en cuenta la imagen de Adrienne von Speyr, según la cual la separación vertical de las aguas de arriba y las aguas de abajo, la separación horizontal de la tierra seca y el mar (Gén 1, 6-10) son ya un anuncio de la cruz²⁴. El orden del Creador que domina el caos primigenio será trastocado de nuevo por el caos del pecado, que a su vez será vencido por la cruz del Redentor. La redención es una nueva creación, pero no en el sentido de una creación distinta, como si la primera se hubiera perdido. Esto pondría una separación entre Creación y Redención, con el consiguiente riesgo de separar al Dios de la Creación del Dios de la Redención, escisión que ha estado tentada de llevar a cabo la dialéctica teológica de Gracia y Ley cuando llega a oponer la Nueva Alianza a la Antigua. Un extremo de esta oposición se puede reconocer en la propuesta de Adolf Harnack de rehabilitar a Marción precisamente por su oposición entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento²⁵.

Esta relación entre la creación y la cruz es para Balthasar una clave de la comprensión teológica de la revelación:

Hay una verdad teológica que media entre dos extremos no viables: por un lado, una idea de la “inmutabilidad de Dios” que excluye la encarnación como un “competente exterior”, y por otra la de una “mutabilidad de Dios” que considera la autoconciencia del Hijo como “alienada” en una conciencia humana durante el tiempo de la encarnación: tal verdad se refiere al “Cordero de Dios degollado desde la fundación del mundo” (Ap 13, 8; cf. 5, 6.9.12). Porque aquí se entrecruzan dos líneas: la degollación no es de ninguna manera entendida gnósticamente, como un sacrificio celestial independiente del Calvario,

²⁴ Cfr. ADRIENNE VON SPEYR, *Die Schöpfung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 15s.

²⁵ Cf. JOSEPH RATZINGER, Presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, Libreria Editrice Vaticana 2002.

sino que es el aspecto de eternidad del sacrificio sangriento e histórico de la cruz (Ap 5, 12), como también Pablo supone siempre; la degollación indica no sólo la persistencia de un “estado sacrificial” del Resucitado, sino un estado del Hijo que es coextensivo a toda la creación y por tanto de algún modo tiene sede en el ser de la divinidad... El último presupuesto de la kénosis es el “desprendimiento de sí” de las divinas personas (como relaciones puras) en la vida intratrinitaria del amor; se da entonces una kénosis fundamental, que es dada como tal con la creación, porque Dios desde la eternidad asume la responsabilidad por el resultado de ella (también en el caso de la libertad del hombre y, en previsión del pecado “cuenta ya con la cruz” (Balthasar, H. U. von, 1990: 38-39)²⁶.

La presencia de la sangre del Cordero, por tanto, desde el primer momento de la creación, es una confirmación de lo que anteriormente decíamos: que Dios crea dándose Él mismo y dando espacio en sí mismo a lo que no es Dios. Porque en la sangre redentora reconocemos que Dios ha dado a su Hijo para que el mundo se salve por Él, como dice el mismo Jesús a Nicodemo (Jn 3, 16 ss). Dios da lo más propio suyo, el Unigénito de su complacencia y el Espíritu divino, su Palabra y su Aliento vital, abre su misterio más íntimo para hacer lugar al mundo, pues el Padre no recupera a su Hijo sin el mundo redimido por Él y el Espíritu vuelve al Padre desde la exclamación “Abba” que inspira en el corazón del creyente. Esta donación de las divinas personas al mundo está decidida «antes de la fundación del mundo».

La visión total de la creación y la redención a la luz del amor trinitario revelado en la Cruz es el objeto de lo que Balthasar denomina la Estética teológica: la gloria entera del amor de Dios se ha revelado en el abajamiento de Dios en la cruz de su Hijo²⁷. El que ha visto la gloria de Dios en la humillación de Cristo queda arrebatado para el amor y se le puede exigir el amor: «Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor... Queridos míos, si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto nunca a Dios: si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece

²⁶ El mismo tema más ampliamente tratado en H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 297-309.

²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier³ 1988, 413 en adelante, especialmente 418-424 y 445-505.

en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros» (1 Jn 4, 7-8.11-12).

De esta relación entre el don del Creador y el perdón de la Cruz obtenemos dos conclusiones que serán importantes para la concepción teológica de la misericordia en la óptica de Hans Urs von Balthasar:

En primer lugar, la misericordia no nace de la contemplación de la miseria, sino del amor que lleva en las propias entrañas al amado, de modo que cuando éste padece el amante no puede dejar de sufrir. La misericordia no nace del horror ante el mal sino del amor al bien. Por eso se equivoca Nietzsche en su crítica a la misericordia, por más que a veces una falsa misericordia de los cristianos parezca darle la razón. También el cristiano Chesterton, no sólo Nietzsche, dice que la compasión puede ser una forma de odio, la compasión que se apiada ante los que piensan que no deberían existir, como el que da una moneda al pobre para que desaparezca. Es la compasión que lleva al desprecio de la vida, opuesta a la compasión que sigue viendo el don del ser como una bendición inagotable, repitiendo el ben-decir, el decir-bien de Dios en la creación: vio que era bueno todo lo que había hecho (Gén 1, 31)²⁸.

En segundo lugar, la misericordia no se contenta con prestar ayuda, sino que exige al que da que también dé lo suyo. «Sólo el amor es inexorable»²⁹, sólo el amor exige que cada uno sea lo que es. Por eso en la parábola de los talentos se quita al que no tiene hasta lo que tiene. El que pide misericordia y no da nada, no puede recibir misericordia.

b. Pro nobis

Según todo lo anterior, no puede sorprender el acento que pone la cristología de H. U. von Balthasar en el *pro nobis* del Credo (*crucifixus etiam pro nobis*) como dogma originario de toda la dogmática. Decíamos esto mismo arriba, usando el término de representación vicaria. El teólogo suizo sabe de las objeciones exegéticas que se han podido formular al respecto: «El hecho de que el Credo no diga nada sobre la vida pública de Jesús, de su doctrina, de sus milagros, de su convocación de los discípulos en vista de la Iglesia por venir, es significativo. Este hecho muestra que toda la vida y obra de

²⁸ «Amar algo o alguna persona significa dar por “bueno”, llamar “bueno” a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: “es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo”» (JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2012, 436.

²⁹ Cit. en C. S. LEWIS, *George MacDonald: An Anthology*, Ed, Preface, New York 1996, n. 2.

Jesús fue conscientemente comprendida por Él mismo en vista de la “hora” en la que –después del fáctico fiasco- tenía que ser cumplida la acción decisiva que cambia todo: el sufrimiento por el mundo pecador que se resiste a Dios» (Balthasar, H. U. von, 1996: 44)³⁰. El mensaje del Nuevo Testamento es inequívoco al respecto: «La fórmula “Jesucristo ha sufrido *por nosotros*”, atraviesa todos los escritos neotestamentarios, y se ha demostrado con seguridad que la idea de la representación expiatoria de ese sufrimiento, tal como se expresa en dicha fórmula, es anterior a Pablo. La formulación más antigua que nos ha llegado de la fe de la primera comunidad, 1 Cor 15, 3-5... La fórmula aparece con tal frecuencia que no puede ser relativizada como una mera cristalización de una “cristología posterior”» (Balthasar, H. U. von, 1980 a: 7). Por eso, «en el *pro nobis* reside la más íntima trama del encuentro entre Dios y el hombre» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 220). En el *pro nobis* «convergen los motivos principales veterotestamentarios de la elección» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 220), es decir, las figuras del Antigua Alianza que tendrán un cumplimiento cristológico (la filiación divina del pueblo, las figuras mediadoras del sumo sacerdote, el sacrificio vicario, el profeta y su destino doloroso, el siervo de Dios...)»³¹. Y ciertamente el *pro nobis* articula los distintos motivos de la reconciliación en el Nuevo Testamento: la entrega que el Padre hace del Hijo para que el mundo viva (Jn 3, 16), el intercambio de lugar entre el Hijo inocente y los pecadores, de modo que «al que no conoció pecado Dios lo hizo pecado para que nosotros seamos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21), la liberación del hombre de las cadenas del pecado, del demonio, de la ira del juicio, a «caro precio» (1 Cor 6, 20), la introducción a la vida trinitaria por la filiación divina y por la incorporación a la Iglesia (Mt 28, 19), así como por el don del Espíritu Santo; la pertenencia, en fin, al amor misericordioso de Dios. En todos estos motivos queda presupuesto, como un hecho consumado, el *pro nobis* del sacrificio del Hijo de Dios³².

En los Padres el *pro nobis* da lugar a la institución fundamental del intercambio o sustitución entre el Hijo de Dios y los hombres, unida como por sí

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln o. c., 212-224. Las objeciones de la exégesis a la representación vicaria del sacrificio de Cristo, sin embargo, no son conclusiones de la investigación científica, al menos no sin presupuestos teológicos. Cf. sobre ello HEINZ SCHÜRMANN, *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 364-379.

³¹ Sobre el Antiguo Testamento como testimonio de Cristo, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, o. c., 595-635.

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 221-224.

misma al tema de la introducción a la vida divina, al de la liberación, al de la entrega y al del amor: el Verbo se hace lo que somos para que podamos ser lo que Él es, se hace hombre para poder morir y resucitar por nosotros, porque sólo su pasión y resurrección producen la redención real, no el solo hecho de la encarnación. De de todo ello se llegó a la fórmula del *mirabile commercium* en tiempos del Concilio de Éfeso para entrar en la liturgia romana a través de San León Magno³³.

La teología medieval, de San Anselmo a Santo Tomás, siempre según Balthasar, no es incongruente en este punto con los Padres por lo que respecta al *pro nobis*³⁴. La reconducción de la representación vicaria a un juridicismo ajeno a la Escritura no se puede justificar, está más bien motivada por preconvicciones teológicas³⁵. En realidad, es una idea ya del deísmo inglés (S. XVIII), donde por primera vez se atribuye a San Pablo la idea de la sustitución vicaria, mientras que el verdadero Jesús no habría pretendido nada sino mostrar su camino hacia Dios³⁶. La Ilustración alemana hizo formalmente de Jesús un maestro negándole la condición de redentor³⁷. Esta «cristología de la modernidad» conlleva la reducción de cristianismo a ética, como en Kant³⁸. No es tan fácil salir de esta reducción antropocéntrica. Lo intentó Schleiermacher por la vía del sentimiento, pero al precio del subjetivismo insoluble: la persona de Jesucristo es reducida al “impulso Jesús de Nazaret”, que produce en mí la reconciliación. Esto es retomado por la teología kerigmática, para la cual no salva tanto la persona de Jesucristo cuanto el mensaje³⁹. El idealismo alemán, siguiendo la misma vía de la Ilustración, puede recuperar la cruz en el «viernes santo especulativo» de Hegel, pero sólo como un momento de la

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 224-234.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 235-245. Para Balthasar no hay un especial diferencia al respecto entre Tomás de Aquino y Duns Escoto en la consideración de Cristo como fundamento de la creación, también sin el pecado y la redención. Por eso para Tomás en el Paraíso Adán tenía fe en la futura encarnación y conocía en el trato con Eva el gran misterio de Cristo y la Iglesia (cf. *Summa Theologiae* II, II, q. 2, a. 7). «Tomás se distingue de Escoto propiamente sólo en el hecho de que tiene ante la mirada el único plan concreto de Dios, que quería desde la eternidad la encarnación, pero preveía desde la eternidad la caída en el pecado, por eso quería la encarnación como redención» (Balthasar, H. U. von, 1976, 337)

³⁵ Cf. también KARL-HEINZ MENKE, *Stellvertretung. Schlüssbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991 65-72.

³⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 19-20.

³⁷ Cf. sobre el proceso que lleva a esto KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008, 295-299.

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 20-21.

³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o.c. 22-24.

autorrealización del espíritu absoluto⁴⁰. Bajo esta influencia, también en Karl Rahner hay una carencia de esta teología de la cruz⁴¹.

Balthasar sabe que esta visión de la centralidad del *pro nobis*, comprendido como representación vicaria de los pecadores en el sacrificio de la cruz, por lo que este es realmente expiatorio, no es la más aceptada hoy entre los teólogos. Benedicto XVI, en su exposición del Padre Nuestro en *Jesús de Nazaret*, también se muestra consciente de que la idea del perdón de las ofensas que ha costado a Dios el caro precio de la muerte de su Hijo «ya no nos cabe en la cabeza». Se opone a ella la banalización del mal en que nos refugiamos, además de que «la imagen individualista del hombre nos impide entender el gran misterio de la expiación: ya no somos capaces de comprender el significado de la forma vicaria de la existencia, porque según nuestro modo de pensar cada hombre vive encerrado en sí mismo; ya no vemos la profunda relación que hay entre todas nuestras vidas y su estar abrazadas en la existencia del Uno, del Hijo hecho hombre» (Benedicto XVI 2007: 195-196). Precisamente ya no somos capaces de comprender la misericordia en sentido bíblico: el llevar interiormente el destino de los demás.

Para presentar en modo muy resumido la posición del Balthasar sobre el *pro nobis*, seguimos su propio resumen en una conferencia dada en París en 1975 a un grupo de sacerdotes, por invitación de Henri de Lubac, y publicada según el original en francés:

“No quise saber entre vosotros otra cosa sino Jesucristo, y éste crucificado” (1 Co 2,2). He aquí el programa de Pablo. ¿Por qué? Porque todo el Credo de la primitiva Iglesia cristalizó alrededor de la interpretación del horroroso final de Jesús, de la Cruz, como producida *pro nobis*, para nosotros; Pablo mismo dice: para cada uno de nosotros, por consiguiente, *para mí*.

“Mi vida presente aquí abajo la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gá 2,20).

¿Qué efecto puede tener ese acto de amor? ¿Es una manifestación de solidaridad? ¿De qué me sirve, si yo sufro de cáncer, que otro se deje infectar por la misma enfermedad para hacerme compañía? Para comprender la fe original es necesario ciertamente sobrepasar el simple concepto de solidaridad.

⁴⁰ Sobre Hegel y su cristología del Espíritu, cf. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Basel 1987, 35-37.

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln 1987⁴, 89-92.

Para la Iglesia primitiva este sobrepasar se justifica a partir de la experiencia de la Resurrección. Lejos de ser un acontecimiento privado en la historia de Jesús es el testimonio proveniente de Dios de que este Jesús crucificado es verdaderamente la venida del Reino de Dios, del perdón de los pecados, de la justificación del pecador, de la adopción filial.

¿Qué es, entonces, lo que ha sucedido en la Cruz?

La antigua liturgia romana habla de un *sacrum commercium* o de *admirabile commercium*, de un intercambio misterioso que san Pablo expresa con estas palabras: “*si uno murió por todos, entonces todos murieron*” (2 Co 5, 14), lo que, evidentemente quiere decir: si uno solo tiene la competencia y la autorización de poder morir por todos, éste crea un hecho objetivo que afecta a todos. En consecuencia Pablo puede continuar: “*Y Él ha muerto por todos, de modo que los vivos no vivan más para ellos mismos, sino para Aquél que murió y resucitó por ellos*” (2 Co 5,15) (Balthasar, H. U. von, 2005: 24-25)⁴².

Ciertamente la interpretación de la doctrina de San Anselmo sobre este misterio del *pro nobis* ha podido perder de vista el trasfondo del amor. Si se leyera el *Cur Deus homo* de Anselmo, objeto de tantas críticas en la teología contemporánea, a la luz de su obra entera, muy probablemente se sería más cauto en los juicios generalizadores⁴³. Desde luego, hay que evitar una teoría de la satisfacción del pecado como formalismo jurídico, pero no se puede eludir el elemento legal del lenguaje de la Escritura y lo que significa: que el pecado ofende a Dios porque en su omnímoda libertad Él ha querido hacer alianza con los hombres y se ha puesto al alcance de esa ofensa. Balthasar expone su posición en relación con esta tradición anselmiana del *pro nobis*:

¿Qué decir finalmente de la teoría llamada clásica, de san Anselmo? Podemos descartar el aspecto medievaesco de su teoría, es decir, la reparación del honor ofendido de Dios, pero debemos reemplazarlo por la idea de un amor divino escarncido por el pecado... Sería absolutamente indigno de Dios revelar primero una justicia a la vez gratuita y exigente (*sedeq*,

⁴² La soteriología más elaborada de Balthasar hay que buscarla en *Theodramtik III. Die Handlung*, bajo el título de “*Dramatische Soteriologie*”, 295-395. Importante también al respecto *Theologie der Drei Tage*, Johannes Verlag Einsiedeln. o. c..

⁴³ Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Got der Sohn*, o. c., 126-129.

mispat), y luego dejar caer toda exigencia y todo juicio para no manifestar sino un amor desinteresado del comportamiento de los hombres (cf. Rom 11, 22, sobre la bondad y severidad de Dios). En este punto no se puede dejar atrás a San Anselmo. Queda la cuestión que siempre vuelve: este Dios que envía a su Hijo a una muerte espantosa, ¿no es cruel e inhumano? (Balthasar, H. U. von, 2005: 57-58).

La respuesta de Balthasar a esta última pregunta consiste en proponer la redención en primer lugar como un «drama divino, un drama trinitario» (Balthasar, H. U. von, 2005: 59). La consustancialidad de las divinas personas nos hace contemplar la decisión de la encarnación y la redención como una decisión de las divinas personas en su eternidad, de modo que el envío del Hijo y del Espíritu Santo por parte del Padre es simultáneo con el auto-ofrecimiento de ambos a la obra de la salvación en unidad perfecta con el Padre. Entonces se ha de concebir, en el caso del Salvador, un ofrecimiento al Padre para salvar su creación, ofrecimiento que tiene su fundamento en la relación eterna entre las divinas personas:

Es el Hijo el que, en el plan de la salvación, habrá de sufrir para justificar este mundo... No basta suponer que consiente a la proposición del Padre, sino que es necesario admitir que la proposición procede originalmente de Él, que Él mismo se ofrece al Padre para sostener y salvar la obra de la creación. Y me parece que esta proposición del Hijo alcanza el corazón del Padre –humanamente hablando– más profundamente de lo que el pecado del mundo lo podría alcanzar, y que esta proposición abre en Dios una herida de amor desde antes de la creación, o mejor, que es el signo y la expresión de la herida siempre abierta en el seno de la vida trinitaria, herida que es idéntica con la procesión y la circumincisión de las personas divinas en su perfecta beatitud (Balthasar, H. U. von, 2005: 60-61).

Desde esta perspectiva trinitaria obligada en el creyente (y el teólogo, que debe ser un buen creyente), se puede mirar de nuevo el *pro nobis* con toda su carga jurídico-bíblica:

Esta herida es anterior a la que contempla San Anselmo, a saber, la ofensa hecha al Padre por el pecado y expiada por el Hijo, el único capaz de esta obra que tiene que ser supereroga-

toria. Y si la herida de la que hablamos es anterior a todo esto, nada impide admitir que para la salvación del mundo el Padre envíe al Hijo, guiado en la tierra por el Espíritu que le muestra a cada momento la voluntad del Padre, y que esta voluntad sea amor infinito por las criaturas y respeto infinito por el ofrecimiento del Hijo, que el Padre ha aceptado y que el Espíritu hace que se lleve a término, hasta esa diástasis suprema del Padre y del Hijo en la cruz, que es en verdad la última revelación de la tri-personalidad de Dios (Balthasar, H. U. von, 2005: 61-62).

Ya decíamos que en el Nuevo Testamento la misericordia es más un hecho consumado del Amor eterno que es Dios que un tema tratado de manera discursiva. Ésta es la misericordia realmente acontecida: *crucifixus etiam pro nobis*. Y este hecho consumado es un evento trinitario como decisión del corazón de Dios de abrir su amor eterno a la creación. Por esto la redención de Cristo es lo que crea un ámbito nuevo de justicia divina como gracia para el hombre.

Pero aquí también se da la característica inicial de la relación entre amor y misericordia: Dios tiene misericordia del hombre de tal modo que no sólo lo beneficia con su perdón, sino que lo capacita para dar él mismo también algo precioso a Dios. En un artículo en que compara el *pro me* de Lutero con el *pro me* de San Ignacio de Loyola⁴⁴, Balthasar encuentra que la búsqueda del Dios de misericordia no puede detenerse en la fe que acepta el perdón de los pecados, sino que debe pasar adelante, a la entrega de la propia vida a Cristo. Si Ignacio hace meditar al ejercitante lo que el Señor ha hecho *por mí*, debe pasar a considerar «lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo» (*Ej* 53), lo que corresponde a la declaración de San Pablo: puesto que me amó y se entregó *por mí*, entonces he muerto, no vivo yo, es Cristo que vive en mí (Gál 2, 20) La misericordia de Dios es tan real que en su perdón viene dada una vida nueva, que me concede ofrecerle todo lo que soy como un don de amor que corresponde realmente a su amor. Ignacio en todo esto «sólo resume lo que estaba desde siempre en la tradición central católica. Todo el desarrollo del impulso de la fe y el amor en la existencia del cristiano católico no deja nunca atrás el inicio [el *pro me-pro nobis*], sino que se despliega hacia su profundidad: en la medida en que en la cruz del Hijo se expone el amor del Padre y el Espíritu

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, “Zweir Glaubenweisen” (76-91), en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln 1996³.

Santo del Padre y del Hijo introduce mediante sus dones (dona, charismata) este amor tri-personal en la existencia del cristiano» (Balthasar, H. U. von, 1996: 87). Sin embargo, dentro del protestantismo, marcado ciertamente por la comprensión luterana del *pro me* y con ello la comprensión de la fe (que se separan del amor y la obediencia), piensa Balthasar, hay un nuevo acercamiento gracias a la exégesis de los evangelios, que se orienta de nuevo al Cristo-en-sí-mismo (no sólo el Cristo-para-mí), al dejar atrás el “dogma” de que lo que es teológico no es histórico, posibilitando de nuevo la fe como *sequela Christi*⁴⁵.

c. La misericordia de Dios como atributo divino

En su tratado de teología trinitaria más elaborado, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Balthasar se pregunta por la relación de los atributos divinos a la luz de la revelación de la Trinidad⁴⁶. En el planteamiento hay una advertencia importante: la teología ha de considerar los atributos de la esencia de Dios sin olvidar el modo de ser de cada una de las hipóstasis divinas, que, siendo cada una idéntica con la única esencia divina, determinan el verdadero sentido de los atributos de ésta. En otras palabras, sólo desde la revelación de la Trinidad en la historia de la salvación puede la teología acercarse a los atributos de la esencia de Dios. Una descripción de los atributos esenciales de una “*nuda essentia*” de Dios, sin considerar las hipóstasis, representa, en su caso extremo, el nominalismo estricto, y en muchos tratados de dogmática un semi-nominalismo: «El error fundamental de la antigua doctrina eclesial sobre Dios se refleja en este orden: primero la esencia de Dios en general, luego su Trinidad con todas las ambigüedades y fuentes de equívocos que surgen de esta secuencia» (Karl Barth cit. en Balthasar, H. U. von, 1985: 128)⁴⁷. Efectivamente, el nominalismo considera la infinitud de Dios abstractamente y no consigue conectarla con la revelación divina. Lo mismo ocurre con algunos planteamientos de la teología negativa⁴⁸. En la práctica, la influencia del nominalismo se ha concretado en,

⁴⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Zweir Glaubenweisen” a. c., 89-91.

⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 128-138.

⁴⁷ La cita es KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/1* 392.

⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 98 ss. La verdadera teología apofática no se ha de entender como no-palabra [Unwort] sino como supra-palabra [Überwort]: «En la supra-palabra de su Hijo, al que el hombre intenta responder mediante una supra-palabra que le es regalada... Aquí la “teología negativa” deviene finalmente el lugar del encuentro perfecto, no en equilibrio dialógico, sino en la transformación del todo

por ejemplo, explicar la inmutabilidad de Dios abstractamente y después no poder comprender cómo la encarnación o la redención comprometen a Dios mismo. Y por eso nos encontramos tantas aporías: si Dios puede todo, por qué permite esto o aquello; si Dios ya sabe todo, por qué no interviene a tiempo de evitar grandes males, si Dios es inmutable, cómo le afecta la encarnación o la pasión de su Hijo, etcétera.⁴⁹ En lo que tocante al tema que nos ocupa, la misma dificultad puede darse si se entiende abstractamente la justicia divina y después, sólo después, se la quiere hacer compatible con la misericordia divina.

Jesucristo nos ha revelado a Dios al manifestarse como hermano nuestro, con su auténtica humanidad, es decir, siendo Él auténtica encarnación de Dios. Para Balthasar la humanidad del Señor es el punto de partida para comprender los atributos esenciales de Dios, también el de la misericordia. La revelación de Dios en el hombre Cristo Jesús es posible, porque su humanidad es la nuestra y a la vez única, por lo que metodológicamente «debe ser establecida previamente la paradoja formal de que Jesús, que posee en todo respecto una naturaleza humana íntegra, se presenta no obstante como hombre ante los demás hombres como el totalmente otro» (Balthasar, H. U. von, 1985: 64). En el misterio que es la figura de Jesucristo, cuyas paradojas no pueden ser reducidas por ninguna sabiduría, se manifiesta algo de la multiplicidad de aspectos de Dios, «*simplex multiplicitas et multiplex simplicitas*» (San Agustín cit. en von Balthasar, 1985: 129)⁵⁰.

Jesús, como el Ungido de Dios, vive como hombre perfectamente su misión; con ella cumple *in Spiritu Sancto* el encargo del Padre de «revelar la esencia de Dios y su actitud ante el hombre» (Balthasar, H. U. von, 1985: 129). Por eso revela, en su ser humano al alcance de los sentidos de los hombres, todas las propiedades de Dios. «La ira de Dios –por ejemplo ante la desacralización del lugar de su culto–, el cansancio de Dios, por tener que permanecer tanto tiempo entre los hombres que no entienden, la tristeza de Dios, las lágrimas de Dios por la negativa de Jerusalén a seguir su invitación a seguirle, más aún, el abandono de Dios por los pecadores en el grito de abandono de la cruz, etc.... La existencia entera de Jesús, también en eso que a los griegos procuraba tanta confusión, en sus *pathē*, está al servicio del anuncio de Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 129).

de la criatura en un “ecce ancilla” dirigido al misterio del amor incomprensible del Dios que se enajena, en el momento en que tal misterio se cumple» (Balthasar, H. U. von, 1985: 113).

⁴⁹ Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Goot der Sohn*, o. c., 286 ss.

⁵⁰ La cita es de *De Trinitate* VI, 4, 6.

Después de este presupuesto cristológico de la consideración de los atributos divinos, seguimos ahora la exposición de Balthasar sobre los atributos de la esencia de Dios en tres pasos: el primero, sobre el lugar del amor entre los atributos de Dios, el segundo, sobre la interpretación de algunos de los atributos divinos a la luz del amor como atributo primordial, el tercero, finalmente, sobre la misericordia divina en su identidad con la justicia divina.

1. Nuestro teólogo nos hace pasar de la misión de Jesús a la procesión eterna del Verbo, para hacer patente que el amor manifestado en Cristo es de procedencia eterna y es la verdadera esencia de Dios⁵¹. Jesús es, con toda su vida y muerte, una prueba del *amor* libre y absoluto del Padre: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo Unigénito» (Jn 3, 16). El amor es lo más íntimo del Padre, como se revela en la misión del Hijo. Por eso, también la eterna procesión del Verbo tiene que ser comprendida como procesión de amor, como un acto de gratuidad que no responde a ningún otro Lógos (a ninguna lógica) sino al amor mismo. La *generatio per modum intellectus*, según el modelo de San Agustín de memoria, intelecto y voluntad seguido por la teología occidental, ha de ser sometido en su interpretación a la precedencia absoluta del amor. Agustín mismo era bien consciente del límite de su modelo⁵², y no hay que olvidar esa otra tríada propuesta por él en los mismos libros *De Trinitate*, el Amante, el Amado y el Amor⁵³, que no ha dejado de tener repercusiones en la teología posterior. El amor es el misterio más hondo de Dios, ésta es su verdad, esto es lo que el Padre dice eternamente en el Lógos, y lo que el Lógos dice al Padre⁵⁴. Y Jesús, como amor encarnado de Dios, revela en su continua voluntad de glorificar al Padre, en su delicadeza (Abbá), en su acción de gracias, en su misión entera, que la esencia de Dios es el amor. La reciprocidad del amor (*relatio oppositionis*) en Dios es tan insondable que no tenemos nombre propio para el Espíritu que procede del amor: fruto objetivado del amor, como el tercero en Dios, y, al mismo tiempo, el más íntimo fuego subjetivo de la esencia divina.

Así, desde el punto de vista de las relaciones divinas, hay que afirmar que el atributo de los atributos de Dios es el amor. Pero ya antes de esta conside-

⁵¹ Cf. para lo que sigue H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 129-130.

⁵² Cf. por ejemplo *De Trinitate* XV 7, 12.

⁵³ Cf. *De Trinitate* VIII 10, 14.

⁵⁴ Balthasar aprecia especialmente el lenguaje de San Buenaventura, del Hijo como *similitudo expressa* y como *similitudo expressiva* del Padre. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 151-155 (vid. nota 32).

ración, Balthasar ha encontrado, desde el punto de vista de las procesiones divinas, que el amor ocupa todo el evento intratrinitario. La no-visibility del Padre en la economía de la salvación es un dejar actuar por amor al Hijo y al Espíritu Santo en sus misiones; y así, la prohibición de las imágenes de Dios en el Antiguo Testamento es en el Nuevo una apropiación del Padre: «La inimaginabilidad de Dios es una sola cosa con la inimaginabilidad del misterio del Padre, que nunca había sido una persona cerrada en sí misma en su omnisciencia y omnipotencia, sino que desde siempre ha sido el que-se-desapropia-de-sí [der Sich-Enteignende] para el Hijo, y sin que esto bastara, porque con el Hijo y por Él, una vez más, ha sido desde siempre el que-se-entrega [der sich Übergebende] al Espíritu» (Balthasar, H. U. von, 1985: 127). Y si en el misterio fontal está el amor y el amor es *prima et ultima ratio*, no hay nada antes que el amor: «El siempre-ya-haberse-entregado [das Je-schon-sich-Weggeben] del Padre, de esta inmemorialidad e inimaginabilidad [dieses Unvordenckliche und Unausdenkliche], es el fundamento último, por el que Dios es más inasible que lo que pueda captar todo concepto finito: amor, absolutamente afirmado, lo sin-fundamento [das Grundlose] absoluto, que comunica esta propiedad a todo lo que, definiendo su plenitud más cercanamente, pueda ser todavía considerado como “atributo” de Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 127-128).

Lo “inmemorial” del amor hay que entenderlo según el concepto fuerte de memoria, como en Platón y San Agustín, es decir, como contacto con el origen. El amor del Padre es inmemorial porque en su caso no hay tal contacto, no hay un origen detrás de Él. Y de ahí que el amor como propiedad o atributo de Dios carezca de fundamento o motivo distinto de sí mismo. Sería más correcto decir que Dios nos ama pero Él mismo no sabe por qué, a decir que Dios nos ama, como gloria accidental de sí mismo, etc. Dios no sabe por qué nos ama en el sentido de que no tiene un motivo para amarnos fuera de que Él es así. El amor es entonces el atributo de los atributos divinos, a cuya luz es necesario entender los demás. Es la esencia de Dios, es el vínculo constitutivo de las relaciones de paternidad y filiación. Y lo que es Dios como esencia lo es el Espíritu Santo como persona: solamente amor en Dios, amor que es Dios⁵⁵.

En la vida intratrinitaria, esto significa que Dios nunca ha sido esencia divina antes de ser Trinidad. El Padre nunca ha sido Dios sin el Hijo, por eso nunca ha sido Dios sino regalando al Hijo la divinidad. Balthasar usa

⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Der Heilige Geist als Liebe”, en *Spiritus Creator*, o.c. 106-122.

una expresión fuerte, pero estrictamente correcta: «En el amor del Padre reside una renuncia absoluta a ser Dios para sí solo, un soltar el ser Dios [ein Loslassen des Gottseins] y, en este sentido una (divina) pérdida de Dios [Gottlosigkeit] (propia del amor, por supuesto), que de ninguna manera puede mezclarse con la no-divinidad [Gottlosigkeit] del mundo, pero que da fundamento a la posibilidad (superándola) de ésta» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 301). El Padre, se puede decir así, es irreverente (Gottlosigkeit significa también impiedad o ateísmo) con su divinidad, porque la regala al Hijo y al Espíritu Sano y sólo en ellos la adora. Por eso, porque el Padre es así y el Hijo no hace sino lo que ha visto hacer al Padre (Jn 5, 19), Jesús da su vida porque quiere (Jn 10, 18). El Padre no le ha enseñado otra cosa, y por eso puede hacer de la cruz y de su muerte una fuente de vida eterna.

Algunos teólogos no parecen poder aceptar estas expresiones⁵⁶. Son, en verdad, escandalosas, pero, nos parece, lo son en fidelidad al escándalo del Evangelio, y la teología sobre la Trinidad inmanente no puede alejarse de la Trinidad económica: se anonadó a sí mismo (Filp 2, 7)... fue hecho pecado para que seamos nosotros justicia de Dios (2 Cor 5, 21)... fue hecho maldición (Gál 3, 13)... sacrificio de propiciación por nuestros pecados (1 Jn 2, 2). En cambio, un pensador tan profundo como directo en la fe, como Chesterton, se refiere a esta divina irreligiosidad como algo esencial para el cristianismo:

En un jardín satán tentó al hombre, y en un jardín Dios tentó a Dios. Él pasó de alguna manera sobrehumana a través de nuestro horror humano o pesimismo. Cuando el mundo tembló y el sol fue exterminado del cielo, no fue en la crucifixión, sino en el grito desde la cruz: el grito en el que Dios confesó que Dios lo había abandonado. Y ahora los revolucionarios escogen un credo de entre todos los credos y un dios de entre todos los dioses del mundo, comparando cuidadosamente todos los dioses de inevitable recurrencia y de inalterable poder. No encontrarán otro dios que haya estado Él mismo en rebelión. No, (el asunto llega a ser demasiado para el lenguaje humano), pero dejemos a los ateos mismos escoger un dios. Encontrarán sólo una divinidad que una vez declaró el mismo abandono de ellos;

⁵⁶ Cf., por ejemplo, JEAN-HERVÉ NICHOLAS, *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Editions Beauchesne, Paris, 1985, 343; COLOMAN VIOLA, “Trithéisme”, en JEAN YVES LACOSTE (Ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris 1998.

sólo una religión en la que Dios pareció, por un instante, ser ateo (Chesterton G. K. 1997, 100).

En realidad, el fundamento de este abandono en la cruz está en la eterna «pérdida de Dios» en favor de otro que se da en la Trinidad. La alternativa teológica a esta explicación del amor divino como irrompible fuerza entre el Padre y el Hijo, que puede soportar la interposición del pecado entre ellos, de modo que el Padre y el Hijo quedan separados por el pecado que el Hijo carga sobre sí haciéndolo suyo, cuando no es directamente la irresponsabilidad del nominalismo, es la teología procesual de inspiración hegeliana, en la que Dios se autorrealiza como Espíritu absoluto en lo contrario a Dios, en la muerte. Pero aquí ya no hay amor, sino autoidentidad en la que el/lo otro sólo es un momento de la autorrealización.

2. Por tanto, los atributos divinos han de ser comprendidos a la luz de las relaciones de las divinas personas tal como las conocemos por la revelación acontecida en Cristo. La *sabiduría* de Dios se entenderá a la luz del amor. El amor no es ciego, es «lo más sabio, y con ello el sentido último de todo saber y de toda razón, lo más razonable, y con ello la ordenación de todo lo que pretende tener sentido y viabilidad» (Balthasar, H. U. von, 1985: 130). Porque es el amor de Dios lo más sabio, puede parecer a los hombres algo insensato (cf. 1 Cor 1, 1, 25).

La *omnipotencia* de Dios se puede comprender sólo predicándola del amor de Dios, y, porque es así, puede aparecer como pobreza impotente. «El amor de Dios es omnipotente porque puede todo lo que reside en el ámbito de imaginación del amor infinito. Esta omnipotencia no está limitada o turbada por la diferencia entre ser rico y ser pobre. ¿Quién sería más pobre que el Padre divino, cuando entregó al Hijo y al Espíritu toda su divinidad? ¿Cuándo no se enriqueció desbordantemente mediante esta pobreza del amor?... El poder del amor supera la oposición de rico y pobre (el amor es ambas cosas simultáneamente), por tanto supera también la oposición de omnipotencia e impotencia, como pone de manifiesto todo el evento paschal, que es un evento trinitario» (Balthasar, H. U. von, 1985: 131).

La *inmutabilidad* de Dios es también un predicado de su amor. Se podría decir que para Balthasar el nombre bíblico de la inmutabilidad divina es *fidelidad*: Él es el Amén (Apoc 3, 14). Su elección es sin arrepentimiento (Rom 8, 11, 29). «Él es “verdadero”... se puede edificar sobre Él, Él es “la Roca”. A pesar de sus juicios rigurosos –hasta el exilio y la destrucción del Templo-, a pesar del abandono divino de Jesús en la cruz, se puede “confiar” ciegamente en Él» (Balthasar, H. U. von, 1985: 134). Toda la historia de

la salvación, de Abraham a Cristo y el tiempo de la Iglesia, está edificada sobre la fidelidad de Dios. La promesa del Padre, el cumplimiento del Hijo y su exégesis por el Espíritu Santo, es todo un mismo amor estable. «Pero fidelidad y estabilidad de Dios no son atributos de una esencia muerta e invariable, sino se han de concebir en oposición a la libertad de Dios, sino atributos de Señor que vive, que acompaña a su creación siempre en el ahora» (Balthasar, H. U. von, 1985: 134). Por eso, en la inmutabilidad de Dios, hay espacio para la libre novedad del amor. Lo estable y lo inmutable está en que la novedad es siempre novedad del mismo amor eterno. Por eso la Escritura nos habla de los cambios de Dios, de sus arrepentimientos, de cómo la intercesión le hace cambiar de parecer. Siempre fiel en el amor y siempre vivo y libre, siempre el mismo y siempre nuevo: a causa de la cada vez mayor desemejanza entre Creador y criatura, por sobre toda semejanza, nunca basta un concepto para expresarse bien de Dios. En el fondo, «para vislumbrar el abismo de la fidelidad de Dios, se tiene que ir hasta el misterio de la cruz, donde el Hijo elegido es rechazado en representación de los rechazados por Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 136).

La falta de fe y el pecado en general separan los atributos de Dios y los oponen. La majestad de Jesucristo, revelación de la gloria de Dios, domina todo lo que Él es, dice, hace y padece, abraza tanto su unicidad sublime y santidad, como su familiaridad de trato con publicanos y pecadores. Con lo cual podemos acercarnos ya, finalmente, a la cuestión de justicia y misericordia.

3. Respecto de la *justicia* de Dios, en relación con su *misericordia*, lo primero que hay que decir es que es algo interior al amor divino. La justicia de Dios es su rectitud en el amor de la Alianza. Al respecto, Balthasar considera importante la doctrina de San Anselmo sobre la *rectitudo*⁵⁷, que él toma de San Agustín y que es de origen bíblico: *sedek, sedakah*, justicia como relación fiel, *mispat*, derecho-justicia que produce un ámbito de salvación⁵⁸.

Puesto que Balthasar se remite a Anselmo y sus fuentes, damos ahora sobre todo al teólogo monástico la palabra, cuya posición podemos resumir con la expresión paradójica del capítulo XI del Proslogion, en el que Anselmo ora a Dios diciendo: «tu misericordia nace de tu justicia» (San Anselmo, 2008: 382-382)⁵⁹. Sería contra la rectitud de Dios perdonar a un pecador sin hacerlo justo, por lo que el injusto debe ser llevado a través de un juicio para

⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o.c., 132 s.

⁵⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III II 1. Alter Bund*, o. c., 138-164.

⁵⁹ La edición es bilingüe y seguimos la versión española en algún caso con algún cambio, por lo que citamos también la página de la versión latina. En consonancia con esto,

divisar el amor de Dios y poder corresponder a él. «No penséis que estas cosas se puedan separar en Dios de ningún modo. Parecen relacionarse como cosas opuestas, de modo que el misericordioso no sería justo y el que pidiese justicia olvidaría la misericordia: Él no abandona el juicio por misericordioso ni abandona la misericordia en el juicio» (San Agustín, cit. en Balthasar, H. U. von, 1985: 132)⁶⁰.

San Anselmo plantea la pregunta en forma dramática (Proslogion IX), como es propio de su pensamiento:

Pero si eres absoluta y soberanamente justo, ¿cómo perdonas a los malos?... ¿O qué justicia hay en dar la vida eterna a quien merece la muerte eterna? ¿De dónde viene, oh Dios bueno, ... que salves a los malos, Tú que no puedes hacer nada injusto?...

No se puede dudar que es en el santuario más íntimo y secreto de tu bondad donde se oculta la fuente de donde brota el río de tu misericordia. Porque, aunque seas absoluta y soberanamente justo, eres inclinado, sin embargo, a hacer bien los malos, porque eres absoluta y soberanamente bueno... ¡Oh altitud de tu bondad, Dios mío! Vemos de dónde eres misericordioso, pero no vemos más allá... Aunque es difícil de entender cómo tu misericordia no se ausenta de tu justicia, es necesario creer que de ninguna manera se opone a la justicia lo que nace de la bondad, la cual nada es sin la justicia, y concuerda siempre con ella. Si eres misericordioso porque eres sumamente bueno, y no eres sumamente bueno sin ser sumamente justo: eres misericordioso porque eres sumamente justo. Ayúdame, pues, Dios justo y misericordioso, cuya luz busco, ayúdame para que comprenda lo que digo. En verdad eres misericordioso porque eres justo.

¿Por tanto tu misericordia nace de tu justicia? ¿Perdonas a los malos por justicia?... Es necesario creer que Tú te compades de los malos en justicia (San Anselmo, 2008: 375-379).

La agudización de las cuestiones es al mismo tiempo, como se puede ver, un camino hacia la respuesta: Dios perdona a los pecadores por justicia, no

la esperanza cristiana es esperanza en la misericordia y también en la justicia de Dios, como enseña BENEDICTO XVI, *Spe salvi* 41-48.

⁶⁰ La cita es de *Enarrationes in Psalmos* 32, II 11.

por una justicia que ellos merecen, sino por una justicia que Dios se debe a sí mismo, a su propio ser (Proslogion X y XI):

Perdonando a los malos eres justo según tu justicia y no según nuestras obras, como eres misericordioso para nosotros y no según Tú... Eres justo no porque nos devuelvas lo que nos debes, sino porque haces lo que conviene al sumo bien que eres. De este modo, sin contradicción castigas justamente y justamente perdonas (San Anselmo, 2008: 379-380).

Es justo que seas justo de modo que no puedas ser pensado más justo... Así pues, tu misericordia nace de tu justicia, porque es justo que seas bueno para que también perdonando seas bueno. Y esto es el porqué de que el que es soberanamente justo puede querer bienes para los malos (San Anselmo, 2008: 379-380).

Dios nos perdona por una misericordia que es idéntica con su justicia. Dicho en un preciso contexto cristológico: el Padre nos perdona por justicia, porque debe el perdón, no a nosotros sino a su Hijo, que ha pagado la deuda de nuestros pecados, como explica Anselmo en *Cur Deus Homo*. Y nos perdona por misericordia, porque Él ha enviado al Hijo Unigénito de su amor para esta misión de salvación. Así, la cólera de Dios de la que habla la Escritura, y en el Nuevo Testamento (con acentos más fuertes que en el Antiguo, puesto que después de la redención de Cristo ha quedado abierto el infierno de la condenación eterna para los que rechacen esta salvación, fuera de la cual no hay ninguna otra)⁶¹ Dios ha hecho que caiga sobre Él mismo. Y así se ha cumplido toda justicia, porque el amor misericordioso ha tenido la última palabra sobre nosotros.

Porque Dios es justo no puede perdonarnos contra justicia. Y así nos hace justos para perdonarnos. Y así es como ha tenido misericordia de nosotros. Esto nos lleva a la imagen de un Dios que nos ama como a sus amigos. Si hay que acercarse a Él pidiendo perdón, en seguida Él nos levanta y abraza como a los más esperados amigos. Un cristiano no puede acercarse a Dios *sólo* como un pecador, sino sobre el presupuesto del amor. «Si cometo un gran pecado, me remorderá mi conciencia, pero no perderé la paz, porque

⁶¹ Por lo mismo la escatología neotestamentaria está dominada más radicalmente por la esperanza de salvación para todos. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 59-63.

me acordaré de las llagas del Señor. El, en efecto, fue traspasado por nuestras rebeliones. ¿Qué hay tan mortífero que no haya sido destruido por la muerte de Cristo?» (San Bernardo, 1988: 769). El verdadero conocimiento y arrepentimiento supone el reconocimiento del amor absoluto de Dios.

Balthasar, por su parte, después de remitir a la doctrina del *Proslogion*, concluye: «no puede darse en Dios la condenación de un pecador por mera justicia que no tome en cuenta su amor, sino sólo una autocondenación del pecador, que no quiere reconocer la rectitud del amor divino en el juicio del salvador Jesucristo. Lo que el amor de Dios pueda todavía hacer con uno así, es misterio suyo; no se nos alcanza saber bajo qué condiciones de juicios inconcebibles dicho amor intente salvarlo... Anselmo y Agustín han mostrado la inseparable co-pertenencia de justicia y misericordia, Anselmo con la indicación hacia aquello que el amor de Dios se debe a sí mismo en justicia. Hay que describir la misericordia como un modo de ser propio del amor» (Balthasar, H. U. von, 1985: 132-133).

El cristiano, al ser así tratado por el amor de Dios, aprende también la misericordia. El cristiano juzga como es juzgado por Dios. Esto significa que la misericordia de Dios es tan eficaz, que nos hace también misericordiosos. Nuestras entrañas se abren para dar cabida a todo el horizonte del amor de Dios, la «bondad católica de Dios», como dice Tertuliano⁶². La alegría más grande del católico es que no puede ocuparse de su salvación sin ocuparse de la de sus hermanos. Más aún, de Cristo se aprende en la vida cristiana que, como San Pablo, es mejor ser anatema de Cristo con tal de salvar a los hermanos (Rom 9, 3). Y así el celo del cristiano no es el de su propia salvación sino el de la de todos. Tal es el mensaje de la misericordia del Nuevo Testamento con el que empezábamos: «Dios ha encerrado a *todos* en la desobediencia, para tener misericordia de *todos*» (Rom 11, 32).

⁶² Cit. en H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988, 209.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSELMO SAN, “Proslogion”, en *Obras Completas I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.
- BERNARDO SAN, “Sermón 61 sobre el Cantar de los cantares”, en *Obras V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.
- BALTHASAR H. U. VON, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln⁶ 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1989.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier³ 1988.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1965.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III II 1. Alter Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1989.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III II 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1988.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik II 2. Die personen in Christus*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1998.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980. Citado como 1980 b.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Thelogik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 13-23.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Basel 1987.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus”, en *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg² 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1981.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1987.

- BALTHASAR, H. U. VON, *Christlich meditieren*, Johannes Verlag Einsiedeln 1995.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag Einsiedeln 1965.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag Einsiedeln⁴, 1976.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1996.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag Einsiedeln 1990.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Au coeur du mystère rédempteur*, Ed. Soceval, Perpignan 2005.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Zwei Glaubenweisen” (76-91), en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln 1996³.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Crucifixus etiam pro nobis”, en Revista Católica Internacional *Communio* Año 2, Enero/Febrero I 1980. Citado como 1980 a.
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid 2007.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*.
- BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*.
- CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1997.
- H.-H. ESSER, “Misericordia” (99-106), en Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard (Eds.), *Diccionario del Nuevo Testamento III*, Salamanca 1993.
- LEWIS, C. S., *George MacDonald: An Anthology*, Ed, Preface, New York 1996.
- LUBAC, HENRI DE, *Le Mystère du surnaturel*, Paris 2000.
- LUBAC, HENRI DE, *Catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988.
- MENKE, KARL-HEINZ, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991.
- MENKE, KARL-HEINZ, *Jesus ist Gott der Sohn*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008.
- NICHOLAS, JEAN-HERVÉ, *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Editions Beauchesne, Paris, 1985.
- PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2012.

RATZINGER, JOSEPH, Presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, Editrice Vaticana 2002.

SCHÜRMAN, HEINZ, *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Padeborn 1994.

VIOLA, COLOMAN, "Trithéisme", en JEAN YVES LACOSTE (Ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, París 1998.

SPEYR, ADRIENNE VON, *Erde und Himmel II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.

SPEYR, ADRIENNE VON, *Die Schöpfung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972.

Recibido 30 abril de 2016 / Aceptado 5 de febrero de 2017

**REVELACIONES CONCEPTUALES Y LINGÜÍSTICAS
DE LA POSTGLOBALIZACIÓN: RETOS DE CONSTRUCCIÓN MORAL
DE LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO Y APORTES
DEL HUMANISMO HISPÁNICO**

LINGUISTIC AND CONCEPTUAL REVELATIONS IN THE
POSTGLOBALIZATION: CHALLENGES IN THE MORAL CONSTRUCTION
OF THE KNOWLEDGE SOCIETY AND THE CONTRIBUTIONS
OF HISPANIC HUMANISM.

A. SÁNCHEZ-BAYÓN¹

Resumen: Este es un estudio sobre qué aguarda tras la globalización. Mediante técnicas de investigación propias de las Humanidades (v.g. la lógica para retirar velos de confusión), de las Ciencias Sociales (v.g. perfiles generacionales), y mixtas (v.g. un manifiesto con códigos comunicativos y capital simbólico novedoso), se pretende presentar el escenario de postglobalización y su cambio paradigmático. Se presta especial atención al problema moral de la sociedad del conocimiento, y cómo ayuda para su gestión la herencia del humanismo hispánico (que facilitara el tránsito a la Modernidad siglos atrás). Se concluye, evidenciando el relevante papel que tiene el iberoamericano hoy, si se quita sus falsos complejos, para ayudar a rehumanizar y resocializar la realidad social en curso.

Palabras clave: postglobalización; sociedad del conocimiento; moral; paradigmático; humanismo hispánico; capital simbólico.

Abstract: This paper is about what is beyond the globalization. By research techniques from Humanities (i.e. logic to remove veils of confusion), Social Sciences (i.e. generational profiles), and mixed (i.e. manifesto with new communication codes and symbolic capital), it is possible to show the postglobalization scenario and its paradigm. Special attention is provided to the moral problem into the knowledge society, and how it can help its management thanks to the legacy of Hispanic Humanism (as it was to facilitate the transition to the Modernity centuries ago). This paper concludes, highlighting the relevant role of Ibero-Americans today, just without fake complex, to help to re-socialize and re-humanize the social reality in progress.

Keywords: postglobalization; knowledge society, moral; paradigm; Hispanic Humanism; symbolic capital.

¹ Doctor en Derecho y en Humanidades (especialidad Teología). Prof. Titular CC. Sociales y Jurídicas y Coord. Investigación en CEDEU-URJC e ISCE-URJC. Prof. Investigador Asociado de Univ. Bernardo OHiggins (UBO, Chile). Trabajo realizado en el seno de GiDECoG, con el apoyo de IsPE, LAS-Baylor, ELLSP-DePaul, Dpto. Historia del Derecho-UNED, EAE-Investigación. Contacto: a.sanchezbayon@cedeu.es.

“La vida que no se desarrolla críticamente no merece la pena (...) no proporciona saber auténtico [frente al saber útil/artesano] (...) el saber es condición necesaria para la recta conducta moral, no sólo como medio de purificación humana, sino porque el saber está tan esencialmente unido al bien, que casi se confunden” (SÓCRATES/PLATÓN).

“Ante la globalización (...) ni apocalípticos ni integrados (...) los hombres de cultura hoy han de sembrar más dudas que certezas” (BOBBIO/ECO).

“La globalización es como Caleuche, un barco fantasma, de brujos, muertos y contrabando” (anónimo chilota).

1. Presentación: escenario posglobalizado, cambio paradigmático y velos de confusión

Sírvase a iniciar este estudio con una reflexión preliminar acerca de cómo se percibe y gestiona nuestra realidad social, la cual se halla transitando de una época y su paradigma a otro mundo aún por determinar: ¿será la anhelada sociedad del conocimiento o sólo del tecno-consumo global? ¿Estaremos evolucionando, involucionando, o simplemente mutando a no se sabe qué? ¿Se dispone de cartografías sociales de la posglobalización o, al menos, de algún parámetro de toma de decisiones que guíe en el transitar hacia el nuevo mundo? Este estudio pretende acometer un diagnóstico y pronóstico de nuestra voluble realidad social, ofreciendo una terapia desde el humanismo (en especial el hispánico) y sus planteamientos éticos –de modo que se retiren buena parte de los velos de confusión posmodernos, vid. supra–.

Una de las premisas constantes a lo largo de este trabajo, y de otros previos, va a ser la invitación al cuestionamiento permanente del mundo en el que se vive (v.g. epojé, mayéutica, vid. supra), por tratarse de un sano ejercicio de humanidad –según los *Clásicos*, sólo los hombres están llamados a tal labor (a diferencia de bestias y dioses, quienes no requieren de la misma)–. Si aún se conserva un mínimo de actitud crítica hacia el mundo, se podrá observar sin dificultad que se habita una época de cambios, cada vez más numerosos y acelerados: ¿por qué? Y ¿por qué quienes deberían ayudar a explicar dichos cambios (los académicos e intelectuales) no cumplen dicha labor? Primeramente, son muchos los velos posmodernos de confusión, entre ellos los científicistas, que han de retirarse para recuperar el contacto

con la realidad, correspondiendo después un ejercicio de atención al *aggiornamento* o actualización (realista y holística) del estudio del entorno social *glocal* en curso. De la lluvia de cuestiones apuntadas, quizá las más interesantes son las relativas a cómo opera el poder hoy, lo que conduce a lo *glocal*²: al no haber ya barreras planetarias rígidas, gracias a las *tecnologías de la información y comunicación* (TIC), y al estar todo interconectado, a modo de red de redes, entonces es posible el desarrollo de una ordenación basada en un pensamiento global de acción local, capaz de integrar procesos e instituciones en los que lo mundial se ha localizado y viceversa. Antes de proceder a estudiar dicho sistema de ordenación (y si tiene parámetros éticos o no), se ofrecen unos apuntes elementales sobre cómo percibimos la realidad circundante.

La pregunta de arranque –partiendo de las pistas que ofrece el rótulo de este apartado-, ha de ser: ¿qué es un paradigma? Por así decirlo -y mediante una metáfora accesible a cualquiera-, se trata de las *gafas intelectuales* con las que vemos la realidad, lo que implica tener que reconocer de partida que: a) nuestra visión es deficitaria; b) requiere de graduación periódica, por si hubiera variado. Y así es, porque un paradigma sólo resulta válido en tanto en cuanto permita resolver los problemas acaecidos en nuestra realidad, pero si no cumple tal misión, ello significa que su tiempo ha pasado y ha de pensarse en *corregir la graduación de las gafas o hacer unas nuevas, para ver mejor*. Por tanto, partiendo de la presunción de que nuestra percepción y gestión de la realidad social va cambiando, y tal circunstancia modificativa

² La voz *glocal*, y *glocalización*, hacen referencia al proceso de adaptación local frente a la globalización: “pensar global, actuar local”. Se trata de expresiones de origen diverso, de uso aceptado y generalizado desde finales de la década de 1980: suele admitirse que el término *glocalización* procede del japonés “*dochakuka*” (*dochaku*, el que vive en su propia tierra). R. Robertson fue el autor que más difusión dio a la voz *glocalización*, para referenciar la relación entre lo global y lo local, al interactuar para conseguir una “cultura global”. En definitiva, se identifica con estas expresiones a aquellas personas, grupos u organizaciones con capacidad para “pensar globalmente y actuar localmente”. Es decir, capacidad de adaptar lo global en función de las peculiaridades de cada entorno. En el caso de empresas, describe su capacidad de diferenciar sus producciones en función de la demanda local o regional. Lo *glocal* parte de la idea de unos valores comunes, universales, pero en ellos se tiene en cuenta el entorno, los valores personales y la cultura local. Por lo que, la *glocalización* se puede entender, entonces, como aquella flexibilidad que permite la adaptación local a las demandas globales, superando las barreras culturales que se puedan presentar. Se debe fusionar la cultura global con las culturas locales –con mestizaje, pero sin hibridación, vid. supra- (Sánchez-Bayón, 2012 y 13).

no es mala, sino todo lo contrario –se trata de una evolución para la mejora de dicha percepción y gestión-, entonces, téngase en cuenta los siguientes factores acaecidos con la globalización.

Tabla 1. Claves sobre la globalización y sus efectos (Sánchez-Bayón, 2010-15).

<p>a) <u>Crisis del Estado-nación</u>: desmembramiento de países y despertar de las minorías nacionales y los regionalismos (v.g. disolución de Checoslovaquia, fragmentación de la URSS en Federación Rusa, Estados Bálticos, Repúblicas del Este, etc.; devastación de Yugoslavia); pérdida de soberanía económica (se cede a las organizaciones internacionales y se crean áreas de libre comercio, uniones aduaneras y monetarias; multinacionales con red de sedes y presupuestos mayores a muchos gobiernos); imposibilidad de seguridad y defensa individual, sino que ha de ser colectiva, por el coste de la ciberguerra; política exterior basada en la interconexión solidaria; deslocalización empresarial (producción toyotista y paraísos fiscales); crimen transnacional (mafia y células en diversos países); crisis del estado de bienestar (inversión de la pirámide de población, más necesidades que recursos); amenazas globales al medioambiente (capa de ozono, calentamiento mundial, cambio climático); despertar de la sociedad civil mediante ONGs y foros sociales mundiales (movimientos invitados en las cumbres y conferencias mundiales organizadas por la ONU).</p>
<p>b) <u>Eclosión de la globalización</u>: fin de Guerra Fría (caída del muro de Berlín 1989, reunificación de Alemania 1990-94, aparición de nuevas repúblicas 1991), y avance de las <i>tecnologías de la información y comunicación</i> o TIC (satélites para uso civil y despegue de TV privada y telefonía móvil; chips aplicados a la domótica; incorporación masiva de ordenadores e internet en los hogares; vuelos <i>charters</i> y <i>lowcost</i>; incremento de instrumentos y mercados financieros –quintuplicando las operaciones de la economía real: en número y volumen de dinero manejado-; nueva economía basada en las TIC: empresas.com) y Organizaciones Internacionales (reactivación de la ONU en derecho humanitario -Guerra del Golfo 1990-91, Guerras centroafricanas 1990’s y misiones de paz por todo el planeta- y educación en derechos humanos; arranque de NAFTA y Mercosur en 1991, adopción del Tratado de la Unión Europea en 1992, aparición de la OMC desde 1996, etc.).</p>
<p>* Consecuencias: desdibujamiento de fronteras y demás límites estatales, pues lo doméstico hoy se fusiona con lo exterior en cuanto alcance a los intereses propios (v.g. la política exterior estadounidense alcanza allá hasta donde lo hagan los intereses de sus ciudadanos, quienes tienen una presencia mundial). Ya no hay que pensar el mundo en rígidos cuadrados, sino en círculos difusos e interconectados.</p>

[Con la globalización] también vuelve a sonar la noción de *aldea global* (de los textos iushumanistas), pero también coexisten expresiones cínicas del tipo *fábrica global* (una economía real a escala planetaria dirigida por OMC, OCDE, UE, Mercosur, Alca, Tlc(s), etc.); *Las Vegas global* (un mundo financiero de agentes de bolsa y supervisado por los Bancos Centrales y el Grupo Banco Mundial, con el FMI); la *polis global* (un amago de gobernabilidad mundial sin gobierno concentrado, sino por medio de una red de organizaciones internacionales y foros mundiales); una *apartheid global* (pues la tríada Asia-Pacífico, Europa-Occidental y América del Norte, sustentan el poder y el resto del mundo es dependiente –incluso, dentro de estos entornos las desigualdades son grandes y variadas–), etc. En definitiva, tal variedad de denominaciones evidencia que aún no hay una concepción dominante ni una visión compartida de conjunto, por lo que no cabe hablar de una única globalización, sino varias, que requieren de un cierto consenso. Y es que el proceso en marcha de globalización no tiene por qué conducir a un futuro positivo de armonización y solidaridad, sino que bien puede terminar en una asimetría brutal –en vez de acercar posiciones, las polariza–, así como, una fragmentación injusta –sin redistribución de la riqueza y de *sectorialización toyotista*, donde no se trabaja para el bien de la humanidad, sino los beneficios de las corporaciones–. Ahora bien, se insiste en que el proceso está en marcha, y el devenir del mismo dependerá en buena medida de las reglas de juego que se establezcan y respeten, o sea, del tipo de Derecho Global que se consolide: al vivir un tiempo de transición, entre una época que agoniza, que es la monopolista del Estado-nación, con su paradigma del positivismo formalista estatal, y otra que está naciendo, que es la pluralista de la comunidad o aldea global, con su paradigma del positivismo sistémico holístico y difuso (...), que promueve, además, la interdependencia solidaria –en vez del actual intercambio desigual, que acerca el Derecho más a la fuerza (de las grandes potencias y su imposición de las reglas de juego) que a la razón–, entonces, se comprenderá así la importancia de acometer un estudio serio del Derecho Global, tal como aquí se invita.

Para comprender el significado y alcance del tránsito paradigmático que aquí se plantea, téngase en cuenta el siguiente planteamiento preliminar de circunscripción (relativo a las relaciones entre paradigmas: el que se agota y el nuevo). Sintéticamente, sobre el paradigma en declive –si no caduco ya–, cabe destacarse que sus antecedentes son decimonónicos, remontándose a la eclosión del Estado-nación y el auge de las ideologías (v.g. socialismo, nacionalismo); sus rasgos definitorios son: su formalismo (medios y apariencias tasadas), su estatalismo (se centra en dichos sujetos y se gestiona por los mismos, de ahí su tendencia jerárquica y burocrática), su economicismo (todo está medido y trasladado a un valor y coste), y de

racionalidad lógica binaria y técnico-profesional (las decisiones se toman conforme al criterio aliado-enemigo, aunque se disfrazan con argumentarios aparentemente complejos). En cuanto al emergente paradigma global, que viene a sustituir al caduco estatista, se caracteriza por –al menos, esa es la expectativa, si se aplicara la terapia humanista aquí planteada–: su informalidad (se propician los nuevos cauces, pues vuelven a priorizarse los fines y el fondo –respetándose unos principios–), su civilidad (su motor es la sociedad civil, v.g. ONGs, foros, resultando más comunitario y voluntario en su acción), su humanismo (proporciona los parámetros para la toma de decisiones, que favorece la empatía, entre otras competencias), y su racionalidad es lógico-difusa y simbólica (las conexiones que se producen responden a parámetros propios de la naturaleza humana, trascendiéndose las limitaciones culturales). El paradigma global arranca en los años 90 con la globalización (vid. tabla 1); ello es posible gracias al acceso generalizado a las TIC, favoreciéndose así las relaciones entre las personas, por todo el mundo, al margen de los límites fronterizos estatales. Y es que, el emergente paradigma global, responde –o al menos tal habría de ser su vocación si se aplicara la ética humanista postulada en este trabajo– a una serie de principios, como son: *optimización*, que no maximización (consistente en sacar toda la ventaja a costa de otros), ni compensación (que pretende el mantenimiento de la predominancia a cambio de mínimas concesiones); *equilibrio*, que no sostenibilidad (pues supone un énfasis en la prolongación temporal y no en la equidad esperable), ni ecologicismo (pues habría de primar el medio natural sobre el social, cuando lo que debe haber es una simbiosis entre ambos); *progreso*, cuya inspiración positiva y de confianza –tan presente en la Historia occidental (vid. supra)– haga posible alcanzar la *sociedad del conocimiento/civilización tipo P*, mediante círculos virtuosos; *armonización*, favorecedora de la pluralidad compatible y tendente a la integración de la humanidad.

Conforme a lo planteado, ¿en qué consiste el tránsito del paradigma estatal al global y cómo afecta a su gestión ética (si la hubiera)? Si el paradig-

³ Clasificación del cosmólogo N. Kardashev (adoptada por la *Academia Soviética de las Ciencias* y con difusión en Occidente, gracias a grandes divulgadores, como Asimov), consistente en la distinción entre: a) *civilización tipo I*, que es aquella que coopera para tener acceso a todos los recursos planetarios; b) *civilización tipo II*, que tiene un alcance dentro de su sistema solar; c) *civilización tipo III*, que lo hace en su galaxia, iniciando colonizaciones de sistemas solares locales. Aunque suene a ciencia ficción, dicha teoría dio un gran impulso a la *Guerra de las Galaxias* y su estímulo confirió cierta ventaja inicial a los soviéticos (Sánchez-Bayón, 2012 y 13).

ma estatal era *pro sistema, institucionalista y proteccionista*, en cambio, el global es flexible y difuso, teniendo como reto rehumanizar y resocializar el mundo que habitamos: está llamado a ser un paradigma de apertura y encuentro, basado en la cooperación y bienestar generalizado, donde el hombre y su felicidad ocupen un lugar central. No es tanto un *desiderátum* –o *wishful thinking*, como se aludiría ahora a la *falacia naturalista*–, sino más bien la confirmación del patrón occidental: Occidente –que significa ocaso, para renacer más vigoroso–, ha progresado de sus crisis (cíclicas), superando sus límites y mejorando su relación con los demás (v.g. de la *ekumene* mediterránea de la Antigüedad, al salto trasatlántico de las Américas de la Modernidad). La novedad del momento actual radica en que, gracias a las TIC, puede aspirarse realmente al objetivo de *civilización tipo I*; pues la alternativa es de lo más destructiva, en cualquiera de sus versiones posibles: *entropía* (colapso de lo social) o *armagedón* (conflicto social máximo). Sin embargo, para que la actual sea una crisis de crecimiento⁴, y no civilizatoria,

⁴ La noción de crisis nace en el Mediterráneo, pues el término proviene del latín *crisis* (previamente del griego κρίσις), y apela a la ruptura de tendencia, así como, a la coyuntura de cambios de una organización. La conciencia de crisis es algo inherente al devenir histórico de Occidente, porque cada episodio acaecido ha supuesto una oportunidad de corrección en la marcha de su progreso –de ahí la inherente confianza occidental, vid. infra-. Como también se ha dicho ya, las crisis más importantes han tenido lugar cuando se ha abierto/ampliado el mundo conocido (de la *ekumene* a la *cristiandad*, de ahí, cruzando el Atlántico, dando lugar al *novus orbi* hispánico y, finalmente, *Occidente*). Ello ha generado gran incertidumbre y la necesidad de redefinir objetivos y fines, clarificándolos no sólo para los propios sino también para los nuevos pueblos y espacios. El caso es que, con la predominancia anglosajona desde finales de la Modernidad y comienzos de la Contemporaneidad -autoproclamándose líderes occidentales-, los parámetros de resolución de las crisis han sido los utilitaristas y consecuencialistas tendentes al éxito y beneficio, pero que hoy ya no son viables, pues no cabe un abordaje únicamente técnico de la crisis, al tratarse de algo más profundo y complejo. El meollo de la cuestión radica en el hecho diferencial de la crisis actual, sobre la que también se ha advertido que cada vez va a ser más acelerada y redundante en nuestra realidad (volviéndose *líquida, de riesgo, difusa*, etc., *Sánchez-Bayón*, 2012 y 13), debiéndose al periodo de transición que vivimos (entre la agonía del tiempo del Estado-nación y el nacimiento de la aldea-global). Ahora bien, ¿por qué la crisis actual es diferente y por qué las respuestas del humanismo hispánico encajan mejor para su resolución? Efectivamente, la crisis actual es distinta, pues a diferencia de otras pretéritas, ésta no es única ni uniforme, ni se debe a una negatividad (una decisión mala, vid. supra): hoy vivimos una crisis múltiple (v.g. económica, energética, laboral, ecológica), que arranca desde la década de 1970, y aunque se ha intentado parchear, persiste, pues no parece que la solución pueda ser sincrónica, sino que requiere de cierto diferimiento, para que madure en nuevo tipo de pensamiento holístico –como el de *religazón* que aquí se propone, vid. supra-. Ahondándose en la cuestión, la presente crisis no tiene su origen en negatividades, como aquellas decisiones despóticas

primero hay que reconocer el terreno que se pisa (para asegurarse de que no se avanza hacia arenas movedizas o *la nada*, Sánchez-Bayón, 2012).

Queda pendiente el apuntar una serie de consideraciones preliminares sobre los *velos de confusión* (tal como reza el rótulo de este epígrafe). Dichos velos, metafóricamente, suponen una telilla interpuesta, que oculta la realidad, dificultando su reconocimiento y gestión. Su tipología es diversa, según su intencionalidad y difusión (v.g. prejuicios e inferencias, imposturas, falacias); también se pueden clasificar según su nivel de elaboración e hibridación (v.g. leyendas doradas, rosas o negras, género testimonial)⁵, etc. Téngase en cuenta que, con la globalización y sus crisis, se favorece una

de dirigentes o las debidas a catástrofes naturales, sino que nace de positivities, como fuera el intento de que las máquinas sustituyeran a los hombres en su trabajo mecánico -tan alienante-, y sin embargo, se ocasionó con ello una escasez (por un consumo insostenible de energía y materias primas), así como una exclusión (por un paro creciente afectando sobre todo a jóvenes, mujeres y trabajadores no-cualificados). Y sobre todo, la actual crisis se debe y se intensifica por la desorientación social, dado el pensamiento débil e híbrido posmoderno, falto de orientación y criterios de toma de decisión (o sea, excesivo en estética y nimio en ética, vid. supra).

⁵ En el mundo iberoamericano (heredero del hispanoamericano) –sobre el que se irá aterrizando cada vez más-, cabe señalar al respecto que, tras el *realismo mágico* (heredero del *esperpento* y las *novelas*), surge una anti-literatura: el *género testimonial* -precursor del cientificismo literario de los estudios culturales (sobre todo en los latinoamericanos posteriores a la globalización)-. Sus antecedentes los encontramos en la memoria del exilio, como el español M. Aub, con sus descripciones de los campos de concentración de la II Guerra Mundial, o el ecuatoriano B. Carrión y su *García Moreno, el santo del patíbulo* (1959). Sin embargo, no eclosiona dicho género hasta la cobertura proporcionada por la colección *Casa de las Américas* (La Habana), tomando fuerza como corriente de hibridación –confundiéndose interesadamente literatura y memoria histórica, con historia, filosofía y ciencias sociales-. Como trabajos ilustrativos de tendencias, cabe señalar: *Biografía de un cimarrón* (1966) y *Canción de Raquel* (1970), de M. Barnet (Cuba); *Hasta no verte Jesús mío* (1969) y *La noche de Tlatelolco* (1971), de E. Poniatowska (México); *Operación masacre* (1969) y *El caso Satanowski* (1973), de R. Walsh (Argentina); *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1980), de O. Cabezas (Nicaragua); *Tejas verdes: diario de un campo de concentración chileno* (1974), de H. Valdés (Chile); *Secuestro y capucha* (1979), de C. Carpio (El Salvador); *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador* (1972), de R. Dalton (El Salvador); *Las cárceles clandestinas en El Salvador* (1978), de A.G. Martínez (El Salvador)... así hasta las mayores imposturas testimoniales: *Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia (Historia inédita)* (1977), de M. Viezzer (Brasil); junto con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983/1991), de E. Burgos (Francia/Guatemala) –se supone que hay una edición anterior a la mexicana de Siglo XXI, que es la cubana de *Casa de las Américas*, 1982-83-, de E. Burgos-Debray (Venezuela –aunque refiera vivencias guatemaltecas, eso sí, narradas en París, y jamás ocurridas personalmente a la supuesta protagonista-).

temporada fértil (la posmodernidad) para este tipo de confusiones, ya que el fin del bloqueo de la Guerra Fría y las conexiones de las TIC dan lugar al contacto de las culturas del mundo, incluyéndose sus resabios ideológicos, por lo que a la postre termina brotando un pensamiento débil amorfo: desde la corrección política y el relativismo, junto con el científicísimo, pasando por la memoria histórica y el ecopacifismo, sin olvidar el poscolonialismo y el posmarxismo (v.g. discurso de género, etnicidad) et al.; todo ello no deja de ser un ejercicio estético antisistémico de posicionamiento en contra y sin banderas propias. Se trata de réplicas discursivas efímeras y emotivas de polarización, elaboradas para su consumo en masa, frente a lo cual, se reivindica el regreso de la ética (la vuelta a lo racional, solidario y público –frente a las modas pulsionales, de fragmentación y exaltación de lo privado, intentando suplantar lo anterior, v.g. las banderas políticas de conflicto sexual y de género, de laicismo-). Entre los velos menos conocidos, que han ocultado el humanismo hispánico y su ética, se adelantan ahora (vid. supra): *adanismo y tabula rasa, buen salvaje y revolucionario, arielistas-calabarnistas, bucle melancólico, (des)medida holón*, etc.⁶. Todos ellos ponen de manifiesto el gran peligro que supone la renuncia del bagaje cultural común, cuyo vacío es llenado por roles y clichés fijados por terceros, lo que no sólo dificulta la propia comprensión, sino también la relación con los demás y con el medio, con el pasado y con el futuro; el problema de la no-ética o corrupción sistémica atribuida a los actuales iberoamericanos radica en la resolución del problema identitario –que otros pueblos siquiera se plantean (vid. manifiesto)-.

Ya como última consideración propedéutica, hilando con todo lo señalado hasta el momento y esperando que haya servido para coincidir con el lector en que el cuestionamiento del mundo en el que se vive resulta un sano y recomendable ejercicio de humanidad. Conforme a la *tradición profana occidental o greco-romana* –como ya se ha apuntado-, únicamente los hombres son los seres llamados a tal labor: ni las bestias ni los dioses lo requieren (unas porque no pueden conocer y los otros porque ya lo saben todo),

⁶ Son todas categorías relativas al problema finisecular y novecentista de renuncia a la cultura común hispanoamericana, cuyo vacío supuso la pérdida identitaria, aceptándose tras la II Guerra Mundial etiquetas ajenas: los antiguos civilizados pasaban a ser los neobárbaros, v.g. los Estados latinoamericanos, siendo repúblicas soberanas ya en el s. XIX, en cambio, aceptan a la postre ser tercermundistas, a modo de antiguas colonias decimonónicas que nunca fueron; al renunciar a su condición de civilizados (de herederos de la cultura mediterránea, con las primeras universidades e imprentas del continente), pasan de ser considerados dandis-criollos, a indígenas “espaldas mojadas” (Sánchez-Bayón, 2012 y 13).

así que sólo los hombres se cuestionan el mundo –y cuanto más lo hagan, más próximos estarán de la condición divina, mientras que en caso contrario su embrutecimiento terminará por eclipsar su humanidad-. Algo parecido se defiende desde la *tradición sagrada occidental o judeocristiana*, postulándose que al ser hijos de Dios se tiende a Él –*emeth*, en hebreo antiguo es *conocimiento de vida*-, y para ello se dispone de unos talentos de los que se rendirá cuentas en el *Juicio Final*; en consecuencia, quien no se cuestione y busque se habrá condenado –*meth* o *ignorancia mortal* (la condena de no conocer a Dios)-. Por tanto, como hombres actuales, si aún conservamos un mínimo de actitud crítica hacia el mundo, observaremos que habitamos una época de cambios, siendo los mismos cada vez más numerosos y acelerados: ¿por qué? Una respuesta sintética sería “por la globalización”. Algo más elaborada –y tal como se viene apuntando-, vendría a explicar que el mundo analógico del Estado-nación está agonizando, a la vez que está naciendo un mundo digital planetario: gracias a las *nuevas tecnologías* (sobre todo las TIC), se pueden producir intercambios, en tiempo real, en cualquier sitio, lo que haría confiar en la llegada inminente de la *sociedad del conocimiento* para la humanidad, y sin embargo parece ser que los obstáculos son bastantes, apuntando a riesgos crecientes de *entropía o armagedón social* (vid. supra). Y es que, ¿no será que por el camino del despertar tecnológico nos hemos perdido, al carecer de una racionalidad profunda y compartida (al menos de una ética humanista)? Permítaseme ilustrar el cuestionamiento anterior con un ejemplo cotidiano –que acontece cada nuevo curso en las aulas universitarias-. Parece ser que hay una correlación inversa en la universidad, donde se fomenta el desarrollo de la inteligencia artificial de las máquinas, en detrimento del cuestionamiento humano, que queda limitado a los interrogantes mecánicos y condicionantes de respuestas binarias –como el lenguaje de los ordenadores-: *si o no*. Ahora bien, volviendo a los interrogantes, es necesario recordar que existen muchos tipos de preguntas: aquellas inapropiadas (¿qué edad tienes?), absurdas (¿cuánto me quieres?), ridículas (¿crees que nos mojaremos si llueve?), vanas (¿cuál es tu color favorito?), fútiles (¿hará calor mañana?), etc. Con todo, es necesario recordar que existen otro tipo de cuestiones a las que no terminamos de responder y a las que volvemos una y otra vez, como aquellas que aún nos resultan desconcertantes: qué es el bien, la belleza, el éxito, el beneficio, la felicidad, la justicia, el poder, la libertad, *et al.* Al afectar a la naturaleza humana y social, alcanzan la condición de preguntas trascendentales, por lo que no resulta preocupante que aún hoy no se sepa la respuesta (correcta y definitiva), resultando necesaria su revisión periódica –por cada generación, por lo menos-. Lo que sí ha de preocupar –y bastante- es que en la actualidad,

dichas inquisiciones se conciban como impertinentes, máxime si ponemos en duda las grandes esferas sociales: ¿cómo se va a preguntar a alguien por cuestiones compartidas tales como la religión o la política? –convertidas hoy en tabúes pese a resultar dos de las más importantes esferas sociales de donde emanan buena parte de las normas sociales-. Hay quien va más allá y considera incluso algo inapropiado, absurdo, ridículo, y demás calificativos que justifican el hecho de que nadie ha de ser preguntado por algo así... y por su cabeza ni siquiera se plantea el interrogante de por qué y cómo se ha producido semejante autolimitación (se ha perdido la capacidad reflexiva, crítica y sensata), así como tal autocensura (hay temas que es mejor no tratarlos). Alguno habrá que atisbe la *punta del iceberg* y argumente que dicha *espiral de silencio* es fruto del respeto a la libertad e intimidad individual, pero ¿desde cuándo se denomina así a la falta de conocimiento, voluntad y responsabilidad? No es algo propio del hombre, sino impuesto por el *sistema* –quizá para evitar que se vuelva contra sí y que se busquen nuevas alternativas-. Y es que, cuando consulto entre mis colegas –aquellos compañeros igualmente preocupados, no sólo de la formación, sino también de la educación y la instrucción-, hay coincidencia en que, hoy (más que nunca), el *hombre de conocimiento* (científico y cultural), está llamado a *sembrar interrogantes antes que a cosechar certezas*. En un mundo en el que hay una sobresaturación informativa, la gente se vuelve insensible y tiende a la masificación homogeneizadora (a la baja), por lo que resulta fundamental agitar conciencias. Una buena manera de hacerlo es recuperando el método socrático⁷: la *mayéutica*. A través de la exposición en forma de interrogantes (no por desconocimiento de la materia –más bien al contrario-, sino por deseo de hacer partícipe al interlocutor del proceso de aprendizaje, sin suplantarle en la reflexión), se pretende así vigorizar el ánimo crítico, tan necesario en la actualidad, para saber lidiar con todos los cambios en marcha. Lo habitual es partir de la *metapregunta*, ¿cómo preguntar?; o sea, ¿cómo (re)conectar la capacidad de cuestionamiento, que conduzca al despertar del dormido *escepticismo*⁸ –propio de nuestra dignidad humana-, del que hace

⁷ Como en diversas ocasiones, en sus diálogos, puso Aristocles –más conocido como Platón [el de las espaldas anchas]- en boca de su maestro Sócrates la idea de que *más sabe un necio preguntando, que un sabio respondiendo, sin embargo, los sabios suelen preguntar más y mejor que los necios*, pues no condicionan la respuesta.

⁸ Se trata de la duda razonable frente a verdades establecidas, que empiezan a rayar el dogmatismo y a alienar al sujeto pensante. De este modo, es posible recuperar las ideas originales, sin el velo de las creencias exclusivas y excluyentes, algo tan propio de la Posmodernidad. Así, un cierto nivel de escepticismo vital es conveniente (para recuperar

tiempo no hacemos gala, conllevando una continuada pérdida de individualidad (racional) y la conversión en masa del sistema de consumo en el que moramos –de manera tan caduca-. Y es que, el despertar del escepticismo, permite recuperar el poder de la pregunta y entrenarse en la autoridad. Decían los romanos: *pregunta el que puede y responde el que sabe*. Con el escepticismo, se aprende a preguntar, pues se recupera así el entrenamiento –casi olvidado- en la *epojé* o suspensión del juicio (para evitar reproducir la violencia simbólica, la corrección política, etc.), hasta acometer el análisis *equitativo*, consistente en una reflexión crítica y sensata, para sopesar los extremos, permitiendo reevaluar los hechos y sus fundamentos (tanto sus argumentos como sus evidencias), y recuperándose a la postre, el disfrute en el conocimiento, con todos sus aportes en nuestro perfeccionamiento humano (Sánchez-Bayón, 2010). De este modo –se insiste-, cabe descubrir por qué, cómo y a quién interesa que las preguntas trascendentales se hayan vuelto impertinentes en la actualidad: ¿por qué preguntarse por la religión es considerado infantil?; ¿por qué cuando se consulta por la política se responde con posicionamientos ideológicos partidistas?; ¿por qué el derecho ya no guarda relación con la justicia y sí, en cambio, se ha visto reducido a pura regulación –casi como un instrumento para ingeniería social-?; Y ¿cuál es la ética de mínimos que favorece la sociabilidad? Estas y otras muchas preguntas son abordadas en las páginas siguientes, donde se invita, de manera progresiva y programática, a la toma de conciencia de los problemas y las posibles soluciones, relativas a uno mismo y al medio (natural y social); en definitiva, se pretende a través del cuestionamiento (de fundamentos y aplicaciones)⁹, que aflore el significado y alcance del humanismo hispánico y su ética.

la sana indagación sobre nosotros mismos y nuestro entorno y misión), pero en el estudio universitario, además, es imprescindible, pues es tal el cúmulo de conocimiento del que se dispone y del que es posible seguir indagando, que para poder avanzar, es necesario vacunarse frente a fórmulas de dominación cognitiva (v.g. la *violencia simbólica*, la *corrección política*). Ahora bien, un escepticismo excesivo y/o radical, como parece la tendencia actual con el *relativismo*, por el contrario, representa un riesgo para la conservación y la continuidad del conocimiento, pudiendo conducir a una entropía, vid. supra.

⁹ Téngase en cuenta que, las mencionadas preguntas trascendentales también nos conducirán hacia los grandes interrogantes de nuestra época, de *no-lugares* (o sea, la sustitución de la *plaza mayor* por el *chat*) y de entre-tiempos (de la era del *Estado-nación* que agoniza y la de la *sociedad global* que nace): habrá que intentar responder sobre los problemas identitarios, de ubicación (ser) y normatividad (deber ser), de modo que resulte viable la comunicación de conciliación entre el “yo” (individual) y el “mi” (social) –sin “overlapping” o *solapamiento fragmentario*-, a la vez que se evita el eclipse del “ello” (el subconsciente

2. Tras el humanismo hispánico en el malestar y alienación de la globalización: un manifiesto generacional¹⁰

El meollo de este estudio radica en el cuestionamiento de la globalización (con sus crisis y transiciones), a la búsqueda del humanismo hispánico y su ética guía, partiendo de la siguiente síntesis de premisas (vid. infra): hay

dirigido por el sistema, en forma de Estado, empresa o nacionalismo exclusivo y excluyente, por ejemplo). Tal reto, supone empezar a purgar el “ello” –impuesto por otros (como los bárbaros nórdicos, de normatividad de medios y utilitarista, en los Estados-nación industrializados: los países euro-occidentales y los anglosajones), quienes han fomentado entre nuestros pueblos (sus vecinos cultivados, los iberoamericanos de normatividad finalista y humanista) el *bucle melancólico* y la *(des)medida holón* del tipo de los nacionalismos exclusivos y excluyentes-. De este modo, es posible también, comenzar a asumir la armonización “yo-mi” –como el iberoamericanismo incluyente-, de modo que haga creíble el bienestar de la nueva era en marcha. Luego, una de las preguntas que aguardan es: ¿qué es ser iberoamericano y cómo y por qué puede beneficiar algo así? (o sea, cuál es su identidad, su normatividad y su comunicación). De ahí surgirán otras del tipo: ¿acaso tal propuesta llega a proporcionar claves para transitar la globalización?

¹⁰ Se ofrece una versión sintética de la versión original: fue redactada durante la crisis, en el tránsito entre aeropuertos y dada a conocer en América (v.g. Waco, Buenos Aires, Montevideo), pues en España tardó en ser aceptada (fue publicada en sus diversas versiones por las revistas universitarias de ICADE y la de Derecho de La Laguna, o en libros como *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias* de la Univ. Salamanca, así como en *Filosofía Político-Jurídica Glocal* de EAE, en *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana* de Tirant, etc.). Se pretende así –desde la *poética*, como mayor fuerza creadora y transformadora de la *política*- abordar problemáticas sobre la mitología iberoamericana y las interacciones generacionales. Se ahonda además en las propuestas de (re)construcciones cíclicas de identidades, con sus proyectos normativos, siendo fallidos en buena medida, por falta de seguimiento y comunicación entre las elites de poder y las bases sociales, así como entre generaciones. De ahí que las primeras reflexiones versen sobre los mitos fallidos, conducentes a la ideologización dominante desde las independencias decimonónicas hasta la globalización, como han sido las fórmulas de los *arielistas* y su *ciudad letrada* (de carga positiva, pero no realista –de *wishful thinking*-), junto con las de los *calibanistas* y su *subversivitas et subalternitas* (*sensu contrario*), dándose paso a los nuevos mitos. La atención del estudio se centra en aquella novedosa mitología emanada de las exigencias de la realidad, y por tanto preocupada de las relaciones generacionales entre los *centauros-sísifos* y los *odiseos* –conforme a su antagónica comprensión y gestión de las interacciones sociales (identidad-normatividad-comunicación), en sus expresiones más coloquiales y chocantes del poder, como es el sexo (en lugar del amor), el trabajo (en vez de la vocación) y de la tecnología (sustitutiva de la ciencia), etc.-. Para acometer todo ello, se recurre a la fuerza expositiva del *manifiesto*: dicho texto recoge las reivindicaciones de la nueva fuerza productiva madura, que reclama para todos el humanismo (de origen hispánico, devenido en iberoamericano) –no hay que cambiar el mundo, ni seguir produciendo y consumiendo bárbaramente, sino recuperar al hombre y su felicidad-.

indicios suficientes para constatar que la época del Estado-nación (eclosionada al final de la Ilustración), que tanta confusión trajo a los antiguos *civilizados* hispanoamericanos –convirtiéndoles en *neobárbaros*, por renunciar a su herencia cultural común y asumir en su lugar los postulados bárbaros de los nórdicos-anglosajones-, parece que por fin todo ello llega a su agotamiento con la globalización, junto con sus crisis transformadoras (desde la década de 1990). Luego, con este estudio se anima a la reflexión crítica y comparada, por si los actuales iberoamericanos (causahabientes de los hispanoamericanos) pueden recobrar su vocación humanista y ofrecer así propuestas guía rehumanizadoras, resocializadoras y redemocratizadoras de la compleja realidad social en curso. Frente al monopolio de la globalización que pretenden los nórdicos-anglosajones, imponiendo un *Estado-mundo de consumo*, los iberoamericanos (descendientes de los civilizados hispanoamericanos) están llamados a la revelación, desmontando falsas dialécticas (v.g. *negocio v. ocio, éxito y beneficio v. bien y belleza, consumo v. contemplación, ciencia v. religión, bienestar v. felicidad*), y ofreciendo además alternativas éticas (v.g. la *interconexión solidaria*: una suerte de *comitas gentium* donde todos ganan, vid. supra). Se invita así a un viaje de descubrimiento y superación de afecciones resultantes de un alienante poder y orden difuso, de ética confusa o no-ética, de modo que el lector logre tomar conciencia y actuar en consecuencia, trascendiendo y reconectándose con el medio social y natural del que somos parte y responsables –evitándose así el tan extendido síndrome Kodak (“usted apriete el botón, que nosotros hacemos el resto”), por el que un sistema caduco intenta aún imponerse a las personas y vivirles la vida (consumiendo conciencias y almas)-.

En cuanto al malestar social y la alienación personal del rótulo, se alude así a quejas populares cada vez más frecuentes, del tipo “el mundo está enfermo”, o “no tiene sentido”. Afirmar tal cosa es tirar piedras contra el propio tejado, porque cada uno de nosotros forma parte del mundo y, si el mismo está enfermo y carece de sentido, entonces, también nosotros corremos la misma suerte. Y es que el ser humano y sus comunidades necesitan de sentido vital para afrontar, entre otras cosas, el gran trauma que es la muerte. Dicho sentido, que distingue al hombre y sus colectividades –pues a diferencia del resto de animales, no se agrupa para sobrevivir, sino para prosperar-, se articula el mismo por medio de unos principios y fundamentos que si son externalizados (del hombre a su sistema), se va causando los problemas aludidos en el rótulo. Para transitar al Nuevo Régimen, en el que el hombre alcanza su emancipación, acercándose a su mayoría de edad, con su autonomía y responsabilidad plenas, sin embargo, el resultado parece ser una involución: el hombre y sus comunidades no son más poderosas,

sino más necesitadas y dependientes. Al haber cedido al sistema en ciernes (del Nuevo Régimen) sus mejores atributos, cierto es que el mismo tiende a consolidarse y fortalecerse, pero lo hace a costa del hombre, que va quedando cada vez más diluido y debilitado –incluso, dependiente, como se aclara a continuación-. Piénsese en los siguientes ejemplos concretos –pues cierto es que hablar del sistema puede resultar algo abstracto-: gracias a su inteligencia técnica el hombre ha logrado la externalización de funciones propias, transfiriendo a las máquinas sus habilidades y destrezas, supuestamente para mejorar, pero el resultado ha sido la atrofia y dependencia (v.g. la *extra-somatización* del sistema inmunitario a las farmacias y hospitales; las operaciones mentales a las calculadoras y ordenadores; la memoria numérica y fotográfica a los móviles con cámara) –el hombre parece cambiar así sus atributos humanos propios por otros mecánicos ajenos, que le acercan al clónico *cyborg/androide*, a la vez que le alejan de su humanidad-. Por tanto, si esto pasa con lo formal, con las competencias, piénsese en lo que ocurre cuando la transferencia atañe al fondo, a cuestiones como las aspiraciones de libertad, igualdad, justicia, bienestar... en definitiva, la búsqueda de felicidad, como sentido vital. El hombre, por su habilidad social y racional (*zoon politikon /logoi*), va produciendo formas de gobierno, dotándolas de sus mejores atributos, hasta que al final se encuentra vacío, y subordinado al sistema que ha creado para sí, como pasa con el Estado y los poderes públicos. Así se da la alienación, un extrañamiento desolador: es la dolencia que aqueja al ser humano, manifestada tras haber transferido sus mejores atributos, y en su lugar sólo siente un gran vacío, no reconociéndose en el mundo que ha ayudado a construir y que ya no cuenta con él, sino que se vale de él –el hombre se siente desarraigado, desplazado, confundido, estresado, etc.-. El sistema se protege eliminando la amenaza de los libre-pensadores, pues así evita reformas o revoluciones que pudieran acabar con él, tal como se conoce ahora. Pero ahondemos algo más: recordemos la vida de la que veníamos antes de iniciar juntos este viaje. Resulta tan habitual oír quejarse a quienes nos rodean de un pesar que se manifiesta en una serie de sentimientos (v.g. tristeza, enfado, auto-reproche, ansiedad, soledad, fatiga, apatía, indiferencia, impotencia, anhelo), de sensaciones (v.g. vacío en el estómago, opresión en el pecho o garganta, sequedad en la boca, impresión de irrealidad, falta de aire y energía, debilidad muscular) y de conductas (v.g. trastornos del sueño y alimenticios, despistes y pérdida de memoria, aislamiento social y refugio en espacios vitales). Todo ello evidencia una dolencia compartida de deshumanización y pérdida de sociabilidad, que confluye en apuntar al sistema, cuyas fallas y disfunciones impiden la publicitada realización del ser humano y sus comunidades, fomentando en cambio su

infelicidad. Sus niveles de manifestación cotidiana son básicamente dos: a) la desafección, con la pérdida del otro –se pasa de la *alteridad* a la *otredad*, lo que supone que el ser humano es reducido a *cosa prescindible* o bien intercambiable-; b) el desprecio, con la destructividad –que no destrucción, pues es un proceso inacabado, al estilo de Sísifo- aplicándose al otro –como ya no se ve en el otro a un semejante digno de trato, únicamente, se aprecia una amenaza-. Entonces, ¿qué es lo que fomenta la alienación personal y el malestar social? Se pueden distinguir preliminarmente una serie de causas y efectos –todas ellas interconectadas e interdependientes, hasta el punto que las causas pueden volverse efectos y viceversa, pues se retroalimentan entre sí-: a) causas: la abstracción virtual y fragmentación disasociativa; la inteligencia técnica y desfasada; la producción-consumista e irreflexiva; la enajenación y vacío esencial... se produce así una deshumanización y desocialización de la realidad en la que estamos inscritos; b) efectos: el desarraigo cultural y pauperización social; la deshumanización maquinista y cosificadora (*reificación*); el aburrimiento y desánimo vital, junto con la soledad; la alienación e inconsciencia... sirviendo todo ello para reproducir –que no criar- seres de personalidad copiada y fragmentada (con *YOes part-time*, condicionados por modas, roles y estereotipos, a la vez de resultar planos y escasos de autenticidad); dichos seres, además, están condenados a un modo de vida irreflexivo, inmanente y *light* –que no solo es ligero o difuso, sino desnaturalizado (v.g. mantequilla sin grasa, café descafeinado)-, propiciándose así nuevas causas de alienación y malestar, además de fomentar la desazón frustrante ya existente.

Para acometer la osada labor anunciada, integrando todo lo planteado, se ofrece a continuación una fórmula mixta entre el galeato¹¹ y el manifiesto

¹¹ *Galeato* es un término que se acuñó y se generalizó en el *Siglo de Oro de las Letras Hispánicas*, alcanzando su máximo desarrollo y sentido en el seno del mundo académico. Mediante el mismo, se aludía a un tipo de encendida presentación apologética, cuya misión era cantar las virtudes de trabajos que, por originales y/o discrepantes, estaban llamados a ser censurados y condenados al ostracismo. Y eso, por desgracia, aún sigue vigente, pero no así el recurso del galeato -es por ello que corresponde a los propios autores afectados la inmodesta labor de defender su obra... y así es también en esta ocasión-: los clásicos compartían sus pensamientos mediante los *diálogos*, los medievales por medio de las *sumas* y *confesiones*, y los modernos vía *ensayo*, quedando los contemporáneos nuestros, que como posmodernos, recurren al críptico e impersonal *artículo técnico*. Pues bien, desde estas páginas, sin trampa ni cartón, se muestran las cartas desde el inicio: como lo que se pretende es una ponderación del humanismo hispánico y su *ética* universal (denunciándose los problemas que trajo su renuncia), además de postularse las ventajas de su revitalización adaptada a la globalización (como humanismo iberoamericano), entonces, no es de extrañar que se regrese al género

simbólico¹². Sólo así cabe condensar el ingente diagnóstico y pronóstico, entrando además en la complejísima cuestión fomentada con la globalización, como es el problema de la identidad¹³, máxime en lo tocante a las relaciones intergeneracionales¹⁴ (y por ende, sus códigos éticos).

del ensayo –conforme al método científico del estudio (auto)biográfico, que no testimonial-. Resulta curioso y digno de destacar que, el ensayo, tras la II Guerra Mundial, fue condenado a un ostracismo, tanto por parte de las Ciencias Sociales como de las Humanidades, por considerarlo poco objetivo –*ergo* no científico-. Nada más lejos de la realidad, pues la auténtica objetividad (en las citadas ciencias), no es aquella en la que se niega la subjetividad, sino la sincera, que presenta sus planteamientos desde el inicio y procura ser coherente con los mismos.

¹² Un manifiesto simbólico es el contrapeso a un galeato, pues si este último es la defensa encendida de una realidad reflexionada, el primero resulta una sugestión, para llamar a una acción transformadora, apelando a los universales de la humanidad y recurriendo al mito para ello. Por tanto, se vuelve al sentido originario del manifiesto, propio de movimientos intelectuales y artísticos románticos –antes de que se lo apropiaran las ideologías (v.g. socialismo, nacionalismo)-. Su sentido se puede resumir en la siguiente fórmula: “*Del mito al logos y de vuelta para que sea holos*”. Se expresa así la pretensión de un acercamiento a los grandes sabios de la Antigüedad y sus narraciones mitológicas –con su poética creadora y cautivadora-. Es en aquellas, donde sus reflexiones más profundas, no están enunciadas en clave profana del logos, sino que se encuentran sacralizadas por el mito. De ahí la necesidad de reintegrar el logos y el mito, dando lugar al *holos* (o conjunto entrelazado con vocación de plenitud), que a su vez es la clave para alcanzar la sociedad del conocimiento. Incluso, cabría añadirse al respecto que así vino siendo la concepción histórica, hasta su academización neoclasicista y su profesionalización decimonónica, entrando en quiebra hoy por las fórmulas relativistas –ya denunciadas- de los testimonios y demás vías de la memoria histórica, pues no se puede generar una identificación social basada en la cronología de datos, ya que de algún modo hay que conectar con el interlocutor –pero no por la vía del discurso emocional de resentimiento y confrontación, sino por su invitación a la participación en dicho discurso, donde pueda sentirse integrado y aportar algo-.

¹³ *Problema*, no en el sentido actual, heredado del influjo ideológico (del socialismo), propiciado por los bárbaros nórdicos y anglosajones, quienes entendían por tal un conflicto (una tensión avocada al choque y la subversión); aquí se pretende recuperar su significado humanista original, de preocupación: reflexión crítica y sensata posibilitadora de un tratamiento adelantado a la previsible crisis (*pro*: antes, *blema*: cuestión, o sea, previsión o prospectiva), de modo que cuando tuviera lugar la misma se estuviera ya listo para su superación y armonización con la realidad integradora. Uno de esos problemas cíclicos es el de la identidad.

¹⁴ *Cada generación tiene sus mitos: sus explicaciones de sí mismos y del mundo que reivindican para sí; es su mitopoiesis constituyente*. Tal postulado, ¿habría de seguir siendo cierto hoy?; realmente, ¿continúa habiendo generaciones –o son sólo ya promociones, replicadas por el sistema- y éstas se han molestado en repensar sus mitos y sus interacciones? Aunque la esencia del mito es trascendental, de vocación universal, tiene momentos de inmanencia, pues al igual que el grano de trigo ha de caer en tierra y brotar en un momento y lugar concreto, pese a que este proceso se repita una y otra vez, como parte de los ciclos de la

vida. Así acontece también en la vida social, donde los hombres han de encontrar un sentido común, la siembra de su capital simbólico, que cuaje, y su gestión les permita prosperar.

El primer mito -o nivel del mismo-, es el concepto como tal de identidad, pues como todo lo que vive, fluye, y no resulta exactamente igual a sí, en las mismas condiciones inmutables. La vida conduce a la muerte, y se dan cambios por el camino, por mínimos que sean, para garantizar la adaptación de las siguientes generaciones. Nosotros mismos somos distintos de niños y de adultos, luego, ¿por qué se habla de identidad si no somos exactamente iguales siempre? Y si hablamos de conjuntos de personas, ¿qué decir entonces de la identidad de las comunidades, incluso de las sociedades? La identidad es la ficción que permite dotar de una constancia y coherencia compartida a lo largo de la vida. De ahí que el mito sea tan legítimo, válido y eficaz, pues pese a su impresión inicial, no se construye desde las formas, sino desde el fondo, hasta dar con una apariencia compartida, que permita constituir lazos solidarios: *si no me siento igual* (parte de un grupo diferenciado), *da lo mismo las muchas semejanzas que puedan señalarse, que no reconoceré los vínculos*. Ésta es una lección que un mundo científico-técnico (como el nuestro), excesivamente formalista, parece haber olvidado y, sin embargo, hoy se ve abocado a aprender lo antes posible: ¿cómo construir la identidad que asegure el bienestar? La respuesta a tal cuestionamiento bien conduce al humanismo y su ética (vid. supra).

Un segundo mito es el de las generaciones, o sea, las agrupaciones con lazos solidarios más estrechos, pero ¿por qué? No se debe al hecho biológico de nacer dentro del mismo periodo, tradicionalmente estipulado en un intervalo de quince años -fijado, por cierto, ¿por quién y con qué interés?-: no es esa forma la que confiere la identidad. ¿Por qué se construyen esos lazos y para qué sirven? ¿Pueden convivir varias generaciones en el mismo espacio y tiempo? Siguiendo a los *clásicos* y adaptándolos a la Iberoamérica más reciente (con ayuda de los aportes de Comte, Stuart Mill, Dromel, Ferrari, Ranke, Ortega, Marias, etc.), cabe distinguir cinco tipos de generaciones en interacción: *la superviviente de entreguerras* (nacida entre las décadas de 1920 y 1930, ya retirada, incompleta y con una influencia casi nula), *la augusta de posguerra* (nacida entre las décadas de 1940 y 1950, comienza a estar casi toda en la reserva, aunque mantiene un cierto poder residual, especialmente el ideológico), *la cesárea de transiciones* (nacida entre 1960-1970, es el relevo inmediato, pero sin marco ni destino -salvo con permiso de las precedentes-), *la ascendente de la globalización* (nacida entre 1980-1990, debería ser la rebelde, para competir con las precedentes, aunque está bastante desubicada) y *la juvenil matrix* -también llamada *emo-skins*, incluso, *generación z-* (nacida entre 2000-2010, es la que empieza a surgir, pero sin tomar aún conciencia de sí misma -pudiendo quedarse en mera promoción a clonar, como ya pasa en el mundo anglosajón y sus *proms-*). Pues bien, este esquema se puede prolongar, tanto hacia atrás como hacia adelante, y para los efectos de este escrito, la transición que se ha producido es la siguiente: hoy, en vez de avanzar un escalafón cada generación (convirtiéndose la generación cesárea en augusta, la ascendente en cesárea, etc.), se da la singularidad, de que la augusta se ha dilatado, condicionando a las demás. Su influjo ha resultado tan rompedor y carismático, que ha sometido a buena parte de las siguientes generaciones, dando lugar a una macro-generación, la de los *baby-boomers* (los centauros y sísifos). Dicha macro-generación está tan habituada al poder, que va a ser difícil que lo comparta con los disidentes llamados a liderar la generación ascendente (los odiseos de la globalización). La cosa se complica ya que la generación juvenil, que habría de hacer presión con la ascendente, sufre un fuerte desafecto hacia la política y lo público, además de carecer de un humanismo y cultura guía -cada vez más se acercan a la consolidación de la sociedad masa clónica de consumo-.

Manifiesto generacional (de los odiseos iberoamericanos): diálogo para una ética compartida y una renovación conceptual y lingüística.

[Una vez más, tómesese (amigo lector) el tiempo necesario, para ser consciente de que tras la globalización] moramos una espiral de incertidumbre, propia de la transición entre una época que agoniza y otra que está naciendo. La *generación de los centauros y sísifos* (los *baby-boomers*) cumplieron ya su misión agónica –de lucha y muerte del orden de posguerra-, por lo que ahora corresponde a los *odiseos de la globalización* –fruto maduro de dicho entorno, del que toman su gentilicio- hacerse con las riendas de una *sociedad masa global*, que está empezando a clonarse a sí misma –como puede comenzar a apreciarse con los *niños matrix (emo-skins)*-, sufriendo una metástasis, por la pérdida de contacto con la realidad, y del sentido de la vida y la muerte. Esa va a ser la misión de los odiseos de comienzos de milenio, condenados a vagar, intentando infructuosamente el tránsito a la sociedad del conocimiento, hasta el momento en que tomen conciencia como generación (con su propia interpretación mitológica y del capital simbólico, como brújulas en la gestión de la realidad social coyuntural) y, como tal, reclamen su tiempo y lugar –hasta la fecha, usurpado y endeudado-. Este problema es planetario, pero especialmente evidente en Iberoamérica, donde los centauros, vueltos ideológicos sísifos, desconocen *el fin de la historia* y se resisten a reconocer que están en el poder y, en consecuencia, que deben dejarlo ya, mientras los odiseos, aspirantes de relevo, se hallan –como *emboscados nómadas*- rayando la condición desarraigada de mercenarios errados. ¿Habrá aún tiempo de frenar el proceso oncológico y/o de entropía en curso? ¿Será que el *Armagedón* está próximo o cabe la reconciliación profetizada por Oseas? Ojalá sea esta última; de ahí la urgencia y necesidad de este manifiesto –redactado entre *no-lugares*, antes de llegar al oasis (la expresión de *eutopía iberoamericana* para la globalización, vid. supra).

El tercer mito es el del renacimiento del iberoamericano, el *hombre glocal*: se trata del odiseo actual (un Ulises perdido en busca de su Ítaca), que tras crecer en la globalización, desea volver a casa, que no es un lugar concreto, sino el conocimiento de una tradición común, un punto de encuentro y referencia para la humanidad. El odiseo iberoamericano ha aprendido a reflexionar global, pero necesita algún anclaje local, como ya les pasara tiempo atrás a otros precursores humanistas, de ambos lados del mar, como Garcilaso *El Inca* o Francisco de Vitoria. Por tanto, a diferencia de otros mitos generacionales iberoamericanos recientes, el odiseo no desea expresar su peculiaridad exclusiva y excluyente, sino que anhela encontrar a otros como él, en situación parecida y dispuestos a compartir una ilusión: la de Iberoamérica tal vez (Sánchez-Bayón, 2013).

Así, por respeto a todos aquellos a los que el mito en algún momento conjuró en *commúnitas*, permitiendo desarrollar su logos, que más tarde les integró en el *holos* de la humanidad, así se invoca en este manifiesto, solicitando el diálogo deseable *intra e intergeneracionalmente*.

A los precarios de la globalización: ¡despertad generación!

Vivimos tiempos de constantes y vertiginosos cambios, de alcance global, en casi todos los aspectos de la realidad y por todo el planeta; nuestras sociedades se han vuelto líquidas y de riesgo, pues nada parece permanecer y, sin embargo, todo está llamado a conformar una masa global, para recibir el nuevo milenio –del que nos sentimos extranjeros-... “cuidado, cuidado, la hora de la justicia ha llegado”; préstese atención: a aquéllos que se sientan afectados por un interminable estado de vigilia, con síntomas de desorientación y desasosiego, más cierta pérdida de sentido vital; a quienes sufran un malestar creciente, por su precariedad personal y en su relación con su medio social y natural, suspendidos entre el ser y la nada; a ti que atiendes, tú que deseas ser tenido en cuenta, expresarte sin ser censurado o excluido, entonces, despierta, sal de la anomia y analiza las líneas que siguen, difundíendolas luego a tu manera.

Querido amigo, aunque ésta es una declaración generacional (para la toma de conciencia y la llamada a la acción en consecuencia), la misma no se concibe restrictivamente: no se trata de identificar un selecto *numerus clausus*, constitutivo de una comunidad endogámica (exclusiva y excluyente), sometida a la rigidez de rangos de edad –¿fijados arbitrariamente por quién?-. En realidad, el criterio manejado para descubrir y verificar la inclusión en dicha generación, es la propia voluntad de refrendo, de quien se siente interpelado y desea participar de una solidaridad de principios y valores, en definitiva, de quien busca algo mejor, más humanidad. Se trata, entonces, del manifiesto de la precaria generación de la globalización.

Entonces, ¿cuál es esa precaria generación de la globalización?

Parece ser que, sobre todo en Iberoamérica, la noción de generación refiere a una identidad común, forjada de un suceso traumático, cuyo duelo compartido constituye y sacraliza la *commúnitas*. Así fue con nuestros tradicionales abuelos y sus guerras, quienes se echaran pesadas cadenas culturales para evitar el suicidio social. Y así también dicen que ha sido

para nuestros posmodernos padres y sus rebeliones, liberadoras de dichas cadenas... Empero, no cabe predicar tal cosa de los adultos de hoy, pues ni hemos sufrido guerra¹⁵ ni estamos anhelantes de rebelión; venimos de transiciones hacia democracias de bienestar, por lo que hemos ido conociendo las reglas de juego y las hemos ido aceptando, incluso, asumiendo como responsabilidad nuestra –porque si no, de otro modo, sería reconocer nuestra insignificancia, que nuestro destino no está en nuestras manos, que nada tendría sentido-.

¿Podemos ser considerados entonces como generación? Sí, en vez de ser una generación de decadencia, basada en la identificación con el mundo que fenece en derredor (bien para salvarnos de él o para acabar con él), en su lugar, resultamos una generación de esperanza, forjada desde la proyección de nuestro poder interior creativo; luego no nos impulsa el miedo, sino el amor, la imaginación, etc. Por tanto, en nuestras manos está: ¿seremos masa que dota de carne al sistema de consumo –totalizante, resultando causa y efecto a la vez-, o lideraremos el tránsito a la que venimos intuyendo como sociedad del conocimiento -y en la que tanto hemos creído, hasta sufrir el desencanto, por falta de condición generacional, imposibilitada por los velos distorsionadores de los centauros y sísifos-? Somos una generación, pues, para formar parte de la misma, basta con empezar a entrar en contacto con un estado de ánimo, el aparente sentimiento (y)errático. En Iberoamérica, parida posmoderna por sus elites, con sus caricaturescos procesos constituyentes, salpicados de pronunciamientos y golpes de estado, afectada de corrupción persistente, no hay más uniformidad de reglas que la sucesión de réplicas, mascaradas tras mascaradas. De este modo, deja de importar el tiempo y el lugar, pues cuando un foco se apaga, un poco más allá se enciende otro y, nuevamente, nuestras endogámicas elites se asemejan a afanosos bomberos pirómanos. Si esa lección ya está aprendida, entonces, bien estamos bautizados como generación: una generación de transiciones –de ellas venimos (la búsqueda de las democracias de bienestar) y hacia ellas vamos (la exploración de la sociedad global del conocimiento); el error sería permanecer como potencia y no llegar a ser acto-.

Cierto es que se nos considera una generación precaria –de meritorios, becarios y pasantes-, porque así vivimos y nos relacionamos, por lo que casi ni somos generación: desde pequeños, al crecer en el inicio del acceso masi-

¹⁵ Sí episodios de terrorismo e inseguridad generalizada por toda Iberoamérica, que nos hace desear con más fuerza la normalidad democrática de bienestar y felicidad –incluso, inseguridad en el sentido psicológico que se viene destacando en cuanto asistencia a la disolución de los modos de vida tradicional y sus sólidas instituciones-.

vo a las nuevas tecnologías y en el bienestar que comportaban (v.g. la aparición de los móviles, los ordenadores personales, la televisión vía satélite y por cable, internet), se nos hizo entender –no tanto desde el discurso, sino desde el ejemplo de una formación televisiva, por ausencia de adultos de referencia- que, si se era lo bastante competitivo –individualmente y frente a los demás-, se produciría una irreversible movilidad social vertical ascendente –o sea, gozaríamos de una condición muy acomodada-. Más tarde, se nos indicó que eso ya no valía, porque empezábamos a jugar en un tablero mundial –con lo que aumentaba el riesgo y el estrés, mientras disminuía la visualización del éxito-, por lo que resultaba imprescindible una movilidad social horizontal –o sea, mudarse según las exigencias formativas o laborales-, y también lo aceptamos como reglas de juego; finalmente, llegó la paradoja de la sobrecualificación en un mercado laboral de empresas de trabajo temporal, concepto que se contagió a todos los aspectos de la vida –incluso en las relaciones interpersonales, donde se oye con frecuencia “sí, vales mucho, pero no me convienes ahora”-. El caso es que, postergación tras postergación de las gratificaciones, cuando nos hemos acercado al banco de la vida –¡oh sorpresa!-, descubrimos que nuestro saldo resulta deficitario, se encuentra en números rojos. Ocurre que, la generación precedente se ha dedicado a disfrutar de un bienestar excesivo –dionisiaco-, causante del endeudamiento transgeneracional (v.g. seguridad social taumatúrgica, doble vivienda y coche, varios televisores y ordenadores): con el doble de capacidades no llegamos ni a la mitad de posibilidades. Los centauros, devenidos muchos en sísifos, habiendo predicado un discurso de liberación y respeto, sin embargo, su comportamiento y sus repercusiones han sido las opuestas; en Derecho, usualmente, una dilapidación y enajenación tal viene a acarrear la declaración de prodigalidad, solicitada en la mayor parte de los casos por los familiares, máxime los hijos –quizá así ha de ser (tal como se ahonda en la reflexión más adelante en el *manifiesto*)-.

Incontinenti, le pese a quien le pese, somos generación: todos aquellos que hemos visto debilitarse el Estado-nación y emerger un *mundo glocal* (de dialéctica cosmopolita-localista) –no como algo dramático, sino como sentido histórico, hacia la *paz perpetua*-; que hemos incorporado las nuevas tecnologías a nuestra vida cotidiana, sin volvernos completamente adictos a ellas –como sí les pasa a los que nos siguen, entre quienes ya no hay riesgo de anomia, sino una constatada alienación-; que además conocemos entornos virtuales, aunque seguimos prefiriendo la realidad, nuestro medio social y natural; nosotros somos aquellos que están entre los posmodernos *baby-boomers* (los *hippies* y los *x* –devenidos en *yuppies*-) y los *inhumanos matrix* (los *Mtv* o *ni-ni*, también llamados *emo*, *skins* y *avatares* –moradores

de redes sociales como *MySpace*, *FaceBook*, *Hi5*, *Tuenti*, *Twitter*, *Wamba*, etc., o espacios virtuales como *Youtube*, *Match*, *Blogs*, *et al.*- y los *otherkins* o *generación z*). En efecto, éstos somos nosotros y, nuestra misión, tomar conciencia de quiénes somos y cuáles son nuestras circunstancias, pidiendo el relevo generacional, de manera progresiva y programática, para restablecer un plan de acción, sobre la realidad, con vistas a la consecución de la anhelada sociedad del conocimiento.

Yo denuncio: paremos la prodigalidad de los centauros de posguerra

Vaya por delante que, como homenaje a Zola (al ser uno de los primeros intelectuales –en el tránsito entre la Modernidad y la Posmodernidad europea-continental-), se emula el título de su manifiesto *J'accuse/Yo acuso*, pero sin llegar a adoptar su estilo directo y mordaz, basado en la imputación personal -tal como otras generaciones han seguido haciendo uso (v.g. Neruda en Chile, contra la *Ley maldita de 1948*; los exiliados cubanos, contra la dictadura castrista)-. Y no se hace aquí, en tal sentido, no por miedo al exilio, en el que ya vivimos los odiseos de la globalización, sino porque bastante complicadas son ya las relaciones intergeneracionales, no habiendo casi comunicación, como para fomentar la acritud. Además, éste es un manifiesto de justicia y no de venganza, para reconocer a cada uno lo suyo (v.g. los odiseos no estaríamos aquí sin los centauros-sísifos, de entre los cuales, más de un Quirón maestro hay; los odiseos sólo pedimos el derecho a constituirnos en generación y ser reconocidos como de tal modo, para facilitar un relevo pacífico, en sintonía con el orden natural) y, por medio de tal manifiesto, también se desea llamar encarecidamente a la participación intelectual plural, como compromiso con el bien común.

De centauros y sísifos, y del meollo de su ideología

Suele decirse que las relaciones intergeneracionales se mueven entre la atracción y la repulsión; según domine una u otra, así son las transiciones de poder. La de nuestros padres aborrecía a la de nuestros abuelos. Más aún, un afamado profeta de los *baby-boomers*, Roszak, al vaticinar sobre la contracultura en marcha, se adornó refiriéndose *al grabado del frontón del templo de Olimpia* (queriendo aludir, seguramente, a la *boda de Pirítoo*, que dio lugar a la *guerra contra los lápitas* –cuestión que denota formación y no educación-), donde *los embriagados y furiosos centauros irrumpían en*

las civilizadas fiestas que se estaban celebrando, y donde eran parados por Apolo. Según tal interpretación mitológica, unas veces los centauros son frenados y expulsados, pero en otras ocasiones llegan a vencer, procediendo a sembrar un caos, que en pequeñas y breves dosis hasta resulta purificador, salvo que la *centauromaquia* se prolongue hasta derivar en otras fórmulas, causantes de la ruptura de los ciclos intergeneracionales. En el caso de nuestros padres, ganaron ellos la contienda, introduciendo su apócrifa lucha por la liberación, arremetiendo contra la que consideraban una opresiva ética y rígida rutina de una vida burocratizada, que les acechaba para alienarles y, casi, matarles en vida. Su legitimación la encontraban en el victimismo, justificativo de su rebeldía. Lo curioso es que, aún llegados al poder, así han continuado, haciendo gala de la *paradoja del aspirante institucionalizado* (v.g. el P.R.I. mexicano y sus aproximados setenta años de poder): se está en el poder y, sin embargo, se critica como si se estuviera fuera y se deseara acceder para mejorar las cosas. De ahí que, la mayor parte de los reivindicativos centauros han devenido en sísifos, inspiradores de nuevas navegaciones y comercios –precursores de la globalización–, pero también avaros y mentirosos, contrarios a los dioses, pero deseosos de inmortalidad mediante manipulaciones: su condena entonces, empujar reiteradamente una piedra ideológica cada vez mayor, por una realidad más y más empinada, para resbalar por crisis coyunturales, y tener que volver a empezar, así hasta que reconozcan que necesitan la ayuda de los odiseos y nos dejen hacer –con nuestras lecciones aprendidas y un proyecto para todos: la sociedad del conocimiento–.

En cuanto a la ideología –más allá del discurso reduccionista de *falsa conciencia*, sino en su sentido originario de *paideia*–, entendida la misma como cosmovisión y posicionamiento vital del integrante de una comunidad, basada en este caso en la rebeldía *situacionalista* –como última gran Internacional–, aunque empieza siendo común para los *baby-boomers*, en el mundo anglosajón ha terminado por difuminarse y convertirse en una suerte de conformismo cientificista, donde la tecnología ha pretendido suplantar a la ciencia y todo es artificio; en cambio, en Iberoamérica, debido a que los procesos de alfabetización masiva son aún demasiado recientes y superficiales, la ideología inicial permanece, aunque bastante manoseada y desgastada, dando lugar a la *híbrida ideología masa*, cuya receta –más o menos, según la ocasión– es: un puñado de socialismo, con una pizca de existencialismo, unas ralladuras de deconstrucción, más algo de populismo y alguna gotita de cientificismo, y ya tenemos el sincretismo ideológico adecuado para acceder al poder, sin tener que ser responsable del mismo. Normal que, a la postre, algo así se sienta como una gran piedra y se sufra

por llevarla solos... los odiseos venimos a ayudar, pero no a prolongar dicho cautiverio.

Únicamente, con ánimo esclarecedor y para la toma de conciencia, acerca de qué está hecha la enorme y pesada piedra ideológica, que nuestros padres vienen arrastrando, se entra a exponer un par de consideraciones sobre las tres *narraciones fundamentales* –calificadas de tal modo, porque constituyen el cimiento de su construcción ideológica, y porque son los tres referentes clave irrenunciables-; según nuestros padres, la liberación pasa por la supresión de la moral y el amor respecto del sexo, la flexibilización del trabajo y más ocio, así como la idolatría de la inteligencia técnica y la ciencia naturalizadora.

a) De la liberación sexual: en un reduccionismo al absurdo, los *baby-boomers* concibieron el amor como su expresión romántica –olvidándose de sus otros significados más relevantes, como *cáritas*, *agape*, *filiat*, etc.-, de ahí que lo equiparan sin problemas con el sexo. Poco después enfrentaron amor (la esencia) y sexo (una expresión corporal), dando por perdedor al amor –tildado de subjetivo, emotivo y causante de dependencia-, y por vencedor al sexo –por objetivo, placentero y liberador-. Todo transcurrió según un plan de tres etapas. La primera, el discurso de la *liberación sexual* (Reich), donde se arremetía contra cualquier norma moral que privara de los placeres sexuales, pues todo era represión menos el dejarse llevar por la satisfacción del deseo personal. La segunda, el discurso de la *revolución sexual* (Marcuse), como fórmula subversiva contra el orden establecido, despertando la lucha de todos contra todos –la *lucha de clases* se traslada a las relaciones sexuales, donde las mujeres deben combatir a los hombres opresores, los homosexuales a los heterosexuales, los adolescentes a los adultos, etc.-. Y la tercera, el discurso de la *teoría de la sexualidad* (Foucault), arremetiendo contra el capital simbólico precedente –que se considera un cúmulo de redes de dominio para fijar qué es aceptable y qué reprochable o desviación-, y revistiendo dicha teoría de apariencia científica. Al completarse las tres fases, no se ha logrado una mayor liberación humana, más bien al contrario: no existe ya una entrega generosa al otro, más aún, el otro se ve como un enemigo al que hay que someter, un instrumento de nuestro placer, que hay que consumir, al tiempo que nos consumimos nosotros también, ya que nos damos anónimamente y nos valoramos tanto en cuanto somos apreciados por el deseo ajeno. Además, al reducirse todo a pura corporeidad, nos hemos vuelto adictos a las endorfinas que se producen con el acto sexual –eso sí es dependencia-. En definitiva, el ser humano es hoy más vulnerable, pues el puro sexo le ha reanimado –demasiada *sexatez*, en vez de *sensatez*-,

contribuyendo a su degradación como mero objeto -uno más de consumo inmediato-, además de dejarle desprovisto de herramientas para detectar el profundo sentimiento de vulnerabilidad y finitud, que antes le impulsaba a la socialización, bajo unas pautas de respeto -y todo ello es hoy un *totum revolutum*, debido a la gran cantidad de velos posmodernos extendidos al respecto-¹⁶.

b) De la flexibilización laboral: igualmente, resulta curioso que la generación precedente se lamentara -antes de empezar a trabajar- de la burocratización y rigidez laboral, con su tediosa rutina, que les aguardaba, pues cuando iniciaran su andadura laboral iban a saber ya, de antemano y con bastante exactitud, cuáles serían sus responsabilidades, así como, cuándo y con cuánto se iban a jubilar. En cambio, en nuestra generación (la de los odiseos), con el perverso argumento de la flexibilidad -que no es tal, pues tras ceder, luego no se regresa al estado anterior, así que nunca hay recuperación-, nos encontramos estresados y sin vínculos operacionales ni personales, ya que tenemos que estar abiertos al cambio de tareas, compañeros, etc., capturando fragmentos de trabajo en un tiempo y espacio virtual. Por eso, a lo mejor, se nos tilda de conservadores culturalmente, pero es que es lo único que nos mantiene atados a lo que creemos que es la realidad -que no es más que una visión dulcificada del modo de vida de nuestros abuelos, quienes con la poca cualificación de uno, se ganaban el salario que mantenía a toda la familia, que era conocida por sus vecinos, formando parte de una comunidad, donde podían dejar huella-. Como añadido al problema de la flexibilidad laboral, se evidencia también el deterioro de la -mal llamada- cultura empresarial, cada vez más cortoplacista: para recoger el máximo beneficio casi inmediato, eso es posible si se produce a costa de la explotación de la fuerza productiva emergente, no sólo en países en vías de desarrollo, sino en los propios, donde la juventud bien preparada se

¹⁶ Como miembro de otra generación, la de los odiseos de la globalización, me pregunto por qué era tan importante para los centauros y sísifos hacer del sexo un absoluto -en realidad, un artilugio totalizante-: ¿por qué de algo tan banal, como un intercambio de fluidos, se ha tenido que hacer todo un mundo simbólico de conflicto y dominación? Parte de la respuesta está en que los centauros-sísifos, al renunciar a su bagaje cultural -frente al que reivindicaban liberarse-, sucumbieron al neobarbarismo (cuya revolución adoptaron), pues aceptaron las fórmulas y etiquetas de los nórdicos, quienes sí cayeron en el romanticismo trágico (el *eros* no satisfecho conducente al *thanatos*), olvidándose del rico y plural amor mediterráneo, donde deseo y satisfacción se realizaban como expresión vital (v.g. *El cantar de los cantares*, traducido por Fray L. de León o *El libro de buen amor* del Arcipreste de Hita).

ve frustrada, por lo que se abandona al bienestar dependiente –de ahí que la emancipación del hogar se produzca más tarde-. Todo ello se agrava con el *síndrome de los cargos intermedios*, que comenzara con los “x”, cuando regresaron al seno de los “hippies”, reconvertidos en su conjunto en “yuppies”: su complejo y frustración ha hecho de ellos unos ejecutores complacientes con los superiores y opresores con los inferiores –en principio, laboralmente hablando, aunque tal visión de las relaciones se llega a extender a lo personal (*lato sensu*), dando lugar a prácticas como el *mobbing*, por ejemplo-. Este síndrome ha llegado a su cénit con quienes no fueron odiseos, sino que decidieron quedarse en Ítaca, y ahora temen y hostigan a quienes regresan. Para más *inri*, los yuppies han mandado a los intermedios extender el velo posmoderno de la responsabilidad social corporativa –como reza el refrán: dime de qué presumes, y te diré de qué careces-. Respecto al ocio, los odiseos estamos tan concentrados en regresar a la época estable y de progresión lineal de nuestros abuelos, que no somos capaces de descansar y disfrutar del momento... El viejo lema latino de *beatus ille, qui carpit diem, in loco amoeno* [dichoso aquel que vive el momento en lugar ameno] –nuevamente Fray L. de León-, ya no rige: a) no se conoce la dicha, pues la alegría no procede del acontecer de cosas buenas, sino de que no pasen cosas malas –*no news, good news*, de los bárbaros-nórdicos-; b) el *locus amoenus* no se da, pues nadie disfruta del limbo; la sensación de nuestras vidas es más próxima a la del purgatorio, como una enorme oficina de la Administración Central, donde han perdido tus papeles y sin ellos no te reconocen, luego te niegan la existencia... ves pasar números por delante, te consuelas pensando que los pocos papeles de fragmentos de vida que vas logrando acumular quizá convenzan al funcionario de tu existencia y, entonces, te compulse tu cédula vital, para empezar a disfrutar. Luego, no, los odiseos tememos el ocio, pues pensamos que cuanto más trabajemos, antes nos reconocerán; así que, cuando llega el tiempo forzado de descanso, si no podemos trabajar, nos entra una angustia vital, la sensación de estar haciendo algo incorrecto¹⁷.

¹⁷ Y todo porque los centauros-sisifos también sucumbieron a esta variante de neobarbarismo: primaron el negocio sobre el ocio, pues pensaban que el ocio esperaba, pero sólo dieron muestra del desconocimiento de la cultura a la que renunciaban. El negocio es *nec-otium*, o sea lo que no es ocio (su negación), de ahí que al intentar regresar luego, sólo encontraron el sucedáneo bárbaro-nórdico del mismo, el espectáculo y el entretenimiento (la cultura de masas). De ahí que los odiseos no estén para el fomento de su limbo, sino en el deseo de recuperar aquel ocio mediterráneo, que perfeccionaba a la persona y contribuía al bien común.

c) De la idolatría de la inteligencia técnica y la ciencia naturalizadora: en Occidente, ya no se cree al Papa (o a cualquier otra autoridad tradicional), sin embargo, sí se confía –de manera irreflexiva- en la infalibilidad de la retahíla de *premios Nobel*¹⁸, aunque entre ellos no cesen de enmendarse la plana y sus verdades sean tan efímeras como las modas. Por consiguiente, es importante reconocer que, hoy, más que ideas, nos manejamos mediante creencias (debido, en buena medida, a la *sobreinformación* en la que vivimos y a la falta de tiempo que se requiere para procesarla). Las creencias actuales no demandan ya de un sistema coherente y constante (de ahí la pujante presencia de disonancias y falacias), por lo que, si se quiere recuperar un mínimo de capacidad reflexiva, sí es conveniente tener en todo momento presente la honestidad intelectual: el ser humano es finito, y para conocer se ve abocado a fragmentar (como estrategia para seguir profundizando), con lo que la visión disponible de la realidad resulta cada vez más segmentada. De ahí que sea conveniente asumir, desde un inicio, que podemos y debemos buscar, pero que por separado (o en grupúsculos) la misión tiene pocas posibilidades de éxito –la luz (como muchas culturas coinciden en simbolizar el conocimiento) ha de ser compartida y vista por todos, porque si no, no es tal-. Otro ejemplo de honestidad es asumir que la humanidad lleva toda su existencia buscando, por lo que despreciando el acervo precedente y *ex novo* nosotros solos ¿cómo vamos a ser capaces de dar con la solución definitiva?; ¿tan vanidosos (soberbios y fatuos) podemos ser? Y es que nuestros padres aceptaron la interesada confusión suplantadora de tecnología por ciencia, pues aquella resulta más vistosa para el gran público y dúctil para la inteligencia manipulativa. La ciencia, de este modo, deja de ser empírica para pasar a ser formalista discursiva –*wishful thinking models*-. En vez de ser un vehículo de transmisión de conocimiento para el bien común, se convierte en un instrumento de monopolio y flagelo de poder –de censura, en manos

¹⁸ Como buen odiseo, me resulta difícil no ser algo cínico –como último refugio, previo a la pérdida de la esperanza, pero siempre con un sentido cómico-; de ahí que, tras la afirmación previa, se ofrezca para completar las palabras del Nobel Schweitzer, quien expresara muy bien la esencia del mal de la inteligencia técnica: “El hombre se ha convertido en un superhombre, pero el superhombre con su poder sobrehumano no ha alcanzado el nivel de la razón sobrehumana. En la medida en que su poder aumente, se convertirá cada vez más en un pobre hombre. Debe despertar nuestra conciencia al hecho de que todos nos volvamos más inhumanos a medida que nos convertimos en superhombres”. Lo que se puede rematar con el ya citado *slogan de Kodak* (vid. *Nota del autor*). ¿Se entiende ahora qué es la inteligencia técnica y sus riesgos para la humanidad?

de grupúsculos que deciden quién es científico y quién no, por criterios de afinidad o repulsión-. Así se entiende la fetichización que se produce de lenguajes y entornos, sacralizando las matemáticas y los laboratorios, además de arremeter contra alternativas, tales como las ofrecidas por la religión – considerada como competidora en el mercado del capital simbólico-: he ahí el *quid* de la falsa dialéctica ciencia-religión¹⁹.

Nosotros, los odiseos, pese a considerarnos astutos, y haber sido capaces de desenredar las otras dos marañas de la híbrida ideología de nuestros padres (v.g. el sexo y el trabajo), en cambio, la cuestión de la inteligencia técnica y el cientificismo nos cuesta mucho más –muy posiblemente porque es en lo que más nos parecemos a nuestros padres-, tanto es así, que somos incapaces de volver a casa –circunstancia que continuará, hasta que nos constituyamos en generación-. Entonces, ¿cómo exponer en pocas palabras el punto de estancamiento en el que nos hallamos? Quizá el mito de Edipo sea la explicación más plausible. Más allá del manido complejo, dado a conocer por Freud y el psicoanálisis, el mito de Edipo encierra algo más. Es necesario remontarse a uno de los tres principales dramaturgos de la Antigua Grecia, Sófocles, al ser quien más desarrolló los matices del personaje. En griego clásico, el nombre Edipo viene a significar tanto “pies débiles/perforados” como “inteligencia determinante”. Luego, como ya abriera el debate Homero en *La Iliada* y *La Odisea* –nuestro libro de cabecera-, Sófocles (en su trilogía sobre *Edipo*), lo retoma para criticar la inteligencia y el conocimiento que no busca el sentido, sino la ventaja: porque Edipo se siente abandonado –desarraigado– por su padres, entonces él decide –en su sustitución– abandonarse a su inteligencia –la desarraiga de fines y valores–, glorificándola como su salvadora. Piensa que, si logra ser gobernante de Tebas, no será por su linaje, sino por su inteligencia, aunque ello llegue a desatar una serie de tragedias (v.g. el asesinato de su padre, el incesto con su madre, la muerte de Esfinge, y tanta ofensa contra la vida traerá consigo un castigo de peste por toda Tebas). En todo momento, Edipo cree que gracias a su inteligencia puede ir sorteando las situaciones que se le presentan, pero realmente ignora adónde le conducen las mismas, pues va evitando reflexio-

¹⁹ El científico responde al qué desde la experiencia, mientras el religioso indaga sobre el por qué de lo trascendental. Luego, aunque cada uno tiene su esfera, es conveniente que interactúen, como han probado en su fuero interno grandes científicos religiosos, como Newton y Leibniz (cristianos y físicos modernos), Einstein y Oppenheimer (de ascendencia judía y físicos contemporáneos), etc.

nar, porque, si lo hiciera, entonces, tomaría conciencia²⁰. Finalmente, en el clímax de tanta tragedia, renuncia a su inteligencia y comienza el camino del saber, en los términos clásicos de distanciamiento del mundo (de los sentidos), al sacarse los ojos y comenzar su peregrinación, con lo que desata una nueva tragedia, la disputa de su hermano y su hijo por el poder: la lucha entre legalidad y legitimidad, la tensión entre Derecho natural y positivo, el dilema entra justicia y venganza, etc.

Visto lo anterior, si en Iberoamérica, la ideología –tal como amenazarán Marx y Engels, en el *Manifiesto Comunista*, a modo de *un jinete a la carga*²¹-, continuara aún cabalgando a lomos de la historia, cimentando así la nueva realidad, cuyos propagandistas son sumisos –o estómagos- agradecidos de- periodistas, profesores, artistas, políticos, juristas, etc., contribuyendo todos a extender una capa de hollín sobre la vieja realidad, dando lugar a la consiguiente sustitución, entonces, ¿cómo es posible que los odiseos hayamos sido inmunes a tal acoso? De las pocas ventajas de ser odiseos de la globalización, una es nuestra condición de nómadas, la cual nos hace insensibles a los contagios ideológicos –máxime, si dicen ser liberatorios, pues al habitar el limbo y su virtualidad, lo que deseamos son asideros de realidad-; al cambiar periódicamente de grupos, la información que nos llega es más rica (por fuentes, contrastes y autenticaciones). Por ello, nos hemos podido dar cuenta del tamaño y peso dramático de la piedra ideológica de nuestros padres, y de la que están empezando a empujar también algunos de nuestros hermanos, que permanecieron a su lado y nos consideran hijos pródigos, por no hipotecarnos como ellos, consumidos por la normalidad del automatismo –máxima expresión de la alienación, cuya frustración pagan con nosotros-. Luego, si nuestros padres endeudaron nuestro futuro –y el banco de la vida inició hace un tiempo el embargo-; si dilapidaron nuestro capital simbólico –por desprecio a la

²⁰ Edipo está ansioso por resolver problemas, por retar a su inteligencia, por lo que no desea reflexionar a largo plazo, con perspectiva, pues de otro modo tendría que aceptar que sabe de las tragedias que desencadena: le han vaticinado que matará a su padre y se casará con su madre, y aun así mata a un hombre y se casa con una mujer que, ambos por su edad, bien podrían ser sus padres. En todo momento, Edipo supone que sabe lo que significan las cosas, pero en realidad, sólo conoce la punta del *iceberg*, pues la razón es mucho más que la mera inteligencia técnica –que es un instrumento de la razón-.

²¹ Resultando, además, una metáfora sospechosa de plagio, de la moda iniciada por artistas y anarquistas rusos y germanos orientales –en realidad, el revulsivo para el cambio terminológico, pues hasta entonces lo común era hablar de *programa*.

herencia occidental recibida, tanto en su tradición sagrada (judeocristiana) como profana (grecorromana), sustituyendo todo por prefabricaciones tecnológicas-, así como, el capital medioambiental –considerado como inagotable, permitiéndoles vivir por encima de sus posibilidades-; y todo ello se produjo bajo promesa de poner fin a la amenaza del malestar alienante en ciernes, alcanzando a la postre un modo de vida más libre y de mayor bienestar igualitario, entonces, ha sido un rotundo fracaso, pues hoy se sufre de un estrés consumista cegador, impidiendo al ser humano reconocerse a sí mismo y a los demás; ha habido un *efecto boomerang*: se ha vuelto realidad el malestar social y la precariedad individual, cuya intuición se pretendía suprimir. Se reconozca o no, el único legado de los centauros y sísifos es la virtualidad que habitamos los odiseos de la globalización, entre un mundo que ya no existe y otro que aún no ha llegado -ni se está seguro de que llegue, salvo que se dé el relevo generacional-.

De la prodigalidad mientras los odiseos sigamos emboscados y errantes

En buena medida, el malestar social y la precariedad individual vienen dados por la alta abstracción y la excesiva inmediatez, en un mundo de consumo, articulado mediante crecientes redes virtuales, donde se está propiciando el dramático olvido de dotar la vida de un sentido trascendental (que relacione con el pasado y conecte con el futuro, con el más allá) y sublime (que oriente en un perfeccionamiento personal y social), pues de otro modo, sin un sentido vital, tampoco lo tendrá la muerte, convirtiéndose así la existencia en una profunda molestia y una morbosa atracción destructiva (como se aclara más adelante). Sin relación ni sentido, las interacciones tienden a cesar y la entropía humana se hace cada vez más inminente... justo ahora que la *sociedad del conocimiento* se vislumbra tan próxima. ¿Seremos capaces algún día los odiseos de llegar a nuestra Ítaca? ¿Lo haremos aún disponiendo de energía suficiente para hacer realidad la sociedad del conocimiento o el viaje nos habrá dejado tan exhaustos, y nuestras conciencias estarán tan cargadas, que se nos impedirá entrar en la tierra prometida? –cuidado con acostumbrarse a la desafección, pues aunque en principio protege en un mundo virtual, igualmente, impide reconocer y disfrutar las cosas buenas-.

En consecuencia, a partes iguales, resulta tan importante hacer ver a los centauros y sísifos que no pueden seguir despilfarrando el capital simbólico y medioambiental -pues no es suyo, ya que trasciende su tiempo, su lugar y

sus cuestiones-, como nosotros, los odiseos, dejemos nuestra condición de emboscados y errantes -no se puede vivir al margen, ni pasar de puntillas, saltando de rama en rama, pues es necesario descender a lo concreto y echar raíces-. Luego, tanto los centauros-sísifos han de renunciar a autodefinirse como víctimas que se rebelan, como los odiseos han de prescindir de su autopercepción como cínicos antihéroes con toques canallas²².

Odiseos, nosotros ya no somos posmodernos, estamos un paso más allá –quizá, glociales-; seamos osados, tomemos conciencia y actuemos en consecuencia: debemos volver a la realidad, retejer las relaciones y velar por una sostenibilidad de producción y consumo.

*Una hoja de ruta para transitar a la sociedad del conocimiento*²³

Para volver al momento y lugar originales, donde aún predominaba la realidad sobre la retórica, justo antes de la gran crisis finisecular, y sin dejarse arrastrar por cautivadores milenarismos -del tipo, “nuestros abuelos vivían mejor”-, o mesianismos –“Fulanito nos liberará (...) nos conducirá entre las grandes potencias”-, es necesario consensuar, aquí y ahora los primeros pasos a dar. Dichos pasos han sido elegidos por su gran valía para tomar conciencia de la realidad y la propia identidad, además de servir para mostrar el camino a seguir en la acción de relevo.

No es algo tan sencillo como girar una llave o una manecilla en busca de una combinación (v.g. siete veces a la derecha, ocho a la izquierda y, nuevamente, doce –como número cabalístico de perfección- a la derecha): no existe caja fuerte alguna que contenga los restos del capital simbólico y medioambiental aún sin dilapidar. El capital social se regenera a partir de medidas como las siguientes:

²² Ya no recurrimos –de manera generalizada- al humor de supervivencia del *lobo estepario* (Hesse), sino al chiste burlón, al monólogo cáustico, que saca punto a la cotidianidad, a sus paradojas y sin-sentidos que nos rodean.

²³ Ciertamente, que se trata de un anglicismo (*hoja de ruta*), pero debido al desprestigio en el que cayó el término “programa” –tan vilipendiado y sustituido por el de “manifiesto”, por Marx y Engels (vid. *Manifiesto Comunista* y *Crítica al programa de Gotha*)-, se recurre a tal expresión, para poder reservar así otras, que operan dialécticamente, como es el caso de programa (proyectos concretos a negociar entre los integrantes de la generación) y vocación (que es la llamada a disponer de una visión común del mundo que se desea y cómo gestionarlo).

a) Desfetichización del sexo, el trabajo y la ciencia: para empezar a quitarle masa a la roca ideológica de los centauros-sísifos, bien se puede apuntar a tres de sus debilidades, detectables en forma de paradojas relativistas, que impiden el camino al reconocimiento de la realidad y la posibilidad de la comunicación. La primera cuestión a la que cabe restar fuerza simbólica (para restablecer el amor en el lugar usurpado por el sexo), es la *paradoja unisex*, pues lo que vale para los hombres no tiene porque extenderse a las mujeres, anulando su idiosincrasia, y viceversa; ha de propiciarse una paridad, pero respetándose las singularidades. Otra de las cuestiones clave (el trabajo, que ha de volver a ser un medio y no un fin, al servicio de la vocación), es la paradoja del trabajo flexible sin brújula, pues difícilmente se puede ser productivo si no cabe expresión personal a través del puesto laboral ni existe una carrera profesional que defina una trayectoria vital. Por último, la paradoja cientificista, pues se niega la subjetividad, cuando es ésta realmente la que determina el conocimiento, que en muchos casos es pura tecnología, que avanza sin saber adónde, sólo porque se puede –cuidado, pues el cáncer opera de modo muy similar–.

b) Relanzamiento de la política: ha de dejar de copar el campo de la religión y otras esferas sociales (dedicadas a las identidades y códigos comunicativos), para dedicarse a lo propio, a gestionar el bienestar general, y no el de las camarillas nepotistas que han logrado la desafección del gran público. Es necesario volver a ilusionar al ciudadano, hacerle partícipe, que se sienta responsable, no como fruto de una obligación más, sino como reflejo de su libertad, de la felicidad de poder participar en el gobierno. La política referida no se limita a las instituciones públicas, va más allá, y alcanza a la difusa ágora de hoy: allá donde los ciudadanos compartan y cooperen, no en interés propio, sino de la comunidad, ahí hay política. Luego, una cuestión clave, por ejemplo, para afrontar seriamente la larga agonía que viene sufriendo el estado de bienestar -pudiendo sanarlo o generando otro más acorde a los tiempos-, es precisamente la *conditio sine qua non* de devolver su libertad y esplendor a la universidad –mal endémico en casi toda Iberoamérica-, para que recupere su autonomía y proporcione ideas que guíen en tiempos de crisis, educando a las futuras elites, con un mayor espíritu crítico y compromiso social. Otra cuestión crucial, es la de implantar una auténtica cultura empresarial, basada en la ética y el largo plazo, para dar sostenibilidad al proyecto más amplio de cultura cívica que se pretende.

c) Redescubrimiento de la religiosidad: es urgente y necesario recuperar –sin prejuicios- la valía de la religión, como fórmula de relación con lo que nos rodea, con el misterio, y con lo trascendental. Aunque hasta el Medievo, en Occidente, religión y cristianismo se usaran como sinónimos, con el Colonialismo decimonónico, su comprensión se amplía a un sinfín de manifestaciones. Más aún, se recupera su sentido original, de religación o “relación estrecha e intensa con”, pudiendo ser la divinidad, la comunidad, la naturaleza, etc. Además, en un mundo cada vez más virtual, resulta muy conveniente un oasis comunitario como el ofrecido por la religión, ya que ayuda a lidiar con cuestiones como la identidad, la normatividad y la comunicación, a la vez que se ofrece como útil vehículo de transmisión del capital simbólico, tanto del conocimiento metafísico como del ético –pues, por mucho que haya calado el relativismo, el derecho aún hace gala de un principio fijado en tiempos de unión con la religión, como es “la ignorancia de la norma no es excusa” (v.g. *ingorantia iuris non excusat, ignorance of the law excuseth not*), luego ¿el desconocimiento de los imperativos morales será admisible en el *Juicio Final*?-.

d) Reconciliación generacional: los padres (*baby-boomers* de posguerra) –lo quieran reconocer o no- se hallan en el poder, al que llegaron fuertemente ideologizados, confundiendo sus utopías con la realidad y tergiversando el ser con el deber ser (v.g. *falacia naturalistica, wishful thinking*), de lo que ha resultado un gasto desmedido y un consiguiente endeudamiento para las generaciones siguientes. Es por ello que, quizá, el haber pasado por una condición de virtualidad, nos ha ayudado a los odiseos a desarrollar una mayor empatía con nuestros abuelos, no deseando sus guerras y recuperando sus religiones –siempre y cuando ayuden al perfeccionamiento personal y social, sin ser lastre alguno-. En cuanto a nuestros padres, no hay ánimo de venganza, sólo nos conmovemos por la enorme piedra ideológica que han tenido que soportar, y les pedimos que la dejen y nos cedan el poder –cesando la carga de la ideología, muy posiblemente se descubra que la vejez no es un castigo, sino una fase de madurez de la vida-. Se desean unas relaciones pacíficas y armónicas (para evitar las amenazas que nos sobrevuelan, vid. *postdata del manifiesto*).

e) Reconocimiento y reconexión con la realidad: debido a la creciente virtualidad –especialmente, entre los *niños matrix*, que no hablan entre sí, sino que *chatean* o *twitteen*, desconfiando de aquello que no está en la red, por ser donde se alcanza carta de naturaleza de verdadero-, resulta ineludi-

ble repensar las diferencias entre la imaginación vivida y la vida imaginada, porque, aunque se traten como expresiones sinónimas, no son lo mismo, ni mucho menos. La imaginación vivida es la que se corresponde con nuestros padres, dados a sustituir la realidad por utopías confusas –construidas sin experiencias, sólo de referencias (v.g. ¿qué podían saber del trabajo los *universitarios del 68* si se estaban preparando para ello?²⁴)-, de ahí que en vez de liberar, alienaran más, al implantarse una homogeneización, que pauta hasta cómo rebelarse hoy –pero ni un milímetro más-. En cambio, la vida imaginada –que ofrecemos los odiseos-, consiste en hacer realidad lo que la imaginación permite soñar –sin caer en un cientificismo que nos reduzca a la condición de piezas de un sistema de consumo del que no despertar-; luego, en todo momento, es necesario no perder de vista la realidad y las demandas de las bases sociales.

En definitiva, los odiseos hemos de recuperar la ilusión, cuya base inspiradora bien puede ser la del *humanismo hispánico* al que renunciaron nuestros padres, al aceptar la revolución contra-cultural de los bárbaros-nórdicos: ni el tiempo es oro, ni ha de dedicarse a la producción constante y al consumo de nosotros mismos. Es necesario recuperar y adaptar a la globalización el humanismo católico, según el cual, la pregunta –trampa- no es *si se prefiere pasarlo bien o mal*, sino ¿sabemos qué es vivir bien?

“P.s. si no es por el bien común, sea entonces por evitar un mal mayor”

Todas las citas elegidas tienen un sentido preparatorio, para la reflexión a la que se nos invita a continuación. Las últimas, especialmente, toman el pulso de la coyuntura actual: si los centauros-sísifos creyeron sin razones, ¿por qué van a dejar de hacerlo ahora? Si los odiseos nos sentimos extranjeros en nuestra realidad, ¿qué nos impide recurrir a la violencia para hacernos con el poder o aplicarlo luego de manera arbitraria? A todo ello se responde con dos ideas interrelacionadas de nuestros abuelos: *hacer el bien común y evitar todo mal mayor*. Por tanto, los odiseos no debemos ser *gente tibia*

²⁴ Además, “universitarios” –clase media alta, preparándose para profesiones liberales-, no peones de albañilería: de ahí las tensiones entre obreros y estudiantes –los trabajadores solicitan mejores condiciones laborales, los estudiantes sólo querían rebelarse, ser subversivos-.

de la que desconfiar (San Pablo)²⁵, sino que estamos llamados a proceder a la objeción de conciencia (individualmente) y a la desobediencia civil (colectivamente), en caso de que no se atienda a razones –insistiéndose en una justicia deshumanizada e insolidaria-.

Hasta el momento, se han expuesto los planes para alcanzar el bien común, en forma de la sociedad del conocimiento, pero, si esto no es suficiente, atiéndase también a las amenazas en ciernes (de entropía y/o armagedón), pues los riesgos que comporta el triunfo de la inteligencia fracasada son:

a) *Ontología social* (Baudrillard): nuestras sociedades, como seres vivos, no paran de crecer y desarrollarse, donde cada uno –en principio, se presume- puede alcanzar cierto grado de autonomía y especialización. Sin embargo, ¿qué pasaría si, de pronto, dejara de haber relevos generacionales y cesasen sus legados? Como *sociedades no reproductivas*, no tenemos el imperativo procreativo, sino que lo dejamos en manos del sistema, al que da lo mismo la individualidad, más bien lo que necesita es la masa de la que nutrirse. Entonces, si no hubiera trascendía alguna, no habría sentido de la vida y la muerte, por lo que quedaríamos reducidos a una masa-tumor, expandiéndose hasta cubrir el planeta entero.

b) *Síndrome narcisista sociopático* (Fromm): si se priva a las siguientes generaciones de su identidad y misión, entonces, toda la fuerza productiva madura sólo podría orientarse hacia el consumo, buscándose así placeres personales e instantáneos, para “sentirse vivos” –pues sólo serían promociones en competencia por dicho consumo-. Y en tal condición, donde el prójimo se vuelve “el otro”, competidor de mi consumo, entonces, se fomenta el distanciamiento y la hostilidad, que ha de incrementarse exponencialmente, pues las necesidades –sin restricciones éticas- son ilimitadas, mientras los recursos no. Llegará un momento en que, al estar embebidos de consumo, y por falta de conocimiento del medio social y natural, el individuo sólo sepa

²⁵ Quizá nuestro riesgo como generación es la frustración y la desafección conducente a la apatía, por lo que debemos adoptar como lemas generacionales, mensajes tales como "La vida es muy peligrosa. No por las personas que hacen el mal, sino por las que se sientan a ver lo que pasa", de Einstein; "Lo único necesario para que triunfe el mal es que los hombres de bien no hagan nada", de Burke; "No se puede ser bueno a medias", de Tolstoi; "Desconfiad de los tibios... las almas tibias no avanzan", de San Pablo de Tarso; "No todos los hombres pueden ser grandes/ilustres, pero sí buenos", de Confucio; et al. Todo sea por recuperar una ética de la acción, frente al legado de la *acción por la acción*, de la última Internacional, los *situacionistas*.

mirar por sí, carente de vínculos con los demás, definiéndose por su nivel de agresividad, a la vez que se sienta una ínfima e indeterminada parte de una gran mayoría o masa, dirigida por la ansiedad y el miedo, de la que brotarán erupciones periódicas de grupúsculos cargados de violencia destructiva –retroalimentando la ansiedad y miedo de dicha *mayoría-masa*–.

c) *Teorema de la inteligencia agresiva* (Lorenz): a diferencia de otros mamíferos superiores, los hombres no disponemos de cuernos, garras o dientes afilados (que obliguen a tener especial cuidado en las relaciones), sino que nuestra arma más terrible es nuestra propia inteligencia, que nos puede conducir a una escalada de agresividad y violencia resultante sin igual (v.g. armamento bacteriológico y atómico, misiles –llamados- inteligentes). Por tanto, si no reconocemos al prójimo su derecho a ser, nos obcecamos en disponer de un falso poder de consumo, entonces, ¿realmente pensamos que es viable la continuidad de la dignidad humana y la sociabilidad?²⁶

En definitiva, se sea consciente o no, hace tiempo que estamos en la era de los odiseos –en nuestro tiempo, lugar y competencias–, por lo que se puede seguir malgastando nuestro ciclo y nuestras energías o, por el contrario, se nos puede dejar hacer, para tender puentes hacia la sociedad del conocimiento. Si se persiste en el error, entonces, la Historia nos habrá absuelto ya –de verdad, y no como recurrente *mito caribeño de efemérides de memoria histórica*–, pues pese a poder trocarnos también nosotros en centauros, preferimos el sacrificio generacional, para evitar un mal mayor... eso sí –atentos, atentos- centauros y sísifos, si se os ocurre escribir un solo renglón contra nosotros –buscando vuestra exculpación, al no asumir la responsabilidad de vuestra obra–, entonces, preparaos, porque dejaremos de ser vuestro parapeto frente a los *niños matrix* y conoceréis la virtualidad –la nuestra- en vuestra senectud –que ya no será jubilación-: ¿podréis resistir que no se os tenga en cuenta, salvo para consideraros un problema, al que no es conveniente dedicar apenas recursos? Cooperad con nosotros, por un mundo mejor.

Vale, odiseos. En el final del invierno [del 2010], en algún *no-lugar* entre Madrid y Waco (en busca del *oasis de Siwah*)²⁷.

²⁶ Por cierto, cuidado con perversiones discursivas como la de los *estudios poscoloniales* sobre la *otredad*, ya que es una versión neomarxista de teorías débiles posmodernas acerca de la *alteridad* hispánica, pero cosificada.

²⁷ Es de justicia –y como ejemplo de contraste- el poner de manifiesto la labor que viene acometiendo el *Programa de Estudios Latinoamericanos* de Baylor University-LAS

Con el manifiesto se ha realizado la historia clínica del malestar de nuestro tiempo, detectándose (entre otras) las siguientes anomalías, en forma de tetrapatía tratable, cuyas aristas principales son: a) *alienación personal* (el hombre sin atributos, fragmentado y cada vez más solo); b) *malestar social* (la comunidad masa sin-sentido ni conexiones profundas); c) *crisis perenne* (*contradictio in terminis*, que enfatiza la dominante emoción sustitutiva de la razón y acentuada con velos posmodernos); d) *amenaza de la nada* (con su síndrome correspondiente y el riesgo de *entropía* o *armagedón*). Para iniciar su tratamiento se requiere de un ejercicio revolucionario (en el sentido copernicano –no el ideológico decimonónico-), de regreso al punto crucial previo al inicio de la desviación: una vuelta al humanismo hispanoamericano y su ética; eso sí, adaptándose al iberoamericano de la posglobalización (tal como se procura a continuación).

3. ¿Conclusiones? El mal iberoamericano y su posible cura tras la globalización

El riesgo de no reflexionar críticamente y no completar el proceso *del mito al logos y de vuelta al holos* –como se ha procurado en el manifiesto-, es lo que vienen viviendo los iberoamericanos (herederos de los civilizados humanistas hispanoamericanos), quienes son víctimas de (la falsa medida) *holón* y el *bucle melancólico*: al renunciar a la propia identidad, a la postre

(dando acogida a los académicos que deambulamos por la globalización, tendiendo puentes con otros programas y centros, favoreciendo los intercambios académicos y artísticos, etc.). Si se me permite la analogía –sólo en los aspectos positivos-, dicho programa, especialmente, en la última década (estando a cargo de la Dra. Souza-Fuertes), se me antoja como el *oasis de Siwah*: aquel sitio en una de las regiones más aisladas y, sin embargo, de cruce de culturas, donde descendientes de bereberes, los *imazighen* (que significa "hombres libres"), daban acogida a griegos y egipcios. Con esta clave, se puede interpretar hoy, cómo en el corazón de Texas, la herencia brasileña de su dirección, viene favoreciendo –con generosidad de espíritu y saber hacer- el intercambio académico, artístico y –en definitiva- cultural de estadounidenses y latinoamericanos, abriéndose también, gracias al potenciamiento de la noción de Iberoamérica, a aquellos desorientados europeos, como son los portugueses y españoles –siempre dudando sobre si guardan más vínculos con sus vecinos transpirenaicos o los transatlánticos-. Considérese lo siguiente: si un solo oasis hace tanto bien –como hogar de paso de librepensadores y *alma mater* de futuras elites comprometidas socialmente-, entonces, imagínese lo que podríamos llegar a lograr –de cara al avance de la sociedad del conocimiento- si tejiéramos una red de comunicación entre los diversos oasis que existen a lo largo y ancho del mundo (v.g. IMDEE, CIEJYP, IAECoS, ELSP, GRIN, IIJ, IsPE).

se ha tenido que aceptar otra, diseñada con anacrónicos retales y excesivos velos de confusión, desde la inferioridad y el conflicto, que sólo beneficia a terceros -se trata de un delirio conducente a la repetición compulsiva, por estar el futuro bloqueado y el pasado en tela de juicio-. Tras la desintegración del *Imperio de las Españas* (denominación oficial hasta la Constitución de Cádiz, 1812), las emergentes naciones hubieron de lidiar con la cuestión identitaria: de un lado, la generación de los supuestos libertadores decimonónicos, quienes pretendieron el trasladar a América el anacrónico modelo imperial europeo-continental (v.g. Gran Colombia, México Imperial)²⁸, o el constituir un modelo de federalismo originalmente hispano-americano²⁹ -para poco a poco, renunciar a la impronta hispánica, pero cuando se vieron desbordados terminaron por acudir a las propuestas de los por entonces “enemigos” de España (v.g. EE.UU., Francia)-³⁰. La siguiente generación (la de los *modernistas*), procede a rechazar de plano cualquier vestigio de la tradición y conocimiento hispánico³¹, levantando un muro atlántico y re-

²⁸ Entre los proyectos imperialistas militares, sobresalen el autóctono de *Magna Hispanoamérica* (F. de Miranda, S. Bolívar –en realidad, Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios-, A.J. Sucre, J.F. San Martín, B. Monteagudo), y el extranjero bonapartista (de Napoleón III -de golpista a emperador, como su tío, Napoleón-) de apoyar a Maximiliano de Habsburg/Austria como emperador de México –en realidad, como testafarro, para los intereses comerciales de Francia-; y por lo que México perdió casi la mitad de la Nueva España heredada-.

²⁹ Entre los proyectos cívicos federales de intelectuales se produce una transferencia de *Hispanoamérica* a *Nuestra América* (v.g. A. Bello, A. Silva, B. Juárez, J. Martí, C. Zumeta, J. Bautista Alberdi).

³⁰ Es el inicio del *latinoamericanismo*. Su antecedente más remoto está en la *doctrina panlatinista* del autor francés M. Chevalier, quien pretendiera dar legitimidad a los intentos coloniales (de Nueva Antártica y el Caribe) de Luis XIV y, más tarde, al imperialismo americano (en México y el Caribe) de Napoleón III. Llegó a escribir (en la *Revue des Deux Mondes*): *sólo Francia puede prevenir que toda esta familia [las naciones latinas] quede sumergida en la doble inundación de germanos o de anglosajones y de eslavos. A Francia le toca el papel de despertar a los latinos del letargo en el que hasta ahora han estado sumergidos en los dos hemisferios, de levantarlos al nivel de las otras naciones y de poner a los latinos en una posición donde su influencia puede sentirse en el resto del mundo* (Chevalier, *Le Mexique ancien et modern* -las fuentes están bastante corrompidas; se sabe de este saint-simoniano por Phelan, Kimball, Zea, Franco, etc.). Cuando Torres Caicedo o F. Bilbao recurren al término *Latinoamérica*, por aquel entonces, lo hacen en oposición a las incursiones bárbaras del norte. Sin embargo, la confusión y rendición total al bucle melancólico acontece con la generación de Lugones (*El payador*), haciéndose referencia a ficticios trovadores que ya cantaran a Latinoamérica.

³¹ Se rechaza la identidad hispánica, por católica –ergo, anti-moderna y anti-positivista, según las apreciaciones de entonces-, además de decadente, como se denuncia en obras

inventándose en hemisferios independientes. Tanto los españoles ibéricos³² como los americanos³³ proceden a la amnesia de su pasado común: los unos, los ibéricos, por sentimiento catastrófico y derrotista; los otros, los americanos, por sospecha y repulsa frente a un –supuesto- imperialismo cultural, imposibilitador de la emancipación intelectual –cayendo, sin embargo, en el señalado colonialismo cultural francés y estadounidense-. De este modo, comienza una época de fabulación sobre futuros posibles de bienestar, que no terminan de cuajar, más bien, aceleran el bucle melancólico, con sus alienaciones –desafortunadamente, nunca una sentencia tuvo tanto acierto como la vaticinada por Goya: “el sueño de razón produce monstruos”-. Al

como: *El continente enfermo* de Zumeta (1899); *Pueblo enfermo* de Arguedas (1909); etc. El problema de todas estas obras es que van asimilando el cientificismo del *darwinismo social* –impulsado en español, por ejemplo, por S. de Madariaga, desde la Universidad de Oxford (creador de la categoría discriminatoria de *Spaniards*-, y la propaganda latinoamericanista de franceses y estadounidenses, que forja el mito del nórdico superior: los teutones y anglosajones frente a los latinos –o mejor dicho, la superioridad de los primeros a costa de la inferioridad de los segundos-.

³² En la Península Ibérica es más fácil encontrar a sus representados integrados en movimientos como los *regeneracionistas* (v.g. J. Costa, L. Mallada, R. Macías) y los *krausistas* (v.g. A. Posada, J. Sanz del Río, F. Giner de los Ríos), que encuentran su acomodo en la *Institución Libre de Enseñanza* (más la *Residencia de Estudiantes*) –donde brota el *cientificismo* español-, por donde pasan la *Generación del 14* y el *Grupo del 27*: M. Azaña, J. Besteiro, J. Ortega y Gasset, F. de los Ríos, F. García Lorca, S. Dalí, L. Buñuel, *et al.*

³³ En América, los considerados como grandes maestros regionales modernistas han procedido de diversos focos interconectados: a) el mexicano (J. Vasconcelos, A. Caso, A. Reyes, A. Nerva, S. Ramos, P. Henríquez Ureña –aunque de origen dominicano-, L. Zea, influidos todos ellos por J. Sierra y G. Barreda-); b) el venezolano (P.E. Coll, M. Díaz, C. Zumeta, R. Gallegos, M. Picón-Salas, J.R. Pocatererra, A. Uslar-Pietri); c) el rioplatense (A. Ardao, C.O. Bunge, D.F. Sarmiento, E. Martínez Estrada, J.F. Rodó, A. Roa Bastos); d) el centroamericano y caribeño (E.M. de Hostos, J. Marinello, R. Darío, A.C. Sandino); -y el foco más tardío- e) el peruano (J.C. Mariátegui, M. González Prada, F. Miró, A. Salazar Bondy). Todos estos planteamientos han servido para dar coherencia a fórmulas precedentes, como la militar de *Magna Hispanoamérica*, la intelectual de *Nuestra América*, o la colonial *América Latina* (F.J. Turner, F. Tannenbaum, J. Strong –todo ello heredero del determinismo geográfico de Buckle y Taine, junto con las teorías raciales de Gobineau y Desmoulins). Todos estos planteamientos, finalmente, han encontrado su altavoz en iniciativas como el *Grupo Hiperión* (Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), la *Unión de Universidad de América Latina* o el *Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (en los años 60 y 70), los nuevos centros y estudios latinoamericanos reconocidos por la UNESCO (desde 1977, supervisándose desde la UNAM y su *Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos*), etc.

rechazarse la tradición y su conocimiento (lo hispánico, o sea, lo católico³⁴ –que no lo lingüístico, como han derivado los departamentos de estudios hispánicos³⁵ y, por eso, hoy *totum revolutum* de lenguas modernas extranjeras-), intentando la suplantación de su vacío por medio de utopías (algunas de ellas de integración, como el *panamericanismo* o el *iberismo*), en realidad, sólo se consigue sembrar y abonar el camino para el florecimiento de las ideologías, en especial, la del *latinoamericanismo* (primero *criollo arielista* y luego *revolucionario calibanista*), cuyos máximos beneficiarios han sido –tal como se viene señalando- los franceses y los estadounidenses³⁶.

³⁴ Católico es un término de origen griego, conferido por el poder civil al religioso (*Constitución de Tesalónica* en 380, por el emperador Teodosio, cuando consagra el cesaropapismo en Occidente y la identidad oficial del imperio romano). Tal circunstancia se invirtió (con el hierocratismo), cuando fue el Papa quien concedió los títulos de *Reyes Católicos* (España) y *Reyes Cristianísimos* (Francia), por las reconquistas y evangelizaciones, forjadoras de identidades nacionales a la postre. Incluso el mismo Hegel, en sus conferencias sobre *Historia y Filosofía del Derecho y el Estado*, defiende el cristianismo en la forja del pueblo alemán. Luego, las acusaciones de anti-modernidad y anti-positivismo, carecen de base, salvo que se beba de una fuente como el positivismo francés de entonces, de marcado laicismo (Sánchez-Bayón, 2008-13). Recuérdese también, cómo se plasmaba en las fuentes oficiales decimonónicas: “Capítulo II: De la religión. Art. 12. La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (*Constitución Política Española de 1812*) –tal afirmación sólo es legible en el sentido legitimador cultural de entonces: un pueblo diverso unido en la fe, confiriendo fundamento al *ethos*, *pathos* y *logos*-.

³⁵ La extinta cultura hispánica católica (con cumbres del pensamiento universal, como la *Escuela de Salamanca* o el *Siglo de Oro* de su literatura), al haber resultado tan prestigiosa, contaba con cultivadores en la mayor parte de las principales universidades occidentales. El problema se materializó con la burocratización de los estudios universitarios a finales del s. XIX (empezando la universidad a perder su autonomía, pues la marcha de sus estudios ya no correspondería a la academia, sino a las demandas formales estatales y económicas de las matrículas) y la distorsión de los proyectos modernistas –como se viene explicando-. De ahí que los estudios hispánicos, una vez vaciados de cultura real –por tanto, de educación, quedando sólo formación en destrezas idiomáticas-, vieron reducida su enseñanza a la impartición de una lengua que, al no ser rentable, dio lugar a la incorporación igualmente del francés, italiano, etc. El culmen del despropósito está en que tras su reconversión a departamentos de lenguas modernas extranjeras, luego siendo parte de su currículo la traducción y la lingüística, en cambio, son responsables de terribles tergiversaciones, como las promovidas en los libros de historia y geografía, así como, en los de literatura y cultura, donde se plasma la falaz contraposición nórdico-latino (en vez de germánico-romano –¿alguien recuerda quiénes eran los civilizados y quiénes los bárbaros?-).

³⁶ La locución *América Latina* de los franceses, para referirse a la América que hablaba lenguas romances, no comenzó hasta el intento de justificar su imperio trasatlántico con

En un anhelo de identidad para la integración regional –al igual que la exitosa del vecino del norte-, se asume la denominación dada de “latinoamericano”, ya que por ningún lado aparece lo hispánico y, además, se ahorran así esfuerzos explicativos hacia el exterior sobre la condición integrada de pueblos. El problema es que se trata de un paso en falso, asumiéndose la inferioridad y necesidad de convergencia (con los angloamericanos –y donde, curiosamente, se excluyen las Antillas y Guayanas, para que pasen a ser el Caribe, como problema añadido de Latinoamérica-) ³⁷, lo que acarrea la imposibilidad de salir del bucle melancólico, cuyas espirales llevan a extremos míticos, como los mencionados *criollismo-arielista* y *revolucionarismo-calibanista*. El primero, es elitista y de esperanza, postulado por académicos y artistas, defensores de la cultura (como máximo capital social –chocando siempre con la piedra hispánica-), y creyentes de que la solución a todos los males radica en la educación y el compromiso social (v.g. *Ariel* de Rodó, *La ciudad letrada* de Rama, *Hispanismo e hispanoamericanismo* de Iduarte). El segundo, es subversivo –no necesariamente *guerrillero*, pues buena parte se gesta en ámbitos universitarios-, como resultado de la frustración, gustando de una narrativa agresiva para la agitación de una memoria histórica de transformación de la realidad social (v.g. *Calibán* de Fdez. Retamar, *El*

Napoleón III. Por su parte, los estadounidenses, tornaron la expresión en *Latinoamérica*, y dieron continuidad a la cuestión, pues así podían distinguir entre ellos (de origen anglosajón) y los vecinos del sur (de origen latino) –implícitamente, promoviéndose así el cientificismo darwinista-social, que es erróneo al cuadrado, pues además de su racismo, parte de una incorrecta traducción y un desconocimiento elemental de la Historia: los anglos y sajones también fueron romanizados bajo la *fórmula pacticia* o *foedus* (Sánchez-Bayón, 2008)-.

³⁷ Hay intentos notables de superar los complejos asumidos y estereotipados por la generación de Bunge (quien afirmara: *el español es arrogante, indolente, carente de espíritu práctico, verborreico y uniforme. Los negros son blandos con mentalidad de esclavos. A los indios les caracteriza su resignación, su pasividad y su sentimiento de venganza*, en *Nuestra América*, 1903); entre los mismos, destacan las propuestas localistas del *racial-indigenismo* –con ensayos casi homónimos: *Nuestros indios*- de Martí o de González Prada, y las cosmopolitas de Lugones (*El payador*) o Vasconcelos (*la Raza cósmica*). Es este último autor quien promoviera “El día de la raza”, como orgullo al compartir unas raíces, tal como expresara al enarbolar conjuntamente las banderas de México y Venezuela, mientras lanzara a los estudiantes de todos los rincones a manifestarse por las calles contra el régimen de Gómez –y los demás posibles-, y no como han pretendido tergiversar y ficcionar otros –asumiendo los clichés dados y vanagloriándose de los mismos-, del modo en que lo han hecho Benedetti, Dussel, Fdez. Retamar, etc. (especialmente, con motivo del V Centenario –no se sabe ya si del descubrimiento, el encuentro, el tropezón, el agravio, o sencillamente, de “eso”, como lo llama Selser-, en VV.AA. *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992)*-).

hombre nuevo del Ché Guevara, *La historia me absolverá* de Castro, *Las venas abiertas de América Latina* de Galeano). Curiosamente, los *criollos-arielistas* suelen escribir desde el exilio –como realidad física o mero estado mental-, o como Gaos prefería decir en México, el “trasterramiento”; mientras, los *revolucionarios-calabanistas*, operan desde dentro, pero con discurso de otredad, sembrando una lúdica –de perfil socialista hibridado-, que muchas veces acaba en experimentos violentos, seguidos de justo lo que se pretendía evitar (las *dictaduras derechistas*). El caso es que dicha dicotomía ha sembrado tal caos, que hoy se toman por verídicas las narrativas posteriores testimoniales, desde *Biografía de un cimarrón* hasta *Life on the hyphen* –algo típico de los estudios culturales, donde la literatura viene a sustituir a la historia, lo que intensifica aún más el bucle melancólico, vid. infra-. En cualquier caso, todo lo anterior ha contribuido a la pérdida ética en sentido profundo: la disolución del *ethos*, o sea, el capital cultural, cimiento de la identidad y gestión social, con sus parámetros vitales (aquellos principios orientadores en las decisiones correctas y conferidores del sentido de la vida).

Para poder entender mejor la idea de disolución del *ethos* y sus parámetros vitales, permítase unos fugaces trazos histórico-comparados al respecto: los antiguos civilizados mediterráneos tomaban sus decisiones conforme a los criterios de bien y belleza, teniendo como aspiración social la paz y el bienestar o salud (*lato sensu*), tal como plasmaban en el intercambio de saludos. Por su parte los medievales buscaban su felicidad a través de la caridad, o sea, una aspiración de amor al prójimo con premios y castigos. En cuanto a los modernos, se manifiesta un giro más antropocéntrico, al fijar como parámetros de sus decisiones la honra (cómo desean ser considerados) y la fama (cómo anhelan ser recordados). Sin embargo, los viejos bárbaros nórdicos y anglosajones, vía el Protestantismo, inician un viraje ético, basado en toma de decisiones relativas a la predestinación, por lo que los parámetros de toma de decisión pasan a ser el éxito y el beneficio. Dicho giro conceptual materializa aún más la ética, al sustituir las tradicionales virtudes por los cuantificables valores, además de poner en el centro de la vida social, ya no al hombre y su trascendencia, sino el tiempo, el trabajo y el dinero. Ello favorece corrientes como el utilitarismo, el consecuencialismo, etc. Así, la ética de principios, medios y fines de los civilizados se convierte en la ética de resultados de los bárbaros, para terminar siendo la no-ética de los contemporáneos de la globalización: los actuales parámetros de toma de decisión, parece que son la laxitud, la flexibilidad y la comodidad, interpretados por cada cual, según conveniencia y circunstancia –luego, no hay coherencia

y constancia compartida que sostenga planteamiento ético, al menos como lo entendían los civilizados-. Y es que al abandonar el *ethos* originario, se ha renunciado también a cualquier clase de subjetividad (humanista), pues todo ha quedado reducido a una falsa objetividad (cosificadora), en la que se incluye el ser humano y las relaciones sociales, sometándose a una (des) medida que permite instrumentalizar todo y poner un valor de mercado: ¿qué no se puede comprar y vender conforme al *pseudo-ethos* productivo de los bárbaros (más tarde reconvertidos a neo-civilizados gracias a las tecnologías)? Téngase en cuenta que el *pseudo-ethos* productivo va más allá del éxito y beneficio, focalizándose en la consecución de poder. El sistema que sostiene tal *pseudo-ethos* termina imponiendo el negocio al ocio, el bienestar a la felicidad, lo corporal a lo espiritual, etc., llegando al extremo paradójico de imponer como referente del creador a su criatura: el hombre es dirigido por el sistema, además de ser suplantado por la máquina –con la que llega a compararse indebidamente; sirva como ejemplo la expresión coloquial acuñada “eres una máquina”, por la que se pretende alagar a aquella persona que realiza un esfuerzo sobrehumano-.

El problema se agrava con la globalización y las TIC, pues ahora se encara un *no-ethos* de consumo: el ser humano pierde conciencia de sí mismo y se autoconsume (v.g. en *Starbucks* se paga cuatro veces más el precio del café, no porque sea mejor ni se trate de una marca exclusiva, sino por creer que se ha personalizado, al elegir entre una serie de opciones ofertadas y rotularlo con el nombre facilitado). Si se recuperara el *ethos* originario del humanismo hispanoamericano (en un ejercicio revolucionario copernicano, vid. infra), se volverían a parámetros de toma de decisión tales como: *a veces, menos es más; los últimos serán los primeros; es más rico el que lo es de espíritu y no en bienes; no sólo de pan vive el hombre*; etc. Ahora bien, para redescubrir y poner al día el –casi olvidado- humanismo hispanoamericano, para los iberoamericanos actuales y todos aquellos que deseen contribuir a la rehumanización y resocialización del mundo, es necesario desprenderse antes de complejos y velos de confusión que confunden la visión y con ella la realidad percibida. El primer paso a dar es el de recordar la lección de los antiguos civilizados sobre la *hybris*³⁸: visto que para hundir a un hombre, incluso a toda una comunidad, basta con extender un velo de

³⁸ Cuando los dioses (tanto el judeocristiano como los grecorromanos) pretendían castigar a humanos soberbios, entonces, les confundían el juicio, que es el *síndrome de Babel* (v.g. pueblos ante-diluvianos, Nabucodonosor, Zacarías) o la *hybris* (v.g. Edipo, Orfeo, Prometeo), de modo que el resto de humanos les excluyeran. Luego, se alude a la confusión,

confusión tal, que resulte imposible el propio reconocimiento y la relación con la realidad circundante, entonces, no es de extrañar que así haya acaecido en el *mundo mediterráneo y latinoamericano*. Y es que, los iberoamericanos, al renunciar a su cultura humanista hispanoamericana, han asumido las vestiduras de otros, pasando de príncipes a mendigos: hasta finales del s. XIX, los hispanoamericanos eran considerados los referentes culturales, los guardianes de la Filosofía y Letras Clásicas y Modernas Occidentales. Sin embargo, en medio siglo (poco más dos generaciones), tras renunciar a su *ethos* originario, los mediterráneos y los latinoamericanos se han visto laminados y desprestigiados. Hoy, los mediterráneos son aludidos en Europa bajo el malicioso acrónimo *P.I.G.S.* –sus siglas en inglés [Portugal, Italia, Grecia, *Spain/España*], significando *cerdos*-, y los latinoamericanos son identificados con el *Tercer Mundo* –pese a haber sido repúblicas soberanas ya en el s. XIX, por lo que no se les puede aplicar una terminología de la Guerra Fría (reservada para países descolonizados, de África y Asia)-. Definitivamente, es urgente y necesario reflexionar sobre cómo se ha llegado a tal involución. Afortunadamente, la hibridación ideológica (sustitutiva de lo hispánico), no es irreversible, bien porque se tratara de una confusión temporal, bien por la redefinición que comporta la globalización actual. El caso es que aún cabe esperanza y cierta rehabilitación: mediante reflexión crítica es posible redescubrir la identidad común, con todos sus lazos y su riqueza cultural; de tal manera, los iberoamericanos postglobalizados pueden recuperar su orgullo e ilusión, probando una vez más al mundo que son conocedores de un valiosísimo humanismo, liberador y dignificador del hombre, además de fomentar su sociabilidad, rompiendo así con el malestar vital (personal y social) no compadecible con la abundancia existente –y es que el bienestar no es la felicidad-.

La cuestión clave, que puede ayudar a desmontar el *neobarbarismo de hibridación* –un *collage* de ideologías suplantadoras de la cultura (más allá de la *cultura vitae*)-, parte de la cuestión siguiente: ¿quién resulta más bárbaro: el que lo es y se impone, o el civilizado que renuncia y se somete? Los hispanoamericanos (antecesores de los iberoamericanos), gracias a su cultura, sabían producir y disfrutar con libertad y dignidad (*otium cum dignitate*)³⁹, pero al renunciar a su herencia hispánica e iniciar el juego de

por la que se intenta sustituir la realidad por modelos soberbios, que sólo devienen en fracaso –más agudizado cuanto más utópico- (Sánchez-Bayón, 2012 y 13).

³⁹ El ocio no es espectáculo y entretenimiento de masas, como han venido impulsando los bárbaros, sino que se trata de un disfrute –no exento de esfuerzo-, por el que se obtiene

los Estados-nación industrializados (de los bárbaros del norte –quienes, en lugar de cultura, sólo disponían de la técnica del saqueo, cada vez más sofisticada y mediática-), entonces, se volvieron *neobárbaros híbridos*. Por ello, es necesario primeramente rasgar el velo del Estado-nación industrializado de consumo, comenzando a transitar verdaderamente la globalización (y llegar a la emergente posglobalización). La labor que acometen en tal sentido los latinoamericanos bien puede servir de referente a los mediterráneos, en especial a los ibéricos, quienes han de recordar que la gestión no sólo es económica, sino también cultural, preferiblemente orientada hacia un humanismo holístico –*ergo*, quedando bajo sospecha las propuestas y pretensiones de los colectivismos de fragmentación (v.g. nacionalismos, indigenismos), que pretenden hacer pasar por cultura la exigencia de privilegios económicos-. Ahondando más en el planteamiento, al igual que se reivindica una gestión más allá del reduccionismo corporal –mal llamado material (por el positivismo francés)-, también es necesario prestar atención a lo espiritual (v.g. la identidad, la mentalidad, el capital simbólico, las esferas sociales), pues dicha gestión garantiza acercarse más y mejor a fines tales como el bienestar general y el bien vivir –no como consumo, sino como disfrute, como ilusión en busca de la felicidad-.

Conforme a la denuncia expuesta, sobre los riesgos y problemas que entraña la renuncia de la herencia hispanoamericana, de su identidad y ética de gestión social, adoptándose en su lugar fórmulas ajenas, cabe concluir que: a) Las fórmulas bárbaras de producción y consumo son expresiones derivadas y centradas en los medios, careciendo de fines, por lo que representan un riesgo de intensificación del *bucle melancólico* y la *(des)medida holón* ya existentes (v.g. los nacionalismos, bajo este influjo, están llamados a volverse más insolidarios, esgrimiendo distintivos de privilegio, justificadores de exigencias de un mayor desarrollo que los demás, acumulando para sí y sin redistribución). b) El trasplante de dichas fórmulas bárbaras, igualmente, está abocado al fracaso mientras queden vestigios culturales, pues dispararán las alertas y evidenciarán las disonancias (sólo en casos de renuncia y vaciamiento, como los del sudeste asiático, hay posibilidad de implementación del neobarbarismo). c) La gestión neobárbara no sólo destierra la religión (como gran catalizador cultural que es), sino que hibrida la política

un cierto perfeccionamiento personal, al tiempo que, de algún modo, se contribuye al bien común. Por ejemplo, el *best-seller* de los bárbaros es el referente de libro consumido por aquellos a los que realmente no les gusta la lectura, pues sólo buscan el entretenimiento efímero, sin huella ni esfuerzo, sin dilemas morales que resolver, etc.

(que se ve desbordada por tener que asumir las funciones sociales de la religión), ninguneándola, como también le pasa al derecho, al reducir ambas esferas sociales a la condición de *ancilla oeconomiae* o siervas de la economía –a su vez, circunscrita a una variante de la misma, como es el capitalismo y su proyección a toda esfera social-. d) El *no-ethos* de consumo sólo vela por la continuidad de un sistema ya caduco; ¿no será mejor el regresar a planteamientos humanistas que guíen y faciliten las interacciones, devolviendo un sentido vital? e) Y en cuanto a los iberoamericanos, antes de iniciar el camino de rehumanización y resocialización de la globalización, han de resolver un dilema que va más allá de su *ethos* y de cualquier *logos*, aludiéndose así al problema del *pathos*: a) se va a optar por seguir fragmentados, entre latinoamericanos e ibéricos –con sus respectivas laminaciones de tipo nacionalista, populista o indigenista-, respondiendo a etiquetas falsas y ajenas que nos conducen al fracaso y la vergüenza, condenándonos definitivamente –o sea, llevándonos a la *entropía* (o colapso social) o al *armagedón* (o conflicto guerra-civilista)-; o b) se va escoger la cura, conducente a la sanación como *iberoamericanos locales*, aquellas gentes humanistas, de cultura, capaces de pensar global y actuar local. La primera elección se corresponde con el *síndrome de Frankenstein*: una vanidad, que lleva a rechazar el pasado y potenciar un experimento a base de deshechos de otros, de cuya deriva nadie se hace responsable; la segunda escogencia guarda relación con el *síndrome del fénix*: una esperanza por el renacer de las cenizas, de donde la herencia hispanoamericana resurja novedosa y guíe la emergencia iberoamericana, como modelo de humanismo y cultura para la globalización y más allá. ¿Por cuál de los caminos se optará? ¿Y cómo quedará fijada su ética (máxime para facilitar el acceso generalizado a la sociedad del conocimiento)?

4. Algunas referencias de partida

Son demasiadas las deudas bibliográficas e intelectuales con grandes pensadores (los últimos grandes hispanoamericanos y proto-iberoamericanos), tales como: a) los mexicanos J. Vasconcelos, A. Caso, A. Reyes, A. Nerva, S. Ramos, P. Henríquez Ureña –aunque de origen dominicano-, L. Zea, influidos todos ellos por J. Sierra y G. Barreda; b) los venezolanos P.E. Coll, M. Díaz, C. Zumeta, R. Gallegos, M. Picón-Salas, J.R. Pocaterra, A. Uslar-Pietri; c) los rioplatenses A. Ardao, C.O. Bunge, D.F. Sarmiento, E. Martínez Estrada, J.F. Rodó, A. Roa Bastos; d) los centroamericanos y caribeños E.M. de Hostos, J. Marinello, R. Darío, A.C. Sandino; e) los peruanos

J.C. Mariátegui, M. González Prada, F. Miró, A. Salazar Bondy ... x) los españoles de la Escuela de Madrid (v.g. Ortega y Gasset, Marías, Recasens Siches, Gaos, Laín). Sus planteamientos han servido para dar sentido a textos deudores de este autor (donde se compilan sus principales obras, y su influjo en otras posteriores), de los que se desea destacar, por su reiterada alusión a lo largo de este trabajo: *Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales (propuesta humanista iberoamericana post-globalización)*, Madrid: Delta/BUCEDEU, 2016. *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2013. *Humanismo Iberoamericano*, Guatemala: Cara Parens, 2012. *Filosofía Político-Jurídica Glocal*, Saarbrücken: EAE, 2012. *Estudios de cultura político-jurídica*, Madrid: Delta, 2010. *La Modernidad sin prejuicios* (3 vols.), Madrid: Delta, 2008-13.

Recibido 15 de marzo de 2017 / Aceptado 5 de abril de 2017

NUEVOS TESTIMONIOS SOBRE LAS OBRAS DE LA IGLESIA DE EL SALVADOR DE CARAVACA (1526-1539)

NEW EVIDENCE ON THE WORKS OF EL SALVADOR CHURCH IN CARAVACA (1526-1539)

INDALECIO POZO MARTÍNEZ¹

Resumen: Aportación documental sobre la iglesia parroquial de El Salvador de Caravaca, que contiene las Reales Provisiones del Consejo de Órdenes Militares, noticias sobre el estado del templo en los años previos al inicio de las obras en 1536-1537, informaciones acerca del desarrollo de la construcción durante sus primeros años bajo la dirección del maestro cantero Martín de Homa, algunas menciones al trabajo invernal en las canteras, así como el primer testimonio de la presencia de Jerónimo Quijano en El Salvador como veedor de la obra, contratado por el concejo de la villa.

Palabras clave: iglesia de El Salvador, Martín de Homa, Jerónimo Quijano, canteras.

Summary: Documentary contribution on El Salvador parish church in Caravaca which contains the Royal Stipulations of the Military Orders, news about the situation of the temple during the years previous to the beginning of the works in 1536-1537, reports related to the development of the construction during the first years under the management of the stonemason master Martin de Homa, some evidence on winter work at quarries as well as the first testimony on the presence of Jerónimo Quijano in El Salvador church as a supervisor hired by the town council.

Keywords: El Salvador church, Martin de Homa, Jerónimo Quijano, quarries.

¹ Caravaca de la Cruz, 1958, licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Murcia, director del Museo de la Vera Cruz de Caravaca. E-mail: indaleciopozo@hotmail.com.

En dos ocasiones anteriores me he ocupado en analizar diversos aspectos de la iglesia de El Salvador de Caravaca a través de varios depósitos documentales como son los protocolos notariales, legados testamentarios del archivo de El Salvador, Actas Capitulares del Ayuntamiento y Visitas y Descripciones de la villa, además del apoyo puntual de la bibliografía científica².

Ahora traigo a colación un conjunto de documentos que aportan nuevos datos, complementan los ya existentes y rectifican alguna propuesta que pude hacer en aquellos trabajos. Los materiales en cuestión son de variado origen, primeramente un elenco de Reales Provisiones libradas por el Consejo de Órdenes Militares entre los años 1517 y 1536 procedente del Archivo Histórico de Toledo, publicadas por Porras Arboledas³. En segundo lugar, un libro de cabildos del concejo de Caravaca correspondiente a los años 1536-1539, con inserción de algunas actas anteriores del periodo 1528-1532⁴.

En los primeros años del siglo XVI, antes de que los visitantes santiaguistas de 1536 decidieran levantar un nuevo y suntuoso templo parroquial, la primitiva iglesia de San Salvador, ubicada entonces en el actual emplazamiento de La Soledad, asistió a un proceso de renovación y adquisición de objetos de ajuar litúrgico, a la ejecución de trabajos de ampliación y construcción de una nueva nave o tramo, además de la fundación de sendas capillas. Ya en septiembre de 1510 el concejo y vicario, con el respaldo del adelantado y comendador Pedro Fajardo Chacón, habían concertado con el pintor Andrés de Bustamante la ejecución de un retablo para el altar mayor de El Salvador en precio de 150.000 maravedís a entregar en un plazo de

² Indalecio Pozo Martínez, «Notas y precisiones sobre la construcción de la iglesia del Salvador y la de Nuestra Señora de la Soledad», en *Revista de Fiestas de la Cruz* (1999), Caravaca, 18-22; Indalecio Pozo Martínez, «La iglesia parroquial del Salvador, Caravaca (Murcia)», en *Murgetana* 106 (2002), 37-67. En cuanto a la bibliografía disponible, es imprescindible consultar la obra de CRISTINA GUTIÉRREZ-CORTINES CORRAL, *Renacimiento y Arquitectura Religiosa en la antigua Diócesis de Cartagena (Reyno de Murcia, Gobernación de Orihuela y Sierra del Segura)*. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos. Murcia 1987, especialmente las páginas dedicadas al templo mayor de Caravaca.

³ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales provisiones del Consejo de Órdenes a los territorios santiaguistas en Murcia durante el reinado de Carlos I (1517-1536)», en *Cuadernos de Historia del Derecho* 17 (2010), 207-404.

⁴ El libro en cuestión es una xerocopia procedente del fondo de don Emilio Sáez Sánchez, depositado en el Archivo Municipal de Caravaca de la Cruz, aunque se desconoce dónde se encuentra el original.

cuatro años, encargo que Cristina Torres propuso asociar con las tablas que narran el milagro de la Aparición de la Cruz de Caravaca conservadas en el museo homónimo⁵.

En 1517 el Real Consejo ordenó al vicario Diego Chacón que, del dinero de la fábrica, comprase algunos bancos para la iglesia y eliminase todos los asientos que tuviesen los particulares, lo que realizó con prontitud quitando un asiento privado que tenía el procurador Fernán Ruiz de Molina. Se buscaba suprimir la costumbre generalizada y reiterada acerca de contar con asientos privados en el interior de las iglesias que una y otra vez reprendieron los visitadores de la Orden. El concejo se quejó de los privilegios que mantenía Diego Chacón en 1517, pues estaba construyendo una pequeña tribuna en la iglesia para que se sentasen sus sobrinos y criados, lo que consideraban una arbitrariedad y con evidente perjuicio del común. En febrero del mismo año el concejo ya comenzaba a manifestar la escasez de espacio de la iglesia parroquial al decir que era muy pequeña, lo que obligaba a sepultar a un tercio de los difuntos de la villa en la cercana ermita de San Bartolomé⁶. El concejo también protestó contra la actitud mostrada por el vicario y alcaide, porque éstos se negaron en 1516 a que los regidores portasen las andas en la procesión del Corpus y en la de la Vera Cruz de mayo cuando “la llevan a vañar a una fuente”⁷. Más tarde, hacia 1528, se sabe que dichas andas eran compartidas para las procesiones del Corpus, de la Vera Cruz y Nuestra Señora del Rosell⁸.

En 1518 Fernán Ruiz de Molina se sintió agraviado pues, aunque contaba con la preceptiva autorización de los visitadores generales de 1515 para

⁵ Cristina Torres propuso identificar las “quatro ystorias prinçipales de la Vera Cruz” concertadas con Bustamante para los costados o calles laterales del “retablo de la yglesia de San Saluador de Carabaca”, con las cuatro pinturas sobre tabla existentes hoy día en el santuario de la Vera Cruz que narran la leyenda de la Invención de la Cruz de Caravaca. Sin embargo, la mayor parte de autores que han tratado sobre las precitadas tablas defienden su atribución a Hernando de Llanos, siendo obras, las de El Salvador y el santuario de la Cruz de Caravaca, casi simultáneas pero diferentes. Además, el retablo de la capilla de la Vera Cruz es obra de 1521, según afirmó Robles Corbalán, y desde luego se sabe con certeza que su colocación en la capilla de la Vera Cruz fue terminada de pagar en 1524 por Sebastián Aznar, mayordomo de la Santa Cruz de Caravaca. Cf. Cristina Torres Suárez, «El pintor burgalés Andrés de Bustamante en Murcia (1495-1514)», en *Murgetana* 65 (1983), 124-126; CRISTÓBAL BELDA NAVARRO Y ELÍAS HERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Arte en la Región de Murcia. De la Reconquista a la Ilustración*. Consejería de Cultura y Educación. Murcia 2006, 198.

⁶ Pedro Andrés Porras Arboledas «Reales Provisiones», 224-225.

⁷ *Ibidem*, 224-225.

⁸ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 215v.

construir una capilla en el cementerio de la iglesia parroquial, en un sitio señalado expresamente, el vicario Chacón negó el permiso de construcción. Es más, el propio clérigo y su cura teniente ordenaron que en dicho lugar se levantase una capilla dedicada a San Antón⁹.

Hacia 1525-1526 la iglesia adquirió la cruz mayor de la parroquial, una extraordinaria obra que, al parecer, fue realizada en Alcaraz y Toledo, según afirma Manuel Pérez Sánchez. Seguramente costó bastante más de lo previsto puesto que el concejo y vicario, de común acuerdo, decidieron imponer una tasa de un ducado por la utilización de dicha cruz para los entierros y honras, arbitrio que fue suprimido el 26 de febrero de 1532 “porque la dicha cruz esta ya pagada e no se debe della ya cosa alguna”. Concejo y vicario eran plenamente conscientes del gran valor económico y artístico de la Cruz, a la que no dudaron en calificar de “obra prima”, pero el deterioro que sufría a raíz de sus reiteradas salidas a entierros y honras llevaron a prohibir su participación en actos tan frecuentes y reservarla exclusivamente para las procesiones tradicionales o aquellas decretadas nuevamente¹⁰. El mismo día y por igual motivo de cancelación de deuda acordaron suprimir el arbitrio de tres reales impuesto por el alquiler de los paños y vestiduras negras de terciopelo utilizadas en las exequias, porque también habían terminado de pagarlas¹¹.

En septiembre de 1525 falleció el vicario Diego Chacón a la edad de más de ochenta años y más de cincuenta y cuatro al frente de la vicaría¹². El 9 de febrero de 1526 Carlos I nombró a Francisco Martínez, entonces prior de Uclés, como vicario y juez eclesiástico de Caravaca, ordenando al obispo de Cartagena que le diese la colación, abriéndose una etapa decisiva para la iglesia parroquial. El nuevo vicario, fiel valedor de la Orden, retomó con fuerza la labor de defensa de la jurisdicción santiaguista frente a las cons-

⁹ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 228.

¹⁰ El uso prolongado de la cruz debió ocasionar desperfectos y roturas en más de una ocasión. Así, el 13 de enero de 1563, el vicario Francisco de la Flor contrató con el platero Luis de Guevara, vecino de Murcia, la reparación del pie de la cruz y la reposición “de las faltas que se perçiban” (AHM, n° 6984, fols. 5r-v.).

¹¹ AMC, A.C. 1536-1539, fols. 214r-v.

¹² La fecha exacta se desconoce, pero desde luego fue antes del 22 de septiembre, cuando el Real Consejo se dio por enterado del óbito y ordenó a Rodrigo de Monterroso, cura de Cehegin y coadjutor de la iglesia de Caravaca, que había sido puesto por el citado Consejo a finales de marzo de 1525 para ayudar al anciano vicario, que realizase un inventario de los muchos bienes que poseía el difunto antes de saldar las deudas que había dejado, pues varios criados y deudos del propio Chacón habían pedido el abono de sus salarios y gratificaciones por los servicios prestados al poderoso juez eclesiástico durante los últimos veinte años.

tantes amenazas e intromisiones del diocesano y la defensa de la autonomía de la vicaría enfrentada frecuentemente a las decisiones de los regidores municipales, fundamentalmente por los nombramientos de mayordomos y el examen de cuentas de iglesias, cofradías y hospitales. En su afán de recuperar cuotas de poder y aumentar la percepción de rentas no dudó en acusar al difunto Chacón de dejación de derechos al permitir que el concejo y vecinos no pagasen la totalidad de los tributos habituales que, desde tiempo inmemorial, solían satisfacerse por la celebración de entierros, misas votivas, treintenarios y otros oficios, lo que había mermado la recaudación e impedía pagar a los dos o tres capellanes que consideraba imprescindibles para atender las necesidades religiosas de la “muchacha vezindad” existente en la villa. Al concejo, además, le recriminó su actitud colaboracionista con las autoridades episcopales en detrimento de las facultades o jurisdicción de la vicaría a la hora de enjuiciar a los religiosos, además de criticar a los vecinos que acudían al obispado en primera instancia contra la costumbre y las prerrogativas de la Orden¹³.

1. Mandatos y Reales Provisiones para la iglesia durante el periodo 1526-1536

A principios de marzo de 1526, poco antes de llegar a Caravaca don Francisco Martínez a tomar posesión de su cargo como juez eclesiástico, tuvo lugar la Visita General realizada por don Francisco Maldonado, caballero de Santiago, y el bachiller Juan González, cura de Azuaga, visitantes y reformadores, quienes ordenaron, entre otras muchas cosas, que se alargara y ensanchara la iglesia mayor “porques obra antigua e vieja e pequeña”. Y no tardó el nuevo vicario en protestar ante el Real Consejo por la licencia que habían concedido los expresados visitantes a Juan de Mora, vecino de la villa, para construir una capilla en ciertas tiendas que tenía en la denominada plaza Nueva de la villa, donde poder decir misa todos los Viernes del año, lo que podría suponer perjuicios, según expone, para la Villa. La licencia fue sobreseída y seguramente nunca se puso en práctica¹⁴.

Mientras tanto se daban los primeros pasos para cumplimentar los mandatos santiaguistas sobre la obra de ensanche y ampliación de la iglesia. El 17 y 18 de septiembre de 1526, ante petición de Alonso de Robles en

¹³ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 269-270.

¹⁴ Ibidem, 266.

nombre del común, se dictaron sendas provisiones para tomar cuenta de los bienes de la iglesia y nombrar nuevo mayordomo-depositario, a quien debían entregar el dinero con la indicación que sólo podría gastarse en las obras del templo. El procurador se quejaba de que determinados vecinos, aprovechándose de sus oficios concejiles, no saldaban sus deudas con la fábrica de la iglesia. Los vecinos expusieron que las obras encomendadas para ensanchar y alargar el templo fueron rematadas en la cantidad de 11.980 ducados de oro, de los cuales había que entregar 1.000 ducados con carácter inmediato, pero la mayordomía de la iglesia era pobre en recursos y, para colmo, el titular del oficio tenía embargados sus propios bienes acusado de cierto delito que cometió¹⁵. La situación era de completa paralización de la obra. En cualquier caso, es evidente que debían contar con un plano, proyecto y presupuesto, cuyos documentos debieron entregarse al concejo a lo largo del verano de 1526.

Nada se sabe acerca del autor de la traza de 1526 ni en quién fue adjudicada la obra. Descartada la figura de Jacopo Torni, maestro mayor de la catedral, pues falleció en el mes de enero de 1526, y supongo que también de Jerónimo Quijano, su sustituto, que no fue nombrado por el cabildo catedralicio hasta el 16 de noviembre del mismo año, aunque su salario comenzó a correr desde 1 de octubre. Quizás podamos pensar en Juan de Marquina, que por entonces seguía relacionado con la obra de La Asunción de Moratalla y que tenía arrendada la Sierra de Nerpio para suministrar madera al arzobispado de Granada con destino a la construcción de iglesias en su diócesis¹⁶. Más tarde lo veremos aparecer, ahora ya con total seguridad, en la nueva parroquial de Caravaca como avalista de Martín de Homa. Hasta ahora se pensaba que nada se había realizado acerca de estas obras ordenadas por los visitadores de 1526, ni tan siquiera una traza.

En abril de 1527, desde el Capítulo General de Valladolid, el Real Consejo informó al vicario de Caravaca, entonces presente en las sesiones del propio Capítulo en su calidad de prior de Uclés, sobre una petición presentada por Pedro Muñoz y su mujer, hijos y nietos del difunto Francisco Muso Lombardo o Francisco Muso el viejo, clan que ya asomaba como uno de los principales de la villa. En su exposición, los herederos de Muso, además de manifestar una vez más que la iglesia parroquial era pequeña, informaron sobre la costumbre que tenían las mujeres de sentarse “en las sepulturas que

¹⁵ *Ibidem*, 273.

¹⁶ Jesús Rubio Lapaz, «Una aproximación a la trayectoria arquitectónica de Juan de Marquina a partir de una documentación inédita», en *Murgetana* 80 (1990), 5-14.

en ella tienen de sus difuntos”, quizás en alusión a la presencia de alguna sepultura exenta como túmulos o sarcófagos, o con mayor razón, porque colocaban los asientos sobre las losas o cierres de las sepulturas, considerando que el espacio *infra et supra* era bien propio. El propio Francisco Muso y su mujer, padres y abuelos poseían una sepultura situada “encima de las gradas del altar mayor de la dicha yglesia” pero, por respeto al culto, no se sentaban sobre ella y lo hacían en otra parte “en lugar muy estrecho de la yglesia”. Como Francisco había edificado una nueva capilla en la propia iglesia dotándola con 2.000 maravedís de renta anual, sus familiares solicitaron autorización para sentarse en su interior “sin perjuyzio de persona alguna” durante los días de celebración de los oficios “sin embargo de qualquier proybición e vedamiento que aya en contrario”, en clara referencia a las restricciones impuestas por los sucesivos visitadores generales sobre los asientos particulares. El Consejo concedió la licencia y así se lo hizo saber al vicario Francisco Martínez¹⁷.

Por Real Provisión de 10 de junio de 1528 se ordenó al gobernador del campo de Montiel que elaborase una información acerca de la solicitud presentada por el concejo de Caravaca pidiendo licencia para arrendar la hierba de la dehesa Retamosa por un periodo de diez años para contribuir a los gastos de la obra de la iglesia parroquial. Los regidores manifestaron tener “començada a hazer de obra muy costosa e suntuosa la yglesia parrochial de San Salvador de la dicha villa”, evaluada en cuatro cuentos de maravedís (10.666 ducados aprox.)¹⁸. Por tanto, sí que hubo inicio de una obra calificada de muy cara y “suntuosa”, pero realizada en el mismo lugar que se encontraba entonces el templo de la única parroquial existente (actualmente, en el emplazamiento de La Soledad). Sin embargo, los hechos y los documentos posteriores demuestran que estas obras quedaron completamente paralizadas y la nueva iglesia se construiría finalmente en lugar próximo pero bien distinto.

En 1531 el vicario Francisco Martínez, ya no como prior de Uclés sino ahora recuperando su antiguo cargo como superior de Montalbán, manifestó que la iglesia parroquial de Caravaca estaba en muy mal estado y era demasiado pequeña para acoger una población de 900 vecinos. También expuso que los 200 ducados de renta anual que poseía eran retenidos por los sucesivos mayordomos apoyados por los oficiales concejiles y, sobre todo, que los caballeros capitulares se mostraban incapaces de ponerse de acuerdo

¹⁷ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 280.

¹⁸ Ibidem, 290.

sobre si era más adecuado reedificar la iglesia parroquial de San Salvador o construir una nueva en lugar distinto. No contento con estas quejas, acusó directamente a los capitulares de pasar el tiempo en pendencies, pleitos y pasiones entre todos ellos “no queriendo dar horden de como la dicha yglesia se haga”. El 1 de noviembre de 1531 el Real Consejo comisionó al gobernador del campo de Montiel o su teniente en Caravaca, para que recabase información sobre esta denuncia presentada por la vicaría¹⁹. Recordemos que había sido prior del convento de Uclés durante el trienio 1525-1527 y que en su época dieron comienzo los primeros trabajos para levantar el gran edificio conventual sede del priorazgo. Desconocemos por completo qué actitud y decisiones pudieron tomar los visitadores y reformadores de 1530 sobre el estado de la obra de la iglesia, porque no se conserva la Visita General, pero a la vista está que debieron mantener los mandatos emitidos por sus antecesores de 1526 en el sentido de reconstruir la parroquial²⁰.

A finales del verano de 1533 el capitán Jorge Sánchez Sahajosa, en representación del concejo, manifestó que el licenciado Francisco Quiralte, ex alcalde mayor del partido de Caravaca, cumpliendo la orden del Real Consejo, había recabado una información sobre dónde debía hacerse la nueva iglesia parroquial de la villa, pero esta documentación no había sido remitida a la corte para su conocimiento y aprobación y por ello pidió que se enviase ahora para que el Real Consejo pudiese dictaminar. En la presentación solicitó que no se incluyera el parecer del gobernador “porque sigue la voluntad del vicario”, seguramente proclives a la reconstrucción, aunque en el borrador de la respuesta se afirma que no habrá problemas “porque sobre yglesia nadie será enemigo”²¹. Las relaciones entre capitulares, por una parte, y gobernador y vicario por otra, pasaban por momentos difíciles, con disputas permanentes, y seguramente ello fue una de las causas determinantes, junto a la escasez de rentas, para que la obra de la iglesia tardase tanto tiempo en acometerse. El capitán Sahajosa expresó nuevamente el problema que

¹⁹ *Ibidem*, 327.

²⁰ Sabemos por el Capítulo General de Valladolid de 1527 y por otros testimonios que los visitadores designados para la provincia santiaguista de Castilla fueron Lope Sánchez Becerra, comendador de Bienvenida, y el bachiller Pedro García, vicario de Yeste, que sería sustituido en la *Visita* por Gonzalo Rodríguez, cura de Villanueva de los Infantes, cuando fue elevado al priorato de Uclés. Y consta que Sánchez Becerra y Gonzalo Rodríguez estuvieron en Cieza en octubre de 1530. En el año 1766 todavía se conservaba una copia de la Visita a Caravaca de 1530 entre los papeles de la Casa Tercia de la villa.

²¹ El 25-26 de junio de 1533 aún permanecía Francisco Quiralte como alcalde. Cf. Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 347-350.

suponía contar con una población de más de 900 vecinos y mucha gente joven, con la necesidad de confesores que padecían durante la Cuaresma, y no dudó en lanzarle un dardo al vicario Francisco Martínez acusándole de dejación en sus obligaciones pastorales y espirituales, pues “todo lo más del tiempo del año despende en caça e montear con vallesta, teniendo muchos perros de caça e de monte”²².

Sin embargo, finalmente concejo y vicario solventaron sus desavenencias, aunque sólo fuese de manera momentánea, y obtuvieron licencia real para edificar de nueva planta la iglesia parroquial en el mismo lugar en que estaba, del tamaño y forma que fuese más conveniente al servicio de Dios y bien de los vecinos. Para conceder la autorización, el Real Consejo tuvo en cuenta los motivos que los regidores y el vicario le habían presentado: “que la yglesia parrochial de la dicha villa, de la advocación de San Salvador, es muy antigua e que porque está para se caher y no caben en ella la mitad de la gente de la dicha villa”, así como el acuerdo adoptado por ambos para “la derribar y hazer de nuevo mas ancha e larga en el sitio e lugar donde al presente está con los hedeacios e segund e de la manera que vieredes que conviene”²³. Es decir, prevaleció la opinión previa del gobernador y del vicario Francisco Martínez en el sentido de mantener la parroquial en el mismo lugar donde estaba, pero se consensuó con los capitulares la demolición de la parroquial de San Salvador y la construcción de un templo de nueva planta, que era lo que éstos últimos pretendían.

Como la obra se preveía muy costosa, la Villa solicitó autorización para invertir todas las rentas de la iglesia además de cobrar las que se adeudaban, e igualmente todos los caudales derivados del arrendamiento y derechos procedentes de los propios municipales, hasta que el templo fuese finalmente concluido. También manifestaron que la iglesia poseía una heredad en la huerta con algunas moreras que se arrendaba por 6.000 o 7.000 maravedís anuales, pero que podría venderse por 200.000 maravedís y con esa cantidad adquirir un censo que proporcionaría una renta anual de 12.000 maravedís destinados al mismo fin. Además, pidieron licencia para vender las hierbas de la dehesa Retamosa por el tiempo que considerara el Real Consejo y destinar el importe del arrendamiento a las obras. Para iniciar la nueva edificación solicitaron permiso para expropiar ciertas casas situadas junto a la iglesia y pagarlas con el dinero de los propios o de la iglesia. El Consejo, por Real Provisión de 27 de enero de 1534, ordenó al gobernador que tomase

²² Ibidem, 351.

²³ Ibidem, 358.

declaración de los oficiales concejiles y del mayordomo de la parroquial sobre todos estos asuntos²⁴.

El 23 de mayo de 1534 el Real Consejo autorizó al vicario y concejo para enajenar la heredad de moreras utilizando su importe en comprar censos al quitar para la nueva obra del templo, siempre que la venta no fuese por menos de los 200.000 maravedís en que había sido valorada²⁵.

Parece que esta costosa obra testimoniada por las Reales Provisiones de principios de 1534 es la misma proyectada en el verano de 1526, que ya se había iniciado tímidamente a mediados del año 1528. Sin embargo, unos pocos meses después, el 2 de noviembre de 1534, el Real Consejo de las Órdenes hizo saber que el ayuntamiento y el vicario le habían informado, otra vez más, que la iglesia parroquial de San Salvador era “pequeña y muy antigua”, con mucha necesidad “de ser rehedificada y ensanchada” y que para “comenzar la obra della ay hasta quinientos mill maravedís”, cantidad que pensaban era completamente insuficiente para llegar a concluirla, de manera que si la iniciaban con esos caudales no podrían terminarla. Desde luego, si el proyecto era el mismo del año 1528 tasado en cuatro millones de maravedís, con 500.000 no alcanzaban ni para financiar el quince por ciento del total de la obra. Para incrementar el remanente inicial solicitaron tomar otros 100.000 maravedís procedentes de las ermitas, santuarios, capellanías y misas de la villa²⁶. En este momento, concejo y vicario se mostraron reticentes y no querían iniciar las obras por temor a su paralización por falta de liquidez. Como las obras de 1526 parece que fueron comenzadas, podría tratarse de unas medidas de precaución para no interrumpir por segunda vez las obras, o bien, referirse a un nuevo proyecto y obra diferente. El Supremo recabó del gobernador que realizase la habitual información sobre esta solicitud.

El 30 de enero de 1535, en un nuevo mandato, el Consejo repitió la exposición presentada por el concejo y vicario relativa a la escasez de caudales: “para començar la obra della avía fasta quinientos mill maravedis, poco más o menos, los quales no bastavan para cumplir la mucha costa que para ello se requería, y que, gastados los dichos maravedis, cesaría la dicha obra por mucho tiempo fasta que se juntase otra quantía de dineros con que se pudiese continuar, e que a esta causa se dilataría el dicho hedeficio”. Una vez realizada la información requerida del gobernador y autorizada la petición,

²⁴ *Ibidem*, 358; Cristina Gutiérrez-Cortines Corral, *Renacimiento*, 302-303 y 354.

²⁵ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 365.

²⁶ *Ibidem*, 369-370.

el Real Consejo concedió licencia al vicario Francisco Martínez y al alcalde mayor del partido de Caravaca para tomar los 100.000 maravedis procedentes de ermitas, santuarios y otras mandas, exceptuando las rentas asignadas al mantenimiento de capellanías y la conmemoración de aniversarios, destinando dicha cantidad para adquirir censos y contribuir con sus pensiones anuales a la conclusión de la obra. Eso sí, como medida de prevención, el Consejo ordenó al gobernador que el dinero recaudado con la imposición censal fuera destinado exclusivamente a la obra de la iglesia²⁷.

Transcurrido más de un año, en 1536, se emitió nueva Real Provisión concediendo licencia a concejo y vicario para construir la iglesia en el mismo lugar en que se encontraba²⁸. Parece que el tiempo no hubiera transcurrido, pues una y otra vez los mandatos del órgano supremo se repiten e insisten en la construcción de una iglesia en el emplazamiento de la anterior.

Sin embargo, según sabemos por los testimonios y los hechos siguientes, nada o muy poco se hizo al respecto, pues cuando Diego Ruiz de Solís, comendador de Villanueva de la Fuente, y Juan Muñoz, vicario de Beas, visitadores generales de la Orden, llegaron a Caravaca el 7 de julio de 1536, se encontraron que no habían comenzado las obras acordadas en los años anteriores y cuya última licencia expedida por el Real Consejo apenas tenía unos meses. Proseguían las distintas y enconadas opiniones entre los vecinos y autoridades acerca de la obra de la iglesia, lo que dio origen a una enésima recogida de datos sobre el lugar adecuado para levantar el edificio, los espacios y casas que habría que comprar para ello y lo que costaría. El 31 de agosto de 1536, desde Valladolid, el Real Consejo comunicó a los visitadores la nueva información recabada autorizándoles a tomar la decisión que consideraran más adecuada, aunque éstos, en uso de sus prerrogativas como reformadores, ya se habían adelantado, pues a mediados de agosto dieron las instrucciones oportunas sobre las trazas y el lugar apropiado para la construcción, además de comprar y derribar unas casas existentes en el nuevo emplazamiento²⁹. Finalmente desde Moratalla, el 26 del mismo mes, ordenaron al concejo y vicario que pregonasen la obra de la iglesia, pero que no la adjudicaran hasta que ellos estuvieran informados del proceso y decidieran lo más conveniente.

Por otra parte, una vez que los visitadores generales mandaron “mudar la yglesia de la dicha villa del sytio a donde estava edificada e que se hiziese

²⁷ *Ibidem*, 375.

²⁸ Indalecio Pozo Martínez, «La iglesia parroquial», 38.

²⁹ P. A. Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 395.

de nuevo en el Arraval della”, algunos vecinos propietarios de capillas en la iglesia vieja, entre los cuales estaban Pedro Muñoz el viejo, su yerno el capitán Jorge Sánchez Sahajosa, Martín de Robles y Fernando de Mora el viejo, solicitaron del Consejo de Órdenes que en la nueva iglesia proyectada les fuesen guardadas las capillas y enterramientos que tenían en la antigua y que se mantuviesen asientos para hombres y mujeres, sobre lo cual, el órgano supremo, en 20 de octubre de 1536, ordenó realizar información acerca de las demandas e incitó a los visitadores generales para que tomaran una decisión sobre el particular³⁰. El problema por la concesión de sepulturas, asientos y derechos en la iglesia parroquial volverá a retomarse muchos años después, a raíz de la consagración de la nueva iglesia que ahora, por fin, comenzaba en serio su andadura.

2. Los primeros años de la obra de la nueva iglesia 1536-1539

Con toda seguridad, la obra del nuevo templo estaba ya en marcha en octubre de 1537, pues el 27 de ese mes se alude a los “carreteros que traen piedra e cal y arena y otras cosas a la yglesia questa villa faze”³¹. Yo propuse el año 1538 para el inicio real de las obras, pero este nuevo testimonio documental que ahora presento demuestra sin paliativos que fue antes. Sigue siendo muy difícil atrasarlo hasta 1536, porque los mandatos emitidos ese año por los visitadores y reformadores santiaguistas para pregonar las obras y subastar las capillas fueron otorgados, como se dijo, el 26 de agosto, pero la ratificación y notificación de los mismos la trajo en persona Alonso de Buitrago, alguacil mayor del partido de Caravaca, desde la Puebla de Almoradiel, donde se encontraban los visitadores prosiguiendo con su labor de inspección en la provincia de Castilla. Desconozco las fechas concretas cuando tuvo lugar la visita a tierras almoradienses, pero Ocaña, Quintanar, Corral de Almaguer, El Toboso, Campo de Criptana y Mota del Cuervo, por citar sólo algunos ejemplos localizados en su entorno geográfico, recibieron a Diego Ruiz de Solís y Juan Muñoz ya en el año 1537, y lo mismo sucedió sin duda con la Puebla de Almoradiel.

Durante aquellos primeros meses los trabajos debieron ceñirse a la demolición de inmuebles, replanteos, explanación de terrenos y apertura de zanjas para practicar los cimientos, trabajos relacionados con la construc-

³⁰ *Ibidem*, 399.

³¹ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 92r.

ción y, por tanto, inicios de la obra de la nueva iglesia mayor de la villa de Caravaca. Para comenzar a levantar alzados habrá que esperar posiblemente hasta el año 1538.

En el mes de noviembre de 1537 el concejo se hizo eco de una dificultad que se convertirá en endémica a lo largo de la historia de la construcción y que ya había supuesto lógicos recelos en 1534, esto es, la falta de dinero y la consiguiente paralización de los trabajos: “por quanto la obra de la iglesia mayor desta villa que se haze la dicha obra para por faltas de dinero”. Para subsanar la ausencia de caudales, acordaron almonedar los pastos de la dehesa Retamosa y destinar el importe obtenido a la obra, señalando el lunes 26 de noviembre para efectuar el remate³². La hierba fue adjudicada al alcaide Rodrigo de Moya por la cantidad de 50.000 maravedís³³. Sin embargo, las faenas constructivas quedaron paralizadas estacionalmente por la llegada del invierno, una interrupción obligada cada año para que los morteros fraguasen adecuadamente, de manera que en el mejor de los casos sólo obraban durante siete u ocho meses. Eso sí, el invierno se aprovechó frecuentemente para extraer y acopiar piedra de las canteras situadas todas en el propio término municipal. El viernes 23 de noviembre concejo y vicario se reunieron para “platicar sobre lo de la obra de la yglesia” expresando que “es ybierno y haze mucho frio y se yela la cal y materiales”. Mandaron a Martín de Homa, maestro de la obra, que llegado el último día de noviembre finalizase los trabajos hasta la llegada del buen tiempo. Por su parte, el concejo se comprometió a evaluar y pagar el trabajo realizado, además de fijar una fecha concreta para proseguir las obras. Martín de Homa que se encontraba presente “dixo estar presto de cumplir lo que sus mercedes mandaron”³⁴.

El 16 de junio de 1538 se informó que Martín de Homa aún no había llegado a la villa para reanudar los trabajos aunque los oficiales si que estaban ejerciendo su labor³⁵. Se pidió a los mismos artífices que procurasen viniese

³² AMC, A.C. 1536-1539, fol. 96r.

³³ Aunque finalmente se vendió en el mes de diciembre de 1537 (AMC, A.C. 1536-1539, fol. 100r).

³⁴ En el año de 1538, durante la sesión del jueves 31 de octubre, se fijó la paralización para el domingo 10 de noviembre “porque es invierno e no faze tiempo de obrar”, contando con Martín de Homa “el qual para entonces se tovo por despedido con que le paguen luego lo que le debian”. En 1539 ordenaron al maestro que detuviese la obra el 1 de noviembre “y despues que se tenga por despedido el y sus oficiales para este año”, exigiendo que todos regresasen al tajo el día primero de marzo de 1540 (AMC, A.C. 1536-1539, fols. 97r. y 134v).

³⁵ Parece que Martín de Homa dejaba solos a sus oficiales, contraviniendo el contrato. El 27 de octubre de octubre de 1539, tras despedir al maestro por la llegada del invierno,

el maestro en un plazo de 20 días para que “este en la dicha obra”³⁶. El 24 del mismo mes el gobernador informó sobre ciertos desperfectos ocasionados en la alcantarilla del puente del camino de Moratalla, ordenando a Diego Corbalán, mayordomo de la iglesia, que entregase toda la piedra necesaria para su reparación de la que tenían cortada para la obra de la iglesia mayor, además de la cal y arena precisa, asintiendo el mayordomo y demandando la devolución de todo el material, especialmente la piedra que habría de ser tan buena como la prestada³⁷. Posiblemente se trataba de una piedra caliza dura y resistente, especialmente elegida para construir el zócalo de la iglesia y basamento de la torre y, por la misma razón, idónea para reparar la citada alcantarilla que recogía las aguas llovedizas en el puente Uribe, como ahora se denomina al puente del camino antiguo de Moratalla. De ahí la exigencia en la devolución de un material con idénticas características. Supongo que esta noticia sobre piedra cortada puede interpretarse como un indicio indirecto sobre el inicio de los trabajos en los alzados del templo.

Tiempo atrás, el 22 de julio de 1509, Catalina de Alfocea, mujer de Pedro Flores, había instituido una capellanía y legado la mitad de la casa donde vivía y mitad de un mesón para la fundación de un hospital para los pobres en honor de Nuestra Señora y San Jorge³⁸. Pasado los años sin que hubiese otras mandas piadosas para el mismo efecto, en 1526 los visitadores santiaiguistas ordenaron dividir horizontalmente el mesón y asignar el producto del alquiler de la planta baja, que le tocó en suerte junto al de dos casillas anexas, al mantenimiento del hospital de la villa³⁹. Por lo que sabemos, este medio mesón y el citado hospital debían estar muy próximos, pues fue necesario demoler ambos para la obra de la nueva iglesia.

En 1537 se sustanció un pleito con el capitán Jorge Sánchez Sahajosa, dueño de la otra mitad del mesón y casas, que pretendía comprar todo el inmueble, aunque no consta que este litigio llegase a afectar al inicio de las obras⁴⁰. Por mandato de una Real Provisión y sentencia del juez eclesiásti-

le exigieron que volviese en marzo “e no absenten ni dexen la dicha obra con los ofiçiales conforme al dicho contrato”.

³⁶ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 113v.

³⁷ AMC, A.C. 1536-1539, fols. 114r-v.

³⁸ AMC, A.C. 1671-1680, año 1676, fol. 39r.

³⁹ AHN, OO.MM, Uclés, 1080 C, pp. 793-794.

⁴⁰ Con anterioridad, en mayo de 1534, el capitán Jorge Sánchez Sahajosa presentó una demanda ante el vicario apelando la partición realizada por los visitadores generales de 1530, aunque éste alegó que no era quién para enmendar los mandatos de aquellos. Sin embargo, el Real Consejo de las Órdenes apoderó al citado vicario para sentenciar lo que considerase conveniente. Cf. Pedro Andrés Porras Arboledas, «Reales Provisiones», 364.

co se ordenó al citado capitán que diese el principal de censo a concejo y vicario, cosa que hizo entregando 27.500 maravedís, quedando exento de los plazos anuales por estar al corriente de los mismos. Una vez resuelto el contrato, por acuerdo de 4 de julio de 1438 “dieron e daban por libre y quito al dicho capitán Sahajosa”⁴¹. El mismo día acordaron designar a varias personas que recolectasen limosna en los lugares donde se esquilaba a las ovejas, en las eras y viñas y destinar su producto a la obra del templo porque “tiene poca renta para que la dicha obra se haga y acabe”. A cada limosnero debía entregarse un libro donde anotar la cuantía de la limosna y el nombre del donante⁴².

El 19 de julio de 1538 se celebró un trascendental cabildo con la presencia y participación del vicario, donde se puso en entredicho la “contratación e asyento” que se había formalizado con el maestro Martín de Homa y las dificultades que atravesaba la obra por el sistema de pago acordado y las condiciones estipuladas, cuando apenas había transcurrido un año desde su comienzo efectivo. El concejo acordó unánimemente la rescisión del contrato “aunque sea perdiendo y soltando los trezientos y ochenta y tantos mill maravedís los que restan de los quel dicho Martín Doma esta obligado a pagar de su salario”, quedando libre para firmar nuevo contrato, en condiciones distintas, con el propio maestro o con otro cantero. Martín de Homa accedió en su nombre, en el de sus compañeros y en el de “todas las personas a quien toca” que eran, según declara, Juan de Marquina, Juan de Homa y el maestro Rodrigo y sus herederos, a dejar sin efecto el contrato y no hacer uso de sus derechos⁴³. Hasta el presente no teníamos ninguna noticia sobre esta relación de Marquina, Juan de Homa y maestro Rodrigo con el Salvador de Caravaca, aunque también pudiera tratarse simplemente de los fiadores de Martín de Homa y, por tanto, carecer de cualquier vínculo efectivo con la materialización de la obra arquitectónica⁴⁴.

⁴¹ El dinero quedó depositado en Hernando de Robles y el 31 de marzo del año siguiente el concejo decidió convertirlo en censo o gastarlo “en lo que la villa necesitare”, de manera que no fueron asignados a la obra de la iglesia (AMC, A.C. 1536-1539, fols. 115r y 166r).

⁴² AMC, A.C. 1536-1539, fol. 115v.

⁴³ AMC, A.C. 1536-1539, fols. 116r-118r.

⁴⁴ Juan de Marquina estuvo en 1521 con Francisco Florentín en la parroquial de Moratalla, dos años después en la catedral murciana y desde 1533 fue designado aparejador de la obra del palacio granadino de Carlos V. En el caso de Juan de Homa, si se refiere al mismo maestro que trabajó en Belmonte y Jumilla, se sabe que falleció en 1537, cuando estaba al frente de la iglesia de Santiago de Jumilla, siendo sustituido por Pedro de Homa. En cuanto al maestro Rodrigo, desconocemos de quién se trata, si del maestro Rodrigo, de origen vizcaíno, que trabajó en la parroquial de Yeste entre 1523 y 1527 y en la iglesia mayor

Una vez predispuestas las partes a resolver el contrato y todavía sin contar con la preceptiva licencia del Real Consejo de Órdenes Militares, concejo y vicario acordaron enviar un mensajero a la ciudad de Cuenca “o a otra parte donde estuviese Juan Veliz” para intentar concertar la obra de la iglesia con este arquitecto que, por entonces, estaba finalizando los trabajos de traída de aguas a aquella ciudad⁴⁵. Juan Vélez debía aportar un modelo de contrato “con las condiciones que tiene tomadas en otras obras semejantes” para aplicarlas en la nueva contratación de la parroquial de Caravaca. Además, al propio Vélez o al maestro que finalmente fuese elegido, le imponían la obligación de realizar los trámites necesarios para obtener la preceptiva autorización real que permitiese anular el anterior contrato. También decidieron enviar otro mensajero a Granada para que trajese copia de las condiciones establecidas y el contrato de la obra de la catedral de aquella ciudad, formalizado en 1529 con Diego de Siloé.

Por otra parte tomaron una serie de decisiones que afectaban a la futura financiación de la obra: además de los 260 ducados anuales procedentes de la fábrica de la iglesia, escusado y censos, el concejo autorizó nuevamente el arrendamiento de los pastos de La Retamosa por doce años destinando su producto a la obra. De igual manera se subastaría la hierba y pastos de las viñas por los mismos doce años, eso sí, con el consentimiento previo y las condiciones que pudieran imponer los propietarios de las huertas, asignando la renta a la construcción del templo. El nuevo concierto pretendía consignar los propios y rentas de la iglesia, la renta de los herbajes y el valor de las capillas de la iglesia para satisfacer exclusivamente y garantizar el salario del maestro mayor. Con el dinero resultante, el concejo se obligó a pagar al maestro que estuviese a cargo de los trabajos la cantidad de 600 ducados anuales durante doce años en plazos de 200 ducados pagaderos cada cuatro meses “siempre en principio de cada tiempo”. Si se producía cualquier demasía en la obra, habría de pagarse una vez finalizada. Cabe

de Segura de la Sierra, comenzada antes de 1525; o de Rodrigo de Gibaja, que presentó la traza para la iglesia de la Puebla de don Fadrique el 29 de abril de 1538, más tarde trabajó en la colegiata de Huéscar desde 1546 y dos años después procuraba hacerlo en la Magdalena de Cehegín. Cf. Cristina Gutiérrez-Cortines Corral, *Renacimiento*, 237; Jesús Rubio Lapaz, «Análisis de la obra de Rodrigo de Gibaja, arquitecto del siglo XVI», en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 21 (1990), 135-162.

⁴⁵ Quedando a entera satisfacción del cabildo conquense y, por ello, recompensado con su nombramiento como maestro mayor y la obligación de cuidar de sus fuentes, según afirma Agustín Ceán Bermúdez en sus adiciones a las *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración* de Eugenio Llaguno, tomo II, Madrid (1829), 15.

suponer que el plazo de doce años estipulado para el arrendamiento de los pastos de la dehesa y los viñedos de la huerta debía ser el mismo señalado en el contrato a firmar con el futuro maestro para ejecutar los trabajos de construcción, de manera que la obra de la iglesia habría de estar concluida hacia 1550 aproximadamente.

También se decidió que, antes de formalizar el nuevo asiento “con el maestro que della se encargare”, debía efectuarse una tasación de “la traça començada” atendiendo al valor de los materiales utilizados y apreciando el trabajo realizado hasta el momento. Tres días después el gobernador informó que había tratado “con las personas particulares que se le dieron por memoria para que se acabase con ellos”, especialmente en lo relativo al arrendamiento de la dehesa y la hierba de las viñas, pero no dio ninguna información en relación con el próximo maestro de la obra.

El 1 de agosto de 1538, el concejo determinó pagar once ducados a maestre Jerónimo, como veedor de la obra de la iglesia “porque vyno a visytalla“, como resto de lo que le adeudaban⁴⁶. Es el primer testimonio documental conocido hasta ahora que relaciona expresamente a Jerónimo Quijano con la nueva obra de la iglesia de El Salvador de Caravaca aunque desde luego no como proyectista. En cualquier caso, si Quijano fue tracista de la obra, como ha sostenido desde hace tiempo Gutiérrez-Cortines y es aceptado por la gran mayoría de historiadores del arte, es evidente que podía desempeñar un papel óptimo en la tarea de interpretar los planos e inspeccionar la ejecución de su supuesto proyecto a pesar de que estaba siendo materializado por un cantero distinto como es el caso de Martín de Homa. Es verdad que Quijano era entonces maestro mayor de las obras del obispado y como tal oficial inspeccionaba los trabajos que se llevaban a cabo en el territorio diocesano, pero ya se sabe que Caravaca era tierra del señorío santiaguista y el maestro mayor carecía aquí de competencia y jurisdicción alguna. Supongo que maestre Jerónimo fue llamado por la Villa al tratarse de un arquitecto de prestigio capaz de evaluar el estado de la obra y quizás por su supuesta condición de tracista de la obra, pero no por estar frente de las obras diocesanas.

Por lo que sabemos, aunque no fuese lo habitual, no es infrecuente que un tracista visitase “su” obra que realizaba o había realizado otro maestro. Así parece que sucedió con Rodrigo de Gibaja en la parroquial de Puebla

⁴⁶ “Mandose librar a maestre Jeronimo veedor de la iglesia [tachado] obra de la iglesia por que vyno a vysytalla onze ducados en el mayordomo de la iglesia de resto que se le debya. Mandose librar y pagar” (AMC, A.C. 1536-1539, fol. 121r).

de don Fadrique, a la que, por cierto, también pujó para acometer el templo, aunque finalmente fue ejecutado por Juan de Chavarría y Domingo de Goicoechea, que presentaron una oferta más baja ¿También hizo postura Jerónimo Quijano para El Salvador de Caravaca? Maestre Jerónimo vino a la villa en el mes de julio de 1538 para inspeccionar y evaluar el estado inicial de la construcción, en un momento crucial cuando pensaban sustituir al maestro y plantear un modelo contractual diferente, pero no parece que fuera para proponer modificaciones al proyecto inicial de las que no hay testimonio en la documentación. Además, finalmente no hubo tal cambio de maestro. Es más, no sabemos con seguridad si llegó a modificarse el primer concierto establecido con Martín de Homa, pero lo que tampoco sufrió alteración alguna, o se mantuvo en el hipotético nuevo asiento, fue la deuda de algo más de 1.000 ducados que Martín de Homa debía a la fábrica de la iglesia, al parecer como resulta de un misterioso primer contrato con su tío Pedro de Homa para obrar en la antigua iglesia de San Salvador, en la nueva o en ambas.

Por otra parte, el 27 de octubre, el cabildo autorizó la extracción de 100 carretadas de piedra de la cantera de Celda con destino a la obra de la iglesia de la Puebla de don Fadrique que se estaba construyendo desde mayo del mismo año. Por cada carretada pagarían un real de limosna que habría de destinarse a la obra de la iglesia parroquial de Caravaca⁴⁷. El 31 de octubre acordaron nombrar nuevo mayordomo de la parroquial a Juan Melgares, hijo de Juan Melgares, en sustitución de Diego Corbalán, que llevaba más de dos años en el cargo contraviniendo las leyes capitulares y los mandamientos de los visitadores generales que estipulaban mandatos no superiores a un año⁴⁸.

⁴⁷ En el contrato de la obra de la iglesia de la Puebla queda reflejado que una parte considerable de la piedra habría de proceder de la cantera de Celda, situada en término de Caravaca, próxima a la pedanía de Los Royos. Cf. Jesús Rubio Lapaz, «Análisis de la obra», 159-162. Previamente, el 22 de marzo de 1538, el concejo autorizó la extracción de 200 carretadas de piedra de la misma cantera para la obra de la iglesia de Huéscar (AMC, A.C. 1536-1539, fol. 108v). Ocho años después, el 30 de enero de 1546, Rodrigo de Gibaja, entonces maestro de la iglesia parroquial de Huéscar, solicitó nueva licencia para extraer piedra en la cantera de Celda, acordándose concederla y otorgarle permiso para cortar madera para reparo de astiles, dando un real de limosna por carretada (AMC, A.C. 1545-1552, fols. 184v-187v).

⁴⁸ Diego Corbalán, hijo de Juan de los Hinojosos, fue nombrado mayordomo por los visitadores santiaguistas durante el verano de 1536, con la opinión favorable de vicario y concejo (AHN, OO.MM., Uclés, 1082 C, p. 682).

Una vez pasado el invierno, a principios de marzo de 1539 regresó Martín de Homa para emprender su campaña anual y seguidamente fue llamado a presentarse ante el concejo donde le ordenaron “que obre en la dicha obra de la dicha yglesia como se suele obrar y lleve la gente que tovo conforme al contrato”. Al mayordomo le demandaron que diese todo lo necesario para la obra y que cobrase los maravedís que se adeudaban a la iglesia “para que dellos pague y gaste en la dicha obra lo que fuere neçesario”. El 9 de marzo el maestro declaró que no era posible “obrar en dicha obra sy non lo derybar el ques al presente hospital”, acordando el concejo su demolición, incluyendo en el derribo una parte de casa de Hernando de Beas, además de reubicar el hospital en otro edificio que habrían de buscar y adquirir⁴⁹. Este hospital de la villa había sido levantado a medias entre 1494 y 1500 por el vicario Chacón y la fábrica de la Vera Cruz. Posiblemente ya se había derruido también el medio mesón legado por Catalina de Alfocea.

El 31 de marzo acordaron que los regidores fuesen con un carretero para señalar el camino que habían de utilizar los carros para extraer la piedra tosca del Toscar de Caravaca sin provocar perjuicio alguno en las heredades de los vecinos⁵⁰. El 27 de octubre mandaron pregonar las necesidades de piedra “que se a de cortar este ynbierno” a destajo para la obra de la iglesia en las canteras de Celda y las Cuevas, lugares con piedra caliza de características similares utilizada mayoritariamente en los alzados del templo⁵¹. El mismo día, a punto de concluir la campaña de 1539, ordenaron al mayordomo Juan Melgares que pagase a Martín de Homa y sus oficia-

⁴⁹ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 161v. Pronto debió buscarse casa para emplazar provisionalmente el hospital de la villa, pues estaba en funcionamiento durante la visita general de 1549, con el mayordomo Hernando de Alfocea al frente. El concejo procuró instituir un hospital propio. Así en 1555 se recordaba esta doble situación: “en esta villa no ay ospital porque se derribo para hazer la iglesia nueva y ques cosa necesaria que lo aya en esta villa e los señores concejo della les avia parescido que en esta villa esta tambien un ospital en el guerto de Señor San Bartolome” (AMC, A.C. 1553-1559, fol. 154r). Por otra parte, en 1549 los visitantes santiaguistas ordenaron al mayordomo de Nuestra Señora de la Concepción que una vez concluidas las arquerías de la iglesia “en el arcada de detras haga vn espital en que se traygan los pobres conforme a la institucion” (AHN, OO.MM, Uclés, 1085 C, p. 176). Una aproximación a los hospitales de la villa a partir del siglo XVII puede verse en Gregorio Sánchez Romero, «Los hospitales de Caravaca (s. XVII-XIX) y la fallida implantación de la Orden de San Juan de Dios», en *Murgetana* 108 (2003), 83-109.

⁵⁰ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 166r.

⁵¹ AMC, A.C. 1536-1539, fol. 202r.

les “al tiempo que se ayan de ir” el día de todos los Santos “conforme al contrato e condiciones”. Previamente le mandaron que pagase al maestro la cantidad de 21 reales, 18 de gastos en la obra de la casa donde se aposentaba “ques de la dicha yglesia” más otros tres de “vn escuadra de hierro que compro para la dicha obra”. Por último, el 23 de noviembre, detenida físicamente la obra de construcción pero ocupados en la extracción de piedra, acordaron nombrar nuevo mayordomo de la iglesia en la persona de Juan de Robles, yerno de Gonzalo Marín, en sustitución de Melgares que ya cumplía su mandato anual.

Recibido 20 de diciembre de 2016 / Aceptado 20 de marzo de 2017

**COFRADÍAS, FAMILIARES DE LA INQUISICIÓN Y OFICIOS REALES
EN LA BAILÍA ALICANTINA Y EL CORREGIMIENTO DE MURCIA
Y CARTAGENA EN 1600-1665:
LOS MARTÍNEZ DE VERA Y LOS BRIONES**

CONFRATERNITIES, PARENTS OF THE INQUISITION AND REAL OFFICES
IN THE DISTRICT OF ALICANTE AND THE PROVINCE OF MURCIA
AND CARTAGENA (1600-1665):
THE MARTÍNEZ DE VERA Y LOS BRIONES

VICENTE MONTOJO MONTOJO¹

Resumen: Desde la historia archivística se expone en este texto el resultado de investigaciones sobre actuaciones de los grupos componentes de las oligarquías de Alicante y Cartagena, ciudades portuarias del Levante español, pero situadas en distintos reinos: el de Valencia y el de Murcia, este último castellano, a través de su posicionamiento en determinadas cofradías, como las de la Purísima o Inmaculada Concepción y la del Rosario. Estas advocaciones prevalecieron a partir de 1587-1626 sobre las del Nombre de Jesús o la de la Preciosísima Sangre. Hubo algunos individuos que se situaron en una posición de ascenso desde cargos como los de familiares y alguaciles de la Inquisición, de los que en este artículo se ofrecen algunos ejemplos. Se advierte la presencia entre las autoridades locales de comerciantes, muchos de ellos extranjeros (genoveses, milaneses, franceses, ingleses), y por otra de grandes ganaderos y propietarios, pero no de artesanos, ni de pescadores.

Palabras clave: Historia social, Cofradías, Cuestión concepcionista, Historia de España, Historia religiosa.

Abstract: Since archival history presented in this text the outcome of investigations into actions of the component groups of the oligarchies of Alicante and Cartagena, ports cities of the Spanish Levante, but located in different reigns: Valencia and Murcia, the latter Castilian, through its positioning in certain confraternities, such as those of the Immaculate Conception and the Rosary. These invocations prevailed from 1587 to 1626 on those of the Name of Jesus or that of the Precious Blood, perhaps because of the attachment of the mayordomos to the chapels of those guilds. The presence among local authorities of merchants, many of them foreigners (Genoese, Milanese, French, English), and other large farmers and owners are warned, but no craft or fishing.

Key words: Social history, Confraternities, Concepcionist question, Spain's history, Religious history.

¹ Palma de Mallorca, 1959. Doctor en Historia Moderna (Universidad de Murcia). Técnico Responsable del Archivo General de la Región de Murcia, España. vmontojo2@gmail.com.

Introducción²

En el reinado de Felipe III las ciudades portuarias del Levante español presenciaron un control más estricto sobre los extranjeros³, fueran flamencos, franceses, genoveses, ingleses, milaneses, o berberiscos y moriscos⁴, pues la composición de tales poblaciones se hizo aún más compleja tras los tratados de paces con Inglaterra, la Liga Hanseática y Holanda. Este control tuvo origen en la introducción de franceses, genoveses y milaneses en las numerosas vecindades y compras de oficios de los concejos o ayuntamientos de Alicante y Cartagena⁵, aunque se dio además un problema religioso. Pero el gobierno del duque de Lerma, valido de Felipe III, derivó de una política de paces a otra más belicista, como se manifestó con la expulsión de los últimos moriscos (1613-1614) y la intervención en las guerras de Juliers-Cléveris y los Uscoques (1609-17)⁶, y provocó una mayor presión fiscal, sobre todo por medio del servicio de millones, como también en las alcabalas y en algunas rentas valencianas⁷.

Por otra parte, la introducción del valimiento por Felipe III con el duque de Lerma dio lugar a la intrusión de determinados personajes como sus hechuras o criaturas, tal como Pedro Franqueza, conde de Villalon-

² Fuentes archivísticas: Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Archivo General de Simancas (AGS), Archivo Diocesano de Valencia (ADV), Archivo Histórico Nacional (AHN), Archivo Histórico Provincial de Murcia (AHPM), Archivos Municipales de Alicante (AMA), Cartagena (AMC), Lorca (AML) y Murcia (AMM); Archivo Marqueses del Bosch (AMB), Arxiu Regne Valencia (ARV); Audiencia 3ª parte (A/3ª), Consejo de Aragón (CA), Martí Moliner (MM notario de Alicante), Notariado (Not.). *Texto realizado en el marco del proyecto de investigación Nobilitas 3 (Fundación Séneca).

³ Un ejemplo de actuación es el tratado por: BETHANY ARAM, «La identificación y ocultación de extranjeros tras el ataque anglo-holandés de 1596», en *Tiempos Modernos* 8/31 2015 3-62.

⁴ CAYETANO TORNEL COBACHO, «Hidalgos y mercaderes. Aproximación a la sociedad cartagenera bajo los Austrias», en *Nuestra historia*. CajaMurcia. Cartagena 1987, 203-23.

⁵ VICENTE MONTOJO MONTOJO, «Matrimonio y patrimonio en la oligarquía de Cartagena (siglo XVI-XVII)», en *Familia, grupos sociales y mujer (XV-XIX)*. Universidad de Murcia. Murcia 1991, 49-93.

⁶ ROBERT A. STRADLING, *Europa y el declive del sistema imperial español (1580-1720)*. Cátedra. Madrid 1983, 79.

⁷ P. ej. derecho del vino: AMB, MM, Época de 1.1.1634: ARMANDO ALBEROLA ROMÁ, *Catalogación de los protocolos de Martí Moliner (1633-1650)*. Instituto de Estudios Alicantinos. Alicante 1983, 51, n. 9. DÁMASO DE LARIO RAMÍREZ, «Cortes valencianas de 1626: problema en torno al pago del servicio ofrecido», en *Estudis* 4 (1975) 115-128.

ga⁸, procedente de una familia de notarios, o Rodrigo Calderón, conde de Oliva⁹, que se caracterizaron por su corrupción en la venta de oficios, señoríos y títulos.

El mencionado Pedro Franqueza, escribano de mandamiento del Consejo de Aragón y regidor de Madrid, adquirió hacia 1590 la alcaldía mayor de sacas y cosas vedadas del Reino de Murcia, que aprovechó para enriquecerse, como en otros cargos, y terminó por ser procesado por corrupción en 1607-8, a causa de su actuación en la Junta del Desempeño, que debía reducir la deuda de la monarquía y la aumentó, aunque era también un proceso judicial que se dirigía contra el duque de Lerma, sin conseguirlo¹⁰.

Desde otro punto de vista, se puede afirmar que Franquesa actuó tanto en Cartagena (compra de la alcaldía de sacas)¹¹ como en Alicante, donde compró dos heredades (El Palamó y Orgegia) sobre las que obtuvo la jurisdicción señorial alfonsina y baronal (Villafranqueza, 1598 y 1604), además de adquirir los señoríos de Benimeli y Navajas, cercanos a ella¹². Una hija suya casó con Miguel Martínez Pasqual, alicantino¹³, como lo

⁸ JOSEPH M^a. TORRAS I RIBÉ, «La ‘visita contra Pedro Franqueza (1607-1614): un proceso político en la monarquía hispánica de los Austrias». *Pedralbes* 17 (1997) 153-189.

⁹ SANTIAGO MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *Don Rodrigo Calderón. La sombra del valido. Privanza, favor y corrupción en la Corte de Felipe III*. Marcial Pons. Madrid 2009.

¹⁰ Franqueza era catalán, natural de Igualada, a pesar de lo cual fue naturalizado y consiguió ser regidor de Madrid: ANA GUERRERO MAYLLO. «D. Pedro Franqueza y Esteve: de regidor madrileño a secretario de estado», en *Pedralbes* 11 (1991) 79-90. En cuanto alcalde de sacas consiguió poner un teniente en Cartagena, exenta de su jurisdicción, y cobrar una renta que dio origen a los registros del escribano de sacas: VICENTE MONTOJO MONTOJO, «Guerra y paz bajo Felipe III. El comercio del Levante español y sus relaciones clientelares, familiares y profesionales», en *Chronica Nova* 31 (2005) 349-378.

¹¹ Con motivo de haberse pedido a Cartagena 150 hombres de infantería: ‘A esta carta contestó desde Valencia Don Pedro Franqueza, conde de Villalonga, la siguiente, que fue leída en el cabildo celebrado por el Ayuntamiento el día 13 de Enero de 1604’, lamentando llegara un juez: FEDERICO CASAL MARTÍNEZ. *Documentos históricos inéditos*. Imprenta Carreño. Cartagena 1913, 5 y 10-11.

¹² AMPARO FELIPE ORTS, “Aproximación al estudio de un austracista valenciano. El conde de Villafranqueza”, en *Disidencias y exilios en la España moderna*. Universidad de Alicante. Alicante 1997, 2, 515-542, 518.

¹³ La hija mayor María Pasqual Franqueza casó con Pedro de Siverio o Ceverio Valero, señor de Hostalejo y alcaide de Jérica, cuyo hijo Pedro José Siverio o Ceveiro Pasqual heredó el mayorazgo y señorío de Villafranqueza, en 1659, y su hermana Vicenta casó con José Mingot, caballero de Calatrava. Una hija de Pedro José Ceveiro Pasqual y María de Cardona, Luisa Ceveiro, casó con don Francisco Bosch Martínez de Vera, que se convirtió en marqués

hicieron en Cartagena y Murcia otros hijos de notarios con los de regidores, al mismo tiempo que se consolidaron caballeros e hidalgos en los principales puestos de la administración real y municipal¹⁴ y se introdujeron comerciantes y mercaderes en regidurías y juradurías de concejos y consells¹⁵.

La presentación de estos ejemplos puede servir de introducción para proponer una exposición de resultados de investigación centrada en comparar los comportamientos de sociabilidad entre las oligarquías de Alicante y Cartagena, dos ciudades portuarias marítimas del Levante español, separadas por 110 kilómetros de distancia, pero pertenecientes la primera al reino de Valencia (en la Gobernación de Orihuela) y la segunda al reino de Murcia (al Corregimiento o partido de Murcia, Lorca y Cartagena).

Ahora bien, la política del conde duque de Olivares, valido de Felipe IV en 1622-1643, exigió una mayor colaboración a las autoridades de Alicante y Cartagena, por ejemplo en apoyar la represión del comercio holandés tras el inicio de la Guerra de Holanda (1621-1648), o en enviar tropas a Cataluña (1640-1652)¹⁶, pues sus miembros con

del Bosch (1689): AGUSTÍN ARQUÉS JOVER, *Nobiliario Alicantino*. Ayuntamiento de Alicante. Alicante 1966, 45.

¹⁴ En Murcia se dio la presencia de algunos valencianos, como el mercader Juan Boil: AHPM, Not. 108, fs. 237v y 241v, 26-5 y 2-6-1540. Sobre su relevancia: JOSEP MARTÍ FERRANDO, *Poder*, o.c., 51 y nota 150. En 9-X-1541 y 20-6-1550 se comunicó haber nombrado a Pedro Fuster de Villanova y Juan Andrea Ferrer como jurados, el segundo acrecentado: AMM, Cartulario de 1535-54, f. 145.

¹⁵ VICENT PUIG GASCÓ, *Catálogo de privilegios y provisiones de la ciudad de Alicante: 1530-1704*, Alicante, 1989, 857-8. En Cartagena se formó en 1598 un primer padrón de hidalgos y el regidor Diego Bienvenud Rosique fundó el señorío de Hoya Morena, sobre el que obtuvo después la jurisdicción: VICENTE MONTOJO MONTOJO, «La sociedad cartagenera bajo los Austrias», en J. MAS GARCÍA dir., *Historia de Cartagena*. T. VI. Ediciones Mediterráneo. Murcia 1986, 239-326.

¹⁶ Alicante sirvió al trono con crecidas cantidades de dinero y algunas compañías de soldados que fueron capitaneados por Vicente Bosch y Gaspar Fernández de Mesa. [...] La guerra que Felipe IV tenía empeñada con Italia dio ocasión al Concejo de Alicante para manifestar su adhesión al Monarca, a quien en 1630 remitió 2.000 ducados para mantener el sitio de Casal y en 1632 le favoreció también con 2.000 reales de plata, además de otros servicios que prestaron a S.M. los particulares. Las guerras que aún en esta época sostenía el rey exigieron nuevos sacrificios de los pueblos, y nuestro concejo, que era uno de los primeros en acudir a las necesidades de la patria, formó en 1634 [el año de la batalla de Nordlingen] una compañía de soldados, en cuyo armamento y manutención gastó más de 25.000 reales

frecuencia participaron en el tráfico o tuvieron que aceptar nuevas ventas de oficios¹⁷.

Esta problemática generó una documentación de archivo muy diversa, como acuerdos en las actas de los cabildos de los concejos municipales, poderes y procuraciones en los registros notariales con el fin de obtener oficios concretos, promover litigios, etc.¹⁸. Es mi propósito estudiar estos problemas desde la perspectiva de la historia archivística, es decir, desde la evolución de la acumulación de series documentales de archivos, que permite cruzar diversas fuentes y suplir las deficiencias de unos y de otros. Así, la documentación notarial de Alicante es muy escasa, pero la de Cartagena es muy numerosa y permite llenar las lagunas de aquélla, pues las relaciones eran intensas¹⁹.

La presión política en España, en forma de ventas de oficios y señoríos, se dio en una situación de endurecimiento en 1609-1614 porque algunas autoridades centrales (Consejo de Estado y en él el comendador mayor de León y otros) y regionales (virrey de Valencia, corregidor de Murcia, Lorca y Cartagena)²⁰ se pusieron a favor de la expulsión de moriscos y berberiscos de los reinos de Valencia y Murcia, mientras que otros fueron contrarios (el almirante Luis Fajardo o el comendador del Valle de Ricote).

Los reinos de Valencia y Murcia formaban una frontera marítima importante, amenazada por los berberiscos argelinos con frecuencia en 1617-1638, hasta el punto de que una flota hispana de transporte militar fue derro-

de plata, y en 1635 alojó a su costa dos compañías de soldados de caballería que llegaron a esta ciudad procedentes de Perpiñán, a los que favoreció con 5.000 reales de plata: RAFAEL VIRAVENS PASTOR, *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel ciudad de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante. Alicante, 1876, 232-3.

¹⁷ Las nuevas medidas provocaron inestabilidad: ARV, A/3^a, n. 2063, 1604. Expediente instado por Francisco Doménech, de Alicante, en solicitud de reforma de la insaculación. Los pleitos en apelación a la Real Audiencia de Valencia son otra gran fuente de historia social.

¹⁸ Los pleitos de los archivos municipales y de los de audiencias o chancillerías (Valencia y Granada) constituyen una fuente documental muy importante por su valor informativo y los documentos anejos que añaden, como planos, signos notariales, cuentas, etc. Los registros notariales de Alicante son escasos, pero se pueden complementar con los pleitos del AMA, el ARV y el ADV.

¹⁹ Los protocolos notariales de Cartagena son una fuente complementaria de los de Alicante en AMB.

²⁰ JOSÉ PASCUAL MARTÍNEZ, «Limpios de mala raza», *Murgetana* 131 (2014) 235-255. BERNARD VINCENT, «Exilio interior y refugio internacional: los musulmanes de la España Moderna», en *Los exiliados del rey de España*. FCE. Madrid 2015, 77-106.

tada en Cabo de Palos por los argelinos, provocando una reacción corsaria española, de la que fue un ejemplo la incursión en Argel del capitán Luis García de Cáceres (1621), la formación de una flota armada por comerciantes de Alicante y Cartagena en 1630 y más capturas de barcos²¹.

Más adentrado el reinado de Felipe IV, tanto durante el valimiento del conde duque de Olivares (1622-43), como en el de Luis de Haro (1646-60), se consolidó la distribución de privilegios militares y de nobleza en el reino de Valencia²², del que se beneficiaron algunos alicantinos y entre ellos algunos extranjeros genoveses, milaneses e ingleses. Esta distribución se había iniciado en el reinado de Felipe III, pues los validos duque de Lerma y duque de Uceda tendieron a aumentar los oficios de regidores y a controlar los insaculados y algunos oficios de los consejos locales valencianos.

1. Sociedad y oligarquías alicantina y cartagenera en torno a la cuestión concepcionista

Entre la 2ª expulsión de los moriscos y la caída de Lerma transcurrió la cuestión concepcionista, que tuvo una gran incidencia en los reinos de

²¹ De Vicente Imperial cerca de Calabardina, en 1636: AHPM, Not. 5300, fs. 162, 253-4, 5-5, 8-10-1636. También unos argelinos capturaron una barca a unos vecinos de Villajoyosa: AMB, MM, 1637, n.º. 206. JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ/VICENTE MONTOJO MONTOJO, *Entre el lucro y la defensa: Las relaciones entre la Monarquía y la sociedad mercantil cartagenera*. Real Academia Alfonso el Sabio. Murcia, 1998. FRANCISCO VELASCO HERNÁNDEZ, «Corsarios y piratas ingleses y holandeses en el Sureste español durante el reinado de Felipe III (1598-1621)», en *Investigaciones Históricas*, 32 (2012) 89-118. Ídem, «Las galeras del corsario Ali Bitchin y sus campañas de saqueo en las costas de Alicante y Murcia durante la década de 1630», en *Revista de Historia Moderna*, 33 (2015) 163-185.

²² TERESA CANET APARISI, «Los apuros del rey», *Estudis Revista de Historia Moderna* 24 (1998) 184-202. Hace referencia, entre otras, a la merced a Pedro Antonio de Espinola Exea, genovés de Valencia. Por otra parte: “durante los primeros años de la privanza de Olivares, se intentó recuperar cierto margen de libertad en la concesión de los cargos tradicionalmente ostentados por la nobleza militar, limitando la posibilidad de transmisión familiar de ciertos oficios”: PASCAL GRANDOULPHE, «Servir al rey: Valores, representaciones y prácticas. El caso de los oficiales reales en Valencia (siglos XVI-XVII)», en JUAN FRANCISCO PARDO MOLERO/MANUEL LOMAS CORTÉS ed., *Oficiales reales. Los ministros de la Monarquía Católica (siglos XVI-XVII)*. Universitat de Valencia. Valencia 2012, 55-75 v. 59.

Andalucía²³ y Murcia²⁴, en éste alentada por el obispo franciscano Trejo²⁵, a partir de 1618, por lo que en este apartado pretendo enfocar el posicionamiento de una parte de las autoridades alicantinas y cartageneras en clave de sociabilidad, de su presencia en cofradías y relaciones con otras entidades sociales, como capellanías, obras pías y patronatos.

Las autoridades de poblaciones portuarias, como las del Levante español, tuvieron un protagonismo especial en la colaboración con el gobierno central en temas importantes como abastecimiento alimenticio, defensa militar, lucha contra el contrabando o acordonamiento sanitario, en una época en que el proyecto de unión de armas, del conde duque de Olivares, exigió una mayor disciplina en las autoridades y poblaciones, y lo mismo se puede decir en lo que se refiere a promoción de la devoción de la Inmaculada.

Pero hubo también una gran mezcla de intereses públicos y privados de los miembros de las autoridades, que estaban muy próximas a los beneficios del tráfico mercantil y llegaron a saltarse las prohibiciones del contrabando y las normas sobre abastos.

La sociedad alicantina tuvo una estratificación social más definida según criterios jurídicos que la de Cartagena y Murcia, ciudades del Reino de Murcia, castellanas, como los privilegios de los títulos, caballeros, generosos, ciudadanos militares, ciudadanos de mano mayor y de mano menor, tal como se comprobó en las reclamaciones de Francés Doménech y Luis Espuig en 1605²⁶.

²³ CARLOS JOSÉ ROMERO MENSAQUE/JOSÉ DOMÍNGUEZ LEÓN, *Breve historia de la Semana Santa de Sevilla*. Ed. Sarriá. Málaga 2003, 32-3.

²⁴ M^a DEL CARMEN SÁNCHEZ-ROJAS FENOLL, «La Inmaculada del Trascoro de la Catedral de Murcia», en *Murgetana* 53 (1978) 95-98.

²⁵ “Gracias a los franciscanos, al ambiente general reinante en España y a campañas como las del Obispo Trejo, en el Reino de Murcia, se fue extendiendo el entusiasmo por esta advocación. Desde 1624 en Murcia”: JOSÉ JESÚS GARCÍA HOURCADE, «Los franciscanos en el Reino de Murcia y Diócesis de Cartagena», en *Murgetana*. 119 (2008) 71-94, 86-7.

²⁶ Doménech, caballero, expuso que el regimiento (consejo) lo formaban caballeros, ciudadanos de mano mayor y ciudadanos de mano menor: ARV, A/3^a, 2063, 1604. Espuig pidió insaculación de ciudadano de mano mayor en el saco mayor: ARV, A/3^a, 73, 1699. Francisco Moxica y Miguel León pleitearon contra el síndico de Alicante por la bolsa de insaculados de mano mayor: AMA, lg.3-4-7.

Se distinguían, por ejemplo, en el tratamiento: ilustre (titulados), don (caballeros)²⁷, a semejanza en los reinos de Mallorca²⁸ y Valencia²⁹, y a diferencia de los reinos de Murcia y Andalucía, donde desaparecieron los caballeros de cuantía (1619), y se redujo el estamento nobiliario a títulos, caballeros (de órdenes) e hidalgos. No obstante, en Cartagena muchos labradores consiguieron ser considerados hidalgos a partir del padrón de 1598 para eximirse de la obligación de alojamientos de soldados y de quintas³⁰.

Además, en Alicante los oficios de jurados del consejo, equiparables a los de regidores en los concejos de Murcia y Cartagena, no fueron puestos en venta por el gobierno, pero a pesar de ello en 1621-1665 siguieron introduciéndose miembros de familias de origen extranjero: Francisco Imperial³¹, Juan Bta. Canicia Franquis, Nicolás Escorcía³², Iusepe Ansaldo³³, Artibaro Bojoni³⁴, Jerónimo Patucio, genoveses, José Paravecino³⁵, milanés³⁶, Pablo

²⁷ LUIS MAS Y GIL, «El Archivo Municipal de Alicante y sus registros sobre linajes», en *Hidalguía* 43 (1960) 819-832.

²⁸ PERE MONTANER, «Senyor a Mallorca un concepte heterogeni», en *Estudis Baleàrics* 34 (1989) 5-35.

²⁹ M^a DEL CARMEN PÉREZ APARICIO, «La política de represalias y confiscaciones del archiduque Carlos en el País Valenciano (1705-1707)», en *Estudis* 17 (1992) 149-195.

³⁰ V. MONTOJO MONTOJO. «La sociedad...», cit. 239-326..

³¹ V. MONTOJO MONTOJO, «Francisco Imperial Jobardo», en *El Salt*. 5 (2005) 40-43.

³² Adrián Scorcía fue natural de Atagio (Génova) y comerciante en Alicante, donde su hijo Nicolás Escorcía Masuch fue capitán de compañía de milicias y padre de dos caballeros de Montesa: Enrique y Francisco Escorcía Ladrón: JOSEPH CERDÀ I BALLESTER, *Catàleg de cavallers i religiosos de l'Orde de Montesa (1592-1701)*. Universitat de Valencia. Valencia 2014, 252-8.

³³ Iusepe Ansaldo hijo de Alexandre Ansaldo, genovés: Carta de pago 30.3.1618: AHPM, Not.5453/179. Ver: FRANCISCO VELASCO HERNÁNDEZ, «Lazo familiar, conexión económica e inserción social: la burguesía cartagenera de origen extranjero en el siglo XVII», en *Familia, casa y trabajo*. Universidad de Murcia. Murcia 1997, 221-239, 238.

³⁴ Testamento de Artibaro Bojoni: AHN, Nobleza, Someruelos, caja 5, n^o 9.

³⁵ José Paravecino era natural de Como, sostuvo que existía el libro llamado De origine et insignis et illustribus viris familiae Paravezino y que su antecesor Ludovico Paravecino, vecino de Valencia, familiar del Santo Oficio, había demostrado nobleza por sentencia de 23.12.1610 o 1609, que era hijo de Luis Paravecino e Isabel Raimundo y nieto de Fieramonte y Clara Conte, de Como. Los testigos acreditaron que el comercio de crédito y arrendamientos no atentaba contra su nobleza. ARV, Audiencia, pte.3, 267.

³⁶ Hubo otros milaneses, tanto en Alicante: Juan Andrea Ulio padre e hijo y Juan Bautista Verdín, como en Cartagena: Francisco Bozo o Nicolás Interiano. Marco Antonio Interiano fue vecino de Alicante: ARV, Audiencia 2^a parte, 803 (1607): Interiano contra Nicolás Imperial y otros de Alicante, sobre un cargamento de censal de 2000 libras, cargadas por Imperial a favor de Interiano. Los administradores de los bienes de Interiano fueron

Salafranca, valenciano³⁷, o Guillermo Paulin³⁸, inglés. El modo de provisión de estos oficios fue la insaculación, que era controlada por la Audiencia de Valencia, ante la que presentaron concesiones de privilegios militares (equiparables a hidalgúas) y de nobleza³⁹.

Algo parecido se dio en Cartagena, introduciéndose hidalgos franceses (Junge y Launay bretones), genoveses (Blanquete, Corvari, Digueri, Imperial, Prebe, Rato) y portugueses (Diego y Pedro Báez) en su concejo y su nobleza, y de ellos algunos fundaron vínculos y mayorazgos, como Julián Junge, Iusepe Blanquete y otros.

Otro ámbito de interés en la investigación de estos grupos es su participación en cofradías, pías memorias y patronatos de legos, relacionados con las iglesias locales. Así, de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de Santa María de Alicante formaron parte elementos destacados, según pleito de 1587-1592⁴⁰, como Juan Andrea Ulio, su síndico⁴¹, y en Cartagena lo hicieron algunos genoveses en la del Rosario: así Vicente Imperial Jobardo,⁴²

Gregorio y Paulo Serravale, hermanos. La sentencia fue favorable a los administradores de Interiano y contraria a Imperial, que quedó obligado a Vicente Bosch, caballero.

³⁷ ARV, A/3^a, 3364; 1645: Laura Salafranca y sus hermanos, de Alicante, contra el síndico del Convento de la Sangre, de monjas.

³⁸ Paulin obtuvo el privilegio de caballero militar en 1635: Edinburgh Univ. Library, LA, III, 675.

³⁹ En los estatutos de 1625 se impuso el requisito de ser natural para la insaculación, pero en las ordenadas por el rey o virrey no siempre se cumplía y la Audiencia de Valencia declaró nula en 1653 la dispensa de impedimentos hecha por el virrey a favor de Juan Bta. Canicia: MARTA Díez SÁNCHEZ, *La hacienda municipal de Alicante en la 2ª mitad del siglo XVII*. Alicante, 1999, 56 y 85 nota 111.

⁴⁰ Se ha de tener en cuenta a estos efectos el Archivo Diocesano de Valencia, que conserva numerosos pleitos de cofradías, patronatos, memorias y otros asuntos eclesiásticos. En el Arzobispado de Valencia, como en las diócesis de Orihuela y Cartagena, hubo un tribunal de obras pías, muy activo en los siglos XVI a XIX, que dirimía los pleitos de cofradías, obras pías, etc.

⁴¹ ADV, leg. 474, n. 1, años 1587-1600: El clero de la Iglesia de San Nicolás de Alicante apeló contra la sentencia a favor de la Cofradía de Nra.Sra.de la Concepción de la Iglesia de Santa María de la misma ciudad, sobre la fiesta y recogida de limosnas de esta invocación, que salía en procesión en la Inmaculada, el Corpus, la Asunción y alegó que San Nicolás no podía pedir limosna en Santa María cuando la Inmaculada. Juan Andrea Ulio, comerciante milanés residente en Alicante, fue mayordomo de la Cofradía de la Purísima Concepción de la Virgen María en 1587 (10.10).

⁴² En 9.12.1587 fue mayordomo de la Cofradía de la Concepción de Cartagena el sastre Ginés Martínez de la Rubia, que vendió una sepultura a Francisco Hernández, vecino de Cartagena, y el 28.12.1626 García de Vera se obligó a dar 10.000 ladrillos buenos a los

Juana Digueri o Francisco Digueri del convento alcantarino⁴³ (Fig. 1). La Cofradía de la Inmaculada o Purísima Concepción mencionada tuvo su sede en Santa María de Alicante y sus autoridades nombraron mayordomos (1618)⁴⁴ para 1619 a un grupo variado, en el que había algunos nobles y más ciudadanos y notarios⁴⁵. Uno de ellos, Adrián Escorcía, fue hijo de Julio Escorcía y nieto de un genovés y junto con su hermano Nicolás fue desterrado en 1624 a Castellón por proteger a los bandidos Berenguer⁴⁶.

Los Escorcía favorecieron a la Iglesia de Santa María, a la que estuvieron vinculados por poseer capillas y sepulturas, y a la cofradía de la Concepción, pues Julio Escorcía se comprometió a dorar una cruz de la primera⁴⁷

mayordomos de a Cofradía del Rosario (Damián de Valcuenda), que le dio 100 reales de adelanto: AHPM, Not.5164/21r y 5240/415v-417r.

⁴³ Este Digueri fue singular devoto de los alcantarinos y primo de los Imperial. ‘El 4 de diciembre de 1628 volvió a este puerto [el duque de Fernandina]. A su costa se hizo la fiesta de la Purísima Concepción con grande ostentación y músicas’: FRANCISCO HENARES DÍAZ, «Un manuscrito franciscano, inédito: la Crónica del Convento descalzo de San Diego de Cartagena», en *Carthaginensia*, 59-60, 2015, 951-992.: 956, 958 y 962. FRANCISCO VELASCO HERNÁNDEZ, Lazo familiar, o.c. 1997, 237-8.

⁴⁴ El 8 de diciembre la presidió el doctor Alejandro Culla, presbítero beneficiado de la iglesia de San Nicolás y vicario foráneo de Alicante, y la formaron don Gaspar Sans, subrogado de gobernador, Luis Martí, ciudadano justicia, Antoni Mingot, caballero jurat en cap de caballeros, Francés Pina y Miquel Pérez, jurats de ciudadanos, don Jaime Calatayud, señor de Agres y Sella, don Bernardino Calatayud, mayordomos, mosén Bertomeu Bonet, vicario perpetuo y comisario del Santo Oficio, mosén Esteve Torregrosa, doctor, vicario perpetuo y comisario de la Santa Cruzada, Jaume Arcaina, escribano de sala, Juan Torregrosa, notario subsíndico, Andreu Capdau, Joan Ximenez, notario, Benito Sánchez, Jaume Galant, Pere Carratalá, Pere Portes, Jaume Galant de Antoni, Melchor Serra, Pere Serdá, Pere Segura, Joseph Agulló y Pere Siguera, cofrades. Hubo algunos conflictos del señor de Agres y Sella con los Pallás. Jaime Calatayud se separó de Luisa Pallás, y se le implicó en la muerte de Bautista Pallás. Sánchez de Calatayud, 1^{er} conde del Real, virrey de Cerdeña, y Luis de Calatayud, participaron en corso: JORGE CATALÁ SANZ, «Violencia nobiliaria y orden público en Valencia», en *Estudis* 20 (1994) 105-19, 112.

⁴⁵ Don Juan Vich, batle general de la Gobernación de Orihuela, y don Adrián Escorcía nombraron procurador a don Andreu Capdau, a quien facultaron para sus respectivos oficios. Jaime Alcaina obtuvo que le sucediera su hijo José Alcaina como escribano de sala: ACA, CA, leg. 622, nn. 5, 13 y 35, 1601, 1632-34 y 1654,

⁴⁶ Fueron subrogado del gobernador, baile, jurado, racional y almotacén: SERGIO URZAINQUI SÁNCHEZ, *Bandidos y bandolerismo en la Valencia del siglo XVII: nuevas fuentes, nuevas perspectivas*. Universitat de Valencia. Tesis. Valencia 2015, 293, nota 55 y 298-304. Agradezco al autor el acceso.

⁴⁷ Confesió de 18.4.1633: AMB, MM, 1633, nº. 157.

y su hijo César Escorcía pagó dinero a aquella⁴⁸ que concertó con Francesc Lobries su retablo⁴⁹. Algo similar se dio en Palma.⁵⁰

Entre estos genoveses y milaneses de Alicante y Cartagena hubo también artistas, como los escultores Lugano, genoveses, o el pintor flamenco José Robisco en Alicante (1633); Bartolomé Cacholo, genovés, Pedro Monte, milanés, canteros; Salustio Lucas, pintor florentino, todos estos últimos en Cartagena⁵¹. Por otra parte, nobles como Leonor Pallás, mujer de Jaime Calatayud, señor de las baronías de Agres y Sella, por su particular devoción y viendo la incomodidad en que estaba la imagen de la Purísima Concepción de su cofradía alicantina y la imposibilidad de hacer un retablo, dio 200 libras para hacer su altar y acabar el retablo⁵².

A partir de 1615 la iglesia de San Nicolás, que era la otra parroquial de la ciudad, obtuvo el título de colegial⁵³, aunque la iglesia de Santa María se resistió a reconocerlo.

En Alicante, y en concreto en su antigua Cofradía de la Purísima Concepción, se formó un grupo poderoso, en el que se introdujeron descendientes de comerciantes genoveses, de los que había muchos en la ciudad. Por ejemplo, los Imperial tuvieron capilla en Santa María⁵⁴, por lo que se comprende mejor su inserción en la Cofradía de la Purísima⁵⁵. Pero suscitó además algunos problemas, como la resistencia a su procesión del doctor Victoriano Canicia, que hizo declaración notarial en contra en 1636⁵⁶.

⁴⁸ Época de 11.7.1633: AMB, MM, 1633, n.º. 248.

⁴⁹ Juan Bta. Paravecino se obligó como síndico de la cofradía: AMB, MM, 15.1.1649, fs. 35v-38, n.º. 21.

⁵⁰ Por parte de la Cofradía de San Jorge, nobiliaria: PERE MONTANER ALONSO y otros. *La Guerra de Successió a Mallorca, 1700-1715*. Ajuntament de Palma. Palma 2006, 33.

⁵¹ Bartolomé Cacholo proyectó el muelle de San Leandro (1585) y la torre de Pinatar (1602): VICENTE MONTOJO MONTOJO, *El Siglo de Oro en Cartagena (1480-1640)*. Real Academia Alfonso X el Sabio. Murcia 1993, 284.

⁵² ADV, leg. 480, n.º. 12, año 1639. Sobre los Calatayud y Pallás: XAVIER ÚBEDA I REVERT, «Els comtes del Real als segles XVI i XVII», en *Estudis*. 41 (2015) 183-203, v. 190.

⁵³ ACA, CA, l.º 697/n. 56 (1594), 700/17 (1606).

⁵⁴ María Imperial, viuda de Juan Bta. Canicia de Franquís, y Ana Imperial, mujer de Pedro Martínez de Vera, obtuvieron actas de estar con velas encendidas en la capilla del Bautismo, con el fin de que constase su propiedad: AMB, MM, 1633, 1 y 2.11.1633, fs. 565-567.

⁵⁵ Otra cofradía importante de Alicante fue la de los Santos Médicos: AMB, MM, 1644/45, nn. 201/221.

⁵⁶ AMB, MM, 147, n.º. 411

El Consell de Alicante administró el Convento de la Santa Faz, sobre todo a partir de 1636, entre otros, en que se advirtió una mayor presencia de hijas de ciudadanos⁵⁷, en una época en que los genoveses de Cartagena lo hicieron con el Convento de la Pura y Limpia Concepción, precisamente de franciscanas⁵⁸.

2. Algunos oficios regios alicantinos y cartageneros en la primera mitad del siglo XVII

Probablemente el origen de los problemas planteados estuviera en la privatización de algunos oficios, pues el Consejo de Hacienda del rey procedió en todas partes a vender oficios regios como recurso fiscal, en un marco de enajenación del patrimonio regio que se extendió a bienes comunales (dehesas y tierras baldías) y jurisdicciones (villazgos, títulos de ciudades), pero estas enajenaciones permitieron introducirse a extranjeros. Un ejemplo de oficio regio detentado con continuidad por los miembros de una familia fue el de la bailía de Alicante, en este caso por algunos Martínez de Vera⁵⁹. En los reinados de Felipe III y Felipe IV (1598-1621 y 1621-1665) fueron bailes o batles Cristóbal Martínez de Vera (1598-1600) y Pedro Martínez de Vera⁶⁰, que fue propietario de heredades en Rabasa y de hilos de agua en la huerta de Alicante⁶¹. Pero sobre todo, hay muchos indicios que muestran el gran ascendiente que obtuvieron algunos Martínez de Vera sobre otras familias de Alicante y Cartagena. Así, el mencionado

⁵⁷ ENRIQUE CUTILLAS BERNAL, *El Monasterio de la Santa Faz. El patronato de la ciudad 1518-1804*. Ayuntamiento de Alicante. Alicante, 1996.

⁵⁸ AHPM, Not. 5421/1, fs. 249r-257v, 11.12.1634.

⁵⁹ Pedro Martínez de Vera, receptor de Alicante: ACA, CA, 624/24 (1624), 728/27 (1650), 621/9 (1661). El oficio regio fue origen de conflictos de preeminencias: Ídem, 729/61 (1651), 730/6 (1650) y 28 (1651).

⁶⁰ Pedro casó con Ana Imperial, hija de Francisco Imperial (éste hijo de Nicolás Imperial, genovés), cuya relación con Pedro Martínez de Vera, caballero y doctor en ambos derechos, parece confirmarse al dar Jerónima Serrano Espejo, mujer de Imperial, procuración al segundo: ARV, A/1^a, letra F, 1316. Isabel Juan Canicia, hija de Juan Bta. Canicia, caballero doctor, apoderó como heredera de Isabel Juan Martínez de Vera, su abuela, a Deodato Imperial, su tío, vecino de Cartagena, para cobrar (26-8-1625): AHPM, Not. 5317, fs. 462 y anteriores. Francisco Imperial Pasqual, cónsul inglés en Alicante, se trasladó a Cartagena, como teniente general de la artillería, junto con Tomasa Prebe, su mujer: AHPM, Not. 5341, f. 138, 14-8-1656.

⁶¹ Época de 4.1 y 1.3.1633.

Miguel Serrano de Espejo fue cuñado de Pedro Martínez de Vera y mercader insaculado en la bolsa de ciudadanos de mano mayor de 1600, arrendador del derecho de aduana en 1614-1616 y agente comercial de Juan Ballon, negociante inglés, en 1617⁶².

Como se puede deducir de estas notas, algunos comerciantes de origen genovés y milanés obtuvieron cargos municipales de jurados u otros en el Consell de Alicante en los años 1598-1621 y enlazaron con mujeres de familias alicantinas de origen valenciano⁶³. Las dificultades de los años 1621-1647 hicieron que se intensificaran las relaciones entre comerciantes de Alicante y Cartagena, fueran genoveses⁶⁴ o ingleses (Guillermo Paulin)⁶⁵.

En 1610 Pedro Martínez de Vera pleiteó con Melchor Fernández de Mesa⁶⁶, en un marco que puede considerarse de ampliación de su poder, pues el dominio obtenido sobre Aguas de Busot por Alfonso Martínez de Vera fue solariego y se ejerció mediante enfiteusis (daciones a censo). Esta heredad la vendió en 1609 Francisco Rocamora a Alfonso Martínez de Vera. Busot era señorío alfonsino y había sido transferido en 1423 a Pedro Fernández de Mesa⁶⁷.

El mismo doctor Pedro Martínez de Vera fue testigo de abono, junto a Jacinto Boacio, caballero, y Vicente Lledó, de Esteban de Briones, fami-

⁶² PERE MONTANER, *Una conspiración felipista Mallorca 1711*. El Tall. Palma Mallorca 1990, 166 n. 31.

⁶³ O sus hijas, como Ana Imperial. Los Martínez de Vera y otras procedían del Condado de Cocentaina.

⁶⁴ Pelegro Sibori, genovés, apoderó a Lorenzo Pelegro Sibori, su hijo, y otro, vecinos de Cartagena, para tomar cuentas a Juan Bautista Verdín, mercader milanés de Alicante: AHPM, Not.5325/22, 11.1.1632.

⁶⁵ Paulin el mayor, caballero, apoderó a Giles Fetiplas, inglés de Cartagena, para asegurar naves inglesas (AHPM, Not.5750, 55 y 57, 10.2.1638). Dio carta de pago a Ceprián y Juan Bautista Machavelo, genoveses de Cartagena, por socorrer una galera de Génova que fue a Nápoles con don Juan José de Austria: AHPM, 5429, f. 111, 14.5.1647. FEDERICO MAESTRE DE SAN JUAN PELEGRÍN, «La actividad comercial de Alicante y Cartagena. Similitudes y diferencias», *Espacio, Tiempo y Forma*, 20 (2007) 95-119.

⁶⁶ Pedro Martínez de Vera apeló contra el justicia civil de Valencia en ejecución contra Melchor Fernández de Mesa (9-7-1610). Hubo sentencia el 30-6-1610 sobre 500 reales de que hizo mención Luís Fernández en carta de 20-11-1607, desfalcadas 200 libras, por lo que Pedro Martínez de Vera pidió ejecución, dando una reducción a 150 libras. La sentencia de 30-8-1611 le fue contraria: ARV, Audiencia, parte 1, letra P, n. 1091.

⁶⁷ ANA R. CANDELA HIDALGO, «El proceso de desintegración de los patrimonios de origen señorial en el campo de Alicante», *Revista de Historia Moderna*. 12 (1993) 207-26, v. 211.

liar del Santo Oficio de la Inquisición, al contratar un censo para adquirir la vara de alguacil de la Inquisición en Sant Joan (Alicante), para su hijo Álvaro de Briones⁶⁸.

El matrimonio de Pedro con Ana Imperial le vinculó a Francisco Imperial, comisario regio en Alicante⁶⁹, Vicente y Deodato Imperial, hijos de Nicolás Imperial, genovés, de los que el primero fue cónsul de ingleses y gobernador de Alicante⁷⁰, muy relacionados con los genoveses Canicia de Franquís⁷¹, y sus sucesores lo hicieron con Bojoni⁷².

Como Briones, Juan Agustín Ansaldo, natural de Cartagena⁷³, llegó a ser jurado en Alicante tras introducirse como alguacil de la Inquisición y probar su nobleza en 1649-1652⁷⁴, al igual que el comerciante Gaspar Moxica (1651)⁷⁵. Fueron asimismo bailes su hijo Juan Alfonso (1613-1625), su

⁶⁸ Briones procedía de Cuenca. Esteban casó con Jerónima Descall y cargó un censo de 11 libras sobre una heredad de 45 tahúllas de viña en la huerta de San Juan y ermita La Capilla: AHPM, Hacienda, n. 4015, fs. 339-362, 1637. Su hermana Catalina de Briones casó con Pedro de Burguño, noble alicantino: VERÓNICA MATEO RIPOLL, *Oligarquía y poder en el siglo XVIII. La familia Bourgunyo de Alicante*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Alicante 1994, 15-40.

⁶⁹ El Ayuntamiento de Cartagena le escribió el 3.10.1612 y al Consell de Alicante el 10.5.1608: FEDERICO CASAL MARTÍNEZ, *Documentos*, o.c., nn. 234 y 82, 171-2 y 69.

⁷⁰ El gobernador de Alicante recibió a veces órdenes de enviar municiones procedentes de Italia, en 1643, a Zaragoza al marqués de Castrofuerte, en el frente de guerra aragonés: ACA, CA, nº 560 n. 12.

⁷¹ Vicente Imperial Digueri, vecino de Cartagena, apoderó a Pedro Canicia de Franquís, vecino de Alicante: AHPM, Not. 5332, 387v-388r, 1.10.1640. En sentido contrario: Domingo Baucher, de Murcia, se obligó a pagar a Juan Davadíe de Alicante: AHPM, Not. 4101, f. 21, 23.11.

⁷² Francisco Mojica el viejo, caballero, casó con Francisca Bojoni Quirós, hija de Artibaro Bojoni.

⁷³ Ansaldo fue hijo de genovés y participó en la red mercantil de Arnolfo y los Prebe: Francisco Taliacarne y Juan Fco. Cassion, de Venecia: MÁXIMO DIAGO HERNANDO, «Bartolomé Arnolfo, un saboyano en el Madrid del siglo XVII, financiero, mercader y señor de ganados», en *Studia historica Hª Moderna*. 35 (2013) 371-407, v. 380 y 386.

⁷⁴ “Por Juan Agustín Ansaldo, alguacil del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de Alicante y su distrito, con el procurador patrimonial de Su Majestad sobre la milicia, nobleza e hidalguía de la casa y familia de los dichos Ansaldo”. Valencia, 1652. “Por Jusepa Bernabeu, viuda de Alexandro Forner, sobre si habiendo aquella firmado de derecho en la Real Audiencia de Valencia sobre cierta, quieta y pacífica posesión, sería éste reo o actor, a efecto de la elección de fuero, o si por oficial titulado gozara de fuero en este parte de exención activa”. Valencia, 1650.

⁷⁵ AMA, Privilegios de nobleza, fs. 339-362: Gaspar Moxica (legs. 3-5-7 y 3-29-11).

nieto Cristóbal Martínez de Vera (1656-82) y su biznieto Pablo Martínez de Vera⁷⁶.

Tal patrimonio se inició en unos periodos de división de la oligarquía alicantina en parcialidades enfrentadas, en que participó el portantveus gobernador Pedro Maza y Guillén de Rocafull en Orihuela⁷⁷, y la oposición de los oligarcas alicantinos a las extralimitaciones de Rocafull, como la de los Pascual: Joan Pasqual como notario, síndico y procurador. Él y Francisco Martínez de Vera figuraron como jurados de Alicante en un aviso de peste en Génova del consell de Alicante al concejo de Cartagena de 18 de mayo de 1576⁷⁸.

Otro, Alfonso Martínez de Vera, fabricó pólvora que envió al marqués de Castrofuerte⁷⁹.

Se dieron además matrimonios entre los de una y otra ciudad: Isabel Pasqual, hija de Marco Antonio Pasqual, caballero de Montesa, casó con Nicolás Bienvenida de Lizana, capitán de compañía de milicias de Cartagena, hijo de Diego Bienvenida Rosique y hermano de Juan Bienvenida de Lizana, señores jurisdiccionales de Hoya Morena⁸⁰. En una y otra ciudad una parte de sus oligarquías se caracterizó por sus señoríos.

Por lo tanto puede concluirse que algunos notables alicantinos emparentaron con extranjeros o sus descendientes y fueron proclives a la litigiosidad característica de la sociedad de su tiempo, sobre aguas,⁸¹ formalidades le-

⁷⁶ ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, «El exilio de los borbónicos valencianos», *Revista de Historia Moderna*. 25 (2007) 11-51, v. 32.

⁷⁷ MANUEL SERRANO SANZ, «Los bandos de Orihuela en la primera mitad del siglo XVI», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. VII-1 (1903) 449-460. Eduardo Méndez Apenela, «Tres episodios en la vida de Alonso Fajardo de Soto», en *Murgetana*. 121 (2009) 65-98.

⁷⁸ ARV, Real, 252, fol. 141: JOSEP MARTÍ, *Poder y sociedad* o.c., 17 nota 28 y 154-175.

⁷⁹ ACA, CA, 556/12 (1637). Además entregó 400 quintales a Antonio de Oquendo. En 1634 era receptor de la bailía general de Orihuela: ACA, CA, 558/12. Por entonces la fabricó en Murcia Antonio Grafiñón, de origen portugués.

⁸⁰ AMC, caja 99, n. 35. FRANCISCO CASCALES. *Discursos históricos de la ciudad de Murcia y su Reino*. Valladolid 2007 [1621], 164.

⁸¹ ARV, A³/3^a, 2323, 1662: La ciudad de Alicante, representada por Antoni Ferrer, notario y síndico, pleiteó contra la villa de Jijona y particulares. Auditor: Gaspar Salvador Pardo. Alicante alegó la propiedad del pantano de Tibi y de sus aguas, incluidas las del río de Castalla, por firma de derecho. Incluye acta de venta de don Ramón de Vilanova, señor de Castalla y el lugar de Onil, a la ciudad de Alicante (24.3.1397) y disposiciones para que los ingenieros Jorge Fratrín y Juan Bautista Antoneli supervisaran la construcción del pantano de Tibi (1588-1590).

gales en albaranes⁸², herencias⁸³, mayorazgos⁸⁴, sepulturas⁸⁵, patronatos de capellanías⁸⁶ y sobre todo censos⁸⁷. Uno de ellos fue Pablo Salafranca, que fundó un vínculo, fue acreedor de la villa de Crevillente⁸⁸ y además pleiteó con la villa de Concentaina en 1635⁸⁹.

⁸² ARV, A^a/3^a, 1155, 1668: Tomás Boix, curador de la herencia de Raimundo Lanteri, contra Juan Bautista Corsiniani, mercader. Lanteri se obligó a pagar 504 reales de a 8 a Corsiniani, hijo de Juan Domingo Corsiniani, por 242.180 reales que por su rédito le pagaron Luís Escarlati y Felipo de Sangelo, mercaderes de Lisboa, a la vuelta de un viaje a Marsella en fragata del capitán Enrique Luyles, inglés. 3.2.1663: Lanteri vivió en casa de Jaques Llop, francés, y compró sillas y tejidos de los portugueses.

⁸³ ARV, A^a/3^a, 2987; 1665: Adrián Riera, ciudadano, y Alejandro Riera, presbítero, litigó contra Agustín Hernández, ciudadano, por sentencia de Pedro Bojoni y Pedro Juan Doménech, caballeros, sobre cuentas en que reclamó 266 libras por proceso de 29.3.1650 de venta de una heredad en Mutxamel, heredada de Adrián Riera, su padre.

⁸⁴ ARV, A^a/3^a, 2414, 1648-1653: Antonio Escorcía, sucesor de los vínculos de Julio Escorcía, su abuelo, y César Escorcía, su padre (marido de Josefa Pascual), pleiteó contra Luis de Próxima Ferrer, conde de Almenara, por la curaduría de doña Antonia María Escorcía Ferrer sobre sucesión de ella, menor, a Julio Escorcía, su padre (marido de Isabel Ferrer) y hermano del apelante. César Escorcía fue doctor en derecho y abogado del consell de Alicante y hermano de Adrián Escorcía.

⁸⁵ ADV, 473/003; 1590-1591: Josefa Rolf, esposa de Melchor Agulló, apeló la sentencia a favor de Pedro Juan Rolf, sobre propiedad de sepultura de la Iglesia de Sta. María de Alicante, construida por Juan Rolf.

⁸⁶ ADV, 454/9; 1628: Juan Galant y Antoni Galant, presbítero, albaceas de Alfonso Galant, habitante de Alicante, apeló contra Juan Galant, Jacobo Galant y Antonio Galant, de Alicante (28.12.1627), que por testamento de Alfonso Galant (4.8.1626) fundó un beneficio perpetuo eclesiástico simple de 40 libras, en el altar mayor de Santa María, de San Ildefonso, en el que sucedió Ildefonso Galant, su sobrino, hijo de Antonio Galant, y Antonio Galant, también sobrino, hijo de Juan Galant.

⁸⁷ ARV, A^a/3^a, 2332, 1627-1661: Lucrecia Desprats, doncella de Valencia, pleiteó contra Francisco Sanchiz, caballero de Alicante, por deuda de censal contra Pere Sanchos, sobre 2 hilos de agua en la acequia de la huerta de Alicante, en la martaba o tanda del 2º jueves y 1 tahúlla. Incluye acta de Luisa Sánchez, mujer de Juan Bautista Musiteli, caballero de Alicante, nombrando procurador a Andreu Puig, notario de Valencia. Sobre Musiteli: Martínez/Gauci, 2008, 67. ARV, A^a/3^a, 2879; 1643: Juan Bautista Falcó de Belaochaga, señor de Benifayó, litigó contra el municipio de Muchamiel y doña María Aguilar y de Marcilla, por impago de un censal de 1603 a favor de mosén Baltasar Blanquer y doña María Aguilar y de Marcilla. ARV, A^a/3^a, 2741, 1589: Gaspar Fernández de Mesa, de Alicante, pleiteó contra Jerónima Castelví, condesa de Carlet y otros (Baltasar Villena y Leonor Villena, viuda de Juan Fernández de Mula), por deuda de pensiones de censo sobre unas tierras, de 2.1.1552.

⁸⁸ Por ejemplo, Pau Salafranca, mercader de Alicante, hizo quita de 1.200 libras que debían justicia y jurados de Crevillente: AHN, Nobleza, Astorga, 16/14, 12.12.1598.

⁸⁹ Sus herederos de bienes y vínculo, por valor de 45.000 libras fueron Laura Salafranca, Tomás Salafranca y Eusebio Salafranca, sus hijos, por sentencias del gobernador de Alicante

Otro ámbito de actuación de los ciudadanos de Alicante fue el de préstamos y rentas, tanto censos procedentes de préstamos, como rentas parroquiales en las que invirtieron.

Los mercaderes o comerciantes genoveses y milaneses penetraron profundamente en la economía y sociedad de Alicante y Cartagena e intervinieron en conflictos diversos, también de carácter eclesiástico, como los referentes a las parroquias, pues arrendaron a algunos párrocos sus rentas eclesiásticas. Participar en los diezmos les proporcionó cereales, con los que podían especular e intervenir en los abastos urbanos. Precisamente en ellos actuaron como obligados, pues se comprometían a abastecer por una cantidad⁹⁰, y dieron lugar a problemas de corrupción, como la introducción de becerros ingleses para el abastecimiento de carne de Valencia, que fue gestionado por Francisco Imperial⁹¹. Miguel Serrano de Espejo, comerciante, cuñado de Francisco Imperial, se relacionó con Juan Agudo, párroco de Agost, pues arrendó las rentas parroquiales, que no mantuvo por una mala gestión u otro motivo, que desconozco⁹².

Los suministros alimenticios además de fuentes de ingresos fiscales (sisas sobre aceite, carne, vinagre y vino) lo fueron también de negocios y fraudes. Carlos V había tomado algunas disposiciones para evitar el acaparamiento de granos o de otros artículos, pero el problema persistía, pues ‘las causas de la carestía del trigo en esta tierra son el gobierno y la avaricia de los poderosos que lo estancan (...) y con esta mercadería se están fundando mayorazgos’, según el obispo Antonio de Tapia⁹³, y dio lugar a algunos pleitos en el Consejo de Aragón⁹⁴.

de 16-12-1643 y 6-6-1664 y de la Audiencia de Valencia de 24-7-1653, que incluyeron 2 casas en la parroquia de San Nicolás, en 1600 libras: Bas, 1742, 291, Bivaldi.

⁹⁰ JAMES CASEY, *España en la Edad Moderna*. Universitat de Valencia. Valencia 2001, 203

⁹¹ Llegaron en un navío de tres de Saint Maló (Bretaña), arribados a Alicante en diciembre de 1629: San Miguel, San Felipe y El Ciervo, capitanes Juan Coronel, Guillermo Taujor y Guillermo de Diani, consignados a Jacinto Miquel, Jaime Talayero y otros de Alicante, pero fueron inspeccionados por Juan de Rojas y Melchor Centelles de Borja, oficiales de las galeras de Nápoles (ACA, CA, 576/10). Talayero era un comerciante de origen aragonés que fundó un vínculo en 1624.

⁹² ADV, 392/008; 1611-1612: Miguel Serrano de Espejo, mercader de Alicante, pleiteó contra Juan Agudo, rector de Agost y Monfort, sobre rescisión de arrendamiento de dicha rectoría.

⁹³ ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Alteraciones andaluzas*. Narcea. Madrid 1973, 191-3.

⁹⁴ ACA, CA, 679/12, 14, 20 y 22 (1662): el abasto de carnes fue el origen de la visita de Braulio Esteve.

La trayectoria de los Martínez de Vera fue parecida a la de otros linajes alicantinos⁹⁵, aunque Felipe IV procuró recortar los abusos a que dieron lugar en sus trayectorias de poder. Así, según Marta Díez: “En 1662 Felipe IV decidió abrir una nueva investigación (que se añadió a la de Luís de Ocaña en 1620, que dio lugar a los nuevos estatutos de 1625) para verificar la autenticidad de las denuncias que, cada vez con mayor insistencia, ponían en tela de juicio la honestidad de sus responsables de gobierno. La gota que colmó el vaso de la paciencia real fue el memorial remitido a la Corte por don Diego Sanz de la Llosa, fechado en Alicante en 31 de julio de 1662, en el cual se acusaba a oficiales de la ciudad, con sus nombres y apellidos, de cometer delitos de prevaricación y malversación de fondos. Don Diego Sanz había sido nombrado gobernador de Orihuela en 1656, y aunque no podemos confirmarlo, es posible que aún siguiera al frente de la gobernación en la fecha del memorial, pues nos consta que en 1660 la propia ciudad del Segura había solicitado a la Corona su renovación en el cargo. En la carta que precedía al memorial, don Diego hacía ver al monarca la suma urgencia que hay en esta ciudad de una visita que refrene tantos y tan varios desórdenes, abusos y malas costumbres como padece el bien público por la mala administración, ocasionada con la trasgresión de los estatutos [...] aunque, por lo general, es ésta materia muy pública. En concreto, y según se desprende de esta fuente, los dirigentes municipales adjudicaban los arrendamientos de los derechos de la ciudad a su antojo, guiados en exclusiva por motivos de interés personal, y obviando todos los estatutos al respecto. Así, dos autos de fecha 7 de agosto de 1661 demostraron que el arrendamiento del abastecimiento de carne fue adjudicado, con dispensa de depositar fianza, a un individuo no afincado en la ciudad a instancias de Juan Bautista Paravecino, uno de los jurados en ejercicio, y de Francisco Pascual, quien por aquel entonces no ejercía cargo público pero sí tenía condición de insaculado. Aun así, Juan Bautista Paravecino resultó elegido de nuevo para el oficio de jurado en 1663”⁹⁶.

Es posible que este Francisco Pascual fuera el de Ibarra de apellido, quien pocos años después fue asesor de la bailía general de Alicante y destacó por levantar compañías de bandidos con destino a Milán (1680), la visita del consell de Alicante (1683) e incluso llegó a ser regente del

⁹⁵ ROSARIO DIE MACULET, «El universo familiar de Jorge Juan», en *Canelobre*, 51 (2006) 61-84.

⁹⁶ MARTA DíEZ SÁNCHEZ, *La hacienda...*, o.c., 65-6, 86 nota 115.

Consejo de Aragón (1708)⁹⁷. La suya fue carrera de ascenso como jurista, por lo tanto.

Los abusos ya se dieron en 1628, cuando Felipe IV envió un visitador a la Junta de Patrimonio Real alicantina por no haber embargado 3 barcos de contrabando⁹⁸, e incluso antes⁹⁹. Juan Bautista Paravecino, a quien he mencionado antes, fue el síndico de la ciudad de Alicante que en 1656 informó a rey del ataque de unos barcos ingleses en Alicante y de la necesidad de fortificar la ciudad incluyendo la muralla del arrabal de San Francisco y de un posible ensanche, pues el montecillo del arrabal se podía convertir en un peligro.

Francisco Martínez de Vera, señor de Busot, fue árbitro de pleitos entre Bartolomé Baldasano, comerciante natural de Cartagena¹⁰⁰, casado con Felicia Truco, hija de Juan Bautista Truco, comerciante de Alicante¹⁰¹, y Violante Saura, contra Juan Agustín Ansaldo, marido de Isabel Juan Truco, alguacil de la Inquisición, sobre herencia de Juan Bautista Truco¹⁰², que fue uno de los muchos litigios que les enfrentaron en 1664-1670.

⁹⁷ ANTONIO ESPINO LÓPEZ, «Recluta de tropas y bandolerismo durante el reinado de Carlos II: el caso de la compañía ilicitana del capitán Gaspar Irles (1677)», *Revista de Historia Moderna*. 24 (2006) 487-512.

⁹⁸ ACA, CA, leg. 585, n.º 40, año 1628. Hubo quejas del embajador veneciano contra el gobernador de Alicante por detener a un escribano y 28 marineros venecianos para provechos ilícitos: Ídem, 582/67, 1636.

⁹⁹ ‘Estas acusaciones de incumplimiento de las órdenes recibidas por parte de la Ciudad aparecen periódicamente a lo largo de los siglos XVI-XVII y XVIII, en una clara muestra de cómo los rectores de la Ciudad sabían encontrar los medios para maniobrar a su antojo, haciendo caso omiso a las órdenes recibidas, sobre todo en lo referente a las rentas, donde presentaba una nula o pésima administración de los fondos [...] Está claro que a los jurados lo que les interesaba era manejar los fondos. Pero en el caso de no poder hacerlo, se decantaban por el rescate de censos, con el fin de bajar los intereses que anualmente debían hacer frente’: ENRIQUE CUTILLAS BERNAL, *El Monasterio de la Santa Faz. Religiosidad popular y vida cotidiana (1489-1804)*. Ayuntamiento de Alicante. Alicante 1998, 115 y 117.

¹⁰⁰ En 1638 apoderó a Marco Antonio Paravaña, vecino de Alicante, para pleitear con Nicolás Jeferin, inglés, sobre bacalao: AHPM, Not.5303, 4v, 3.1.1639. Como se puede observar, los protocolos notariales de Cartagena ofrecen mucha información de vecinos de Alicante.

¹⁰¹ Truco tuvo comisiones del financiero inglés Ben. Ruit, residente en Madrid: MÁXIMO DIAGO HERNANDO, «Bartolomé Arnolfo, a.c., 380.

¹⁰² Ansaldo, generoso, debía pagar 1.000 libras a Baldasano por dote de Felicia Truco, según acta de 27.10.1636, por letra de cambio a favor de Francisco Serra sobre Juan Jorge Romera, de Madrid. La dote de 6.000 libras se constituyó 13.3.1653, pero fue falsa, según alegación de 4.3.1667. Ansaldo y Baldasano formaron compañía en 1639, ante Esteban

Pero otros comerciantes alicantinos cumplieron simplemente una función de facilitar alojamiento, como Jerónimo Suqueto primero con Juan Granet y después con Juan Lombardón y Diego Mirasol, comerciantes franceses¹⁰³. Fueron además dueños de esclavos moros, que en 1663 a través del Consejo de Aragón pidieron al rey que les dejara trabajar a jornal en Alicante y no se lo prohibiera¹⁰⁴.

4. Nobleza y artesanado de Cartagena

Los hidalgos de Cartagena fueron haciendo ostentación de su noble condición a partir de 1582¹⁰⁵, pero en el reinado de Felipe IV consiguieron que los nombramientos de alférez mayor y alcalde de la hermandad por el estado noble quedaran reservados a ellos (1632) (Mesa, 1958) como en otras poblaciones del Reino de Murcia. Por otra parte, en la nobleza local de Cartagena se introdujeron numerosos genoveses, como Ansaldo, Baldasano, Corvari, Digueri, Imperial, Lamberto, Pelerán, Prebe, Rato o Tacón¹⁰⁶, y lo mismo en el Concejo de Cartagena.

En 1621-1665 (reinado de Felipe IV) destacó el gran número de regidores de origen genovés, mayor que en Alicante, quienes habían tenido que pleitear en 1596-1612 para mantener sus vecindades y regidurías. Hubo algunos descendientes de mercaderes y recaudadores de rentas portugueses¹⁰⁷. Y algo parecido sucedió en el artesanado, como jubeteros genoveses, o artistas foráneos, cereros franceses y en el comercio con algunos ingleses, quienes junto con los genoveses arrendaron rentas como las del pescado¹⁰⁸.

Blanco. Baldasano nombró árbitro también a Baltasar Gonzálbez de Cuniedo, generoso. ARV, A/3^a, 3539, 1670.

¹⁰³ AML, Not. 438, f. 110, 4.11.1678.

¹⁰⁴ ACA, CA, I^o 557, n. 21. El Consejo de Aragón tenía una secretaría de Valencia y a ella llegaron asuntos políticos y judiciales de Alicante. Firmaron la consulta don Cristóbal Crespi, vicecanciller, el conde de Albaterra, don Pedro Villacampa, don Miguel de Zalba. Era secretario Francisco Izquierdo de Berbegal, que había sido jurado en cap de Zaragoza.

¹⁰⁵ A ello contribuyó la presión para reclutar soldados para la campaña militar dirigida por Felipe II y el III duque de Alba a la conquista de Portugal y la expulsión del prior de Crato de la Isla Tercera.

¹⁰⁶ También un francés: don Francisco Junge Bolea, hijo del comerciante bretón Julián Junge y doña María Bolea, y algún portugués: Diego Báez de Padilla.

¹⁰⁷ En Cartagena fue jurado Pedro Báez y Diego Báez regidor del Ayuntamiento y en Murcia jurados del Ayuntamiento Diego Báez Coronel y otros: ver nota 109.

¹⁰⁸ Así Pol arrendó las rentas sobre el pescado, en las que estaba interesado por ser introductor de bacalao.

Tuvieron la oportunidad de las ventas de regidurías y juradurías de los concejos, e incluso de perpetuarlas en sus herederos, y algunos añadieron preeminencias de votos, como Vicente Imperial, o un predominio financiero por haber sido prestamistas, como los herederos del genovés Juan Bautista Prebe, señor de Cúllar.

En Cartagena se vivió un aumento de la violencia, del que sirven de ejemplo los asesinatos de Diego Bienvendud Cáceres (1612), el proveedor de armadas Pedro Barros (1630) y el jurado Damián de Iniesta¹⁰⁹, además de numerosos arcabuzazos¹¹⁰; o la resistencia de algunos regidores genoveses, como Agustín Ignacio Prebe, señor de Cúllar (Baza), y otros a obedecer al marqués de los Vélez (adelantado mayor del Reino de Murcia y, por lo tanto, responsable de la defensa) en 1656, ante un ataque inglés al puerto. Esta oposición iba contra las preeminencias del marqués como adelantado y se sentenció a su favor en 1662, en que Prebe fue nombrado teniente de la artillería y entonces algunos regidores naturales de Cartagena pidieron el puesto vacante y otro de teniente del castellano para ellos¹¹¹.

Como se puede deducir de lo expuesto, hubo litigios muy parecidos entre los grupos poderosos de Alicante y Cartagena, en torno a señoríos, sucesiones de mayorazgos, o el control de puestos hacendísticos y militares, como algunas capitanías y otros cargos de las milicias locales o de la milicia general.

Conclusiones

La comparación de las actuaciones de algunos miembros de las oligarquías de dos ciudades portuarias levantinas importantes, como Alicante y Cartagena, enriquecen el conocimiento de la evolución de sus grupos com-

¹⁰⁹ VICENTE MONTOJO MONTOJO, «La diferenciación social», en JULIO MAS GARCÍA dir. *Historia de Cartagena*. T. VIII. Ediciones Mediterráneo. Murcia 2000, 243-274.

¹¹⁰ El primero fue próximo a los asesinatos en Mallorca de don Arnau de Santacilia, señor de Alfabia, (1615) y de don Jaime Juan de Berga (1619), oidor de la Audiencia: JAIME SERRA I BARCELÓ, «Delinquència a Mallorca en el segle XVII (1613-1619)». *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 43 (1987) 105-146, v. 108 y 142-6.

¹¹¹ Juan Carlos Tacón pidió la capitanía de caballería al marqués de los Vélez para Luís García de Cáceres (18.5.1662); Nicolás Antonio Garro de Cáceres, Juan Carlos Tacón y Pedro Fernández de la Torre la pidieron para Nicolás de Mitarte (21.5.1662); y Juan González de Ribera pidió la tenencia del castellano (22.5.1662): Archivo Ducal de Medina Sidonia, l^o 1.615. Agradezco la referencia al Dr. Julio D. Muñoz Rodríguez. En 1663 Nicolás Antonio Garro de Cáceres dejó de ser sargento mayor de Cartagena y le sustituyó Alonso de la Jara.

ponentes: por una parte los comerciantes, muchos de ellos extranjeros (genoveses, milaneses, franceses, ingleses), y por otra los grandes ganaderos y propietarios, aunque con el paso del tiempo unos y otros se fueron pareciendo en lo que se refiere a su actividad económica, o a sus trayectorias de ascenso social, como lo manifestó la adquisición de grandes propiedades de tierras e incluso de señoríos y oficios de nombramiento regio, como los de alféreces y alguaciles mayores, regidores, etc.

Por otra parte, todos ellos tendieron a estar presentes en cofradías destacadas de la ciudad, como la de la Purísima Concepción de Alicante y la Cofradía del Rosario de Cartagena, o a proteger y ayudar a determinadas iglesias, donando dinero o a veces retablos, en las que obtuvieron capillas y por lo tanto sepulturas (Fig. 2). Pero llegaron a realizar una carrera competitiva de cargos y títulos, así como a situaciones de violencia, que llegó a manifestarse en asesinatos y banderías.

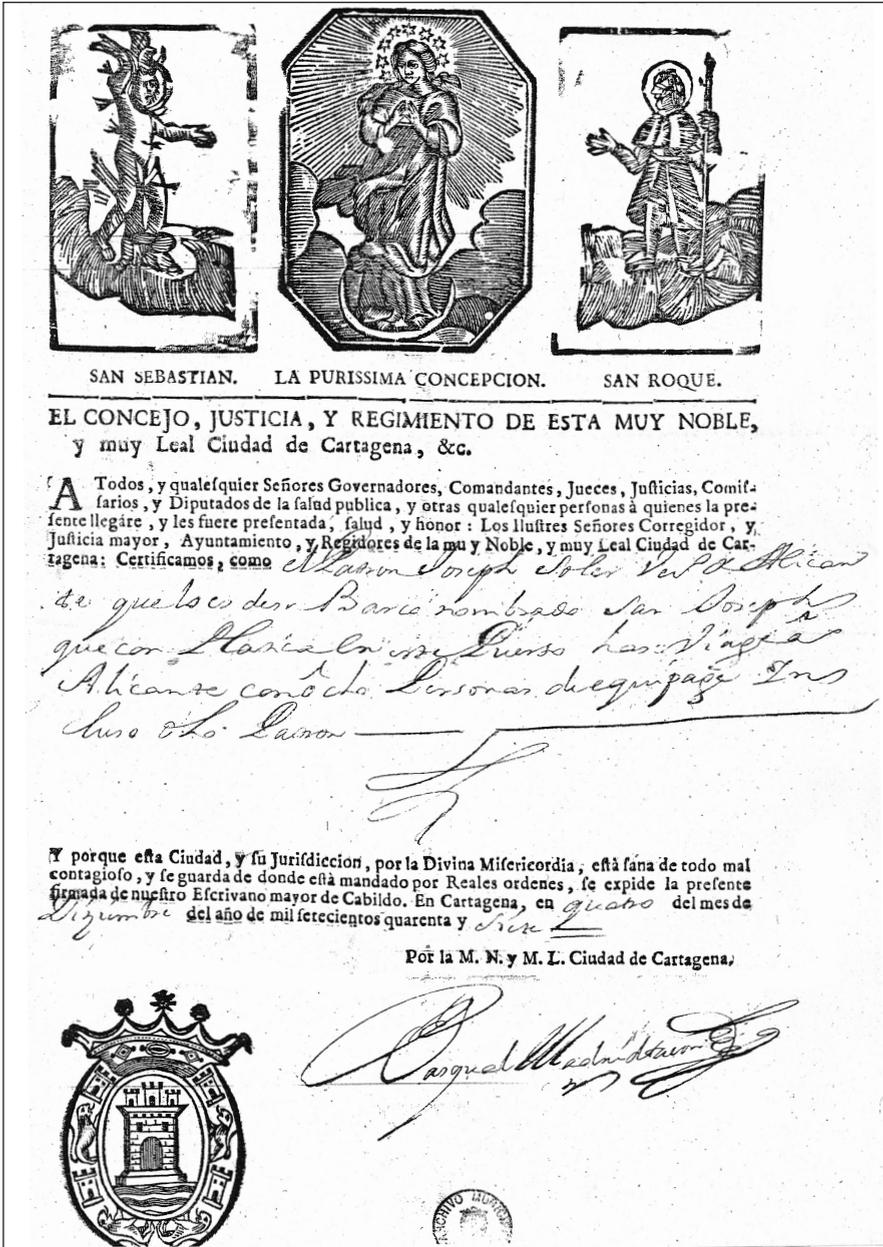


Fig. 1

Patente de Cartagena, en que figura en el centro la Inmaculada Concepción. AMA



Fig. 2

Portada de protocolo notarial de Jorge Pérez Mesía, de Murcia, de 1717, con figura de las cinco llagas de San Francisco de Asís. AHPM, Not.3753.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAM, BETHANY, «La identificación y ocultación de extranjeros tras el ataque anglo-holandés de 1596», en *Tiempos Modernos* 8/31 2015 3-62.
- CANDELA HIDALGO, ANA R., «El proceso de desintegración de los patrimonios de origen señorial en el campo de Alicante», *Revista de Historia Moderna*. 12 (1993) 207-26.
- CASEY, JAMES, *España en la Edad Moderna*. Universitat de Valencia. Valencia 2001.
- CATALÁ SANZ, JORGE, «Violencia nobiliaria y orden público en Valencia», en *Estudis* 20 (1994) 105-119.
- CERDÁ I BALLESTER, JOSEPH, *Catàleg de cavallers i religiosos de l'Orde de Montesa (1592-1701)*. Universitat de Valencia. Valencia 2014.
- CUTILLAS BERNAL, ENRIQUE, *El Monasterio de la Santa Faz. Religiosidad popular y vida cotidiana (1489-1804)*. Ayuntamiento de Alicante. Alicante 1998.
- DIAGO HERNANDO, MÁXIMO, «Bartolomé Arnolfo, un saboyano en el Madrid del siglo XVII, financiero, mercader y señor de ganados», en *Studia historica Hª Moderna*. 35 (2013) 371-407.
- DIE MACULET, ROSARIO, «El universo familiar de Jorge Juan», en *Canelobre*, 51 (2006) 61-84.
- DÍEZ SÁNCHEZ, MARTA, *La hacienda municipal de Alicante en la 2ª mitad del siglo XVII*. Alicante, 1999.
- ESPINO LÓPEZ, ANTONIO, «Recluta de tropas y bandolerismo durante el reinado de Carlos II: el caso de la compañía ilícitana del capitán Gaspar Irles (1677)», *Revista de Historia Moderna*. 24 (2006) 487-512.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, ENRIQUE, «El exilio de los borbónicos valencianos», *Revista de Historia Moderna*. 25 (2007) 11-51
- MAESTRE DE SAN JUAN PELEGRÍN, FEDERICO, «La actividad comercial de Alicante y Cartagena. Similitudes y diferencias», *Espacio, Tiempo y Forma*, 20 (2007) 95-119.
- MATEO RIPOLL, VERÓNICA, *Oligarquía y poder en el siglo XVIII. La familia Bourgunyo de Alicante*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Alicante 1994.
- MÉNDEZ APENELA, EDUARDO, «Tres episodios en la vida de Alonso Fajardo de Soto», en *Murgetana*. 121 (2009) 65-98.
- MONTANER, PERE, *Una conspiración felipista Mallorca 1711*. El Tall. Palma Mallorca 1990.

MONTOJO MONTOJO, VICENTE, «La diferenciación social», en J. MAS GARCÍA dir. *Historia de Cartagena*. T. VIII. Ediciones Mediterráneo. Murcia 2000, 243-274.

MONTOJO MONTOJO, VICENTE, *El Siglo de Oro en Cartagena (1480-1640)*. Real Academia Alfonso X el Sabio. Murcia 1993.

PÉREZ APARICIO, M^a DEL CARMEN, «La política de represalias y confiscaciones del archiduque Carlos en el País Valenciano (1705-1707)», en *Estudis* 17 (1992) 149-195.

SERRA I BARCELÓ, JAIME, «Delinqüència a Mallorca en el segle XVII (1613-1619)». *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 43 (1987) 105-146.

VELASCO HERNÁNDEZ, FRANCISCO, «Lazo familiar, conexión económica e inserción social: la burguesía cartagenera de origen extranjero en el siglo XVII», en *Familia, casa y trabajo*. Universidad de Murcia. Murcia 1997, 221-239.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA MORAL DE LA IGLESIA Y DEL PAPA FRANCISCO CON SAN JUAN PABLO II

THE MORALITY OF THE CHURCH AND POPE FRANCIS WITH ST. JOHN PAUL II

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA¹

1. Claves de la moral fundamen- tal

La moral objetiva y los valores permanentes-universales frente al relativismo

Cada ser humano, creyente y Papa tiene sus acentos y peculiaridades, está claro y creemos que Dios así lo quiere. Mas si se lee, estudia e investiga los documentos del Papa Francisco, verá que sigue y actualiza claramente la tradición de la fe y la Iglesia, por ejemplo a Tomás de Aquino o San Juan Pablo II que son muy citados y queridos por el Papa. Y, en este sentido, no

acepta el relativismo e individualismo moral que él mismo critica y rechaza de forma nítida. “En muchos lugares se trata más bien de una difusa indiferencia relativista, relacionada con el desencanto y la crisis de las ideologías que se provocó como reacción contra todo lo que parezca totalitario. Esto no perjudica sólo a la Iglesia, sino a la vida social en general. Reconozcamos que una cultura, en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales. En la cultura predominante, el primer lugar está ocupado

¹ Las Palmas de GC., 1972. Doctor en Humanidades y Teología, Universidad de Murcia/Instituto Teológico de Murcia OFM. Es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y en el Centro Universitario de Estudios del Seminario Diocesano de Ibarra. agustinortega1972@yahoo.es

por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia. En muchos países, la globalización ha significado un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas” (EG 61)².

Este individualismo, como nos sigue mostrando Francisco, asimismo se cuele en el ámbito de la familia. “«Hay que considerar el creciente peligro que representa un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto. Las tensiones inducidas por una cultura individualista exagerada de la posesión y del disfrute generan dentro de las familias dinámicas de intolerancia y agresividad»” (AL 33)³. Por tanto, en la línea de la tradición y enseñanza de la Iglesia, el Papa enseña los valores y principios firmes, sólidos y universales, como subraya de nuevo en el siguiente texto.

“Un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado. En la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* me referí al relativismo práctico que caracteriza nuestra época, y que es «todavía más peligroso que el doctrinal». Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando

prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. Hay en esto una lógica que permite comprender cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social. La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños, o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses. Es también la lógica interna de quien dice: «Dejemos que las fuerzas invisibles del mercado regulen la economía, porque sus impactos sobre la sociedad y sobre la naturaleza son daños inevitables». Si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas, ¿qué límites pueden tener la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el narcotráfico, el comercio de diamantes ensangrentados y de pieles de animales en vías de extinción? ¿No es la misma lógica relativista la que justifica

² PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG)

³ PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica post-sinodal *Amoris Laetitia* (AL).

la compra de órganos a los pobres con el fin de venderlos o de utilizarlos para experimentación, o el descarte de niños porque no responden al deseo de sus padres? Es la misma lógica del «usa y tira», que genera tantos residuos sólo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita. Entonces no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes para evitar los comportamientos que afectan al ambiente, porque, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar” (LS 122-123)⁴.

La naturaleza humana y la ley natural

En este sentido, en la línea de la tradición y magisterio de la Iglesia con el Papa Juan Pablo II en VS (51-53)⁵, Francisco se basa en la denominada ley natural, que hace referencia a la naturaleza humana que nos conforma como persona. Con su antropología integral, valores, principios y dimensiones que constituyen a la persona y que es necesario respetar, asegurar. Tal como es en el ámbito del cuerpo, sexualidad y matrimonio “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia natu-

raleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una «ecología del hombre», porque «también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo». En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes.

La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda «cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma»” (LS 155). De esta forma, como estamos mostrando y nos enseña la Iglesia con Francisco, la visión de la persona, la sexualidad y el matrimonio “pertenece al orden natural que ha sido asumido por la redención de Jesucristo” (AL 72).

⁴ PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si'* (LS).

⁵ SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor* (VS).

El dinamismo moral de la caridad y la misericordia en el discernimiento de la conciencia frente al rigorismo e integrismo-fundamentalismo

Lo que el magisterio de la Iglesia, con los Papas como Francisco, también rechazan es el rigorismo, fundamentalismo e integrismo-moral. Como es, por ejemplo, el no comprender y acompañar a las personas con sus circunstancias, fragilidades o límites y sus procesos de desarrollo y maduración humana, moral y espiritual... Siguiendo a “San Juan Pablo II que proponía la llamada «ley de gradualidad» con la conciencia de que el ser humano «conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento» (FC 34)⁶. No es una «gradualidad de la ley», sino una gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley. Porque la ley es también don de Dios que indica el camino, don para todos sin excepción que se puede vivir con la fuerza de la gracia, aunque cada ser humano «avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social» (FC 9)” (AL 295).

Con un discernimiento y práctica real de los valores en la realidad, condiciones o circunstancias concretas. Y en la primacía de la caridad y de la misericordia, del respeto a la vida y

dignidad de la persona que son valores o virtudes decisivas. En donde “hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y es necesario estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición” (AL 296). Como nos muestra el Papa Francisco (AL 304) siguiendo a Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4.) y como, de forma similar, afirma el Papa Juan Pablo II (cf. VS 59), se trata del “juicio de la conciencia, un juicio práctico... Un juicio que aplica a una situación concreta... La ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta” (VS 59). En donde es decisiva la conciencia personal, recta y formada de cada ser humano con esta clave del amor misericordioso. Tal como enseñan el Papa Francisco y Juan Pablo II (cf. VS 62) siguiendo este pasaje memorable del Vaticano II.

“En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo. Pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en

⁶ SAN JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (FC).

cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (GS 16)⁷.

De ahí que el Papa enseñe esta dignidad, valor y decisión última de la conciencia moral, recta y formada, cuando manifiesta que “estamos llamados a formar las conciencias, no a pretender sustituirlas” (AL 37). En la línea de Francisco, un discernimiento que, como muy proféticamente afirma Juan Pablo II (FC 5), lo lleva a cabo todo el pueblo de Dios con sus ministe-

rios y los laicos en la realidad social e histórica para su transformación, según el Reino de Dios y su justicia; en “la escucha a la conciencia y no al poder, en lo cual defiende a los pobres y despreciados” (FC 5).

2. Moral de la persona

Desde lo anterior y de esta forma, presenta con toda claridad esos principios y claves para el significado de la sexualidad-afectividad, el matrimonio y la familia, tal como lo enseña la Iglesia con los Papas. “El matrimonio cristiano, reflejo de la unión entre Cristo y su Iglesia, se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer, que se donan recíprocamente en un amor exclusivo y en libre fidelidad; se pertenecen hasta la muerte y se abren a la comunicación de la vida, consagrados por el sacramento que les confiere la gracia para constituirse en iglesia doméstica y en fermento de vida nueva para la sociedad” (AL 292). Y “de ninguna manera la Iglesia debe renunciar a proponer el ideal pleno del matrimonio, el proyecto de Dios en toda su grandeza: «Es preciso alentar a los jóvenes bautizados a no dudar ante la riqueza que el sacramento del matrimonio procura a sus proyectos de amor, con la fuerza del sostén que reciben de la gracia de Cristo y de la posibilidad de participar plenamente en la vida de la Iglesia” (AL 307).

⁷ CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS).

De ahí que “ayudar a aceptar el propio cuerpo tal como ha sido creado, porque «una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación [...] También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente». Sólo perdiéndole el miedo a la diferencia, uno puede terminar de liberarse de la inmanencia del propio ser y del embeleso por sí mismo. La educación sexual debe ayudar a aceptar el propio cuerpo, de manera que la persona no pretenda **«cancelar la diferencia sexual** porque ya no sabe confrontarse con la misma»...Una ideología, genéricamente llamada “gender” (género), «niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo” (AL 56, 285).

Mas, frente a la familia burguesa e individualista, es un matrimonio y fa-

milia que experimenta “la fuerza del amor, sabe que ese amor está llamado a sanar las heridas de los abandonados, a instaurar la cultura del encuentro, a luchar por la justicia”. Con una opción de solidaridad liberadora con los más pobres u oprimidos donde se encuentra presente, como sacramento, Jesús Pobre y Crucificado (AL 183). Como nos muestra en esta línea Juan Pablo II (FC 21, 37), que señala este carácter humanizador, social, público y político del matrimonio, escuela de sociabilidad y de virtudes cívicas. En la promoción de un matrimonio y familia católica militante en la responsabilidad y compromiso por el bien común, por una sociedad, mundo y orden internacional más solidario y justo en la opción por los pobres (FC 47-48) que lucha contra las desigualdades, estructuras de pecado e injusticias mundiales (FC 9).

En el surco de la moral de la Iglesia y de Juan Pablo II (EV)⁸, continúa el Papa Francisco afirmando con claridad una bioética global e integral. Ya que “cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad -por poner sólo algunos ejemplos-, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona...Dado que todo está relacionado, tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del abor-

⁸ SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae* (EV).

to. No parece factible un camino educativo para acoger a los seres débiles que nos rodean, que a veces son molestos o inoportunos, si no se protege a un embrión humano aunque su llegada sea causa de molestias y dificultades” (LS 117, 120).

3. Moral social

En la línea de la ya citada ley natural y de Juan Pablo II (VS 99-101), el Papa Francisco subraya los valores y principios esenciales de la moral social (DSI). Como es la caridad política y la justicia social, la solidaridad y la paz, la vida digna, el bien común y la opción por los pobres (LS 159, 228-231). El destino universal de los bienes con equidad, la justa distribución de los recursos, que tiene la prioridad sobre el derecho secundario de la propiedad. La pobreza evangélica, solidaria y liberadora del ídolo del tener, poseer, codicia y riqueza-ser rico (cf. LS 93-95). Como enseña el Vaticano II (GS 69) y Juan Pablo II en LE (14)⁹ o SRS (31)¹⁰ o como nos transmite el Papa Francisco, por ejemplo en sus significativos encuentros con los Movimientos Populares, La “T” del trabajo- con las otras 2 “T” (Tierra y Techo)-, la dignidad del trabajador, que está antes que el capital (LS 124-129), por encima del mercado y del beneficio; frente al liberalismo

con el capitalismo. Tal como nos muestra asimismo Juan Pablo II (LE 6-7, 12-13). Estos principios y valores, que son claros y claves en la DSI, sustentan el desarrollo humano e integral, como había enseñado ya Pablo VI en PP¹¹. Y es en lo que se basa y profundiza Francisco para promover una ecología integral con el cuidado de las personas y de la vida, la justicia social-global con los pobres y ambiental con esa casa común que es el planeta. En la línea de la enseñanza ecológica de los otros Papas, por ejemplo, Benedicto XVI en CV¹².

Terminamos con un texto que ejemplifica muy bien toda esta continuidad entre el Vaticano II, los Papas como Juan Pablo II y Francisco en la moral y DSI. “Hoy creyentes y no creyentes estamos de acuerdo en que la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos. Para los creyentes, esto se convierte en una cuestión de fidelidad al Creador, porque Dios creó el mundo para todos. Por consiguiente, todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados. El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una «regla de oro» del comportamiento social y el «primer principio de todo el ordenamiento ético-social» (LE 14). La tra-

⁹ SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Laborem Exercens* (LE).

¹⁰ SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS).

¹¹ BEATO PABLO VI, Carta encíclica *Populorum Progressio* (PP).

¹² BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate* (CV).

dición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada. San Juan Pablo II recordó con mucho énfasis esta doctrina, diciendo que «Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno» (CA 31)¹³. Son palabras densas y fuertes. Remarcó que «no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos

los derechos de las naciones y de los pueblos» (SRS 33). Con toda claridad explicó que «la Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado». Por lo tanto afirmó que «no es conforme con el designio de Dios usar este don de modo tal que sus beneficios favorezcan sólo a unos pocos». Esto cuestiona seriamente los hábitos injustos de una parte de la humanidad” (LS 93).

¹³ SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centessimus Annus* (CA).

LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA COMO PREGUNTA TEOLÓGICA

BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY
AS THEOLOGICAL QUESTION

JOSÉ LUIS YEPES HITA¹

A la pregunta qué somos, que formulamos hace dos semanas, y de la que adelantamos más inquietudes que respuestas (básicamente la conciencia de sí y la conciencia de la muerte...), debemos responder que somos animales también, pero un animal muy peculiar. Pertenece al orden natural —yo no diría que estemos “arrojados al mundo”, porque de alguna manera estuvimos insertos biológicamente en un determinado hábitat, pero de una manera muy propia y versátil—.

Interdisciplinariedad de las ciencias

Lo que explican todas las ciencias naturales (zoología, paleontología, eto-

logía, psicología, etc...) sobre nuestra especie, es lo que se llama Antropología biológica, que como paso previo nos servirá de base para continuar luego sistemáticamente, en próximas semanas, con la Antropología Cultural y Filosófica y con la Antropología Teológica.

Santo Tomás de Aquino comenzaba, imitando el método aristotélico, por el “orden natural” para indicar a continuación que este remite también al “orden sobrenatural”. Sabemos que muchos científicos educados en el ateísmo, desde finales del siglo XIX, abandonaron esta ordenación sistemática de los saberes y negaron una concepción transcendental del ser humano. Pero eso no es más que una caracterís-

¹ Villanueva del Segura, 10 de febrero de 1965. Doctor en Filosofía por la UNED. Profesor de EEMM en la Comunidad Autónoma de Murcia. España. jlyepes@yahoo.es.

tica de nuestra época, en la que el cuerpo clásico de los saberes socavó con una profunda crisis epistemológica sus fundamentos tradicionales, y todas las áreas de conocimiento quedaron hasta hoy fragmentadas, sin remitir nunca interdisciplinariamente a áreas circundantes y menos a potencias superiores. Es decir, el que algunos biólogos sean sordos a la pregunta teológica por quién es el hombre, no significa que filósofos y teólogos seamos sordos a las preguntas biológicas por el hombre y al estado actual de tales conocimientos experimentales.

Las diferencias entre un “orden” y otro sobre esta cuestión, y cómo una potencia o nivel se dirigen a la siguiente, la mineralogía, por ejemplo, a la botánica y ésta a la zoología, así también en una perspectiva mayor de la biología a la teología, no han sido ni satisfactoria ni profundamente tratadas. Es más, la polémica de muchos científicos norteamericanos contra el creacionismo ha venido a eclipsar la verdadera cuestión que nos interesa aquí. Dicho de otro modo, la defensa que voy a hacer de la antropología biológica y la antropología teológica como conocimientos interdependientes y a la vez no excluyentes no se fundamenta en los postulados del creacionismo.

La polémica del creacionismo

El creacionismo fue una polémica agitada en los EE.UU. con intereses más mediáticos e inocuos que otra cosa, y dentro de un contexto no exactamente filosófico sino de disputa jurídica y política sobre los contenidos

educativos en la Escuela y sobre si la potestad de los Estados federados pueden estar por encima e imponerse a la voluntad de los individuos y las familias; esto es, no fue tanto una cuestión de contrariar los hechos demostrados ni tampoco las opiniones e ideología de sus investigadores, sino que nace como un debate sobre la limitación del poder político sobre cuestiones de conciencia, y la libertad del ciudadano frente al Estado, sin embargo, debates de este tipo, están muy lejos de entenderse en Europa, que somos verdaderos artifices en engordar la burocracia sobre nuestros hombros, concediendo a los gobiernos la patente de injerencia, tantas veces contra los principios de la democracia y la libertad.

Además, no hay que olvidar que la Iglesia Católica ni participó ni animó esta controversia del creacionismo, sino que fue más una preocupación de las iglesias evangélicas y protestantes y de sus escrúpulos morales. Incluso — hay que decir— cuando la polémica se sustanció en los tribunales de EE.UU., una de las partes, movida por sus sentimientos ecuménicos, solicitó a Roma (a expertos de la Curia) que hiciera un peritaje, y el Vaticano rechazó muy sensatamente entrar en el proceso; porque no es preocupación que inquietara a la fe cristiana. Los descubrimientos de laboratorio y el creacionismo como modelo explicativo de la biodiversidad de las especies, yo lo considero un capítulo de la historia de la filosofía europea que data y se cancela en el siglo XVIII y que respondió más bien a criterios de clasificación taxonómica de varios naturalistas, Linneo el más decisivo, y que seguirá como era cos-

tumbre en la estructura académica de la época de raigambre metodológica aristotélica, pero no era lo más urgente de la pastoral cristiana del momento.

Animal inacabado

Entonces, ¿qué somos como animales? Somos una especie bípeda y bímana perteneciente a la rama filogenética de los primates y adaptada al hábitat de la sabana africana, donde la densidad forestal del bosque tropical empieza a decrecer y desaparecer.

Pero lo que voy a intentar demostrar es que todos los rasgos físicos que se derivan de esta condición anatómica y medioambiental no responden, según las mismas leyes de la teoría sintética de la evolución (Darwin-Wallace y Mendel después), a un proceso de culminación y perfección de mecanismos fisiológicos, anatómicos y biológicos. Porque más bien parecemos castigados por demasiados errores de esos mismos mecanismos naturales. Luego, si hemos llegado a ser lo que somos después de dos millones de años (según los fósiles más antiguos con claras semejanzas con el hombre), habrá sido por algo no perteneciente esencialmente a la naturaleza, sino por algo que supera, se añade y completa a la naturaleza —o supera la bestialidad—.

Por lo tanto, lo que hemos creado como familia, cultura y finalmente, como siguiente potencia, como nuestra dimensión espiritual. Esto es, de estar “defectuosamente” insertos en el “orden natural”, por seguir la terminología anterior, a ser completados por nuestra pertenencia al “orden sobrenatural”.

Un hecho originario que no solo nos habla de quién es el hombre, sino de quién es Dios, o cómo es Dios al elegir al hombre de entre toda la Creación/Naturaleza como la criatura con la que establece y sella su Alianza. A fin de cuentas, una Acción de Dios, más que un hecho crucial en nuestros orígenes, que a su vez se nos ilumina con el Evangelio en aquella parábola conservada de Jesucristo, que marca a su vez la manera de ser del cristiano y su invocación permanente a la misericordia, cuando decía que “de aquellas piedras desechadas por el arquitecto, Yo haré la piedra angular del nuevo edificio”.

Veamos. Una cosa que llama la atención, la plasmaron muy bien los embriólogos alemanes de fines del XIX, especialmente en la teoría de la recapitulación de Ernst Haeckel, por cierto, con observaciones completamente independientes de los evolucionistas ingleses Ch. Darwin y A. Russel Wallace. Partiendo de una ley general de esta ciencia, se mantiene que cuanto más cercanas son dos especies en el árbol filogenético, más parecida es su ontogénesis. Principalmente esta teoría dice que la ontogénesis refleja siempre, en nuestro caso en los nueve meses de gestación, cambios morfológicos que la especie ha hecho durante millones de años. Y, a la vez, sobre esas observaciones se descubre que el hombre, comparado con los simios, presenta aspectos de criatura inacabada, de alguna manera es un sietemesino de chimpancé. Una criatura a medio hacer que tendrá que sobrevivir y realizarse después, como hemos dicho, por su faceta cultural, familiar y espiritual.

Un simio sietemesino. De la hominización a la humanización

Aquello que la biología nos ha negado y que según las leyes de la evolución nos hubieran llevado a la extinción, nos lo ha dado nuestra dimensión cultural y espiritual, o bien, ha sido ese otro mundo que nos abrimos, en expresión de Arnold Gehlen, por el “descubrimiento del hombre por sí mismo”.

La bipedestación produjo en la mujer una limitación en la cadera y una dificultad en el parto. El canal del parto o alumbramiento del bebé no es recto y hacia atrás como en todos los mamíferos, sino hacia adelante y girando en una curva hacia abajo y hacia adelante que es sumamente arriesgado para la supervivencia del bebé. Esto obligó a que el periodo de gestación se acortara significativamente en comparación con otros primates y mamíferos, y a que las crías de nuestra especie vengan al mundo más inmaduras que otras especies. Pensemos que un niño necesita un año o más para aprender a andar, algo que las leyes evolutivas deben considerar insostenible para cualquier otra especie, porque obligadamente les hace pasar por cambios estacionales en los que serán otras las prioridades vitales de la especie.

Pues bien, esta inmadurez de las crías no la subsanó la naturaleza con sus mecanismos evolutivos de selección genético/adaptativa de siempre, sino reforzando el afecto de los progenitores hacia ellas y de los progenitores entre sí, y alargando al mismo tiempo los años de crianza tan espectacularmente en comparación con cualquier

especie, que la realidad familiar se hace en nosotros preeminente sobre todos los comportamientos instintivos. En tantos años de crianza y de aprendizaje y de transmisión de una memoria colectiva, acaba por solaparse una generación con la siguiente. El reconocimiento afectivo de abuelos y nietos es exclusivo de nuestra especie. Mientras hay especies como algunos felinos que apenas reconocen a su propios hijos, tan solo semanas después del parto, no digo nada con el paso de los años, el hombre reconoce su descendencia en una tercera generación y más.

Cráneo y cara

En cuanto a la forma de la cara humana, tiene rasgos anatómico/morfológicos propios de la etapa infantil de los simios más próximos, es decir, como una especie de infantilismo de la pauta planeada para los demás primates: mandíbula inferior corta y no prominente, nariz chata, frente vertical porque las articulaciones del cráneo aún no han suturado, etc. Eso hace que la masa cerebral ocupe ese espacio y expanda su volumen a costa del mismo espacio que antes ocupaba el hocico. Y la merma de capacidad olfativo/gustativa se verá compensada con el desarrollo del sistema perceptivo visual.

Serían muchos más los “defectos”, con los que la biología ha castigado nuestra naturaleza, que podríamos seguir enumerando aquí. ¿Qué niño no ha sufrido de caries y dolor de muelas? ¿Los dolores de menstruación y menopausia por la que no pasan otras

especies? ¿El dolor de espalda y otros aspectos muy vulnerables de nuestro sistema inmunológico?

La palabra

Si seguimos, por ejemplo, por la cara, vemos que la mandíbula dejó de ser el arma de defensa que es en muchos animales depredadores, para convertirse, junto con la laringe, en el aparato de la fonación y el habla. Y lo que es más curioso, la estructura interna de succión de un bebé es de las más imperfectas en comparación con cualquier mamífero, por eso el riesgo de atragantamiento es muy grave entre los niños.

Pero, sorprendentemente, ese defecto dejaba en compensación uno de los mejores diseños para hablar, pues el alargamiento y descenso vertical de la laringe enriquecía a las cuerdas vocales para dar una variedad de sonidos imprescindibles para un lenguaje más abstracto y completo. ¿Qué somos, pues? Somos en realidad el animal que habla, la especie verbal. Nuevamente, la piedra tirada, desechada por los moldes de la naturaleza y fuera de la línea finalista de la evolución de cualquier mamífero, se convierte en la piedra angular del Creador.

Y en cuanto a la agresividad y armamento de desgarrar que perdió la boca, lo tomaron las manos. Las manos libres delante del campo visual fabricaron herramientas y propiciaron una tecnología que a su vez retroalimentó nuestro pensamiento. No utilizamos instrumentos porque pensemos, sino que pensamos porque utilizamos ins-

trumentos. El hombre deja tras de sí una cultura fruto de ese trabajo.

En mi opinión, considero que se sobrevalora en demasía la capacidad cerebral como clave de la humanización, pues en cuanto a la así llamada tasa de encefalización hay que decir que nos superan otras especies, por ejemplo los cetáceos. Precisamente por eso creo que la clave del éxito del ser humano hay que buscarla en esos afectos, emociones y solidaridad de familia y grupo que el hombre se creó de por sí sin parangón ni precedentes en el reino animal. Y lo hizo descubriéndose a sí mismo mientras se descubría en los otros. La conciencia de sí, que no tiene ubicación bioquímica alguna en lo físico, o que no se modificó automáticamente por los mecanismos evolutivos de la selección, sino que en su transcendentalidad se va convirtiendo en una conciencia del otro. Esta tendencia misma le llevará de por sí a la conciencia de una alteridad menos inmediata, la conciencia de Dios.

Duelo por la muerte

Y, por último, si hemos hablado del nacimiento, consideremos también el fenómeno humano de la muerte. Volvemos a hablar de ella, porque lo hicimos la semana pasada siguiendo el existencialismo.

Los humanos también con sus manos de cultivar, excavaban tumbas para sus allegados. En los enterramientos más antiguos que los arqueólogos tienen datados, casi 30.000 años en Qafzeh y Skhul, entre Israel e Iraq, los cadáveres están alineados y ordenados

con un ajuar funerario que cumple un ritual completo. Imposible que fuera así, si ese pensamiento que se elevó a la conciencia de sí, no hubiera tenido a la vez una conciencia del infinito y del más allá. Es decir, si la pregunta y actitud por y ante la infinitud de este ani-

mal que somos, no hubiera tomado a la vez conciencia del infinito. Aquel día en que el hombre tuvo conciencia de Dios, el hombre se hizo más humano. Precisamente por eso decía que aquél fue el último día de la Creación.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Álvarez Barredo, Miguel, *El Trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario*. Editorial Espigas, Murcia 2017, 269 pp., 17 x 24 cm. (PITM Mayor 68).

El texto que presentamos es un ensayo literario sobre la última parte del libro del profeta Isaías. Han cambiado mucho las investigaciones desde el primer intento de B. Duhm (1892) de estudiar la redacción del libro de Isaías. La aportación sobre Is 56-66 de K. Budde (1922) cuestiona la cohesión interna de esta sección. Estos enfoques se mantuvieron inalterados hasta que C. Westermann (1966) y O. H. Steck (1993) ofrecieron nuevos horizontes y fomentaron debates complementarios sobre la temática. Sin embargo, los estudios sobre Is 56-66 continúan al final del s. XX y en el arco temporal de éste. Dos publicaciones en español informan sobre la secuencia ininterrumpida de artículos, libros, etc., sobre esta sección de Is 56-66, concretamente los de U. Berges, *Isaías. El profeta y el libro* (Estella 2011), y J.L. Sicre Díaz, *Introducción al profetismo bíblico* (Estella 2011). Aquí el lector puede observar de manera sumaria la actualidad exegética sobre esta cuestión.

El libro pretende asociarse a esta línea investigadora y procura sopesar las características literarias de la parte final de Isaías, y el grado de autonomía respecto al primer Is y el Dt-Is, tanto sobre el contenido como sobre la dimensión teológica. La sección última de Isaías describe con claridad un escenario postexílico, e ilumina la comunidad de esta época, lacerada por la memoria dolorosa del destierro y las dificultades puntuales en su vuelta; además de otros problemas, que creaban una sentida desazón al Judá bajo el dominio persa, no obstante la restauración del templo, centro de su vida cultural, y otros signos alentadores. El mensaje del Tr-Is procura animar al pueblo de la alianza en unas nuevas coordenadas de la vivencia de la fe.

El peso de las consideraciones recae con más énfasis sobre las sincronías y terminologías con las secciones anteriores del libro de Isaías, amén de otras referencias veterotestamentarias, a la vez que delimitan los rasgos genuinos del conocido como Tr-Is, aunque en la segunda parte se contempla también la estructura y división de Is 56-66. La miscelánea que comprenden capítulos de Is 56-66, por otra parte, encaja dentro de la profecía escrita, que arranca precisamente en la vuelta del exilio. El lector puede descubrir en estas páginas de manera sosegada cómo ha sido confeccionada literariamente la última sección de Isaías, siguiendo el texto ordenadamente, y simultáneamente observar sus inquietudes teológicas, cual profecía escrita.

Estas se enfatizan en los núcleos estructuradores del libro (caps. 60-62): Jerusalén es y será obra de la gracia del Señor, mensaje que anuncia el mediador profético divino, y desemboca en un canto de dicho heraldo por la maravilla realizada por Dios. El profeta pretende abrir una dimensión de esperanza en la comunidad posexílica bajo el dominio persa. Is 60-62, como bloque, versa sobre la acción salvífica de Dios en Jerusalén, en cuanto ciudad amada e iluminada por la gloria de Dios. A Sión se contempla en su dimensión universal, rodeada

de la gracia de Dios, visitada y favorita del Señor, lugar y centro de peregrinación de todas las naciones. Es la morada de Dios en la historia, cual aurora milagrosa para guiar y salvar a todos los pueblos. Dios cumple sus promesas, e Israel se goza en su fidelidad. Sin embargo, éstas se pueden retrasar debido a las reticencias, conflictos comunitarios, distancias e rebeldías del pueblo aun en estas coordenadas históricas. Tales obstáculos preceden el núcleo focal (Is 60-62), aunque ya en esta sección (Is 56-59) se insertan anuncios salvadores. La parte conclusiva (Is 63-66) forma un díptico con la primera, aunque el tono salvífico está más presente, y el horizonte salvífico es decidido.

El lector puede tomar el pulso a las preocupaciones del pueblo de Dios del inmediato postexilio, donde no obstante descuella la incidencia divina, que nuevamente le abre nuevos horizontes e infunde nuevos ánimos. Es un texto fundamental para comprender la obra del Tercer Isaías, y viene a llenar un espacio casi vacío en lengua castellana. Enhorabuena al Autor por la investigación realizada, al Instituto Teológico OFM por acogerla en su colección Mayor y a la Editorial por publicar estas obras de carácter científico.

F. Martínez Fresneda

Barclay, John M.G., *Paul and the Gift*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI / Cambridge U.K., 2015. 672 pp. 23,15 x 16 cm.

El Profesor Barclay, de la Universidad de Durham (en Inglaterra), es un especialista en la teología de Pablo y sus cartas, a las que ha dedicado estudios sobre las “Iglesias paulinas y los Judíos de la diáspora”, o a la carta a los Gálatas, de la que estudia su dimensión ética. Ahora presenta este estudio sobre la gracia en Pablo, teniendo en cuenta el amplio significado de los términos “gift” (don) y “gracia” (grace), tanto en el mundo greco-romano, como en la concepción occidental y sobre todo en Pablo, sin olvidar el periodo del Judaísmo del segundo templo. En la primera parte (el significado múltiple del don y gracia) el cap. 1 (pp. 11-65) estudia el término “don” (gift) o “gracia” (*cháris*, grace) desde el punto de vista de la antropología, tanto con M. Mauss (p.12) sobre el significado de la prestación e intercambio que el autor analizó desde las sociedades primitivas, con la consiguiente crítica de Levi-Strauss y la propuesta de una concepción amplia del “don” que incluya favores, beneficios y servicios varios (p.22s) sin olvidar que la concepción de “don” libre y puro es asunto de la visión propia de la modernidad. Estudia en las secciones de esta cap. 1 la concepción de la reciprocidad en el mundo grecorromano (pp.24-50) y después la propuesta del “don” que aparece en el pensamiento occidental: “libre de obligación” (pp.52; 51-63), sin esperar recompensa ni reciprocidad, frente a las garantías que en el pensamiento antiguo acompañaban a los dones como relación de reciprocidad (y de utilidad mutua). La diferencia judía (del A.T. y la literatura judía, cf. p. 39-44) está en su concepción de la donación caritativa como antítesis a la reciprocidad y la *utilitas* del mundo mediterráneo.

En el cap. 2 (pp. 66-78) se trata de lo que es el don, qué hace de algo un don (no préstamo – *loan* –, venta, tasa, o salario), del don perfecto formalmente, no por su contenido, si es Dios el que da dones perfectos. Por otro lado, la “gracia”, la descripción de “*cháris*”, como don universal y “no-mercedo” y “sin retorno” (cf. pp. 67ss), don perfecto relacionado con Dios en cuanto don totalmente gratuito con los rasgos que describe en pp. 70ss, lo que proporciona una idea de “gracia” como signo polivalente y de carácter “incondicional” y sin reciprocidad (que puede ser una respuesta adecuada, pero no es necesaria, cf. p.77). El cap. 3 (pp. 79-

182) propone una interpretación de lo que Pablo dice sobre la gracia, modelos cambiantes de perfección a lo largo de las interpretaciones históricas, que comienza con Marción (cf. pp. 80-85) que lee las cartas de Pablo en sentido exclusivo, enfatizando al Dios y Padre de Jesucristo, que es el de la gracia, de la “misericordia” generosa (manifestada en la muerte de Cristo), frente al Dios de este mundo o demiurgo creador. La singularidad de esta gracia de Dios es la perfección que posee por encima de todas las perspectivas humanas, y por encima de la realidad concreta de las criaturas. Agustín (pp. 85ss) propone una concepción de la gracia en la que subraya la gratuidad, la no-debida (*indebita gratia*) en manera alguna, y que no se apoya en las obras (Rm 11,6), incluida la controversia pelagiana y semipelagiana. Pasa después a los protagonistas de la Reforma, Lutero (pp. 97-116), Calvino (pp. 116-130), Karl Barth, Bultmann o Käsemann y J. Louis Martyn con su interpretación posterior a las tesis de Sanders pero cercano a Barth y su concepción de la discontinuidad entre la actuación de Dios y la recepción de su manifestación por el hombre, es decir, la forma negativa de pensar la “religión” que le revelación de Cristo deshace.

Establece la consideración de Pablo como “teólogo apocalíptico” que llega a considerar el acontecimiento de Cristo y las repercusiones de este acto del poder divino que marca esa total discontinuidad. “Apocalipsis” paulino que no es desvelar misterios sino dar cuenta de la “irrupción” de Dios en el acontecimiento Cristo que tiene valor cósmico frente a los poderes anti-divinos que son el pecado y la muerte (cf. pp. 148ss). La nueva perspectiva sobre Pablo indica que no sólo importa el contexto propuesto por Sanders (p.159ss; 166ss), sino también la propuesta de A. Badiou (p.175ss su obra propone una lectura *irreligiosa* en la publicación titulada, *San Pablo*, Barcelona 1999), del que reconoce la radical novedad de la resurrección de Cristo como fundamento de la nueva humanidad, base de un universalismo que no es el de la falsa globalización ni impone una única igualdad. La teología de la gracia tiene ahí su importancia por ser un “don puro”, incalculable y por encima de las categorías usuales de pensamiento, por la afirmación de “No estar bajo la ley, sino bajo la gracia” (Rm 6,14).

Las conclusiones de pp. 183-188 son el resumen de la primera parte y el fundamento de lo que propone en la segunda, que titula “el don divino en el periodo del Segundo Templo” (pp. 194-328) con cinco caps. en los que estudia tanto la literatura deuterocanónica (*Sabiduría* de Salomón pp.194-211) como la obra de Filón de Alejandría (pp. 212-238), los himnos de Qumram (pp.239-265) y la literatura apócrifa, *Liber Antiquitatum Biblicarum* (pp.266-279) y el libro *4Esdras* (pp. 280-308), texto de finales del s. I conservado en su forma completa en latín, que ofrece una reflexión teológica sobre la caída de Jerusalén el año 70 d.C., de carácter apocalíptico y para confortar a los creyentes por la desolación de Sión, en las respuestas del ángel Uriel. El motivo de la misericordia y de la justicia de Dios (cf. p. 288ss) está presente al considerar que la misericordia de Dios se vuelve hacia los justos que permanecen fieles a la ley. En el cap. 10 de esta segunda parte propone una especie de conclusión sobre la gracia y generosidad de Dios en este periodo, tanto ante la situación social y la justicia que reflejan la *Sabiduría*, o Filón, o los *Himnos*, del *Liber Antiquitatum* y *4Esdras* adaptando materiales precedentes para dar relieve a la benevolencia de Dios con un vocabulario (don, misericordia) propio y con tendencia escatológica.

La parte tercera (pp. 331-446) dedica cuatro capítulos a la carta de Pablo a los Gálatas, presentando la carta y sus temas capitales, el don de Cristo (gracia *cháris*) y el valor que le concede la interpretación de la carta (cf. cap. 11, pp. 331-350), en la que la “entrega de Cristo por mí” es la “gracia de Dios” que se alcanza por la fe en Cristo y da a la gracia el valor pleno que tiene. La experiencia de los creyentes va junto a la experiencia de los fieles de procedencia judía, que si se apartan de Cristo para seguir la ley “pierden la gracia” (Ga 5,4). Las lec-

turas de la carta (pp.339ss) subrayan la fe en Cristo (Lutero) o la participación de los gentiles en la herencia de Abrahán, por la fe con la que responden a los dones de Dios, no por las obras de la Ley (Dunn), o frente a los evangelizadores judeo-cristianos, subrayando la fe en Jesucristo frente a las obras de la ley (Martyn), aunque B. Kahl lee la carta en sentido teo-político, teniendo en cuenta a los gálatas vencidos y sometidos al imperio y la visión comunitaria que ofrece la carta frente al orden romano. El “don de Cristo” y la revisión del valor de las normas en Gá 1-2 lo trata en el cap. 12 (pp. 351-387), ya que Pablo propone la recalificación de la Torá como norma, después del incidente de Antioquía, porque Dios salva por la fe en Jesucristo (pp.365ss Gá 2,15-16 en pp. 371ss). Pero no sólo es una respuesta a Pedro por lo de Antioquía, sino una afirmación clara de que el “evangelio recibido de Jesucristo” (Gá 1,12) es el evangelio de “la pura gracia de Dios”, por la que uno es considerado “justo”, recibiendo la acción de Dios en Cristo (cf. p.375ss). Estos aspectos los desarrolla también en el cap.13 (pp. 388-422) referido a Gá 3,1-5,12 junto con 6,11.18 que después de haber afirmado la obra de Dios en Cristo, ahora propone la justificación por la fe y no por la ley, desde el acontecimiento que es Cristo. La ley no podía producir un valor seguro (era el pedagogo) ya que es subsidiaria respecto de la promesa de la fe que nos hace hijos de Abrahán y herederos de la promesa (cf. pp. 401ss), que en Cristo alcanza su plenitud, el cumplimiento de la antigua promesa. Así se crea la nueva comunidad (ca. 14, pp. 423-446) con las conclusiones de la parte III (p. 443) en las que la misión de Pablo a los gentiles propone esa integración comunitaria como alternativa radical a la cultura de división entre gentiles y judíos.

La parte IV (pp. 449-561) la dedica a la carta a los Romanos en la que el don de Dios en Cristo (de nuevo la *cháris* es el don que va inseparablemente unido a Cristo, expresado también con el lenguaje del amor de Dios – agápê) es la justificación de los pecadores, don perfecto aunque dentro de lo que denominaba “no congruente” o la *gratia indebita*, que cumple la promesa hecha a Abrahán. El cap. 16 (pp. 493-519) siguiendo Rm 5,12-8; 12-15,13 la nueva vida conseguida en Cristo y según el Espíritu, o la vida bajo el dominio de la gracia, que lleva a la repulsa del pecado y a la libertad del pecado para servir a Dios (“excentric existence”, pp.500ss), la comunidad edificada como un cuerpo con la conducta orientada según el *habitus* cristiano (pp.504ss). El cap. 17 (pp. 520-561) plantea la posición de Israel dentro del plan creativo de la misericordia de Dios (Rm 9-11), destacando la elección divina como algo no debido (incongruencia) o subrayando que la misericordia clemente de Dios no se corresponde con los merecimientos de los destinatarios de esa misericordia (caso de los gentiles), pero para los israelitas también vale el principio de la generosidad de Dios, en la que tenía su fundamento la elección no revocada. El cap. 18 (pp. 562-574) resume en las conclusiones el desarrollo de todo el estudio dedicado a la gracia como don (incondicionado e incondicional), subrayando la originalidad de la teología de Pablo que sirvió para caracterizar las comunidades surgidas en el contexto greco romano, y ahora aplicado a creyentes que no tienen ese contexto pero sirve como instancia de la reforma interior. Son aspectos que surgen en la tradición cristiana posterior, desde las cartas tardías de Pablo, pasando por Agustín y Lutero, a los que pretende re-contextualizar (cf. p.573). Resultan menos atractivas estas anotaciones últimas. Al final propone un léxico del don (hebreo, griego, latín, inglés pp.575-582). La bibliografía comprende treinta y seis páginas de contenido, los índices de nombres y fuentes antiguas completan este estudio denso y bien compuesto desde la visión predominante de la tradición evangélica, que sin duda resulta útil para quien desee penetrar en el pensamiento de Pablo sobre la gracia como don que Dios nos ofrece en Cristo.

R. Sanz Valdivieso

Dunn, James D.G., *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity. Christianity in the Making Volume 3.* Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K., 2015. XIV + 946 pp. 24,2 x 16,3 cm.

Este compacto volumen del Prof. emérito de la Universidad de Durham (Inglaterra) es el tercero de su magna obra, la trilogía “Christinity in the Making”, cuyos primeros dos volúmenes están dedicados a Jesucristo y a los comienzos de la comunidad primitiva: *Jesús Recordado* (en Verbo Divino, 2009) y *Comezando desde Jerusalén* (Verbo Divino, 2012; cf. p. XII) o los orígenes del cristianismo; en *Carthaginensia* (cf. vol. 29 [2013] 258-260) ha sido recensionado el segundo volumen en su edición inglesa. El presente volumen, que es el último de su empresa, continúa el orden de la división en partes y capítulos del segundo, iniciando la parte décima (el libro comprende las partes X-XIV, que termina con los capítulos dedicados a Jn y a la identidad discutida; *A New Beginning*, pp. 3-184) donde había terminado, con el año 70 d.C., fecha límite de la primera generación cristiana, cuando la acción de los discípulos de Jesús habían llevado el evangelio a las fronteras del antiguo Israel (p. XI). La transición la marca la destrucción de Jerusalén y la consolidación de la comunidad cristiana, a la vez que la separación del judaísmo, y la transición de la primera generación apostólica (Pedro, Pablo, Santiago) a la segunda que llegaría hasta Clemente de Roma e Ignacio, ligado a Juan Evangelista. Los caps. 38, 39 y 40 de esta tercera parte tratan de la formación de la cristiandad (pp. 3-42) después de la muerte de los apóstoles Santiago, Pedro y Pablo y de la destrucción de Jerusalén, pero destaca los rasgos distintivos del cristianismo naciente: el canon del N.T., las confesiones de fe expresadas en las formulas litúrgicas y la formación de una jerarquía; son rasgos paralelos a la diferenciación del cristianismo frente al judaísmo y, a la vez, el surgir de tendencias helenizadoras y gnósticas, desplazando el centro geográfico desde Jerusalén hasta Antioquía, Éfeso, Roma (p.6 el llamado *Frühkatholizismus* como concepto ha dejado de tener la vigencia del pasado para acentuar la distinción y separación del cristianismo respecto del judaísmo).

El hecho de que el cristianismo surge dentro del judaísmo del siglo I, con sus diversas tendencias, no impide concretar que la cohesión lingüística del cristianismo se consolida en el s. II, en contraste con el judaísmo rabínico (cf. p.12s), en lo que se denomina “Parting of the Ways” (su obra fue publicada en segunda ed., 2006, pp. 15-22). Aparece también el judeo-cristianismo, el anti-judaísmo y la helenización con las tendencias gnósticas incipientes (sin la presión del Protestantismo liberal o de Harnack, p. 27). La presencia de corrientes gnósticas deben ser también redimensionadas en su posible influencia en los textos cristianos (cf. p.33ss) y que un gnosticismo precristiano resulta una mera hipótesis, porque el gnosticismo es posterior al siglo I, como indica (pp.35-39). El cap. 39 (Las fuentes en el s. I, pp.43-110) es un repaso al carácter distintivo y a la diversidad de las fuentes que ya habían sido evaluadas en los dos vols. previos (Evangelios y Hechos, Cartas de Pablo), y ahora no hay equivalentes directos, porque la HE de Eusebio es posterior, pero gran parte de los documentos del N.T. son posteriores al año 70 d.C., así como los apócrifos (4Esdras; 2Baruc), las obras de Josefo Flavio, las fuentes usadas por Eusebio, o los Padres Apostólicos, y otros autores hasta mediados del s. II (cf. p. 44). Ahora no se detiene en datos de composición, fecha e influencias, sino en su dimensión más amplia y en los desarrollos que proponen, teniendo en cuenta que a veces son fragmentos o traducciones o citas, por lo que son materiales de otra condición a los aceptados en el canon del N.T., que presenta en pp. 46-110, pero solo en los Evangelios, Cartas pastorales, carta a los Hebreos, Cartas católicas y Apocalipsis. El cap. 40 (pp. 111-186) lo dedica a los Padres Apostólicos, a los Apologistas, a Eusebio y los Heresiólogos que

informan de autores y movimientos, para repasar después los Evangelios apócrifos (cf. p. 143ss), Hechos apócrifos, Apocalipsis (pp.1622ss), en un capítulo amplio y detallado en el que incluye 2Clemente, Papias, Odas de Salomón al lado de la Didache y entre los apologistas el Kerygma Petrou (p.131s) y la Epístola a Diogneto y a Melitón de Sardes (cf. p. 138s) y su *Peri Pascha*. Incluye también varias Cartas apócrifas y la Literatura pseudo-clementina entre los Hechos apócrifos (p.175ss). Al final, un resumen y un cuadro cronológico de gran interés (p. 183) permite ver en conjunto el recorrido indicado con el mapa incluido.

La parte XI, con los caps. 41-44 (pp. 187-505) presenta la evolución y formación del Evangelio antes de los cuatro evangelios en la época apostólica, con un evangelio que absorbe lo que propone Jesús (con los elementos distintivos de cada uno de los cuatro), y la tradición oral que está en el origen de la cristiandad (tradiciones referidas a Jesús p. 817), con toda la transición desde los predicadores hasta el texto redactado (antes del año 70 y después), lo que supone que todos (también Pablo p.190) han transmitido datos contenidos en esa tradición, como describe en las pp. 192ss (no sólo el anuncio de la cruz de Jesús, sino su misión y la memoria de este anuncio). Narrar oralmente la tradición de Jesús era el primer paso, después llega la fijación por escrito, la redacción escrita de las memorias referidas a Jesús (cap. 42 pp. 209-311) con la consiguiente referencia a las fuentes literarias del texto escrito (cf. p.218) y el “Sitz in Leben” de cada una, aun sin propugnar que cada grupo pudiera tener un material o colección de esos materiales de la predicación de Jesús, o que un evangelio, por ej. Mc, haya narrado todo lo que supo y conoció de esa tradición, o que no tuvo en cuenta la llamada fuente Q (si la conoció). En los evangelios hay una intencionalidad que podemos establecer en la cristología. La de Mc se presenta por primera vez en forma de “evangelio”, de buena noticia, en la que entran los títulos de Jesús (Hijo de Dios p.226), exorcista y sanador, Mesías, Hijo de hombre. Pero a la vez el “evangelio” es más, es un manual del discipulado (cf. p.233) que contiene una enseñanza ascendente hasta el clímax de la Pasión (p.239). El capítulo sigue con la obra narrativa de Mt y Lc con los rasgos propios del significado de Jesús para Israel y para la Iglesia, y abierto a los gentiles (cf. pp.246ss y 276ss) con las posibles relaciones comunes con Mc en la tradición oral y entre sí Lc y Mt, en Lc con el rasgo de Jesús como “Salvador” (cf. pp. 288-303).

La peculiaridad de Jn y el *Ev. de Tomás* marcan una forma diversa de configurar el evangelio que expone en el cap. 43 (pp.312-404). Al evangelio de Tomás ya había dedicado una importancia que creo excesiva (cf. p.146-151), pues aparece en los escritos de Nag Hammadi, y no se presenta como “evangelio”, sino como “palabras secretas de Jesús”, atribuidas a Tomás por darle autoridad apostólica, procedente de Siria, y que puede tener algún contacto con las fuentes sinópticas o con Q, pero debe ser del 200 ca. D.C., por eso no sé por qué lo sitúa junto al de Juan. El dato que atribuye a los Sinópticos y la tradición de Jesús que contienen – “the same, yet different” – no se puede aplicar a Jn, ya que no se pueden aplicar las interrelaciones de aquellos (p.314), pero la tradición evangélica de Jn es importante y no todas las palabras de Jesús se refieren a él mismo (cf. p.315, nota 7). El estilo es del evangelista o de la tradición que se remonta a él, no directamente al mismo Jesús (p.316), pero tiene un valor histórico como indica en los datos geográficos (p.317), en las tradiciones sobre Juan B., y otros aspectos indicados en pp. 318, 319-323. Las enseñanzas de Jesús en los Sinópticos son más de tipo sapiencial, pero también en Jn hay material parabólico y discursos apoyados en sentencias y dichos (p.324ss). La composición de Jn es el resultado de un proceso, pero en ese proceso se ha mantenido dentro de un marco que se apoya en la misión de Jesús, en su misión de médico que sana, y en sus discursos. No menos importante es la cristología que funciona como tema conductor de su evangelio (cf. pp. 337-356) y el papel importante que

juega la fe en Jesús (p.356ss) y los aspectos éticos. Pone en relación el evangelio de Tomás con la fuente Q en la tradición sinóptica (cf. p.373-379), pero no olvidemos que cerca de la mitad de los dichos de Tomás no tienen paralelo con la tradición sinóptica (p.385ss), por lo que creo es excesivo el valor que se le atribuye, aun teniendo en cuenta el eco que pueden tener del evangelio de Jn. La tradición de Jesús en el siglo II es el tema del cap. 44 (pp.405-505) rastreando la tradición oral en los Padres Apostólicos y en los Apologistas (aquí debería estar mejor el evangelio de Tomás (cf. p.462) y los Ágrapha, fragmentos de papiros y apócrifos (cf. pp. 470ss) y escritos gnósticos (pp. 479 ss) y evangelios de la infancia, que son menos relevantes que el reconocimiento de los cuatro evangelios canónicos).

La parte XIIª la dedica a estudiar con más detalle el judeo-cristianismo y la diferenciación del cristianismo del judaísmo (pp. 509-672), con detalles de gran interés sobre lo que sucedió en Jerusalén a la Comunidad primitiva (cf. p. 524ss), pero no sé si es pertinente definir la distinción del judeo-cristianismo como si fuera la “herejía” judeo-cristiana (p.528). Los documentos base del cristianismo autónomo están arraigados en las Escrituras judías, en la fe y en la ética que en ellas se contienen, pero hay una divergencia que se manifiesta también en el siglo II, pues el judeo-cristianismo no es todo lo que destaca en el N.T., sin olvidar que la tradición judía que procede del A.T. es la matriz en la que se explican los escritos cristianos del N.T. y después (cf. p.539ss), rasgos que aparecen también en los escritos del segundo siglo (cf. p. 550-558). Es muy posible que sean los términos empleados los que pueden producir confusión, sin olvidar los grupos judíos que seguían a Jesús pero apegados a las prácticas de la Ley (cf. pp. 577-586) contra los que reacciona la literatura pseudo-clementina. La división de los dos caminos la expone en el cap. 46 (pp.598-672) donde el rechazo de Jesús por los judíos dio lugar a la apertura a los gentiles, pero el nuevo nombre surge en relación a la apertura de los helenistas a los griegos (cf. Hch 11,20). Si se afirma que Cristianismo y Judaísmo no se distinguen claramente entre sí en el siglo II (p.672), no menos importante es ver que el desarrollo de la cristología es una señal de clara distinción en la comunidad cristiana. La parte XIIIª abarca dos capítulos dedicados a las figuras de Pablo y Pedro (pp. 675-754), cuya recepción es importante como muestra también la abundancia de escritos apócrifos sobre ellos dos, lo que indica también el aspecto contradictorio (cf. la figura de Marción, p.716ss; el Pedro apócrifo 747ss) y la persistencia de ambas figuras hasta la modernidad. La parte XIVª está dedicada a Jn (cap.49 pp.757-800) con su peculiaridad en la presentación de Jesucristo (pp.765-769 Logos p.764ss) aunque haya sido manipulado por el gnosticismo posterior; y su pneumatología, que respalda el conocimiento y la profundización en la verdad referida a Jesús y a su enseñanza. El cap. 50 (pp. 801-824) es conclusivo del panorama expuesto, sobre todo del afianzarse del cristianismo en el siglo II, con todas las dificultades y/o peculiaridades de su evolución, que no sería tan uniforme como quiere Ireneo; es importante la continua referencia a la tradición ligada a Jesús, a su misión y enseñanzas, a su confesión como Salvador, arraigada en los Sinópticos y en las personas capitales de esta tradición: Santiago (judeo-cristianismo), Pablo, Pedro, Juan (Tomás, aunque menos relevante); todos ellos son testigos del carácter central que atribuyen a Jesucristo y a la vinculación de las iglesias con Él por el testimonio apostólico.

El N.T. es fruto de esta apostolicidad que caracteriza los escritos que componen el canon, con su diversidad y unidad, pero a la vez con la unidad de la fe que se formula claramente en el siglo II por referencia a Jesucristo y a la tradición apostólica (Ireneo, etc.). Al final de esta larga revisión del enorme libro de James D. G. Dunn mantenemos la admiración por un trabajo tan intenso y minucioso, a veces con la sensación de ser reiterativo y un poco fatigoso, pero con una visión clara de la evolución del Cristianismo, que no olvida sus raíces judías, pero en

la evolución de su identidad reformula la tradición antigua (los primeros seguidores judíos de Jesús) sin ser griego del todo (como dice el título, o cf. Ignacio de Antioquía), es decir una identidad no uniforme en esas fechas indicadas 70-200 d.C. La bibliografía comprende 42 páginas, junto a los índices de nombres contemporáneos, de citas y fuentes antiguas, completan este *magnum opus*, que ayudará a comprender el desarrollo del Cristianismo antiguo y su arraigo en las tradiciones de la Escritura tal como el N.T. atestigua. La edición es correctísima y de lectura llevadera aunque laboriosa.

R. Sanz Valdivieso

Lim, Bo.H – Castelo, Daniel, *Hosea*, Ed. Grand Rapids, Michigan - Cambridge 2015, 260 pp., 23 x 16 cm.

Los autores, profesores de la Universidad y Seminario de Seattle, ofrecen conjuntamente un estudio sobre el profeta Oseas. Descontando las abreviaturas y una introducción, la obra ofrece la siguiente secuencia: Los dos primeros capítulos están dedicados a una visión teológica de conjunto sobre el profeta en cuestión, a la vez que al estado de la exégesis sobre este escrito veterotestamentario. Siguen otros capítulos sobre el contenido, 13 en concreto, amén de la bibliografía e índices habituales.

Los dos primeros capítulos ya definen las intenciones del ensayo sobre este profeta por parte de los dos autores: enfatizar el perfil teológico del libro. Ciertamente que conocen los esfuerzos literarios de la exégesis actual, pero optan por la luz y validez de su mensaje para el lector y creyente actual, pero sin descuidar las dimensiones literarias. De hecho, en la p. 20 Bo. H. Lim facilita las tres secciones, en que se suele dividir este libro: 1-3; 4,1-11,11; 12,12-14,19, aunque a veces esta división es matizada por los estudiosos.

Se subrayan tres focos teológicos gozne de esta obra: rebelión, juicio y esperanza. Dios desvela las actitudes del pueblo ante Él, que se articulan con estos hilos temáticos. Estos tres motivos están mutuamente relacionados, y son indispensables para entender también las intenciones del libro de Oseas. En las págs. 21-26 se detienen los autores en razonar esta sincronía, pero al mismo tiempo ensanchan su horizonte y piensan en la Iglesia de nuestros días.

Aquí el lector puede encontrar una síntesis de esta obra, expuesta ordenadamente, y de manera lúcida.

En el cap. 2 el lector se topa con una relativa novedad, pues los autores se detienen sobre la intertextualidad de este libro al haber sido incorporado en la colección de los Doce profetas. Es una cuestión, a la cual no se le dedica mucha atención en los comentarios, pero que arroja una luz complementaria sobre este profeta. Citas, alusiones, palabras de enganche, núcleos teológicos, recursos literarios y cuñas hermenéuticas para enmarcar capítulos o secciones con otros profetas menores enriquecen este libro.

Los autores se detienen sobre las variantes aportadas por la versión de los LXX y su relación con el TM. Esta cuestión le da un aire enriquecedor, pues se observan las distintas relecturas que ha tenido, a la vez que la sincronía con los profetas menores, e intentos de armonizarlos sobre todo en la época postexílica y su incorporación en el canon, tanto hebreo como cristiano.

En las págs. 32-41 el lector puede observar cómo se han complementado con motivos de la tradición, a saber, los relatos del éxodo, las referencias a los dioses cananeos, la exhortación al conocimiento de Dios, el marco sapiencial de Os 14,8, etc, amén de las sucesivas

relecturas que ha sufrido el libro, y su interrelación con Amós y las añadiduras para incorporarlo en los doce. Además, se intenta alargar el horizonte hermenéutico para el creyente actual, apoyándose en los motivos teológicos, cuales el retorno a Dios, el amor matrimonial, fidelidad a la alianza con Dios, etc.

En las primeras cuarenta páginas el lector ya encuentra un esbozo de esta obra, atenta a los estudios sobre profeta en los últimos cuarenta años, a la vez que mira a la actualidad de su mensaje (p.27). El peso del comentario recae sobre la lectura continuada del texto, siguiendo la estructura propuesta en la apertura, pero opta por el TM, con el cual salpica continuamente sus notas y enfoques hermenéuticos. La terminología hebrea es recurrida continuamente en sus reflexiones, y desde ella los dos autores procuran sopesar su presencia y fuerza configurativa en el libro de Oseas y otros profetas. Con su método sitúan su comentario en una dimensión intratextual, que fortalece sus juicios exegéticos.

En el comentario propiamente dicho se insertan tres excursus, que orientan y resumen sus intenciones. Así, al final de la primera parte D. Castelo diserta sobre las condiciones de la alianza para dirigirse y conocer a Dios, y a caballo entre la segunda y tercera parte proporciona en el segundo excursus una serie de conclusiones sobre el matrimonio, sexualidad e infidelidad a la alianza con Dios para ilustrar el mensaje de Oseas, a la vez que intenta ofrecer unas bases para orientar básicamente la sociedad norteamericana con la palabra profética.

Cierra el libro el tercer excursus, proporcionando una lectura sapiencial de Oseas, en cuanto que la Sagrada Escritura ayuda a la comunidad cristiana a interpretar su vida de fe y ejerce cual referencia indispensable para la experiencia cristiana, retornar continuamente a Dios y gozar de su amor. Salpican sus reflexiones con citas de autores contemporáneos para dirigirse a su público, esencialmente norteamericano, con el cual dialoga tácitamente desde el mensaje de Oseas.

Se trata de un comentario de gran utilidad para adentrarse en el mundo de Oseas, pues sigue muy de cerca su terminología, pero en todo momento se procura alargar el horizonte de la misma y buscar sincronías con el bloque de los doce, valor añadido a esta obra, trato no frecuente.

El afán de iluminar la comunidad cristiana en esta fase histórica constituye otra novedad, pues tantas veces los estudios acaban con una contemplación del texto en sí mismo, quedando un tanto reducida su capacidad hermenéutica, faceta que los autores tienen siempre en sus modos de interpretar el mensaje de Oseas. Recomendamos su lectura, pues lee con lucidez el texto profético.

M. Álvarez Barredo

Longenecker, Richard N., *Paul. Apostle of Liberty*. 2nd. Edition. Foreword by Douglas A. Campbell. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K., 2015. 407 pp. 22,8 x 15,2 cm.

Este ensayo del Prof. Longenecker está dedicado a Pablo, *el Apóstol de la libertad*, desde la perspectiva evangélica del autor. Es la segunda edición de un texto que tuvo su importancia para los estudios modernos de la enseñanza del apóstol, como destaca bien el proemio que antepone D.A. Campbell, que anticipaba algunas de las ideas defendidas e investigadas por las publicaciones de E.P. Sanders sobre el trasfondo del judaísmo palestino de la época de Pablo. Son aspectos que se amplían en el *Addendum* de 2015 (pp. 267-379) donde reúne una serie de notas y opiniones sobre los estudios paulinos en los últimos veinte años. El libro del

Prof. Longenecker está bien estructurado, pues estudia el problema de las fuentes que permiten estudiar la vida y la teología de Pablo: desde la literatura rabínica, hasta los apócrifos y los datos históricos de Josefo Flavio, como los que se encuentran en el mismo *corpus paulino* (cf. pp. 1-15). Las tres partes que van a continuación explican lo que es el trasfondo o los antecedentes (cap. II, pp. 19-59) con la atención a los datos biográficos de Flp y 2Co (discípulo de Gamaliel), pero también en Hch y los datos que recuerdan el judaísmo de Tarso (Asia Menor), o su etapa de perseguidor de la Iglesia (cf. p. 30s), así como las reminiscencias del mundo religioso helenístico (por ej. el término “mysterion”, p.40s; el dualismo o vocabulario antropológico p.44s) y la hermenéutica que remite al pensamiento hebreo y al helenístico. Este aspecto está estudiado en el cap. III (pp.60-78) dedicado a la dimensión religiosa y a la piedad del judaísmo del s. I a.C. (tendencia farisea y creencia en la salvación por medio de la observancia de la Torâ; temor de Dios / amor de Dios, cf. pp. 70ss), el legalismo o nomismo (de forma diferente a Qumram), pero con el matiz que introduce en p.77s sobre promesa y cumplimiento (frente a legalismo / amor de Dios). Esos aspectos son explicados desde el punto de vista de la ley tal como Saulo la conoce y la propone (cap. IV pp. 79-96) antes de su conversión siguiendo esa oposición legalismo / nomismo en el judaísmo fariseo; parte de Rm 7, 7-25 en el que los contrastes entre pecado y ley están explicados en primera persona, como si la perícopa fuera un fragmento autobiográfico (Rm 7,9-11; Orígenes y los padres griegos; Agustín y los padres latinos lo consideran una descripción posterior a la conversión y al cambio de perspectiva que supuso).

El autor propone una visión diferente a la tradicional, pensando que el fragmento es mejor interpretarlo a partir de los conceptos de “identificación” y “personalidad corporativa” propios de la tradición hebrea, como recurso estilístico, que remite al Génesis y al relato de la caída (cf. pp. 85ss). Tiene en cuenta también los pasajes de Gá 1,14 o de Flp 3,4-6; Hch 22,3; 26,5 donde aparece como estricto seguidor de las tradiciones de los antepasados, “irreprochable” desde el punto de vista de la Ley; así se explica su etapa de celoso perseguidor (cf. pp. 93ss según la secta más rigurosa Hch 26,5). Promesa y cumplimiento explican mejor la experiencia de Pablo, teniendo en cuenta que tanto la alianza antigua y la nueva son designio del mismo y único Dios. El segundo bloque de este estudio sobre la vida y la teología de Pablo lo titula “enseñanza” (Teaching) y de nuevo retoma el argumento de la Ley (cap. V pp. 99-115) desde Rm 7 y la incapacidad humana interpretada desde Rm 7,25b sin considerar que está fuera de su sitio o que es una glosa (cf.p100s), sino más bien de ver en el v. 25b (el pron. *autos egô*) el resumen enfático de Rm 7 en el que la gracia y el pecado indican la experiencia de los que se sitúan ante la salvación con sus propias fuerzas, por el contraste que Rm 8,1 establece con los que “viven en Cristo”.

El cap. VI (pp. 116-141) presenta la evolución de Pablo después de la conversión hasta la afirmación de Rm 10,4 “la ley tiene su cumplimiento en Cristo” (cf. p.131s); por él Dios concede *justificación* a todos los creyentes, tema de la nueva alianza que establece la diferencia con la antigua; no sólo en una dimensión externa, sino en la plena interioridad que se expresa en otra expresión la dimensión completa del ser humano: “en Él tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados” (Ef 1,7 cf. p. 140s). El capítulo dedicado a la libertad en Cristo (VII, pp.142-164) arranca explicando el concepto de libertad, que viene de Dios, no sólo como “libertad de”, sino como libertad que viene de Dios y se centra en Dios (=teocéntrica p.144), que se consigue en Cristo (cf. p.146ss) como libertad del pecado, como relación con Dios y modo de ordenar la propia vida y en relación con los demás. El ejercicio de la libertad (cap. VIII pp.165-190) donde la libertad en Cristo se pone como base de la ética, no porque sea sabiduría humana sino porque es revelación del Espíritu, según el modo de pensar

de Cristo (1Co 2,16); libertad para cumplir la ley de Cristo, o aún más sorprendente cuando afirma “estar en la Ley que es Cristo” (1Co 9,21) lo que le permite vivir “como si estuviera sin ley”, de difícil interpretación como bien sabe el autor (cf. p. 171).

Está claro que la autoridad apostólica y eclesiástica se deben medir con estas realidades tan exigentes, como la misma libertad se confronta con la voluntad de Dios y el amor de Dios para darle fundamento a una ética cristiana, inspirados por el Espíritu en conformidad con el pensamiento de Cristo para cumplir la ley de Cristo según la libertad a la que hemos sido llamados (Ga 5,13), sin que sea pretexto para la carne. El tercer bloque de este estudio lo dedica a la práctica, estudiando la situación de Pablo frente a la Iglesia de Jerusalén, los judaizantes y el encuentro con los apóstoles “columnas” (cf. cap. IX, pp. 193-211) y su actitud hacia la comunidad primitiva. Pero continúa exponiendo las situaciones prácticas que pueden ofrecer dificultades, cf. cap. X (pp. 211-224), y los problemas que surgen de algunas prácticas referidas en Hechos de los Apóstoles (cap. XI, pp. 225-242). La conclusión subraya la centralidad de Cristo, el Mesías, (p.243) desde que Pablo lo identificó con el crucificado, en quien la libertad alcanza toda su plenitud, no sólo personalmente sino también en sentido comunitario, porque el creyente forma parte del cuerpo de Cristo, también en las verdades objetivas y en la autoridad y guía de la Iglesia, que no son fin en sí mismas. Un apéndice lo dedica a la Iglesia de Jerusalén (pp.247-263) y concluye con el *Addendum* que estudia la exégesis de las cartas de Pablo desde el periodo patrístico y las apócrifos, Marción, Ireneo, la escuela de Alejandría, Tertuliano, Orígenes y sus comentaristas, sobre todo el transmitido en la traducción latina – Carta a los romanos –, y los comentaristas griegos y latinos – Ambrosiaster, Jerónimo, Agustín, Pelagio –. Desde ahí salta al periodo de la Reforma y el periodo moderno, con las preferencias del autor (pp.362-371). En suma, un estudio de gran valor sobre la teología de Pablo y sus cartas, sobre todo de la tensión entre ley y libertad, de capital importancia para comprender el mensaje de sus cartas.

R. Sanz Valdivieso

Pikaza, Xabier, *Abbá-Immá. Historia de Dios en la Biblia*. PPC, Madrid 2017, 158 pp., 12 x 19 cm. (Las palabras y los días, 1).

El ensayo que presentamos es una síntesis sistemática sobre Dios. El tema lo ha tratado Pikaza varias veces en sus numerosas obras exegéticas y dogmáticas. En esta ocasión ofrece una síntesis según la historia de la salvación judeocristiana, donde la figura paterna de Dios se matiza y se revela habida cuenta también con relación a la figura materna. Un padre sin relación con la madre se convierte en dominador cruel de sus hijos, como en las religiones una imagen paterna de Dios, al margen de la relación materna, se transforma en un dios violento; como si se adora exclusivamente una divinidad materna se vuelve, a su vez, en una realidad dominadora que extirpa de libertad a su descendencia.

Vistas así las cosas, Pikaza se adentra en la revelación del AT. Desde el Dios de la Alianza al Padre poderoso con los signos maternos que se ofrecen en la literatura profética, Israel experimenta a Dios como Padre, con las reservas propias que tiene por la imagen antropológica que se daba en las religiones vecinas. Los rasgos fundamentales de la paternidad divina comienzan por su trascendencia. Dios existe por sí mismo al margen del cosmos y de la historia humana; pero ha decidido establecer una relación con su creación, donde se comunica como persona a sus criaturas. En este sentido se distancia de los ídolos hechos por manos humanas, o de su identificación con montes o con animales. Al contrario, es una persona que

conoce y ama, y nos capacita para que podamos establecer relaciones personales con Él. Por otro lado, la creación lleva consigo la imagen y semejanza divina; aunque Israel es su hijo amado, a quien ha elegido para manifestarse por su mediación a todos los pueblos. Con todo, la revelación divina está abierta a ulteriores revelaciones que abrirán la historia humana a una plenitud que está en el mismo contenido de las promesas hechas a Israel. Se da, pues, una dialéctica entre la trascendencia y cercanía divina. No se pueden hacer imágenes de Dios, para no dominarlo, pero su trascendencia y amor le deja la libertad de vivir en la proximidad y cercanía de la vida humana.

Jesús descubre la forma de relacionarse del Padre con sus criaturas, con sus hijos. Jesús desvela al Padre en su experiencia personal y en su entrega sin límites a su pueblo. Distanciándose del Dios juez de Juan el Bautista, o del Dios sabio del judaísmo heleno, o de la Ley como presencia histórica de su voluntad salvadora, Jesús, a través del Dios del Reino, estructura la historia como una fraternidad divina, y una fraternidad que la constituyen los marginados de la historia: pobres, niños, enfermos, endemoniados; etc.; gente sin libertad y sin una vida digna. Desde aquí, Jesús enseña que Dios es *Abbá*, y es *Abbá* (cf Mc 14,36; Rom 8,14; Gál 6,4) porque enseña su nombre y contenido desde su experiencia materna, *Immá*. Es precisamente la madre quien instruye a sus hijos a pronunciar el nombre del padre. Por eso las dos palabras y las experiencias que muestran están unidas en Jesús y en todo el NT (85). Porque también están unidas en la dimensión antropológica: los hijos dicen el nombre de padre —*abbá*—siempre en relación con el de la madre, de forma que encuentran en su unión el origen de la vida, su conservación y su finalidad. Y en esta perspectiva hay que pensar que Jesús la vive y expresa; nunca aislada, sino con relación a *Immá*: «Su madre María le ha enseñado a decir *Abbá*, y en el *abbá* familiar (José) ha podido descubrir el rostro de Dios *Abbá*, un Padre con madre o, mejor dicho, desde la madre» (88).

Al Padre se le reza en la comunidad para respetar su nombre, para obedecerle y para que proteja la vida de sus hijos en las tres dimensiones que la forman: alimento, fraternidad y protección del mal (cf Padrenuestro). Para Jesús, además, Dios Padre-Madre se da en su nacimiento y está presente en la historia (cf Lc 1,35); un Padre- Madre que Jesús ha obedecido y, por consiguiente, revelado a lo largo de toda su vida, comenzando por una experiencia personal en el bautismo por Juan (cf Mc 1,9-11); además, Dios es Padre porque le ha acogido en su muerte, muerte buscada por los responsables religiosos de Israel y ejecutada por el poder romano, y le ha resucitado dándole la vida gloriosa definitiva. Dios es Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Jesús, pues, se relaciona con el Padre más allá de la historia, en la misma vida divina, y se relaciona con el Padre como hombre, en la historia humana, y en la que se le dará el título de Señor y al que se le debe el honor correspondiente a su filiación divina (126).

Es un bello y preciso ensayo sobre la identidad de Dios en nuestra tradición religiosa y muestra la madurez teológica y creyente de nuestro querido Xabier Pikaza.

F. Martínez Fresneda

Wedderburn, Alexander J.M., *Una historia de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2015. 349 pp., 21x14 cm.

Una necesidad académica impulsa la publicación de este libro. Dos razones fundamentales la sustentan: de un lado, el desfase de las obras ya publicadas sobre el cristianismo primitivo; de otro, la excesiva especialización, que deja huérfanos a los discentes que pretenden acercarse al tema al no disponer de un texto adecuado. Así lo expresa en el prefacio el autor

del libro, Alexander Wedderburn, profesor de Nuevo Testamento en varias universidades de Inglaterra y Alemania, y miembro de la Iglesia Reformada. El prefacio se completa con la intención de la obra: mostrar las ideas y la historia de la primera comunidad cristiana de modo legible y de proporción manejable.

Estructurado en once capítulos y un epílogo, el libro arranca con una introducción que sitúa el nacimiento del movimiento cristiano a partir de la fe en que Dios había resucitado a Jesús de Nazaret. Dos fuentes relevantes son necesarias para intentar reconstruir la historia de los primeros cristianos: Hechos de los Apóstoles y las Cartas de Pablo. No obstante, hay que ser precavido en el manejo de estas fuentes, pues no son fiables en sentido histórico a partir de análisis comparados con otros textos de la época, como los de Josefo. La tarea primordial de la obra es ceñirse a áreas del cristianismo primitivo que contienen elementos para llevar a cabo una reconstrucción, evitando fabricar constructos históricos a partir de la nada (p.33). Conseguirlo supone presentar un cristianismo libre de la equívoca definición de “religión del libro”. De ahí el interés de la obra por la historia (*Geschichte*) y no tanto por la historia teológica. Es más, las ideas teológicas nacen de la historia y las acompañan. Entramos en arena con el capítulo “los comienzos”, en donde aparecen los primeros cristianos con los acontecimientos de la Pascua y con el impacto que produce en los discípulos ver a Jesús resucitado. Ellos lo creyeron y esto se convirtió en una verdad revolucionaria (p.37).

Resurrección y Pentecostés fueron los acontecimientos que instituyen la comunidad primitiva de Jerusalén, una comunidad caracterizada por dones y experiencias espirituales exóticas, una comunidad afín al judaísmo de la época (más plural y variado que el posterior), aunque recelosa de la autoridad judía, por cuanto había participado activamente en la muerte de Jesús. El siguiente capítulo está dedicado a Esteban y su grupo. Esteban, del grupo de los siete helenistas, es presentado como precursor de Pablo en relación al no cumplimiento de la Ley y la apertura hacia los gentiles. La relativización de la ley para acoger a los no judíos y su actitud respecto al Templo, condujeron a Esteban al martirio. Posteriormente, el grupo de los helenistas sería perseguido, a diferencia de los cristianos de índole hebrea, jalonados por los Apóstoles, quienes permanecerían en relativa paz. En este estadio inicial de cristianismo, la persecución tenía su razón de ser por la inclusión de gentiles en la diáspora judía, y no por la fe en Jesús de los perseguidos. A partir de estos hechos, tiene lugar una división en el seno del cristianismo primitivo entre helenistas y hebreos, marcada sobre todo por la cuestión lingüística y cultural, y no tanto por la doctrina o teología.

El cuarto capítulo, “la expansión del cristianismo”, nos muestra que la expansión ordenada y sistemática desde Jerusalén que relata Hch es irreal, pues con toda probabilidad se dio una dispersión informal e incontrolada de la fe cristiana. El desarrollo del cristianismo primitivo fue mucho más azaroso y aleatorio de lo que Lucas narra, y dependió de numerosos factores externos, como el comercio y las persecuciones (p.105). Samaria y Antioquía fueron los primeros puntos geográficos de la expansión, siendo este último lugar donde se acuña el término “cristiano”, de origen no judío, esto es, otorgado por los vecinos gentiles que consideraron a este grupo como una facción peculiar dentro de la comunidad judía. Llegamos al punto central de la obra con tres capítulos dedicados a Pablo. La vida y la obra de Pablo tienen un peso indiscutible en el estudio de los “primeros cristianos”. Sus escritos son un punto de referencia de lo que sabemos del inicio del cristianismo. Algunas afirmaciones arriesgadas desliza el autor acerca del apóstol Pablo. Su conversión, nos dice Wedderburn, fue fruto del convencimiento de que el camino de los perseguidos era la forma más adecuada de seguir a Dios, la versión más auténtica del judaísmo, de aquella fe en que se había criado. No fue el contenido de la visión, sino la convicción de aquellos a los que perseguía lo que contribuyó

al desarrollo de su pensamiento (p.143). Dos sucesos claves se suscitan en la obra de Pablo y, por ende, en la historia de la Iglesia primitiva: la Asamblea de Jerusalén (Gal 2, 11-14) y la disputa de la Iglesia de Antioquía. Tras ellos, Pablo romperá su relación con la Iglesia de Antioquía y sus relaciones con la comunidad jerosolimitana quedarán dañadas para siempre. Pablo, el misionero, fue uno de tantos dedicados a la tarea de predicar el evangelio, nos dice el autor (p.193). El alcance de su misión está mucho mejor atestiguado y fue el que mayor impacto tuvo en las generaciones venideras del cristianismo primitivo. Pablo fundará comunidades sí, pero serán las más heterogéneas de todas las asociaciones cristianas habidas en el mundo grecorromano. Las Cartas muestran en general una estructura comunitaria informal, por lo que sorprende encontrar al comienzo de algunas epístolas (Flp) saludos a diáconos (diakonoí) y supervisores (episkopoi). Estas referencias podrían ser añadidos posteriores o una manera de señalar a quienes ejercían determinadas funciones en la comunidad en virtud de sus recursos económicos, vitales para el sustento de la comunidad.

El capítulo octavo está dedicado al “cristianismo judaizante”, una forma anterior de judeocristianismo. Este cristianismo pone el acento en la fe y en la praxis, más que en las descendencia étnica. Lo representaban la Iglesia de Jerusalén y los adversarios de Pablo. Los cristianos judaizantes vivían como judíos y trataban de imponer su interpretación del evangelio a los demás cristianos (gentiles). La Iglesia de Jerusalén cumplía la ley con todo su rigor. La presión romana y el judaísmo oficial hicieron que la praxis de esta Iglesia se radicalizara. Había que mantener fidelidad a las tradiciones del judaísmo para sobrevivir. Pero la revuelta judía y ulterior saqueo de Jerusalén (70 d.C.) acabarán con la influencia de esta Iglesia, muy dañada además tras la muerte de Santiago, el hermano del Señor. Así las cosas, el centro de gravedad de la Iglesia primitiva se traslada a Roma. El influjo jerosolimitano desaparece y la impronta paulina prevalece. Los dos siguientes capítulos, “el cristianismo paulino después de Pablo” y “el cristianismo joánico”, plantean dos líneas de cristianismo distintas, aunque no divergentes del desarrollo del cristianismo postpaulino, expresados en los escritos deuteropaulinos (Col y Ef) y el evangelio de Jn y Ap, respectivamente. En el último capítulo, “la Iglesia en el Imperio romano”, nos encontramos ante importante literatura cristiana (año 100) que refleja diversas actitudes hacia el estado romano y la sociedad grecorromana. Se desarrollan estrategias distintas y dispares encaminadas a la supervivencia en un mundo dominado por el poder de Roma (p.304). El autor plantea el interrogante de si algunas de esas estrategias, caracterizadas por posiciones cautas e irénicas, no irían encaminadas ya a consolidar su posición en el Imperio y a preparar los siglos venideros. La obra se cierra con un epílogo en donde el autor indica la necesidad de estudiar (rastrear) con rigor la diversidad de modelos de cristianismo primitivo para dar respuestas convincentes en la actualidad a las inquietudes de aquellos que preguntan por el acontecimiento de Jesús de Nazaret.

Decía el racionalista Leibniz que si Dios ha querido este mundo es porque es el mejor de los mundos posibles. Tras la lectura de esta obra, cabe preguntarse si la historia de los primeros cristianos que conocemos es la mejor de las historias posibles. A partir de tantos cuestionamientos, cabe preguntarse también si la configuración del cristianismo primitivo fue la más adecuada o hubo otras concepciones más auténticas que sucumbieron ante factores externos. En este sentido, poco o ningún margen queda a la acción del Espíritu a partir del análisis exhaustivo que nos propone el autor, pues todo parece quedar en manos del azar o la contingencia humana. De ahí que la lectura de este libro no parezca muy apta para dogmáticos, aunque sí recomendable para espíritus deseosos de explorar una historia de los primeros cristianos.

A. Martínez Macanás

THEOLOGICA

Cardinal de Lubac, Henri, *Aspects du bouddhisme I. Christ et Bouddha. II. Amida*. Sous la direction de Paul Magnin et Dennis Gira avec la collaboration de Jérôme Ducor. Œuvres complètes XXI. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 605 pp, 13,5 x 21,5 cm.

El volumen vigésimo primero de las obras completas del Cardenal Henri de Lubac recoge las reflexiones que el padre de Lubac fue publicando sobre el budismo en una multitud de artículos que después fueron recogidos en tres volúmenes: *Aspectos del budismo*, que es lo contenido en este volumen de las obras completas, *La Reunión del budismo y Sobre occidente y Amida*. El interés del cardenal por el budismo es antiguo, desde 1930. Mientras el movimiento ecuménico daba pasos en el ámbito protestante, el mundo católico quedaba anclado en sus posiciones defensivas de la exclusividad de la salvación. Pero Henri de Lubac supo buscar en las raíces de una tradición que parecía lejana al cristianismo para encontrar allí los vínculos entre Cristo y Buda y establecer puentes que luego han sido fortalecidos por multitud de búsquedas personales y que hoy son de gran ayuda en el diálogo interreligioso, pues el conocimiento de las diferencias precisas entre una tradición y otra es el único medio honrado para establecer un verdadero diálogo que no suponga la renuncia a nada auténtico de cada una de las tradiciones. Este es el trabajo que realiza de Lubac para poner ante nosotros el sentido verdadero del budismo y el núcleo cierto de la fe de la Iglesia.

El volumen recoge dos textos fundamentales del cardenal de Lubac. El primero es *Cristo y Buda*, el segundo *Amida*. El primero de los textos sigue conservando actualidad, pues se propuso ver tanto las diferencias entre el cristianismo y el budismo, como ciertas semejanzas que harían, según el cardenal, del budismo una vía de acceso al cristianismo. Para Lubac, toda alma es naturalmente cristiana, existe en ella un “deseo natural de Dios”, inscrito en la vocación misma de lo humano. Pero es un deseo que solo puede ser cumplido por Cristo. Sin embargo, es imprescindible comprender cómo Dios se revela a todo hombre que no lo conoce. De ahí que Lubac profundice en el conocimiento de la tradición budista. Es necesario conocer de forma seria esta religión, las influencias que pueda haber entre una y otra religión y las actitudes que los creyentes deben adoptar. Pero, lo fundamental es que el budismo tiene una concepción del absoluto muy particular. El budismo rechaza la idea de un Dios creador y soberano porque quiere evitar el antropomorfismo anejo a esta visión. El hombre no puede concebir correctamente a Dios o a lo Absoluto porque lo hace mediante términos y conceptos humanos, de ahí que su tendencia sea construir la imagen de Dios con imágenes humanas, por eso rechaza estas ideas, pues el discurso es impotente para expresar lo Absoluto. El silencio ante esto es la única salida. El budismo, así entendido, no es ni teísta, ni ateo. Lo que sucede, nos dice Lubac, es que el budismo es una religión sin teología, pues la teología es un discurso sobre Dios y el budismo no hace discurso sobre Dios, sino que lo hace sobre cómo el hombre es capaz de vivir una vida descentrada en búsqueda de la pérdida de la mismidad. Y, en este último sentido, sí habría un discurso teologal.

El budismo Amida es la preocupación del P. de Lubac en el segundo texto. Se trata de un budismo poco conocido, incluso entre los mismos budistas. Es una tradición arraigada en “la tierra del Oeste”, en el Japón actual, donde toma cuerpo un budismo que tiene en el Buda Amida su referencia. Se trata de un símbolo de la realidad transcendental. Amida es la fuerza de la verdad que nos sostiene, que nos rodea y que nos permite buscar en lo más oculto de nuestra interioridad para salir de allí hacia lo transcendente. Este simbolismo, según de Lubac, es el más poderoso evocador del mundo sobrenatural. Desde esta experiencia Amida

es muy fácil establecer un diálogo fructífero con el cristianismo, sobre todo el oriental, que está transido de una profunda transcendencia. Así lo hace el cardenal y así nos lega un conocimiento que luego fructificará en otros autores, primero jesuitas, que amplían esta relación y estos vínculos.

Como el resto de volúmenes de estas obras completas, la edición es impecable. Contiene una precisa presentación a cargo de Paul Magnin, donde nos pone en contexto del significado de los textos editados y nos abre la perspectiva para comprender mejor si cabe lo que supusieron entonces y suponen hoy. La bibliografía final es detallada y deja constancia de la ingente labor investigadora del propio de Lubac. Junto a esto, se añade un glosario de términos por Jérôme Ducor que se antoja imprescindible para moverse por el pensamiento exótico que aún es hoy día el budismo. El Índice de nombres de personas y la Tabla de materias rematan una edición magnífica que vemos como imprescindible para la plena comprensión del vasto pensamiento de Henri de Lubac. Seguimos expectantes ante el próximo volumen de estas obras completas que con tanto acierto está editando Éditions du Cerf.

B. Pérez Andreo

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Spirit and Salvation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*; vol. 4. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2016. XVII + 498 pp. 22,8 x 15,2 cm.

Ya hemos hablado en *Carthaginensia* de la obra teológica del Dr. Kärkkäinen, sobre todo del vol. 3 de esta serie, dedicado a la antropología teológica (*Creation and Humanity*, publicado en 2015). Destacábamos su preocupación por el contexto cultural, sociopolítico, étnico, económico y por la diversidad religiosa de las tradiciones religiosas. La visión metodológica la expuso en el vol 1 (*Christ and Reconciliation*), pero retoma la elaboración de una teología constructiva en un mundo “post” (p.2) indicando que es una teología que continuamente busca una comprensión coherente y equilibrada de la fe y la verdad cristiana, a la luz de la tradición cristiana (bíblica e histórica) en el contexto del pensamiento histórico y actual, en relación con la cultura y la fe vivida, por eso es inclusiva y dialogal. Por eso no quiere que se le aplique la calificación de “sistemática”, sino más bien en el sentido coherente de una “network”, interrelacionada con cada una de las afirmaciones y en último término con el “todo” (no solo en sentido de coherencia intratextual, sino también con el encaje de las afirmaciones teológicas con la realidad, *ibíd.*, p.2-4). El volumen presente se compone de dos partes principales, tituladas “Spirit” (con cinco caps., pp. 7-198) y “Salvation” (con los caps. 7-14, pp. 201-415). La primera es una “pneumatología” y la segunda una “soteriología”, si usamos la terminología clásica. Pero veamos el desarrollo. Siguiendo el propósito indicado en la nota metodológica inicial, la propuesta de una pneumatología plural, “holística”, cómo hablar del Espíritu en nuestro mundo contemporáneo y secular, que ha perdido la referencia conceptual pero no la experiencia del Espíritu, aunque se vista con la sospecha de subjetivismo, pero que debe ser tenida en cuenta en la aspiración no perdida de llegar a la comunión con Dios Trino y Uno (cap. 1, pp. 7-22), teniendo en cuenta que no se reflexiona bajo las condiciones restrictivas del Iluminismo sino a la consideración de la acción del Espíritu en sus múltiples formas, de acuerdo con la peculiaridad del postmodernismo, que da lugar a un resurgir de la religiosidad (p.13); es el dinamismo del Espíritu divino con el espíritu humano, es decir, la valoración positiva de lo carismático. El don del Espíritu tiene varias dimensiones, no puede ser reduci-

do al inmanentismo, sino que se subraya la interacción de la trascendencia y la inmanencia, de forma que todo el ser humano está implicado, pero también la creación entera, en la que actúa el Espíritu de Dios (cf. pp. 18-19) según la cita de Pannenberg (p. 19-20). Por eso después del cap. 2 (pp. 23-42) dedicado al Espíritu de la Trinidad (of the Triune God), doctrina de desarrollo lento, en la que incluye la experiencia espiritual, pero teniendo en cuenta que el Espíritu es visto de una manera menos concreta que el Padre o el Hijo, como se ve en el progreso de la afirmación de la divinidad el Espíritu (pp.28-32), con la determinación propia de la tradición cristiana, el Espíritu es una persona de la Trinidad. Es verdad que *persona* puede tener una connotación individual, corregida con la consideración de la “persona en cuanto relación” (cf. p. 33) y por eso en la comunión (koinonía), modelo interpersonal de la Trinidad que hace referencia a la interdependencia cualificada de las relaciones del Padre, del Hijo y del Espíritu, según lo constitutivo de cada uno. El cap. 3 (pp. 43-75) dedicado a la acción del Espíritu en la creación, con detalles sobre la pneumatología creacional, el Espíritu y las ciencias naturales o los datos de otras religiones; el cap. 4 (pp. 76-118) lo dedica al Espíritu cósmico y a las “Potencias” o Poderes celestes, el mundo angélico y demoniaco (no todos los principados, potestades poderes, etc., son demoniacos, cf. Ef 1,21 y pp. 100ss; 107s), seres espirituales que proceden de la tradición bíblica y del mundo antiguo Egipto o Mesopotamia. Considerado un mundo mitológico pero revaluado en la teología del siglo XX, que en la visión escatológica comprende también la reconciliación cósmica, como indican las tradiciones estudiadas en pp. 84ss. La propuesta que hace considera los seres angélicos (espíritus, potencias) como un tema secundario que resalta los principales (p. 89). El cap. 5 (pp. 119-178) lo dedica al discernimiento del Espíritu en las diferentes religiones (hinduismo, budismo) con la apertura a la obra del Espíritu en la vida y pensamiento de otros pueblos (culturas, ideología o fe), desde la tradición judía (cf. p. 121ss) y el A.T., el Corán, la visión hindú-cristiana (p.141ss), y otras tradiciones no teísticas dentro de las indicaciones que hace en p.155, que son un poco difíciles y dan la impresión de un “sincretismo” irénico. Las últimas páginas las dedica al criterio cristológico del discernimiento del Espíritu (pp.172-178). La relación del Espíritu Santo con la dimensión social y pública, con la liberación, es el tema del cap. 6 (pp.179-198) ampliando el horizonte de la pneumatología, sin dejarla concentrada en la dimensión espiritual individual; es el redescubrimiento de la acción del Espíritu en la historia, en todas las dimensiones de la sociedad, en el arte (Tillich p.181 no sólo en las personas y en la Iglesia), pero no sólo en la tradición calvinista, como muestra las citas de K. McDonnell). La presencia del Espíritu Santo en este ámbito no-individual, auto-referencial de la modernidad, en sentido bíblico propenso a la comunión y a la reciprocidad, tiene sus repercusiones en la dialéctica del género y la igualdad en sentido comunitario, el hombre y la mujer son imagen de Dios en la especificidad de su género, es decir abierto al otro siempre (cf. p.190s). Así se entiende también el dinamismo de la sociedad en las instituciones y organizaciones sociales que ejercen un poder o una actividad que no siempre es “dominadora” o colonizadora, excluyente (“demonizadora”), que por influencia del Espíritu promueven el espíritu de la colaboración y superación de la estructura del pecado, como son las comunidades cuya base es la fe y son ecuménicas, promueven la solidaridad y la liberación. La segunda parte, como dijimos, está dedicada a la soteriología, articulada en siete caps. y un epílogo. La soteriología en su versión tradicional necesita de una revisión (p.201), como expone en el cap. 7 (pp.201-209), desde el *ordo salutis* a la comunión salvífica, en sentido trinitario (p.203ss) y universal, siguiendo la obra del Espíritu expuesta en la primera parte. Pero también con la comparación con las religiones que proponen “salvación y liberación” (cap. 8 pp.210-230), el contexto interconfesional, judaísmo, islam, tradiciones asiáticas, pero tam-

bién la doctrina de la elección (cap. 9, pp.231-262) en la tradición patristica, en la de la Iglesia oriental y en la Reforma; la predestinación y el miedo al determinismo están presentes, que en Agustín se proponía junto a la soberanía de Dios y la incondicionalidad de la elección, que en la tradición católica van junto a la respuesta humana, a su voluntad libre. Trata de la propuesta de K. Barth (p.235ss) y propone su visión de la elección divina en sentido trinitario pneumatológico (p.237ss): el Padre llama a todos a la salvación por Cristo (Ef 1,4), pero la comunicación de esta llamada-elección llega a cada uno por el Espíritu, que comunica la gracia de la elección y lleva a su plenitud la voluntad del Padre, poner en camino de salvación y comunicar su gloria (Rm 8,29-30). La gracia soberana de Dios es la que mantiene la relación de alianza con Dios (p.246s), que no es sólo de la tradición agustiniana-calvinista, y que apunta no a una exclusión del “otro”, sino a la afirmación de la gracia bienhechora de Dios que se frece al hombre en cuanto ser libre y acepta esa relación, con lo que se supera cualquier pretensión de superioridad o de elección exclusiva (cf. p.246ss). Así queda claro que la conversión es la vuelta a Dios y al prójimo (cap. 10, pp.263-311) que es obra del Espíritu (p.266), iniciativa de Dios y respuesta humana, aunque después los datos que mueve son principalmente de la tradición protestante, en la línea de la “piedad” o en la de los católicos alejados; hay también una propuesta de interés, integradora (cf. p. 269) y la indicación de un estudio interdisciplinar de la conversión en un mundo pluralista en sentido religioso y cultural. Después propone el perdón y la misericordia arraigados den Dios: si él perdona y olvida, entonces es posible la alegría de compartir la gracia con los demás (p.278s) incluidos los enemigos. En las religiones conversión es más propia de cristianismo e islam, con propuestas de las tradiciones abrahámicas (pp.296ss). El cap. 11 (pp. 312-367) el argumento es la renovación de la vida y la integridad de quien acepta vivir la justificación o la salvación, deificación, santificación, es decir el sentido de la vida; no se puede separar la santidad de lo que significa la justificación, si no se reduce a mero concepto jurídico, con lo que la soteriología se vuelve más ecuménica y cercana, pues toca a la persona y a sus dimensiones comunitarias y sociales. Así expone la crítica a las controversias y respuestas desde la Reforma y las diferencias respecto de la teología de a Iglesia de Oriente (pp.315ss), con algunas propuestas actuales desde la Reforma protestante (pp.321ss), católica (p.323s). A partir de ahí reformula la doctrina de la justificación desde la perspectiva bíblica con la revisión de la forma de entender el doble aspecto de “ley y evangelio” (pp.330ss); desde Pablo “ley” en sentido de la historia de la salvación se confronta con fe, gracia o Espíritu; son dos realidades de época diferente, pues la venida de Cristo lleva la ley a su término (télós), era Él el término al que apuntaba, pues es obra de Dios; en su muerte vicaria Dios establece la alianza que justifica, a la que sólo por la fe se puede llegar, así la ley se puede recibir desde esa participación en la alianza redentora (pp. 330-331): La época patristica y medieval llegará a proponer el evangelio como la “nueva ley” dada por Cristo, que con el don de Dios nos vuelve capaces para cumplir la ley en nuestra conducta. La radical oposición de las dos es lo que propuso Lutero, la ley como antítesis del evangelio; la ley nos hace conocer el pecado, el evangelio proclama que los pecados han sido borrados, que todo ha sido cumplido. Sigue proponiendo la renovación del concepto de salvación como unión con Dios Trino y Uno (pp.344ss) sin que se quede en un concepto extático y la renovación de la santidad e integridad de la vida (pp.353ss) como progreso espiritual, santidad de la vida diaria (p.356s); además, visto desde el significado que tienen en el contexto de un mundo plural y en las religiones (pp.360 y 365). El cap.12 trata de la ausencia en la doctrina de la salvación, o de la justificación, de los temas dedicados a la curación, restauración o a los efectos carismáticos ligados a la presencia del Espíritu, que pertenece a la soteriología (cf. pp. 368-401), y que en la teología quedan un

poco al lado en la teología aunque no en la práctica actividad de la Iglesia (liturgia, sacramentos, exorcismos, oración de intercesión). Es un capítulo interesante, que indica la necesidad de una revisión profunda de la teología de la salud y de la curación de los males del espíritu humano (cf. p.385ss), a veces relegada a los aspectos carismáticos; también hay una reflexión en el contexto de las religiones (p.389s) y una conclusión sobre el don de los carismas que capacitan a una persona para ejercer esas funciones (empowerment). El último cap. (13, pp. 402-409) explica la acción del Espíritu en la liberación y la reconciliación de las naciones, la posibilidad de establecer una paz que resulte de la posibilidad de vivir la comunión en los niveles personales, espirituales, y también socio-económicos, pues la reconciliación global sería el proyecto al que la reconciliación nos conduce. En el epílogo, habla de la fidelidad plena de Dios y la perseverancia hasta el final, meta a la que tienden los anhelos humanos, lo que cambia bastante la perspectiva, pues Dios no se desmiente; en sentido calvinista era la perseverancia de los santos, pero ahora se propone como la asistencia del Espíritu Santo para que se pueda seguir confiando en el amor de Dios no obstante los pecados y caídas; la salvación llega a la deificación (sentido de la teología oriental), como consumación escatológica. El libro concluye con una abundante bibliografía (66 páginas) de gran amplitud de visiones y propuestas y con un índice de autores y conceptos. La propuesta de una teología sistemática es de gran valor, aunque sea perfectamente coherente con la visión de la tradición reformada propia del autor manifiesta una apertura al contexto interreligioso y ecuménico, que le confiere un interés aún más actual. Esperamos concluya su obra con la exposición de la eclesiología y la escatología.

R. Sanz Valdivieso

Martínez Fresneda, Francisco, *Jesús, Hijo y Hermano*, Editorial Espigas, Murcia 2017, 607 pp, 14,5 x 22,5 cm. 2ª Edición.

La figura de Jesús ha vivido un auge en la cultura contemporánea occidental desde finales de los años sesenta cuando la cultura popular hizo suya una imagen de Jesús cercana, humana. Esto fue consecuencia de la revolución producida en los estudios de la Biblia de inicios del siglo XX que llevó a replantearse la búsqueda histórica de Jesús tras el fracaso de la investigación liberal de finales del XIX. Los discípulos de Bultmann superaron al maestro, lo negaron, propiciando así la conocida como *New Quest* del Jesús histórico. Esta nueva investigación llegó a conclusiones muy importantes, entre ellas la recuperación de un Jesús verdaderamente humano, lejos de la visión monofisita que había imperado en el cristianismo en los últimos siglos. El Jesús humano es la base de la que partió la conocida como *Tercera búsqueda* del Jesús histórico. Sus conclusiones nos han mostrado un Jesús judío y marginal, taumaturgo y profeta apocalíptico. Dentro de esta tercera búsqueda tenemos notables investigadores como Crossan, Meier o Dunn, que han dado a luz voluminosas obras sobre el Jesús histórico, pero que adolecían de una interpretación teológica a la par que Schillebeeck o Kasper habían realizado con la segunda búsqueda del Jesús histórico. El profesor Francisco Martínez Fresneda sí nos aporta tanto una investigación histórica como una reflexión teológica acorde con los grandes teólogos de después del Concilio Vaticano II y en consonancia con los resultados de la *Tercera búsqueda*.

El profesor Martínez Fresneda ofreció su aportación a la investigación sobre el Jesús histórico en su *Jesús de Nazaret*, publicado en Espigas en 2005. Allí sentó las bases para

una aproximación teológica que es la que realiza en la obra que nos ocupa, cuya primera edición es de 2010. Esta segunda edición ha sido mejorada, pero no ampliada. Antes bien, ha supuesto un cierto recorte de algunos temas que habían cogido entidad propia y que pedían salir del libro. Sin embargo, la edición actual es más compacta, ceñida a lo teológico, con una orientación franciscana que se refleja en el título: *Jesús, Hijo y Hermano*. La filiación divina es claramente asumida por todos los teólogos, no así la fraternidad esencial de Jesús, que es la que abre el camino a la Iglesia y a la perspectiva universal de Jesús y del cristianismo. La raíz franciscana de todo el pensamiento del profesor Fresneda se vuelca en este libro esencial para comprender en profundidad el significado de los hechos y dichos de Jesús. No podemos olvidar que los primeros cristianos lucharon desde el comienzo, no por los hechos históricos, sino por la interpretación de los mismos. La pregunta reflejada en el evangelio, ¿en nombre de quién hace esto? Y la respuesta de algunos grupos, los gnósticos, de hacerlo como enviado divino sin compromiso con la carnalidad humana, llevaron a la escritura de los evangelios y a las posteriores formulaciones dogmáticas de la Iglesia, tanto los credos como las disposiciones conciliares. No es de menor importancia, por tanto, cómo interpretamos los dichos y hechos de Jesús, al menos lo es tanto como determinar qué dichos y hechos son históricos.

Para llevar a cabo su propósito, el autor divide la obra en cinco unidades y seis capítulos. La primera unidad, con dos capítulos, versa directamente sobre el Jesús histórico y la determinación de los dichos y hechos. Esta parte recoge la ingente investigación que el propio autor realizó para su *Jesús de Nazaret*, y supone una sinopsis de casi doscientas páginas sobre Jesús. La segunda unidad aborda la reflexión de las comunidades cristianas bajo el epígrafe de los títulos de Jesús. Tan importante como saber quién es Jesús es determinar su posición en la historia. Los títulos son la interpretación de la vida de Jesús por las comunidades, una vida que muy pronto ya se había convertido en el referente salvífico para los creyentes. Antes del año 70 ya tenemos la construcción de los títulos que identifican a Jesús como el Salvador procedente de Dios. De ahí pasamos a la tercera unidad que supone adentrarse en algo que la Iglesia debió hacer a lo largo de varios siglos: determinar la identidad de Jesús, cuestión abordada por los Santos Padres y los Concilios de los primeros siglos. La pregunta por la identidad de Jesús la responde la Iglesia diciendo: Jesús es el único Hijo de Dios encarnado que, sin dejar la naturaleza divina, asume una vida humana menos en el pecado (392).

La quinta y sexta unidades de esta obra son la aportación teológica del autor. *El Salvador y El camino de la salvación*, con la espiritualidad cristológica, suponen un avance desde una perspectiva franciscana en la teología que la Iglesia ha realizado sobre Jesús. En estas dos unidades llega a cumplimiento los frutos de la *New Quest* y la *Third Quest*, pues se asume tanto la plena humanidad de Jesús, como su judeidad y su compromiso en un mundo marcado por el pecado, en el que la cruz supone la expresión máxima de amor, pero donde la fraternidad debe ser el elemento esencial para la salvación. Jesús, Hijo y Hermano, dos realidades inseparables que resumen el camino de la Iglesia para comprender el proyecto de Dios en el mundo. Jesús de Nazaret es constituido Hijo de Dios desde toda la eternidad, pero mostrado al mundo en la respuesta de Dios al pecado, en la Resurrección. Pero Jesús mismo se muestra como Hijo al hacerse Hermano, al poner la fraternidad como constitutivo esencial de la humanidad en sus relaciones sociales y con la misma naturaleza. Como nos dice el profesor Fresneda en la preciosa conclusión a la obra: “La percepción del otro como hermano no solo hace que se funden las relaciones de paz entre los hombres, sino la vocación de recuperar al otro, de perdonarlo. Esta base de la relación, nacida de la actitud de Dios para con todos, crea la solidaridad humana que enseña y practica Jesús. La raíz y la forma de conducirse en

la historia que explicita el sentido fraterno y filial de todo hombre, es la novedad que aporta Jesús y la que el cristianismo ha defendido y preservado como un tesoro, como la estrella que guía su historia y su aporte a la humanidad” (558-559).

Esta segunda edición de la obra del profesor Martínez Fresneda supone una concentración en lo esencial de la propuesta de Dios para la humanidad expresada en Jesús de Nazaret, Su hijo y nuestro hermano. Filiación y fraternidad son los dos elementos que constituyen el ser y la identidad de Jesús, que la Iglesia ha identificado desde los comienzos y que han supuesto la verdadera guía de su ser en el mundo, aunque muchas veces olvidara su significado. Esta segunda edición, además, nos ofrece un índice onomástico y un índice analítico de gran utilidad para su uso, lo que en una obra de tal magnitud, más de 600 páginas, es de gran ayuda. Sin embargo, creemos que esta labor de aquilatar el pensamiento no quedará aquí, pues son muchos los que aún están necesitados de que la identidad cristiana sea clarificada con un verbo tan pulcro como el de Francisco Martínez Fresneda. Esperamos nuevas entregas de esta reflexión tan nutritiva para la fe de nuestras comunidades y tan clarificadora para la teología de nuestros tiempos.

B. Pérez Andreo

HISTORICA

Sánchez Fuertes, Cayetano, *Vida clandestina de un misionero en Japón: Diego de San Francisco OFM (1614-1632)*, Punto Rojo libros, Sevilla 2014, 455 pp, 15 x 21 cm. ISBN: 978-841615788-4

El franciscano Cayetano Sánchez Fuertes, director del prestigioso Archivo Franciscano Íbero-Oriental (AFIO) de Madrid, y con una dilatada experiencia en la publicación de estudios sobre la Orden de los Hermanos Menores en Asia, nos presenta un meritorio trabajo de investigación sobre un tema de gran calado e interés general para el ámbito académico, no sólo de índole teológica, sino también dentro del amplio abanico de otras ciencias, como la historia. Nos introduce en el conocimiento de la apasionante vida y obra de Diego de San Francisco, una figura emblemática del franciscanismo español, centrándose en las etapas de su vida religiosa y el contexto histórico en el que se desarrolló su misión evangélica en el Japón del siglo XVII, cuando España mantuvo sus primeros contactos con el país del Sol Naciente. No es casual, por tanto, que la fecha de publicación de esta monografía coincida, junto con otras obras de carácter similar, con el cuarto centenario de las relaciones entre Japón y España.

La importancia de la monografía que nos muestra reside, sobre todo, en la reedición de los escritos de Diego de San Francisco referentes a los mártires, religiosos de diversas Órdenes presentes en territorio nipón y los cristianos japoneses, algunos de la Venerable Orden Tercera, que defendieron su fe hasta dar la vida. Afortunadamente, cada día son más los novedosos aportes debidos a investigaciones que centran su interés en países como China, Japón, Taiwán y, en definitiva, en todo el Extremo Oriente, con una prolija variedad de temáticas, desde la religiosa, filosófica o antropológica. Por tanto, no se puede desdeñar una obra que nos ayuda a comprender una etapa, conocida de manera exigua por el público, como fue la intensa labor de los misioneros franciscanos en Japón, los cuales en un número significativo fueron españoles.

En cuanto a la estructura, la obra se encuentra dividida en cinco capítulos bien definidos, tratados con bastante sencillez y facilidad para su lectura. Se inicia, desde un primer momento, con el marcado objetivo de editar un testimonio de quien vivió in situ los acontecimientos de la persecución del cristianismo en el país nipón. Claramente, esta fuente aporta al mundo académico información excepcional.

En el primer capítulo, Sánchez Fuertes se centra en la exposición del perfil biográfico del fraile menor Diego de San Francisco, ahondando en las diversas fases de su vida. Partiendo desde su origen y pasando por su etapa primigenia como miembro de la Orden, lo que detalla apoyándose y demostrando con cuantiosas fuentes en todo momento, dando valor y seriedad al trabajo. Posteriormente, y también en esta primera parte, se delinea el contexto histórico, religioso y social una vez llegado a Japón, hasta entrar en el periodo más peligroso de su vida misionera. No sólo analiza los caminos sinuosos y llenos de peligros por los que fray Diego de San Francisco avanzó a lo largo de las ciudades japonesas y las formas en las que a través de su ingenio evitó ser descubierto por sus perseguidores, sino que desgrana, con un breve bosquejo, las causas por las que la persecución de cristianos se materializó con una virulencia inusitada, entremezclando toda la exposición con la labor misionera de este ínclito franciscano.

Un segundo capítulo de la obra, subdividido a su vez en varios epígrafes, aborda la respetable producción de las relaciones, aunque también de cartas y asuntos diversos, escritas por Diego de San Francisco y los ejemplares que se encuentran en el AFIO, poniendo especial atención a las diferentes ediciones, pero con un gran interés en la de Manila de 1625, de su famosa «Relación Verdadera, y Breve de la Persecución, y Martyrios, que padecieron por la confession de nuestra sancta Fee catholica en Japon quince Religiosos de la Prouincia de S. Gregorio de los descalços del orden de N. Seraphico P. S. Francisco de las Islas Philipinas... los quales padecieron en Japon desde el año de 1613. hasta el de 1624...», que en palabras del autor de esta monografía es “la joya de las relaciones de fray Diego de San Francisco”. La mención a la existencia de documentación en el AFIO y otros centros y bibliotecas, así como la alusión a trabajos realizados es un aspecto muy destacable, pues favorece la intelección de los escritos de Diego de San Francisco. E incita a todos aquellos investigadores interesados en la historia de la Iglesia y, especialmente, de la Orden Franciscana en el Japón del shogunato Tokugawa a proseguir en esta labor.

Asimismo, le siguen un tercer y cuarto capítulo, donde se explica la necesidad de una nueva reedición de la Relación de 1625, citada anteriormente, y el eco que desde la Edad Moderna ha tenido hasta entrado el siglo XX. Además, justifica y argumenta la metodología usada para alcanzar una versión completa de esta obra, lo más exacta a la original y que, incluso, se adapta a un lector no especializado.

Finalmente, en el último y quinto capítulo, llegamos a la obra reeditada de Diego de San Francisco, la parte más extensa del trabajo y que se divide en varias partes. Primero la edición de Manila de su insigne Relación de 1625, seguida de un suplemento de la misma. Concluye con el resto de relaciones y escritos. En todos ellos se narran, de forma sublime, los hechos persecutorios contra cristianos, ayuda a los enfermos, presidio y ejecuciones, entre otras muchas cosas.

En definitiva, aunque se echa en falta un pequeño epígrafe donde se muestre mediante mapas el itinerario geográfico del franciscano Diego de San Francisco para tener una mayor claridad sobre su gran labor o haber dilatado un poco más la presentación del contexto histórico y religioso, se aprecia que se trata de una monografía elaborada con esmerado empeño y rigor histórico. Es de sobra una recomendable lectura para todos aquellos interesados en

conocer más profusamente la intensidad de la persecución contra los cristianos japoneses y los religiosos misioneros en esta primera mitad del siglo XVII. Esto se consigue, sin lugar a dudas, con la reedición de la obra de Diego de San Francisco, con la que el autor tiene razón afirmando que “el lector se siente sobrecogido ante los sufrimientos de los personajes que en ellos aparecen”.

E. M. Vidal Abellán

VARIA

Berger, Peter L., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2017, 254 pp, 14,5 x 21,5 cm.

Resulta admirable que un pensador como Berger conserve la ductilidad mental suficiente como para poder moldear su pensamiento rayando los noventa años de edad, pero así es. En esta obra, el sociólogo de origen austríaco propone un nuevo giro al pensamiento sobre la secularización. Se trata de un giro de su giro anterior de 1999, cuando publicó *The Deseccularization of de World*, obra en la que daba una vuelta completa a su propia teoría de la secularización. Argumentó allí, y con buen criterio, que la teoría de la secularización resultaba empíricamente insostenible, pues las pruebas demostraban que las religiones, lejos de disminuir en la modernidad, aumentaban. Salvo en casos específicos asociados con la historia europea, en el resto del mundo, incluido Estados Unidos, las religiones aumentaban sus fieles y la influencia de la religión se hacía cada vez más patente. Lejos de suponer una reducción de la religión y de las religiones, la modernidad ha sido el verdadero auge de las mismas. Sin embargo, debía tener presente Berger algo que Luckmann había puesto de manifiesto: que en el proceso moderno de secularización la Transcendencia, con mayúscula, disminuye, mientras que las *transcendencias menores*, aumentan. Esta paradoja se debe a una realidad insita en el ser humano, a un constructo antropológico de primera clase: los seres humanos necesitamos de algún nivel de transcendencia y esto no puede ser eliminado por ningún proceso de secularización. Los procesos secularizadores de la modernidad no han llegado hasta el punto de eliminar las religiones, lo que han hecho es reformularlas. Esta es la nueva propuesta de Berger.

El giro que Berger da en esta obra es fundamental para comprender cabalmente los procesos modernos globalizadores. No se trata de negar la secularización, se trata de recuperar los elementos que él mismo había dejado de lado cuando propuso su *deseccularización*. Lo que pretende es encontrar el paradigma que explique cabalmente los tiempos modernos, que son seculares, pero que muestran un auge de la religión. Cómo explicar esto. Pues mediante una teoría del pluralismo que sustituya a la teoría de la secularización. A esto se aplica en los tres primeros capítulos de la obra. Lo primero es plantear el despliegue del dinamismo pluralista. En las sociedades urbanas se produce una transformación de la condición humana que lleva al núcleo mismo de la modernidad, pues se pasa de la propia percepción, religiosa, étnica o cultural, más como una opción que como un destino. Esto desemboca en el pluralismo, definido como es una situación social en la que personas de diversas procedencias étnicas conviven de forma pacífica e incluso amistosa. En esta situación se produce un proceso de *contaminación cognitiva* que tiene el efecto de relativizar las posiciones de cada una de las partes. Esta relativización se produce en un doble nivel: se relativizan las religiones y se relativiza la propia perspectiva secular. Todo se vive en relación a otros modelos y formas de

pensar, lo cual puede degenerar en dos situaciones que pretenden *calmar* la inquietud de los seres humanos. Una es el fundamentalismo y la otra el relativismo, ambas son un intento por evitar el pluralismo. El fundamentalismo pretende acabar con la inquietud restaurando certezas amenazadas, el relativismo acaba con la inquietud negando la mayor: no hay ninguna certeza. Tanto uno como otro hacen que el problema sea insoluble. El fundamentalismo balcaniza; el relativismo socava el consenso imprescindible para la existencia de una sociedad.

La consecuencia que obtiene Berger es que la modernidad no conduce necesariamente a la secularización, pero sí al pluralismo. Este desautoriza la certeza religiosa y posibilita numerosas opciones cognitivas, que bien pueden ser religiosas. De ahí la paradoja de que la modernidad suponga una desautorización de la religión y a la vez un aumento de la misma. Es el pluralismo la causa y el nuevo paradigma hacia el que hay que avanzar, pero no es el qué de las religiones lo que cambia en la sociedad plural, es el cómo lo que ha cambiado de forma radical. Lo que previamente era un destino, algo que se daba por descontado, se ha convertido ahora en una opción deliberada. Esto lleva a que se desintegre lo institucional de las religiones y todas, menos los fundamentalismos, acaben pareciéndose mucho. El pluralismo cambia la naturaleza de las instituciones, religiosas o no, y su relación con otras instituciones, véase el ecumenismo cristiano, por ejemplo. Aunque también se puede caer en uno de los elementos más visibles de las religiones dentro del ámbito capitalista, es la religión del mercado, puesto que la competencia entre diversas denominaciones concurre ante una misma demanda de mercado. Sin embargo, la relación entre las instituciones religiosas depende, en definitiva, de la conciencia moderna de asociación voluntaria de individuos. Ya no se puede forzar la pertenencia religiosa que ha dejado de ser un destino social.

En el capítulo cuarto, Berger salda cuentas con la teoría secularista y con la desecularización: “sostengo que la teoría de la secularización original estaba equivocada en su premisa fundamental, según la cual la modernidad conduce al declive de la religión. Pero no era tan errónea como sus críticos creían. Sí, el mundo contemporáneo está lleno de religión; pero existe también un discurso secular muy importante que ha llevado a que aquella sea reemplazada por formas de enfrentarse al mundo *etsi Deus non daretur*” (p. 114). La modernidad genera pluralismo, éste lleva a la relativización de las propuestas religiosas que subjetiviza la fe y reduce el ámbito de actuación de las instituciones, que deben enfrentarse en un mercado muy competitivo. Tenemos, por tanto, un pluralismo de discursos religiosos en la mente del individuo y de la sociedad. Existe también un pluralismo entre el discurso religioso y secular. Y, por último existe un pluralismo en las distintas versiones de la modernidad. Esto nos lleva a la necesidad inexorable de gestionar el pluralismo. Esta gestión debe hacerse mediante una separación estricta, a la americana, entre Iglesia y Estado, pero con un exquisito respeto por la libertad religiosa. Se trata de una aplicación en el siglo XXI de las propuesta de David Hume en el XVIII: debe respetarse una pluralidad de *sectas*, pero el Estado no debe ni intervenir en su interior, ni limitar sus acciones, nada más que aquello que la ley determine, siendo el garante último del bien común.

El libro cuenta, además, con tres intervenciones a modo de respuesta a la propuesta de Berger que le dan un valor si cabe superior. Me permito destacar dos elementos de estas respuestas. Detlef Pollack hace notar que si bien es cierto que la religión aumenta en la modernidad, la sociología demuestra que los contenidos de fe de las religiones en la modernidad se ven condicionados, son cada vez más vagos, difusos e indeterminados, lo que puede ser entendido como un proceso de secularización. Y una segunda respuesta interesante es la de Fenggang Yang. Defiende este autor que la propuesta de Berger es la de una teoría de la secularización impulsada intencionalmente dentro del nuevo paradigma que defiende, el

pluralismo. Esta nueva teoría puede servir de base para un programa de ingeniería social que busca una secularización intencionada para una sociedad en vías de modernización.

La propuesta de Berger, como todas las anteriores, dará mucho qué escribir, pero no cabe duda de que toma partido por un modelo de modernización occidental capitalista, donde las religiones sean instrumentos al servicio del control social. Como hemos indicado en otro lugar, las religiones pueden jugar dos roles: bien son legitimadoras del orden establecido, bien son críticas. Este último caso es el de las religiones proféticas, entre las que el cristianismo cuenta un lugar preminente. Mi tesis es que si el cristianismo se presta a este juego que propone Berger tiene los días contados. Berger tildará esta postura de fundamentalista, sin embargo, se trata de radicalidad. El cristianismo, en su raíz, es una organización de la vida humana crítica con el orden establecido. Su máxima está tipificada en el Sermón de la montaña según la versión de Lucas y en la ejecución por parte del Imperio romano de Jesús de Nazaret. El cristianismo, lejos de la *radical orthodoxy* no pretende sustituir el orden social, sí hacerlo humano, preocupado por los excluidos y marginados, precisamente aquellos que Berger no tiene presentes en su libro.

B. Pérez Andreo

Bonilla Morales, Jaime Laurence, *Educación religiosa escolar en perspectiva de complejidad*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2015, 125 pp, 17 x 24 cm.

Jaime Laurence Bonilla es Licenciado en Filosofía y Licenciado en Teología por la Universidad de San Buenaventura. Actualmente cursa el doctorado en Artes y Humanidades por la Universidad de Murcia y el Instituto Teológico de Murcia. Su desempeño académico lo realiza en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la universidad en la que se licenció y se ha especializado en el ámbito de la investigación de la Educación Religiosa Escolar, uno de cuyos frutos es el libro que estamos examinando, un libro que aporta un valor extra sobre un tema que está siendo investigado profusamente en el mundo académico católico, especialmente en el latinoamericano, por sus peculiares características. Decimos que aporta un valor extra al darnos la perspectiva de la complejidad en la que el mundo actual está inmerso. Es complejo el pensamiento, lo son las ciencias, también lo es la religión y, por tanto, la enseñanza religiosa. Complejidad hace referencia al entramado complicado en el que habitamos en un mundo globalizado y en red, un mundo donde el pluralismo no solo es de *facto*, sino también de *iure*. Esta complejidad nos impide plantear soluciones sencillas a problemas complejos; las soluciones serán más bien tentativas de solución, aproximaciones a la solución de los problemas.

Siguiendo a Edgar Morin, Bonilla Morales entiende el desafío que supone hoy la educación, pues en un mundo globalizado, la educación debe tender a lo común que es complejo por definición. La educación se hace hoy día en un contexto de planetarización que debe conducir al reconocimiento de la Tierra como casa común y romper con esto la “edad de hierro” que ha impuesto la visión occidental sobre el planeta por medio de las lógicas del mercado, la tecnología, el capitalismo y el terrorismo global. El pensamiento complejo aplicado a la educación cuestiona las formulaciones científicas tradicionales y su aplicación en las aulas, de modo que nos lleva a encontrar nuevas vías para que el futuro se abra paso en el presente complejo. Desde esta perspectiva, el profesor Bonilla acoge la visión de las inteligencias múltiples de Gardner, pues sería inadmisibles la apertura a la complejidad y el pensamiento complejo desde un planteamiento unidimensional sobre la adquisición del conocimiento. Las

inteligencias múltiples están abiertas a la emergencia de ampliaciones indefinidas que pueden adaptarse mejor al mundo cambiante y a una concepción del hombre abierta. El ser humano es mucho más adaptable que nuestras concepciones sobre él, y esto es lo que la educación debe tener presente. Por eso, la educación tiene el gran reto de generar una subversión de sus estructuras, de generar una renovación o una reforma de la educación.

Todo esto es aplicado inmediatamente por el autor a la Educación Religiosa Escolar (ERE) y eso supone una ruptura desde dentro de los parámetros en los que hasta ahora se ha desarrollado. Se trata de hacer una propuesta sobre la ERE en la que entren distintas variables. En primer lugar, considerando la ERE como un conocimiento, sí, pero también como un arte, una vocación y una misión que emana de las tradiciones religiosas y su compromiso con la sociedad. En un segundo momento, la perspectiva compleja sobre la ERE debe responder a los actores que intervienen y que no solo son los estudiantes y los profesores, sino que también tienen que ver los líderes religiosos e, incluso, las autoridades académicas. En tercer lugar, la complejidad afecta también a las ofertas pedagógicas y didácticas que se aplican y los enfoques que más estén en consonancia con la complejidad en su conjunto. Por último, hay que tener presente que la ERE no se limita ni al aula, ni al horario, sino que su acción está abierta a influir más allá de las aulas, en los hogares y en la sociedad, debido a esta situación de complejidad en que se desarrolla.

Para llevar a cabo esta tarea de pensar la ERE dentro de la complejidad, el autor divide la obra en cuatro capítulos. En el primero, “Configuración de la Educación Religiosa Escolar” se plantea la pregunta por su “naturaleza”, respondiendo con los conceptos básicos que la componen, pero desde una perspectiva holística y proyectiva. El autor plantea la posibilidad de considerar la ERE como una disciplina y, de ser así, si es un área de conocimiento, en cuanto que formaría parte del currículo de los colegios. Esto lleva al segundo capítulo, “El pensamiento complejo y la Educación Religiosa Escolar”, donde el autor dialoga con el introductor del concepto, Edgar Morin, haciendo uso del término para esquivar el paradigma de la simplificación que tiende a fomentar la reducción y la abstracción de la realidad en lugar de tomarla en cuenta. El capítulo apuesta por el pensamiento complejo como epistemología de la ERE. Y, por ser así, el tercer capítulo, “La transdisciplinariedad aplicada a la Educación Religiosa Escolar”, profundiza la propuesta partiendo de la crítica del concepto de disciplina que puede llevar a absolutizar las disciplinas científicas e impedir aquello para lo que están llamadas: el diálogo fructífero con el mundo. Por último, “Hacia una Educación Religiosa Escolar como educación integral”, cierra la obra y pone el colofón a este intento por pensar esta disciplina. Huyendo de los cierres disciplinarios tanto en los estados laicistas como en las mismas propuestas religiosas, el autor asume el ideal expuesto por Edgar Morin en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* como una propuesta que tiende hacia la formación integral. Se realiza una confrontación de la ERE con cada uno de los siete saberes, exponiendo las particularidades y surgiendo nuevos cuestionamientos y desafíos.

Estamos ante una propuesta valiente y necesaria, pues lucha en dos frentes. De un lado, lucha contra el propio pensamiento religioso que tiene una tendencia inveterada al aislacionismo y por el otro lucha contra una tendencia moderna al laicismo que niega toda posibilidad de una enseñanza religiosa. Jaime Laurence Bonilla Morales toma en serio la propuesta de la complejidad y los retos que plantea, y lleva su tradición de fe a un plano de igualdad con el mundo actual que hace de esta obra un proyecto valioso para cualquier investigador y para cualquier creyente.

B. Pérez Andreo

Carbajo Núñez, Martín, *Ecología franciscana. Raíces de la Laudato Si*, Arantzazu, Oñati 2016, 309 pp, 13,5 x 21 cm.

Laudato Si' es el documento social del Magisterio que va a cambiar el paradigma católico en lo que hace a la percepción de la Naturaleza y su relación con los hombres. Hasta ahora, aunque es cierto que atenuado, vivíamos en un paradigma dualista que entendía al hombre como un ser separado del resto de la naturaleza mediante lo que algunos autores denominan la tesis de la *excepción humana*. Esta tesis establece un dualismo óntico y otro ontológico. El dualismo óntico se establece en tanto existen dos órdenes de seres: los racionales, el hombre, y los irracionales, los animales. Entre ambos órdenes hay un abismo determinado por la propia creación de Dios o, si es el caso de científicos no creyentes, por la propia evolución. A esta separación neta se une la diferencia que existe dentro del propio orden del ser. Es el dualismo ontológico que separa lo corpóreo o material de lo espiritual. Esta tesis ha infectado tanto el pensamiento cristiano como su teología y en buena parte somos deudores de ella en la configuración de la dogmática católica. Como no podía ser de otra manera, este dualismo se extiende a la concepción de la Doctrina Social en lo referente a las relaciones con el mundo natural, reforzado por una mala exégesis de los primeros capítulos del Génesis: *creced, multiplicaos y dominad la tierra*, se ha entendido como un mandato de dominio y no como un servicio de guarda y custodia.

Pues bien, este paradigma dualista es el que el Papa Francisco ha superado con su encíclica sobre el cuidado de la casa común. La Naturaleza es entendida, en la línea de San Francisco, como una hermana a la que cuidar y de la que maravillarnos cada día, no como una sirvienta a la que podamos explotar inmisericordemente. La ecología integral que propone es una referencia a romper con nuestros modos de comprensión del ser humano en el medio natural. El ser humano es entendido desde una estructura relacional y no esencialista, superando así el pensamiento griego que tan presente está dentro del paradigma dualista. El hombre es un ser en relación, es persona, y como tal está constituido por cuatro relaciones fundantes: la relación con el otro concreto, la relación con los otros en tanto comunidad o grupo, la relación con lo otro, con el medio natural y la relación trascendente con El Otro. Ser persona es ser en relación, de ahí que la relación ecológica sea un fundamento esencial, no accidental, de ser hombre o mujer. Este planteamiento de Francisco hunde sus raíces en el pensamiento franciscano y eso es lo que Carbajo Núñez ha puesto de manifiesto en esta preciosa obra.

La intención declarada por el autor es presentar la visión franciscana que subyace a *Laudato Si*'. Por tanto, el libro asume una visión integral de la ecología y desde ahí analiza los retos y desafíos éticos globales, poniéndolos en relación con la vivencia de San Francisco de Asís y la tradición franciscana. Para ello, la obra asume el pasado como inspiración para abordar los problemas del presente y dar soluciones para el futuro. No es casualidad que el santo de Asís sea el patrono y referente de los ecologistas. Su visión integradora de la realidad del mundo y su amor por todas las criaturas le llevaron a una concepción que es la expresión del Evangelio en su prístina pureza.

La obra consta de cuatro capítulos, organizados cada uno de ellos en función de los temas que nuclea los principios de la reflexión ética franciscana: libertad, gratuidad, fraternidad y bien común. Con estos cuatro principios puede abarcarse todo el elenco de problemáticas que la ecología nos presenta hoy y las respuestas que desde la perspectiva del *poverello* podemos hacer hoy y que el Papa Francisco recoge en la encíclica. Para ello, en el primer capítulo, *Un mundo inmisericorde, sin bienes relacionales*, el autor toma como referencia la reflexión de la encíclica para identificar los más inquietantes desafíos éticos del mundo globalizado.

Realiza una presentación de las corrientes de ética ambiental que intentan responder al problema de la sostenibilidad medioambiental del ecosistema. A esta perspectiva se suma la visión específicamente cristiana y se analizan las causas de la actual crisis medioambiental, subrayando la necesidad de superar el paradigma tecnocrático.

En el segundo capítulo, *Francisco de Asís, modelo de ecología integral*, se presenta al santo como modelo e inspirador de un modo radical de afrontar la actual crisis medioambiental. Hace notar el autor que la cosmovisión de la época de Francisco era muy distinta a la nuestra y que entonces tampoco existía el tipo de degradación del medio natural que ahora vivimos. Sin embargo, la actitud vital de Francisco está muy lejos del antropocentrismo que verá la naturaleza como pura materia neutra, plenamente disponible para que el hombre la modele a su antojo, sin atender a más criterios que el interés propio. Francisco ve al hombre con la obligación de cuidar y proteger la naturaleza, no solo como el mayordomo encargado de vigilar la propiedad ajena, o como un arrendatario, que se limita a cumplir lo acordado. Francisco va más allá. Él no se siente ni dominador ni mayordomo, sino hermano. Ama a todas las criaturas porque se reconoce unido a ellas y eso es lo que le lleva a sentirse empantado con las criaturas y a una ecología más profunda.

El capítulo tercero, *Tradición franciscana, bases para una ética ambiental*, estudia cómo la tradición franciscana formula en términos filosóficos y teológicas las intuiciones del fundador. Especialmente se centra el trabajo en Buenaventura y Duns Scoto, sus representantes más significativos. Desde ellos, se afirma con la tradición del seráfico que la creación es obra de una voluntad amorosa. Todos los seres son buenos porque han sido queridos por Dios, llamados por su nombre, elegidos gratuitamente entre los muchos posibles. Los franciscanos dan prioridad a lo singular, a lo concreto e individualizado, recuperando la admiración ante el misterio de cada ser, único e irrepetible. Desde esta perspectiva, todos somos hermanos, hijos del mismo Padre y nacidos en la misma casa. En lugar del interés egoísta, los franciscanos proponen el *inter-esse*, es decir el “estar-con”, fraternalmente.

El último capítulo está dedicado a delimitar las líneas de acción para afrontar la crisis medioambiental: *Reconciliación y reconstrucción de la gran familia cósmica*. La obra se torna propositiva en este capítulo, de modo que busca el fundamento religioso, antropológico y ético a las posibles respuestas a la crisis. No pretende ofrecer soluciones técnicas, sino esbozar los criterios éticos que deben guiar la reconstrucción de las relaciones familiares en la casa común. Por tanto, el libro que nos presenta Martín Carbajo parte de la convicción de que la crisis ecológica es una crisis de familia, pues todos formamos una gran familia, de ahí que necesitemos sentirnos como hermanos entre nosotros y con la naturaleza para tomar las decisiones que cambien, que transformen nuestro mundo y lo hagan plenamente humano, un mundo de hermanos, pues “en la gran familia cósmica, nada ni nadie es superficial o accesorio. Formando parte de esa enorme y tupida red de relaciones, estamos llamados a fortalecer los lazos familiares y misericordiosos, mientras caminamos juntos hacia los cielos nuevos y la tierra nueva (Ap 21, 1)”.

B. Pérez Andreo

Catalán, Jorge David, ofm- Facciano, Beatriz, Provincia de la Asunción. 1. Memoria de sus frailes 1612-2012. Ed. Castañeda, Buenos Aires 2012, 410 pp., 21'05 x 19 cm.

Los libros de Centenario de una Provincia franciscana son como sentarse al amor de la lumbre, a saber, te vienen recuerdos de chiquillos y juventud, te afluyen paisajes concretos, y

hasta te llenan de emociones. El amor a tu Provincia ofm ha sido siempre una herencia recia de cada cual y de cada terruño. Este libro que tengo en las manos huele a lumbre de carrasca y de piñas para encender. Y eso, bien sea en Argentina, bien en mi pueblo de la Sierra de Segura. El que tuvo, retuvo. La *Provincia de la Asunción de la Sma. Virgen del Río de la Plata* (así de solemne) ha montado un libro, hermoso mucho por defuera, pero muy preñado de vida por dentro. *Memoria de frailes*, en efecto, como reza el subtítulo. Dos estudiosos (Catalán y Facciano) han echado horas y atizado documentación antigua, pero caliente. El libro es una loa de exultación a mucha historia y a muchos nombres. Los dos autores lo han completado de la manera siguiente: siete capítulos (tramo a tramo de ayer -1612- hasta hoy), y a cada uno arrimándole un *Anexo documental* muy acomodado. Se han repartido los siete de esta suerte: Beatriz habla (para abrir boca) de la *Utopía OFM que llega a América*; de *Ministros Provinciales*; de *Maestros Franciscanos*; de *Frailes Historiadores*. Y Jorge: de *Misioneros OFM*; de *Frailes Obispos*; de la *Provincia de la Asunción en el año 2012*. Escribe Jorge con admiración y certeza: “Cuando los frailes se aventuraron por la geografía inexplorable del Sur de América, estos territorios eran la periferia del imperio español (...) eran las orillas del entonces llamado *Nuevo Mundo*” (pág. 157). Impresiona leer la carta (25-4-1767) que escribe un franciscano desde Las Malvinas. Toda una epopeya: “No le escribo más porque se me hielan los dedos de frío, y para escribirle esta me he sentado en el suelo, porque la casa en donde vivo es tan grande, que no cabe un hombre parado y vivimos en ella tres” (pág. 156). ¡Y aún le quedaba un toque de humor al fraile! Beatriz levanta una gran alabanza a aquella “memoria evangélica”. Nos acerca, además, un texto de S. Buenaventura (le había pedido a éste el cardenal Brancalone que permaneciera en Roma); y es recordado lo del *Poverello*: “El que está puesto para ejemplo de los demás, huya de las curias y viva humildemente entre los humildes en lugares humildes para fortalecer el ánimo de los que sufren penuria, compartiéndola también él mismo” (158). Esta obra exhala crítica de pasajes civiles de poder o de Iglesia pudiente, y alabanza duradera, en cambio, de un franciscanismo entusiasmante. Historia antigua con molde de Vaticano II que se nota ya entre los renglones. Uno de los *Anexos documentales* (hay muchos) nos muestra los nombres de cargos en un Capítulo Provincial (año de 1756), y la tabla capitular de los conventos: el grande de Buenos Aires, el grande de San Jorge de Córdoba, el grande de la Asunción (Paraguay), el de Santiago del Estero, el de Tucumán, el de Salta, el de Sta. Fe, el de Corrientes, el de la Recolectión del Valle; el de la Rioja; el de Jujuy, el de Sta. Bárbara de la Villa, el de la Recolectión de Buenos Aires, Recolectión de Paraguay, Rincón de San Pedro, Hospicio de Montevideo, y otro Hospicio (Curuguatí). Se apuntan igualmente las *Doctrinas* (normalmente con dos frailes solos habitando en cada una). Disponer de un archivo como el franciscano de Bs. Aires, mantener detalles, nombres y más nombres de las tablas capitulares, y movimiento misionero por doquier se convierte en una mina, a pesar de que dispongamos en muchos frailes sólo de sus nombres. Sin embargo, otros (y no sólo el obispo Esquiú y una gran gavilla de obispos) llaman la atención. El padre Jorge nos acarrea páginas sobre misioneros, y también un bello poema de presentación al abrir esas páginas. Doctrinas, Reducciones, Pueblos de indios, esa es la faz y la mies. No podía ocultar Jorge un punto de tanto interés como el de los obispos franciscanos. Maravilla su número, pero más su quehacer, y eso que urge la brevedad del relato. Comienza ese capítulo con un frontis que habla por sí solo ante jerarcas de nombre, pero que son más bien frailes *menores*. Escribe Jorge: “Los pastores de la Iglesia eran pobres, hombres que andian en caridad y no en codicia”. Aquí brilla la documentación. Hay que alegrarse de un libro así. Que unas páginas en papel *couché* nos acerquen unas fotos de frailes del pasado y del presente, invita a que nos quedemos con la estampa de sus hábitos y cordones, o de hoy

con camisa y jersey. Sigue viva la Provincia. ¡Qué historia más sencilla, pero más grande! Se ha elegido un *formato* de libro en contenido investigador que pertenece más a una puesta en escena estética, sin avasallar con datos, detalles y notas a pie de página, como a veces se hace para público selecto de historiadores. Se nos dice, además, que un *Proyecto* en marcha como este va a continuar con más obras de esta tesitura. Dios lo quiera. Felicidades a los 400 años de vida de la Provincia, y a Beatriz y Jorge que han navegado por ríos y fuentes. Los nombres de cientos de frailes están escritos en el Libro del Cordero.

F. Henares Díaz

Giovanni, Angeli, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma dell'Inquisizione di Padova (1567-1660)*.

A cura di Antonino Poppi. Ed. Centro Studi Antoniani. Padova 2013, 172 pp., 24 x 17 cm.

Cuando la Reforma se difundía de modo fulminante, la Institución de la Inquisición romana no se hizo tardar (año 1542). Los tribunales eclesiásticos periféricos de la península italiana rápidamente se adecuaron a las directrices que surgían de Roma. Por tanto, las luchas contra las disidencias fueron también fulminantes contra herejías, judíos, brujas, publicaciones prohibidas, manuscritos de igual tendencia, etc. Padua y Venecia pesaban en los controles, sobre todo esta última. En esta obra se nos entrega ahora el manuscrito de G. Angeli. Cartas y documentos que han de valer no sólo a los investigadores de la Inquisición actualmente, sino también a otros aspectos de historia social, antropología, historia local, eclesiástica, etnografía, y por supuesto conocimiento de la moral al uso en esos siglos. Únase a todo esto la ausencia casi absoluta de los archivos paduanos, ya que sufrieron la quema y desalojo de la Guerra de la Independencia Napoleónica, la cual arrasó y robó allí cuanto le salía al paso, dada la inquina francesa que se tenía a la Inquisición. De ahí la importancia de este manuscrito 737 que ahora se publica. Al final, en *Apéndice* (y es una muestra entre muchas) se nos ofrece la denuncia de un fraile servita del convento de Padua (Bartolomeo de Lucca). Son llamados seis hermanos de hábito para deponer contra el citado. Las acusaciones van desde la ortodoxia o la negación de la distinción real de las personas de la Sma. Trinidad hasta el pecado, o la intimidad de la conciencia. Sin embargo, cuando se ocupa más espacio salen a relucir razones de abusos en la praxis de la pastoral, en especial ante la misa y la confesión, sacramentos que se atreven a celebrar algunos no ordenados *in sacris*. Lógicamente, se propone la diligencia de verificar el cuerpo del delito (no se nos explica la teología posible de esto, o el aprovechamiento pecuniario del hecho). Especificar el lugar, tiempo y contexto, la confrontación de testimonios es lo que urge. El fiscal era “una especie de público ministro al cual correspondía conducir los interrogatorios”, se dice en M. Milani (*Piccole storie di stregoneria*, pág. 17). Antonino Poppi quien ha cargado con la edición de esta obra, expresa con acierto que estamos ante un texto de “cantera abierta”, a la cual investigadores con valía podrán precisar y conjuntar con interesantes conexiones. El antes citado *Apéndice* recoge documentos de interés para la biografía del dominico Tomás Campanella (*Propter Sion no tacebo*) y Giovanni Bta. Clario (1594-1595). Documentos con relación a acusadores y acusaciones, toda vez que llevaron a la cárcel de la Inquisición paduana a los dos citados, pero muchas a Campanella en distintas ciudades, además de Padua. La intervención proviene de dos eclesiásticos que andan en galeras y que buscan salir de éstas. Se tilda de ateos y se investiga qué razones mueven a unos y a otros para las acusaciones, puesto que son autores de un *Diálogo* titulado “De tribus impostoribus”. Las deposiciones

de los eclesiásticos de galeras citados ocupan espacio, y oímos, por ejemplo acusar al dominico y a Clario de otro *Diálogo* en el cual hablaban Cristo, Moisés y Mahoma, y se decía que todos tres “furbi (pillos) andavano per il mondo gabbando (estafando) la gente”. Con frecuencia estos documentos ofrecen noticias nimias (pero no vanas) acerca de las tasas, mercedes pagadas a los ministros de la Inquisición en los procesos del tribunal. O esto otro: información de cuánto pagan los reos (en 1598) procesados por el Sto. Oficio a cargo de las escrituras del notario, y del custodio de la cárcel del Sto. Oficio (pp. 148). Resumiendo: los títulos que traen los índices del archivo de Padua en 1660 no difieren de los que son usuales en otros lugares. En un índice de 159 anotaciones, nos encontramos con una declarada variedad. Nombremos algunas: que las indulgencias falsas no se publiquen (en años donde el tema de éstas brilla entre protestantes y Guerras de Religión después); qué hacer ante revelaciones falsas; o bien los regalos a los ministros; o la precedencia del Inquisidor; o razones para la *entrada* del Sto. Oficio; o interrogaciones que han de hacerse a los reos y los testimonios; o poligamia, brujas, matrimonios de profesos, revelación de la confesión, judíos, y su bautismo. Como se ve, documentos que cubren un ancho espectro. Queremos, finalmente, felicitar al Centro de Estudios de Padua (ofm conventuales) y en concreto a esta publicación de A. Poppi por su importancia. No en vano se rellena un vacío que en Padua resultaba más llamativo.

F. Henares Díaz

Gómez-Limón, María Ángeles, *Ser María. Dimensión mariana de la espiritualidad franciscana*, Ediciones Franciscanas Aránzazu. Oñate 2012, 299 pp., 21 x 13'05 cm.

Ya el título (*Ser María*) de por sí suena a raro en castellano popular, y de salida la autora trata de explicarlo. Porque al adentrarse, ese título dice mucho y expresivamente como ideal de vida espiritual. Estamos ante una tesina de Licenciatura en la Universidad de Comillas (febrero de 2008). Por más que se haya querido resumir y aparentar otras condiciones, la verdad es que huele a tesis. Lo cual no resulta, por fuerza, un defecto, dadas las estructuras a que se somete la A/. El mayor sometimiento, de todos modos, es a la Palabra, que es el Señor Jesús, y a los escritos de Francisco de Asís, que recogen estas páginas teniendo en cuenta cuanto roce a la Madre de Dios. Un acierto. En la última voluntad de Francisco ya tenemos palabras palmarias y en su justo ámbito: “Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y su Sma. Madre, y perseverar en ella hasta el fin”. La A/ constata que el “tema María”, si observamos los decenios últimos de investigación, se asemeja a un vacío. Es muy realista y crítica, a este propósito, la *Introducción General* (pp. 15-18), y hace bien en sacar a la palestra a Von Balthasar y a alguno de sus seguidores. Por ejemplo, a B. Leahy quien escribe: “La espiritualidad de las espiritualidades en la Iglesia es mariana”. Si alguien pregunta por qué, se le contesta: “porque la vocación de cada cristiano y de la Iglesia es por así decir *vivir* a María en su transparencia hacia Jesucristo, hasta el punto de poder decir: “Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal. 2, 20). Ahora entendemos mejor el título de *Ser María*, incluido lo que lleva inmerso del mejor ecumenismo, y en esto aprovecharíamos lo que expresa el propio Lutero en su hermoso *Magnificat*. Ser obra de Dios María, empuja primordialmente a otear los planes de Dios Trino que se cumplen en María. La negación – o al menos la infravaloración mariana sufrida en religiones cristianas- delatan caminos quebrados en muchas Iglesias. Por el contrario, son

un lago de amor quienes admiran a María y dan gracias por tenerla como Madre, tal a como lo vivía el mismo Jesús de Nazaret. Este seguirla (*serla*) tiene que ver con la configuración mariana del discipulado franciscano, que es la tercera y última parte de este libro. Se abren así muchos ventanales para la contemplación y para la pastoral: Madre de la Iglesia (así la ven los hermanos franciscanos y los fieles abundantemente). En las *Reglas* de Francisco podemos comprobar este tablado gozoso de Hermanos-Madre, y también de *Sora madre Terra*, abriendo más universo y reconociendo el que vivimos desde una teología del *Cántico de las Criaturas*, *Laudato si* querido por el Papa Francisco. Celebremos también esto otro que gusta a la A/ del libro, a saber, María es *portadora* del Señor. Y ahí dedica un amplio párrafo a *portare* en San Francisco (con la impronta eucarística en especial). Para el discipulado franciscano viene de perlas la meditación con María Virgen, hija, esclava, esposa y madre. Sentirnos nosotros hijos, esposos, hermanos y madres del Señor es miel sobre hojuelas. Es cuanto podíamos apetecer en una historia de Dios, salvífica, repensada y agrandada por la Santa Trinidad con la fuerza del Espíritu Santo apegado a nuestras vidas. “Vivimos distintos tipos de relación con Cristo”, dice expresivamente nuestra A/ (pág. 263). Y al finalizar esa tercera parte, una docena de páginas realzan la *relación mariana en la Palabra* (266- 279) bajo tres puentes salvadores: *escuchar, guardar, poner en práctica*. Es la tríada mariana que se desarrolla aquí con textos de S. Francisco y aplicando consecuencias de cada uno. Páginas muy didácticas, por cierto. La primera parte del libro planteaba el estado de la cuestión y el planteamiento del tema general en relación con las temáticas recientes en teología mariana. En páginas adelante vivimos más en profundidad el gozo de sentir a María como madre del Señor Jesús, o el gozo de la relación trinitaria, o la obra del Espíritu, el prototipo de vida cristiana. La segunda parte nos sume en María como discípula de su hijo, presentando los textos marianos (abundancia de valía) en manos del *Poverello: Ave Domina Sancta Regina; Ave Palatium eius; Sancta María Virgo*, etc. La A/, que es franciscana misionera del Divino Pastor, y licenciada en Teología e Historia en la Universidad de León, ha hecho bien en editar su obra. Servirá a muchos. No en vano es Sor Mariángeles actualmente orientadora de Formación Permanente en su Provincia, además de acompañar a grupos cristianos de jóvenes y adultos. El bien caerá del cielo. Dios se vale de María Virgen y del *Poverello*, porque la Santa Trinidad nos llena de dones. Siempre fue ese su estilo. Para la editorial de Aránzazu van juntas nuestras felicidades.

F. Henares Díaz

Gómez Ortín, Francisco, ofm, *Toponimia y Antroponimia de Orihuela*. Ed. Caja Rural Central, Orihuela 2016, 113 pp., 23'05 x 16 cm.

Algún día ha de llegar en que se levante una peana y un icono encima dedicado a la etnografía, y no digamos a la toponimia y antroponimia de cada región. Llegará por merecimiento humilde del tema. Yo diría también que por merecimiento franciscano, de *fraile menor*, que es el padre Gómez Ortín, porque se fija en cosas que llamamos nimias, y en cambio son de importancia, aunque las tilden de pueblerinas o cosa de *rikis*, y sin embargo son muy sólidas, porque son de estudiosos. Se guardan, por tanto, para los *pequeños* del evangelio a los que Dios se revela, mientras discuten (de sus cosas) los poderosos de este mundo. Total, que aquí se nos presenta de nuevo un estudioso con su quehacer, y reparte la hogaza de etnografía para que haya pan y llegue a todos. Reparte una calle por aquí (su letrado lo han bajado

de la tapia); o vemos una senda por acá, olvidada en su nombre (y lo tenía); o una acequia acullá cuyo nombre también *se lo llevaron los mengues* (que diría un calé); otra senda por allí olvidada o cenagosa, pero que tuvo nombre y apellido. Cuenta el A/ que quiso un día consultar la nómina de veredas de un pueblo grande (y el fraile conocía muchas trochas del sitio), y un edil le cantó que la lista no existía. Pues eso, que no estaba enterado, ni falta que hacía, quizás porque si ahora lleva nombre de santo, ya la rambla y la vereda puede tener problemas cuando quieran bautizarla, bien porque se perdió, bien porque eso de oler a cera ya no se lleva. Y así estamos. No tal, puesto que estamos ante un libro que pugna por todo lo contrario y lo documenta. Estamos ante un libro de amor a las tradiciones, a lo popular, a lo pobre y llano, a gente de abarca y azada, de carril y de azarbe. Esto tiene que ver también con la Lingüística, y de ésta sabe no poco nuestro A/. Como es un *enterao*, a cada paso que pegue, lo va a demostrar por bibliografía, autores, o por vía oral sencillamente. Una delicia. No puedo pararme en todas las rutas, vocablos y nombres de lugares de la Vega Baja, que cubre Orihuela. Haré sin embargo parada y fonda fijándome en algunos ejemplos. A uno de los que más espacio dedica el fraile es al llamado *raiguero*. Ya en su obra *Cúmulo* (año 2015) respecto a toponimia dedicó enjundiosos renglones. Quiere esa palabra significar la falda de un monte, y si apuramos la parte llana contigua a la pendiente del monte. A los que hemos estudiado en Orihuela nos chocaba mucho esa voz tan usada en el Levante español. Palabra que procede del catalán y de las huellas de éste, que pulularon por Murcia en tiempos de reconquista. Hasta existe un *Raiguero de los frailes* (dominicos eran, para que no falte nada). Pero su lugar más prieto es cercano a Orihuela (La Aparecida, Raiguero de Bonanza). Resaltemos, por otro lado, en esta obra, el acompañamiento de textos diacrónicos, porque son apoyo, pero a la par, son gozo del castellano. Quien une, reúne. Desfilan textos desde el siglo XIV hasta nuestros días con Antonino González Blanco aportando materia. Y ya que estamos en una recensión en revista teológica entremos en antroponimias con santos, Ahí está San Bartolomé y otros hagiopónimos. Como a nuestro /A no le falta humor redomado nos acarrea esto: durante la 2ª República de España en Orihuela le cambiaron el nombre de *San Bartolomé* por el de *Bartolomé del Segura*, cual si fuera una especie de melocotón bienquisto ¡Lagarto, lagarto! Y como si no dijera ni pío más, el fraile enristra, a la contra, una cantidad notable de patronazgos que lleva este santo: patrón de trabajadores de pieles, defensor de tormenta, y de ganados del campo, sanador de enfermedades nerviosas y un etc. de muchos vuelos. Y uno dice para su macuto: y por estos vuelos ¿se cargaban el letrero de marras? Acerca de la antroponimia, encarrila el A/ su propuesta por nombres propios y apellidos, como Bascuñana, Grao, Illescas, Tarancón, etc. Sin embargo, lo que es muy lindo lo confiesa el A/ a este respecto: ha descubierto en el Archivo Catedralicio oriolano un Censo de poblaciones (siglos XVII- XVIII procedente de parroquias de Santiago, Santas Justa y Rufina, El Salvador). Como era usual en parroquias se iban apuntando los feligreses que cumplían con el comulgar y confesar por Pascua Florida. Imagine el lector la fontana a la vista, y lo que es de pronto disponer para un investigador, de calles y casa por casa, y nombres de quien habitaba. Rico fondo para historia local, y rico para otros menesteres de historia. Finalmente, esta obra se acrece aún más cuando el /A confiesa sus *experiencias sabatinas*. Abundantes sábados el franciscano se coloca los tenis, los ata con gana y recorre kilómetros a pie enjuto, tanto de ciudad como de extramuros de Orihuela. Con razón sabe tanto. ¡Vamos, que no habla de oído el fraile! ¡Ojalá tengas pies y siempre te guíen! Enhorabuena, antónimo y antropónimo.

F. Henares Díaz

González Marcos, Isaac (ed), *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo*, Centro Teológico san Agustín, Madrid 2015, 431 pp, 22x14, 5 cm.

El volumen que publicó el Centro teológico de san Agustín con motivo de la celebración de las XVII Jornadas Agustiniánas el pasado 7-8 de Marzo de 2015, está dedicado a un tema que no puede ser más actual: La Vida Consagrada. Epifanía del Amor de Dios en el mundo, coincidiendo con el año 2015, dedicado por el papa Francisco a la Vida Consagrada, al recordar los 50 años de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, el Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae Caritatis* y haciéndose eco de la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, de san Juan Pablo II.

La obra recoge las nueve conferencias que fueron expuestas en las Jornadas por ponentes de reconocido prestigio en cada una de sus disciplinas, elaboradas cada una de ellas con el fin de dar respuesta a los objetivos y expectativas que para el año de la Vida Consagrada proponía el Papa en su Carta Apostólica A todos los Consagrados con motivo del año de la Vida Consagrada (21 Noviembre 2014).

De este modo, para mirar al pasado con gratitud por los 50 años de Concilio Vaticano II, –primer objetivo señalado por el Papa–, exponen sus trabajos: Rafael Lazcano con *Los Orígenes de la Orden Agustiniánica*, en la que, tras una investigación seria, crítica y rigurosa, inicia un recorrido por la historiografía agustiniana desde el s. III, a fin de desenmascarar cuestiones cruciales en orden a un mayor esclarecimiento del origen y fundación de la Orden de san Agustín; Tomás Marcos, en *La renovación en el Decreto Perfectae Caritatis*, va directamente al grano en el análisis de las líneas fundamentales del documento para zambullirse de lleno en cuestiones que atañen a la puesta al día de la Iglesia y de la Vida Religiosa; y, por último, completa este bloque Isaac González Marcos con *Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada (1997-2014)*, en las que, a través de las homilias de dichas Jornadas, nos ofrece una magnífica síntesis de la doctrina y pensamiento general de los tres últimos papas (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco).

El segundo bloque de conferencias gira en torno al segundo objetivo de los señalados por el Papa: vivir el presente con pasión y se compone de cuatro intervenciones. La primera, de José Cristo García Paredes, que nos presenta *El liderazgo en el Espíritu. Perspectivas antropológica, teológica y metodológica*, ofrece una interesante reflexión sobre el liderazgo de nuestros institutos hoy articulada en cuatro claves que nos parecen muy acertadas.

Destacamos dos aspectos que nos parecen esenciales: en primer lugar, hay que evitar idolatrar al líder y este tiene que abrirse a la correlación, es decir, hay que contar con todos y no servir sin contar con algunos, se trata de crear el equilibrio que consiguió Jesús entre un liderazgo de humildad y un liderazgo ambicioso que sea un buen ejemplo para la transformación de los modelos de poder; en segundo lugar, un auténtico líder religioso no debe perder nunca la conciencia de que ha sido llamado a ser un colaborador estrecho del Espíritu Santo, al estilo del liderazgo histórico del mismo Jesús, cuyas líneas de acción se contienen en cada una de las parábolas que sintetizan los valores del Reino.

La segunda intervención corre a cargo de Gema Anglés con *Experiencias de Nueva Evangelización en la comunidad contemplativa de Agustinas en Sant Mateu (Castellón)*, nos brinda una mirada de esperanza hacia el futuro al leer la historia de esta comunidad de contemplativas que iniciaron en 2011 una experiencia con jóvenes, la cual les sirvió como base para iniciar un ciclo de encuentros enmarcados en la Nueva Evangelización, muy acorde con la urgencia de comunión en nuestros días entre la vida religiosa y la realidad actual. Dicha experiencia, constituye, además, en nuestra opinión, un vivo modelo vivo de comunidad

guiada por el Espíritu,-según el modelo que proponía García Paredes-, que a base de mucha humildad y apertura de corazón, ha ido aprendiendo con el tiempo que es Él quien tiene que ir por delante, que es Él quien tiene que ir dando las indicaciones a través de los acontecimientos y las posibilidades, lo cual requiere la aceptación continua y renovada de que los planes de Dios no son nuestros planes.

La tercera intervención, de Agustín Sánchez Manzanares, Psicología y Discernimiento espiritual, nos invita a reflexionar sobre la perspectiva interdisciplinar del discernimiento espiritual cristiano. El texto abre un interesante camino a la difícil tarea de formadores y educadores en la vida cristiana y religiosa. Trata de despertar en nosotros la conciencia de que en toda persona hay un mediador psíquico de todo lo creído por la fe, que se halla en la génesis de nuestras actitudes, interpretaciones y decisiones y que determina nuestra conducta en el terreno espiritual. Pero, con frecuencia, este mediador psíquico muestra inconsistencias que es preciso detectar, pues las mismas son causa de psicodinamismos espirituales erróneos que dificultan la apropiación o la asimilación correcta del Misterio de Cristo por la persona.

Por último, la cuarta intervención, de Carlos Martínez Oliveras, La Dimensión sacramental de la vida religiosa. La Consagración como memoria lesu y signo escatológico, nos invita a repensar la sacramentalidad, esta categoría hermenéutico teológica que es fundamental en un contexto como el de hoy tan secularizado, pues una correcta comprensión de la misma nos ayuda a conectar mejor con aquellas estructuras fundamentales del ser humano que son capaces de acercarle a Dios, toda vez que hace consciente a la persona de la significatividad de la vida religiosa como signum de una vida que lleva a la radicalidad el sacramento del bautismo y que vive su testimonio ante el mundo como un auténtico sacrificio eucarístico.

El último bloque de conferencias que hace referencia al último de los objetivos, abrazar el futuro con esperanza, fruto de la fe en el Señor de la historia, lo componen los trabajos de Olga Arranz García y Marceliano Arranz Rodrigo: ¿Enseñanza o domesticación? Educar en la era de las TIC y de Eusebio Hernández Sola: “La Vida Consagrada en la Iglesia que sueña el Papa Francisco”.

El primero de ellos va dirigido a la tarea educativa en los centros católicos y constituye un interesante aporte de renovación para aquellos centros que estén comprometidos con ofrecer una enseñanza de calidad haciendo uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) aplicadas en el ámbito docente; en particular, se hace eco de las técnicas de educación a distancia o e-Learning que están destinadas a ser la gran herramienta educativa del siglo XXI; cómo gestionarlas y ofrecerlas a los alumnos de acuerdo con una enseñanza que al mismo tiempo no olvide en ningún momento el cultivo y promoción de los valores morales y religiosos es todo un reto para los colegios que requiere aprendizaje de los docentes y obliga a replantear componentes esenciales del proceso educativo: desde cómo enseñar y cómo aprender hasta la revisión de aulas e infraestructuras y de los medios que se utilizan para ello.

El segundo de los trabajos mencionados nos refresca la memoria con las frases y misivas desconcertantes que el Papa Francisco viene lanzando a la Iglesia y a la vida religiosa desde su primera Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, las cuales nos obligan a revisar nuestra praxis evangelizadora. Y es que “la propuesta del Evangelio no es la de una mera relación personal con Dios” (EG 81); el Papa no acepta una espiritualidad desencarnada, porque el amor no está en las palabras sino en las obras; la pasión por Jesús se ha de convertir en la pasión por su pueblo (EG 269); por ello, lo que más alegra el corazón del Papa es el contacto con el pueblo, la Iglesia y, en particular, la vida religiosa, está llamada a ser sacramento de la

ternura del Padre y, especialmente, con los pobres, pues este es el criterio de autenticidad que le indicaron a Pablo (cf. Gál 2,10).

La frase del Papa “Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra aunque estén llamados a la plenitud eterna” (EG. 182), debería ser un acicate constante para la vida religiosa, que nos mueva a repensar de qué manera podemos poner al servicio de los demás la fuerza profética de nuestros carismas, la fidelidad creativa de nuestros fundadores y, en definitiva, la imaginación de la caridad para llegar a ser esos auténticos samaritanos que necesita la Iglesia preocupados en construir el futuro feliz de tantas personas que nos necesitan, no por obligación ni como un peso que nos desgasta sino como una opción personal que nos llena de alegría (cf. EG 269).

No cabe duda de que el mensaje de estas XVII Jornadas Agustinianas puede ser un buen revulsivo para la reforma de la Vida Religiosa que quiere el Papa Francisco en la Iglesia del s. XXI, una Iglesia des-centrada que se sienta madre de todos los hombres, y una Vida Religiosa sin miedos, que prescindiera de sus seguridades y esté siempre abierta a la novedad del Espíritu Santo.

M. Garre Garre

Lazcano, Rafael, *Biografía de Martín Lutero (1483- 1546)*. Ed. Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2009, 477 pp. 20'05 x 13'05 cm.

Esta recensión debió haber salido meses antes en nuestra revista, pero nunca es tarde si la dicha es buena. La dicha nos depara que sea ahora cuando celebramos estos 500 años de Lutero, efeméride que está resultando celebrada en la propia España, tan protagonista por su historia, merced a la Corona de los Habsburgo y su relación con la Reforma. Que esto ocurra precisamente con una biografía de Lutero, y con autor lleno de documentación y buen tino, es otra suerte de admiración. Sobre la recepción de Lutero en España se ha escrito no demasiado, dentro de lo que cabía esperar, pero útil. J. Goñi, en 1983, nos presentó un trabajo ejemplar y extenso. También R. Lazcano hizo otro tanto a través de más recientes años (1982-2007, en *Analecta Agustiniana*, año 2008). Porque de la recepción hablamos, y de cómo esta clase de biografías van siendo un descubrimiento sin espasmos en España desde 50 años acá. ¿Qué vemos aquí que no tengan otros? Por de pronto, un equilibrio y una prosa de buen ver. Aspecto este que siempre fue un malentendido por parte de unos y otros, enfrentados. Sería ocurrente, de todos modos, hacer un día una cata (de corte popular) y comprobar qué recepción cuajó entre la gente llana de España y América en punto a Lutero. Hablo de 500 años de por medio, donde saldrían a relucir leyendas y hechos casi esperpénticos para guardarlos como etnografía. Lazcano mantiene aquí un arregosto de estilo: la agilidad, y huir de la pesadez, sea Ud. conciso, sea preciso, aunque toque mucha biografía. Y a fe que si se compara con otras biografías de ese formato, no le pillarán en un renuncio. Se admite la crítica de Lutero, pero no se bendice un hartazgo. Vamos descubriendo, en cambio, a un Lutero hombre de fe. Hombre crítico (muy crítico), y escritor- predicador brillante. Para mí Lutero siempre aporta algo de lenguaje nuevo y profético. Y esto, sin que confundamos a un profeta con un santo de peana. España sabe harto de reformadores católicos, pero las trazas de éstos guardan otro lenguaje, aunque sean parejos en el mucho sufrir por esa causa. Dice oportunamente Lazcano que “cualquier biografía encierra en sí elementos míticos” (pág. 9). Y no podemos negar que al cerrarse tantas puertas en el trato, según hicimos por siglos, los mitos crecieron y se pudrieron en varios sentidos. Una de las primeras impresiones que en esta obra recibimos al

echárnosla a los ojos es la presentación y el formato, y hasta el papel usado y los mapas en color, y los imponentes índices temáticos y onomásticos, además de las ilustraciones de los dos Chronach, y hasta de la esposa de Lutero. Excuso decir que en bibliografía siempre el autor ha sido muy cumplido en sus investigaciones, y lo demuestra ahora en la bibliografía final y las notas a pie de página, tan ricas. Son 14 los capítulos ofertados al lector. Se ha logrado que no queden en el tintero hechos y dichos memorables. Al revés, se ha partido del ámbito histórico, del perfil de aquella Europa, y de Sajonia y Turingia. Sin ese tranco de páginas no habría modo de conseguir –visto desde hoy– una explicación, una alteración y unos extravíos tales a los que tuvieron lugar. Otros capítulos también habrían sido banales de no haber contado, como aquí, la vida de un agustino cual fue Lutero. Pienso entonces en techo de competencia, de saber, y de vivir la huella de Agustín de Hipona. Con razón exclama una vez el A/ al medir a Lutero: “Todo él autobiográfico y siempre condicionado por la experiencia de la justificación por la fe” (pág. 397). Y por esto mismo, no extraña que dijera alguna vez Lutero: “Aquel pequeño obispo o párroco de Hipona, San Agustín, es en toda la cristiandad mayor que cualquier papa, cardenal o arzobispo”. ¡Qué Martín, y qué antonimias! Por otro lado, sin Roma, la Iglesia de la época, sus poderes y su ralo ejemplo en las jerarquías, tampoco andaríamos por trochas de enterados. Y por supuesto, sería fútil sin contar con el mundo político que rodea a esa época, en especial de Alemania, que todavía no gozaba de monarquía, y abundaban, en cambio, príncipes germánicos. Los siete últimos capítulos de este libro andan totalmente centrados en la vida, obra, dietas, combates devoradores, escritos, predicaciones, etc, es decir, el mundo íntimo, entremezclado con la pastoral querida, renovada, para Lutero, y con su fortaleza increíble y excesivo en el hablar, pero hombre de fe, creyente y sufriente y que hace sufrir a toda una Iglesia que necesita reforma y conversión por doquier, pero de la cual, paradójicamente, sólo recoge Lutero su lado más impresentable, por lo general: Todo eso es fuente manando. En esas largas páginas, escribe Lazcano sobre la soledad de Lutero en Wartburg y de su aprovechamiento del tiempo escribiendo sin cesar y traduciendo al alemán la Palabra divina. Una actitud admirable ahí y en años después, gracias a la brillantez de sus escritos y predicaciones, a los albores de la imprenta tan importante en este caso y a la desbordada originalidad de Lutero, revolviendo la Palabra en muchas cuitas, con temas pendientes aún hoy día en un ecumenismo y teología rica, además del impulso a la lengua alemana, aspecto este último muy admirado en la historia de la literatura germánica. Citemos títulos de algunos capítulos de esta parte: *Evangelio y sociedad; Doctrina, apostolado y política; Vida en Wittemberg (cátedra, púlpito, pluma)*. Hay, por añadidura, dos capítulos muy de agradecer: uno, la vida familiar, los hijos y la esposa de Lutero (Catalina, tan alemana ella, tan dispuesta y luchadora en la casa, y apurada en dinero bastantes veces). Y vivido y batido con humor *chafoncete* del marido, pero cariñoso esposo y rodeado de amigos. Entre otras cosas porque hasta coreaba con los suyos las piezas tocando él las cuerdas, y hasta dejando notable marca en cantos de liturgia, todavía exultantes en nuestros días. La humanización de Lutero es un dato que Lazcano aporta, contra una antigua querencia de católicos que lo veían como un monstruo. Curiosamente, se le tiene por el *Anticristo* en la predicadores católicos del Siglo de Oro; y Lutero, a su vez, llamaba *Anticristo* al Papa de Roma. ¡Lo que es la vida! Y en fin tenemos aquí un capítulo final doliente por la enfermedad y cansancio de Lutero en esos años últimos, y por su final de fe que adora al Padre. Que Lutero fuera agustino no resulta un hecho baladí, y que un investigador del agustinismo como Lazcano nos lo muestre, significa felicitación para todos. Para la editorial, para él, y para quienes gozamos del tema.

F. Henares Díaz

Nicolás Soler, Ángel, *Desde el sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad*. Editorial Espigas. Murcia 2017, 273 pp., 12 x 19 cm.

Este es un libro muy especial, no sólo porque lo haya escrito un hermano franciscano, sino, sobre todo, porque es un libro de experiencia y de fe, de mucha fe vivida desde la realidad de una enfermedad con la que vivió y murió en la espera de la Resurrección.

Ángel Nicolás OFM nos invita en estas páginas a caminar con él en la experiencia de una enfermedad grave, como es un cáncer de esófago. En su relato nos muestra como la vivió desde el momento que se lo detectaron y hasta su último destino.

Lo primero que descubrimos al leer este libro es que lo que nos escribe es mucho más que una teoría sobre el dolor. Es hacer de la realidad de la enfermedad y el sufrimiento un encuentro con Dios. Por ello en el desarrollo de la enfermedad el autor relata los diversos estados de vida por lo que va pasando. Como cambia la vida a un enfermo de cáncer desde en el momento en que le diagnostican la enfermedad; parece que todo se acaba y, sin embargo, vivida la enfermedad desde la fe, la oración y la compañía de la familia, los buenos feligreses y amigos hace que se inicie una nueva etapa, con la que se va a vivir y se desea superar la enfermedad.

No oculta en ningún momento el padre Ángel (como le llamaban sus feligreses) que la enfermedad no es todo esperanza, la cruz lleva oscuridad y desesperación y esos momentos hace que el hombre más lleno de fe dude y le grite al Señor. Ese grito hace que sea también un momento de oración de encuentro con Él.

El padre Ángel también cuenta la experiencia que había vivido con el dolor, siendo capellán del hospital de Albacete y escuchando a los cristianos que sufrían. Ese acompañamiento en la enfermedad le dio la posibilidad de acercarse a Cristo a tantas gentes y, al revés, descubrir para sí la presencia del Resucitado en tantos rostros de dolor.

Hay una parte importante en el libro que, conforme se lee, se descubre la confianza que el autor tiene en Cristo, lo cual le lleva a avanzar, a obedecer, sobre todo a caminar hacia delante a pesar de los deseos de que todo acabe por no poder más con la enfermedad. Por ello este libro es un libro de fe en camino, no es la enfermedad que se supera desde la fe, sino más bien es la fe que se enriquece con la enfermedad, que se hace vida y transforma a las personas enfermas y a quienes le rodean.

También es un libro franciscano. El P. Ángel vivió la vocación franciscana de sencillez y la minoridad y, como nos indica en la obra, a pesar de la dificultad nunca quiso perderla. Y se ve en la aceptación de su último destino: él sabe que Dios le deparaba algo importante allí y, desde esa actitud, marcha «hacia el más allá de los días», dejándonos el encargo de editar esta obra y hacer que su experiencia de vida llegue a todas las personas que sufren una enfermedad de cáncer.

En definitiva, un texto muy recomendable para todos los que conocimos al P. Ángel Nicolás y para quienes sufren toda clase de enfermedad, sobre todo las terminales, y para quienes acompañan a los enfermos con el silencio y la oración ante el sagrario.

M. Á. Escribano Arráez

Pérez Andreo, Bernardo, *La corrupción no se perdona. El pecado estructural en la Iglesia y en el mundo*. Ed. PPC, Madrid 2017, 155 pp, 19 x 12 cm.

Dice Bernardo que la corrupción es “ubicua y persistente”. Solo por eso ya sería de temer. Hay que añadir, por tanto, que cuanto más lo es, menos la ves. Salen nombres, ciertamente, y muchas veces quedan absueltos (por supuesto sin devolver el dinero), pero la verdad es que tarde se les ve la cara. Todo es ignoto, y lo es porque se ha estructurado para que no se sepa y así se haga tapial. Nadie podrá enterarse. Y ¿qué opina un filósofo y teólogo como este autor, viendo venirle las cosas encima? Se dedica a dos cosas de valía: una, argumentar para convencer; otra, desmenuzar para ver en carne viva. Se dedica, en efecto, a hablar claro y sin pelos en la lengua. Ya querríamos comprobar esto en la vida eclesial y en el desvivirse político. Dos cosas juntas (argumentar, desmenuzar) he dicho, porque si tienes una sola pata del banco, lo normal es que te caigas para atrás del susto. De todos modos, un teólogo, obligatoriamente, tiene que bucear en la Biblia, si quiere fundamento. Ese es el primer capítulo aquí: *Corrupción y Biblia* (23-58). Israel, Pueblo de Dios no está exento de la gusanera. La crítica en el Pentateuco se revela en las leyes contra los avaros y la avaricia. Sean los que fueren los redactores de los Cinco Libros, lo palmario es cómo allí se hace una relectura siempre sobre el pasado mirando al presente. El Espíritu, mediando el redactor, *escudriña*. He ahí la Palabra: el Dios de Israel es *escudriñador*, no traga que le den gato por liebre, siendo Dios precisamente quien ama a su pueblo. Dejar a éste a su aire sería un desamor. Esa es la razón de la profecía. El profeta está para hablar en nombre de Dios. Su misión, además, es enfrentarse a los falsos profetas. Betel es el Holliwood de la falsa profética. El poder los compra, y ellos se alían al poder. La falsa sabe estructurarse. Amós pone a hablar a Yahvé, y éste canta rápido lo que quiere: no holocaustos, no oblaciones, no novillos cebados (Am. 5, 21-24). Los ayuntamientos del culto con una cultura de poder, la huele Dios a distancia. Las estructuras se cuecen, bien con la monarquía, bien con el templo. Un haz de corrupciones, expresan los profetas. Acierta Bernardo trayendo a escena el Qohelet (Eclesiastés), siglos después del Pentateuco. Se pinta ahí a un creyente derrotado, un existencialista, que es consciente y se atreve a decirse: “en la sede del derecho, el delito; en el tribunal de la justicia, la inequidad”. Hasta piensa que si no hubiera existido le sería un alivio: el de no haber visto maldades (Qo, 4, 13). Doloroso en verdad, porque al menos los profetas clamaban que Dios no consentía, y además proyectaban caminos de salvación y esperanza. Más todavía, la irrupción del Acontecimiento Jesucristo chocará contra la corrupción estructurada. Irrupción de los planes salvíficos del Padre Dios frente a la telaraña de los hombres. He ahí las estructuras del Imperio Romano y las de las élites judías que colaboran con el Imperio. Los redactores de los evangelios son muy conscientes de ese tándem, denunciado por el Señor Jesús. La crítica de éste se ayunta perfecta con la de los profetas bíblicos. La defensa de los pobres y el desafío a los ricos es una evidencia. El templo se había convertido en cueva de ladrones. Jesús iba al templo, oraba en él, pero no era de una casta sacerdotal, no era hombre de templo, era seglar de a pie. Sabía de qué hablaba. Escribe Bernardo: “Jesús al entrar y destruir el templo está actuando directamente contra la estructura sistémica de corrupción” (47). Sin embargo – como en los profetas- *el principio esperanza* está ahí vivo. No olvidemos que antes del *¡Ay de vosotros!* (Lc. 6, 24-26) Lucas ha colocado las Bienaventuranzas. Quizás se nos pasa también que cuando Jesús critica a los poderosos no es solo porque lo sean, sino porque ayudan (por la cuenta que les trae) a los ricos. Con lo cual la estructura de asfixia se multiplica. La Carta de Santiago (5, 1-6) era de esperar aquí, y así acontece. En cambio, es la Carta a los Romanos la que nos obliga a profundizaciones a las que estamos menos acostumbrados. Que aparezcan

escritos ahora de J. F Crossan-J.L. Reed y de Elsa Támez y los tenga Bernardo para seguimiento, es búsqueda de luces. Se trata de observar que en Pablo el *pecado* no es solo personal, sino sistémico. El apóstol rompe con la teología que se hace en el Imperio y en Israel. Dios no es solo el *omnipotente* y la Teología de la Potencia, sino el *misericordioso*. Frente al pecado como tapial, la Gracia, pero no leída individualmente por fuerza. Se explica el por qué: “Aunque quieran remediar sus pecados personales, el pecado estructural no les deja.” (55). El capítulo segundo, *Corrupción de este mundo y paradigma neoliberal globalizado*, es tema bienquisto del autor. Basta consultar dos de sus libros recientes (*La sociedad del escándalo*; y *No podéis servir a dos amos*). Se abren ventanas, pues, para más visión y más brisa. La globalización que nos quema se basa en la desigualdad y corrupción y existe una relación dialéctica entre ambas. Para demostrarlo asistimos ahora a unas páginas de datos elocuentes. Tal a como es religión sin nombrarse, tal globalización es idólatra. Ahí se reboza la *Idolatría de Mercado*, es decir, el sistema puro y duro. En el capítulo tercero, en un puñado de páginas, se aterriza en España. No somos distintos acá. Al revés, somos deplorable espejo mundial antes de la crisis, en la crisis, y después de la crisis. *La salida no es por ahí*, cantaba hace unos años Ana Belén. Los dos capítulos cumbres, por sus extensión, son el primero y el cuarto y último. Se titula éste *La Iglesia y la corrupción* (105-144). Creo que es el más audaz de todos los capítulos, por la cercanía, merced a ser profesor de Teología el autor, y merced también a su actitud profética. De entrada, se pregunta si la corrupción nos viene de lejos, en concreto de la era constantiniana. ¿Por qué es pregunta, si parece un tópico afirmarlo cada vez que se suscita el tema? Porque hoy los tiros van en otra dirección más profundizada (Véase Veyne y P. Prodi). El Constantinismo no puede negarse, pero siempre que se admita que antes de él ya hay cimientos estructurales en la Iglesia de tal laya. Algunos profesores de Historia antigua de la Iglesia hemos explicado que ya en el siglo II existen procesos de ósmosis entre Imperio e Iglesia, y va apareciendo un clericato que hace lo propio, bien por el Imperio, bien por el Templo con su sacerdocio. Hablamos de sistemas de poder, y de selección con privilegios, a saber, que cada vez más se va pareciendo a la multipotencia y omnipresencia del Imperio. Que esto es así lo declara el clericalismo creciente, muy antiguamente presente. Sé que las páginas 130-135 no gustarán a más de uno, pero son teológicas e históricas. Concretamente, porque de algún modo el *sacerdocio de los fieles* (que no ha sido nunca *estructura*, ni *tapial*, sino donación Cristo único Sacerdote) se ve bien pronto enterrado por el poder clerical, o al menos aceptado éste por los fieles. Lo cual es ya demasiado entierro. Una clerecía que es única portadora de los sacramentos, y de la Palabra en público, y de los puestos de dirección eclesiales, no deja sitio a nadie. A todas estas actitudes-paradigmas le cuadra la expresión del Papa Francisco cuando las tilda con razón de *mundanidad espiritual*. Digamos ya que ese capítulo cuarto está lleno de citas de este Papa. La expresión mentada procede de la *Evangelii Gaudium*, y ésta lo toma de Henry de Lubac, un teólogo jesuita que sufrió lo suyo de parte de la Curia Romana. El número 94 de la *Exhortación* papal citada nos avisa de dos maneras de esa *mundanidad espiritual*: una, que el “sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos”. Otra: confiar solo en las propias fuerzas y sentirse superiores a otros por cumplir determinadas normas, o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado”. Y aquí necesito ponderar los *atrevimientos* de Bernardo, que no son tantos como algún contradictor desearía. Primero, porque este capítulo cuarto está fundamentado en el Papa Francisco. Segundo, porque todo lo que venimos contando (de *contar*, *recontar*, *repesar*, de *hacer romana*) tiene apoyaturas de mucho peso. Huir, pues, de simonías, o moral sexual, o pederastia, y no por las excepciones, sino por la extensión que se enroca con estructuras dañadas bajo ocultaciones, o simplemente porque se

viven modos de vida moral insanos. “Existe la sensación de que la institución estaba más preocupada por salvar el sacramento y al sacerdote que a las víctimas”, dice Bernardo (125). Otro tema que por aquí corre va aliado a la sexualidad del mismo matrimonio, que ha defendido, con no mucho tino, como primer principio la procreación, en vez de la unión conyugal y el amor que hace de dos protagonistas una piña para cuidarse, formarse, renovarse entre sí como punto clave y sacramento. El anillo de oro (*L’Annau d’or*) se llama Alianza por algo. Y acabo enseguida: puesto que los apoyos son en el Papa, Bernardo saca a escena el discurso a la Curia del 22-12-2014. Lo que se ha llamado *Los 15 males de la Curia*. Dije al principio que Bernardo era valiente. Con decir tanto me parece poco, porque se es valiente si uno se basa en autoridades. Felicito a nuestro autor por una razón sencilla: veo pocos libros (y más si son de profesores) que te hagan llevar al barco-Iglesia a carenarlo, puesto que en los dos mil años de historia se le han pagado muchas costras que suturan y es preciso limpiar (Juan XXIII dixit). Carenar es lavar, limpiar y curar como el bautismo. Por tanto, urge ser peregrino ligero de equipaje, es decir, ser pobre y con los pobres para aguantar la ruta. Gracias Bernardo por las bufetas que nos salen. Ya nos curaremos. Y gracias por el prólogo de Xabier Pikaza que dice: “La corrupción en sí no se perdona, porque es un pecado estructural y está ligado a un sistema injusto, que la Biblia llama satánico, identificándolo con las *bestias* a las que Apocalipsis 13 manda sin más al infierno”.

F. Henares Díaz

Pikaza, Xabier, *Jesús educador. La escuela cristiana*, Ediciones Khaf, Madrid 2017, 350 pp. 17 x 24 cm.

Hay una tesis de fondo que recorre todo el libro y que Pikaza nos deja clara desde el principio: “solo un cambio en el modelo y proceso educativo logrará que la humanidad alcance un equilibrio personal, ecológico y social, pues de lo contrario corremos el riesgo de perderlos, es decir, de destruirnos como humanos” (p. 9). Esta cita suena a urgencia, a la urgencia de quien conoce bien cómo funciona el mundo, pero que también sabe de las posibilidades de los hombres y mujeres de hoy, cristianos o no. Por eso, en tono *apocalíptico*, en el sentido literal del término, como revelación, nos propone un libro que *manifiesta* el verdadero sentido del cristianismo: ser “una experiencia de educación mesiánica, una escuela de vida universal fundada por Jesús de Galilea” (p. 5). Por eso el título *Jesús educador. La escuela cristiana*. Jesús, lo sabemos bien, no fundó ninguna religión, menos una Iglesia en el sentido de secta que aplicara esa religión. Jesús tampoco creó una escuela, como otros en su tiempo, que transmitiera su memoria. Jesús creó un grupo de hombres y mujeres que vivieran la experiencia de la comunidad como presencia viva de Dios en medio del mundo. Su *escuela* es un instrumento para la vida, no para la fama. Su forma de vida transparente los valores de su predicación, pone en práctica lo que enseña y lo lleva a cabo.

Pensar el cristianismo como una escuela de vida y humanidad y a Jesús como educador se sale de los parámetros tradicionales en que pensamos a Jesús y a la Iglesia. La tradición utilizó los títulos cristológicos para comprender a Jesús. Hijo del hombre, profeta, Mesías-Cristo, Hijo de Dios y Maestro son títulos que pretendían expresar la identidad de Jesús de Nazaret. Con cada uno de ellos se arrastraba una tradición antigua y se establecía una propuesta para el futuro. Los cuatro primeros concilios hubieron de volcar esa reflexión en moldes griegos y eso acarreó muchas consecuencias, positivas y negativas, como toda inculturación. Por un

lado, tenemos la raíz judía que ve en Jesús el cumplimiento de las promesas. Mesías-Cristo es el término que lo expresa. De otro lado, tenemos el helenismo con una visión sustancialista que aplica categorías como *physis e hypostasis* para comprender a Jesús. Ambos están acertados, pero ambos son limitados, pues ninguno puede agotar la experiencia que cada comunidad histórica tendrá que hacer de asunción del significado de Jesús de Nazaret. Por eso, aplicar a Jesús el término-título *educador* es hoy, en nuestro mundo globalizado y posmoderno, la mejor forma de comprender lo que significó entonces el proyecto de Jesús y el impacto que supuso.

Pikaza organiza todos los materiales que ya conocemos por sus otras obras de modo que queden ordenados en función de este nuevo título de Jesús. Como educador, Jesús creó una comunidad de hombres y mujeres pobres, marginados y excluidos, constituyendo un grupo en comunión que vive la experiencia del Reino en medio de un mundo de injusticia y sufrimiento. Jesús educa con palabras, parábolas, acciones y exorcismos. Cura las enfermedades sociales y sana el mal que se extiende por un sistema injusto de opresión en injusticia. La Iglesia es la continuadora de esta tarea mediante su vivencia comunitaria que expresa al mundo que la humanidad y la misericordia son posibles. No siempre ha sido así, pero ese es el origen del que surge de las mismas manos de Jesús. Por eso, “la verdad de la Iglesia no es un dogma separado, sino su misma vida” (p. 390), una vida que es la experiencia originaria de los primeros seguidores con Jesús de Nazaret.

Cinco capítulos estructuran el libro. El primero versa sobre la escuela donde aprendió Jesús, el judaísmo múltiple de su época. Jesús es educado en un mundo complejo, en el mundo cambiante del siglo I d. C. y I a. C. Él construyó su magisterio partiendo del magisterio de Israel plasmado en el Antiguo Testamento y en el historia del pueblo hebreo. Podemos hablar de una educación mesiánica de Jesús, en la escuela familiar y de tradición popular judía. Allí aprendió un oficio, era *tehton*, artesano, con el que se ganaba la vida. Además, fue discípulo, estuvo en la escuela del Bautista, a quien siguió un tiempo, pero después se separó y se entroncó con la tradición *nazorea*, para la restauración de Israel. Su propuesta es el anuncio del Reino de Dios, un anuncio gozoso que supone la construcción de una realidad comunitaria que lo difunda. Aquí es donde accedemos al segundo capítulo.

Jesús es un maestro galileo que conforma una escuela del Reino de Dios. Él elabora un modelo educativo propio, centrado en la persona, una escuela universal de humanidad, integrada básicamente por unos compañeros a los que denominamos *itinerantes mesiánicos*, al servicio de la propagación y llegada del Reino de Dios en Galilea. Fue maestro y sanador: alguien que cura y cambia la vida de los más necesitados, amigo de niños. Su autoconciencia es que Dios le había encomendado una tarea de transformación humana, creando una escuela mesiánica. Se trata de un nuevo modelo de escuela que parte de los hebreos del desierto, pero sin promover la conquista o muerte de los propietarios, sino volviendo al comienzo de la historia de Israel, para conquistar la tierra de manera pacífica. No educa a los itinerantes para otra guerra santa, sino para hacerles portadores de curación y comunión humana, iniciando con ellos un camino del Reino.

El tercer capítulo se introduce directamente en la muerte de Jesús, un maestro asesinado, donde se proyecta la *escuela de la Pascua*. El proyecto de Jesús no solo resultó provocador y escandaloso, sino peligroso para la autoridad, judía y romana, de forma que los representantes de esta autoridad se opusieron a él y lo ejecutaron. Sin embargo, sus discípulos dijeron que había resucitado y de esta manera extendieron su proyecto educativo. Esto produjo una gran resonancia en la vida y conducta de los seres humanos, hasta la actualidad. La enseñanza de Jesús, encarnada en su vida y muerte, sigue siendo la base y sentido de la Iglesia cristiana,

entendida ya siempre como escuela de humanidad, abierta al Reino de Dios que llega. Esta escuela tuvo en su origen, al menos, dos modelos, uno paulino y otro mateano. Éste último es el que ha dado la configuración a nuestro proyecto de humanidad nueva. La invitación de Mateo de hacer discípulos a todos los pueblos se ha extendido hasta hoy y las palabras puestas en boca de Jesús, *yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del tiempo*, son fundamentales para la constitución de una Iglesia como escuela mesiánica cristiana, fundada en la pascua de Jesús.

El capítulo cuarto prosigue el anterior: la Iglesia como escuela en camino. Es necesario, nos dice Pikaza, recrear con urgencia su escuela. Tras veinte siglos, el proyecto de Jesús debe volver a su origen, de un modo especial en este tiempo que está necesitado de una nueva educación, un tiempo de fuerte crisis eclesial, personal, económica, social y militar. Debemos recrear el proyecto porque es bueno ofrecer la riqueza del Evangelio, recuperando con humildad y decisión la figura de Jesús maestro. De ahí que el último capítulo pretenda actualizar la historia del proyecto de nueva humanidad que es la Iglesia. La renovación de la Iglesia ha de hacerse en un plano, sobre todo, educativo, no desde la lucha por el poder, ni a través de un simple cambio de estructuras, el cambio es mucho más profundo y solo puede realizarse por medio de la educación.

Tras los cinco capítulos, Pikaza nos ofrece una síntesis final de los contenidos que debe tener una escuela cristiana de humanidad basada en Jesús maestro. Partiendo de Dios comunión de vida, que eso es la Trinidad, se abre paso un éxodo liberador, una salida creadora de nueva humanidad. El primer principio de esta escuela en Jesús es el *principio galileo de la Iglesia*. Galilea es el rincón del imperio donde un grupo de amigos inicia un proyecto de transformación de la realidad, el Reino de Dios. Hoy hay que hacer de cada lugar una nueva Galilea. El segundo es el *principio jerosolimitano* por el que todo seguidor de Jesús debe comprender el sentido y tarea de Jesús crucificado. La cruz es la consecuencia de un estilo de vida, la conclusión de un proyecto vital que lleva a enfrentarse con los que oprimen, pero para llevar la paz al mundo. De ahí que la Iglesia sea un *cuervo mesiánico*, tercer principio, abierto a los pobres y excluidos de la historia, que vive la experiencia de Dios que es “siendo” comunión, es decir, amor de hermanos. El cuarto principio es *la encarnación*. Dios es Palabra encarnada, no argumento. Dios se nos da como carne viva, no como reflexiones o argumentos. La finalidad del cristianismo no es su extensión por el mundo, sino que los seres humanos vivan la gratitud de ser hijos de Dios. Por eso mismo, el último principio es el *Evangelio de la paz*. La verdad de la Iglesia no es un dogma separado, sino vida compartida. No hay primero fe y luego una comunicación de la misma. La fe cristiana es la comunicación del amor de Dios en la comunidad. El contenido de la fe evangélica es que los seres humanos se amen, dándose la vida en un camino pascual de paz.

Xabier Pikaza nos lanza una apuesta para el siglo XXI en esta obra. La Iglesia debe volver a los orígenes en Jesús y ser esa escuela de humanidad que Jesús quiso para sus discípulos. Un proyecto de amor y misericordia para superar el odio y la violencia que atrapan a los seres humanos en este mundo. No se trata de entrar en competición con otras tradiciones o con la modernidad o posmodernidad, sino de vivir la plenitud de ser hijos de Dios, de ser personas en comunión y amor para superar los males que el mundo de hoy vive. Estamos ante una obra madura y esperanzada ante un mundo que no invita ni a la esperanza ni al compromiso, de ahí su valía y necesidad.

B. Pérez Andreo

Villegas Rodríguez, Manuel. *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348). Primer obispo agustino español.* Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 135 pp., 20'05 x 13'05 cm.

Existe en la editorial agustiniana una colección titulada *Perfiles*. Son opúsculos en torno a poco más de cien páginas, y van ofreciendo, desde años atrás, biografías de agustinos célebres. Sobrepasan ya el número de 30 libros, contando con historia ancha hasta nuestros días. Fray Bernardo Oliver es el primero que se eleva de tal historia, puesto que las fechas de ese primer obispo agustino y español se remontan a los preludios y avatares de lo que fue el desastre de Aviñón, de mala memoria en la historia eclesiástica. De ese entorno da cuenta el capítulo primero de esta obra, y así conocemos que Oliver nació en Valencia, cuando sólo habían transcurrido cuarenta años de la reconquista de la ciudad por Jaime I. Se sabe poco de esos años de niño, pero el A/ con gran erudición, llena de contextos estas primeras páginas, incluido el convento de San Agustín que es hoy parroquia diocesana en la capital del Turia. En este contexto, y a falta de otra documentación, se nos van mostrando personajes famosos que entran en el ámbito que nos toca: Pedro Pascual, A. de Vilanova, Giotto, Dante, Petrarca, Nicolás de Tolentino, Egidio Romano, Sta. Clara de Montefalco (por citar a famosos), pero hay imponentes figuras, en la época. Por otro lado, los sucesos lamentables no pueden faltar en esa etapa con protagonistas como el rey Felipe IV de Francia y los Papas Clemente V, Bonifacio VIII, Juan XXII, y el Concilio de Vienne entre medias (con la disolución de la Orden de los Templarios). Sin embargo, junto a estos momentos, vemos también trazos brillantes. Fray B. Oliver proporcionó a esta época “luz resplandeciente”. Fue obispo de Huesca, Barcelona y Tortosa, y fue sobre todo un gran predicador ante la Curia Pontificia de Aviñón. De su paso por las mentadas diócesis españolas se nos ofrecen páginas ricas de vida eclesial. De Huesca llegó a Barcelona (año de 1345) “por sus muchos méritos, virtudes y ciencia”, como reza un texto del Archivo Vaticano, que estudió B. Rano. La carta de alabanza a Oliver está fechada en Aviñón, obviamente, y por el Papa Clemente VI. El Papa, a su vez, con ocasión de acudir Oliver a Aviñón el verano, invita al obispo a que predique el sermón de la festividad de San Benito. Es de notar, a la vez, que prosiguió Oliver las obras de la catedral de Barcelona, celebró en la ciudad el Sínodo Diocesano, creó y engrandeció la biblioteca, y tuvo que mediar frente a la orden franciscana, defendiendo los intereses de su clero barcelonés, el cual se había enfrentado a dicha Orden a causa de las limosnas que recogía el convento de Villafranca del Panadés. Los clérigos se sentían perjudicados por la recolección mendicante y carisma propio de la Orden. Hay bibliografía de estas cuitas, merced a los trabajos de J. PERNARAU publicados en la revista capuchina *Estudios franciscanos* (año 1982). Ocasión donde chocan dos aspectos de importancia: uno, el del *privilegio de la pobreza*; otro, la defensa de los obispos con su clero, que casi nunca acabaron de comprender, en la práctica, ese estilo de la Orden. A este respecto, se conservan siete cartas de Oliver en fuerza de la disputa. Desde otros puntos de vista interesa Oliver como escritor. Las últimas páginas (93-127) se dedican a las obras del obispo, en especial a su *Excitatorium mentis ad Deum*, con regusto bonaventuriano en el título. Sin duda, su obra más conocida debida a su valor de espiritualidad, y que P. Sandín tradujo (en 1936) en su mayoría de páginas bajo el título de *Estímulos de amor divino*, y B. Fernández (entre 1906-1907) como *Espertamiento o levantamiento de la voluntad a Dios*, quizás dependiendo de los manuscritos (existen varios en España y uno en Munich). Una obra que demuestra el valor de la escuela agustiniana de espiritualidad, plagada de insignes escritores. Se dedican también unas páginas al *Tractatus contra caecitatem iudeorum*. Se trata de un prontuario de catequesis para judíos, dando argumentos sacados del Antiguo Testamento. Su carácter es apoloético, bien en razón de formarse para la polémica posible,

bien en servicio de conversos al catolicismo. Lo estudió F. Cantera Burgos y lo publicó en 1965. Otras obras de Oliver versan sobre concordancias entre las leyes humanas y la Sda. Escritura. Se halla manuscrito un texto acerca del Anticristo (*Tractatus de inquisitione Antichristi*), y en fin, no falta alguna pieza oratoria conservada. Una sobre San Agustín, y otros sermones de los aludidos en Aviñón. Es de alabar la bibliografía en opúsculos de esta clase, porque se aviene con ayudas para el lector. Agradecemos al autor y a la editorial su preparación y servicio cultural demostrado.

F. Henares Díaz

William T. Cavanaugh, *Field hospital: The Church engagement with a wounded world*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, Cambridge U.K. 2016, pp. 15 x 23 cm.

Las tensiones entre fe cristiana y sociedades avanzadas dan mucho que hablar y motivan análisis desde distintas perspectivas y con diversos matices. Por supuesto se dan varias claves diferentes para entender unas relaciones bastante complejas y a menudo enigmáticas. A grandes rasgos dichos análisis se pueden dividir en dos tipos: primero, los de carácter secular, es decir, los que observan en un contexto de ciencias sociales lo que ocurre en la intersección entre religión y economía o en relación con la política; y segundo, los de tono teológico, o los intentos de comprender las dinámicas de la economía y la política desde un horizonte de fe, intentando discernir sus aportaciones positivas y ejercer una sana crítica en relación con sus desarrollos menos luminosos. En general se puede afirmar que contamos con más bibliografía del primer tipo, y menos del segundo, aunque se está corrigiendo dicho desequilibrio con la publicación de nuevos estudios de prestigiosos autores. En ese sentido, aparte del libro que reseñamos, otros dos han aparecido recientemente en lengua inglesa en la misma dirección: Harvey Cox, *The Market as God*; y Dotan Leshem, *The Origins of Neoliberalism: Modeling the economy from Jesus to Foucault*. En nuestra lengua también se han publicado estudios de tono similar, como los de Bernardo Pérez Andreo (*No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis en la Iglesia*, 2013).

Por consiguiente, parece que ha llegado la hora de rendir cuentas de los ámbitos económicos y políticos más allá de lo que ha sido el modelo de secularización, que obligaba a separar dichas esferas y a inhibir cualquier interacción. Quizás las publicaciones apenas señaladas marcan una nueva era, más en consonancia con lo que se ha dado en llamar post-secularización. En concreto el libro de Cavanaugh se inscribe en un amplio programa de revisión de las relaciones entre fe cristiana y sociedad moderna desde un punto de vista más afirmativo para la fe, que pierde sus complejos y se reivindica como una instancia capaz de regenerar una cultura demasiado afectada por sus propios límites y contradicciones. El autor dedica buena parte de este volumen a un análisis crítico de fenómenos sociales y culturales en el ambiente norteamericano para poner en evidencia dichos límites y postular orientaciones alternativas inspiradas en la fe cristiana, que se replantea como una respuesta constructiva y global a los déficits que se perciben. Una parte del libro recoge artículos previamente publicados.

El libro pertenece al género del ensayo teológico, pero desde una perspectiva narrativa: cuenta la realidad pasada y actual a los ojos de un observador cultural cuyos instrumentos críticos se inspiran en la razón teológica, un ejercicio similar al que ha sugerido y practicado K. Vanhoozer. De ahí que cada apartado o capítulo cuente historias o represente escenarios culturales para evidenciar luces y sombras. En ese sentido puede fácilmente reconocerse una

pars destruens y otra *construens*, siempre reivindicando el papel constructivo que juega la fe cristiana.

El contenido se distribuye en tres grandes apartados: el primero versa sobre la economía y los mercados; el segundo sobre política y democracia; y el tercero sobre religión y violencia. En todos ellos el marco hermenéutico es claramente teológico, es decir, se intenta abordar dichos temas desde una visión de fe reflexiva.

El primer apartado contiene una crítica severa a lo que podríamos llamar la falsa teología en la organización y la teoría económicas. El autor repasa, para empezar, el discurso y prácticas en torno a las grandes ‘corporaciones’ mostrando sus falacias y la sustracción semántica que operan del verdadero ‘cuerpo social’, es decir de la comunidad cristiana. Toma como un caso de estudio una aldea católica modélica de los años cincuenta como pretexto para reflexionar sobre los desplazamientos sociales vividos desde entonces, y que afectan a la separación entre Iglesia y mundo. Sigue con un análisis de la teoría y enseñanza de la economía para destacar los profundos problemas que presenta dicha disciplina cuando trata de volverse más ‘científica’, lo que se traduce en bastantes críticas y en un gran vacío sobre lo que realmente importa; en ese contexto se plantea la aportación de la visión cristiana y del sesgo positivo que puede introducir en una disciplina que se arriesga a perder su alma cuando ignora la dimensión teológica. Cierra este apartado un ejercicio de crítica cultural hacia los eslóganes que animan a seguir proyectos de auto-afirmación y de realización desde el propio esfuerzo, y que prometen alcanzar todo lo imaginable y deseable, algo propio del ‘sueño americano’. También en este caso el autor realiza un ejercicio de deconstrucción para aportar realismo, denunciar la ‘tiranía de la elección’ y sugerir una visión redimida de los propios límites y posibilidades teológicamente fundada

El segundo apartado pone en evidencia la dimensión teológica de la política, que se apoya en publicaciones recientes que – además de las clásicas de Carl Smith – devuelven actualidad a ese tema. Ante todo se pone en cuestión el principio de división entre religión y los ámbitos seculares de la política y la economía. Tal ejercicio de secularización ha sido criticado en estos últimos años desde muchos frentes, entre ellos el filósofo Charles Taylor. Ahora se trata de recuperar la idea teológica de ‘encarnación’ y una teología política que ayude efectivamente a gobernar un mundo mejor. La encíclica *Caritas in veritate* sirve al autor para apoyar su caso, escapando la lógica cerrada del mercado y profundizando en el principio de subsidiariedad para alcanzar mejores niveles de solidaridad. Cavanaugh reivindica la creación de “espacios sociales alternativos” que faciliten lo que denomina una “democracia radical” inspirada en San Agustín, es decir, la vinculación a Dios que ofrece la imagen de la ciudad agustiniana como la posibilidad de re-estructurar las relaciones y de alcanzar mejor el bien común.

La tercera parte se dedica a la cuestión tan actual de la violencia y la religión. Ante todo Cavanaugh define la violencia religiosa como un ‘mito moderno’, algo que ya trató en un libro anterior con ese mismo título. Uno de los argumentos es que dicho mito se basa en la posibilidad de deslindar lo religioso de otras esferas, algo que pertenece al proyecto secularizador moderno, y a lo que se opone el autor junto a otros pensadores. Esta línea de argumento nos devuelve al punto anterior y a la necesidad de encauzar mejor la ‘teología política’, evitando el modelo de separación e invitando a la Iglesia a un compromiso constructivo en ese campo. Lo que sí puede ser atribuido a las religiones del libro es un pecado de idolatría, que podría animar fanatismo y violencia. En este mismo apartado se revisan algunas ambigüedades en torno a la idea de ‘libertad religiosa’ y se propone una visión más orgánica que apunta al ‘cuerpo de Cristo’ como resultado de un compromiso de la Iglesia como cuerpo

que implica a la entera persona. Las páginas finales se dedican a la gran pacifista cristiana Dorothy Day y a su mensaje a favor de una conciencia culpable y humilde capaz de renunciar a la violencia, una condición para que la Iglesia sea de verdad un 'hospital de campaña'.

Es bien sabido que la frase que da título y concluye este libro ha sido tomada del Papa Francisco, quien ofrece en ella una de las imágenes más comprometidas de la Iglesia. Cavanaugh intenta simplemente darle un contenido, algo que puede parecer pretencioso, pero que en realidad aporta un programa y una visión de gran interés, un modelo de cristianismo en el mundo actual digno de tomar en cuenta. No es fácil sin embargo que este teólogo convenza a todos, sobre todo por su inscripción en el marco de la *Radical Orthodoxy* y sus ideas a veces sorprendentes y un tanto irreales. No está claro que el problema fundamental sea la diferenciación moderna en sistemas sociales autónomos y que todo se recompona reconstruyendo una unidad orgánica perdida, casi un modelo ideal. Hay que agradecer al autor sus finas críticas y sugerencias; dicha dimensión es muy acertada y necesaria como un ejercicio de crítica cultural, pero no estoy tan seguro que logre convencer en su parte constructiva, sobre todo por la dificultad de traducir el modelo ideal que tienen en sus mentes en algo realista y operativo, que ayude a los creyentes y a la Iglesia a superar su crisis y a encontrar su lugar en una sociedad y cultura seculares, algo a lo que no creo que ayuden las actitudes maximalistas e idealistas.

Ll. Oviedo Torró

LIBROS RECIBIDOS

San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos*. Ed. F. Martínez Fresneda. Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 66).

Mark G. Brett, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 248 pp., 15 x 22,8 cm.

Jan-Olav Henriksen and Karl Olav Sandnes, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 273 pp., 15,2 x 23 cm.

Malcolm Jeeves (Edited by), *The Emergence of Personhood. A Quantum Leap?* Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2015, 246 pp., 15 x 22,8 cm.

Veli-Matti Kärkkäinen, *Spirit and Salvation*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 497 pp., 15,2 x 22,8 cm. (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World 4).

Eleonora Lombardo (a cura di), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*. Centro Studi Antoniani, Padova 2016, 326 pp., 17 x 24 cm.

N. B. Molina Parra, *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV*. Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 63).

Silvana Ortiz—José Luis Fernández—Cristina Yáñez, *Pedagogía ignaciana. Las competencias profesionales de la carrera de Enfermería y el desarrollo de un modelo de servicio*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2015, 134 pp., 15 x 21 cm.

Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 942 pp., 14 x 21 cm.

Francisco Martínez Fresneda, *Jesús, Hijo y Hermano*, Espigas, Murcia, 607 pp., 15 x 22 cm.

Lortie, Christopher R., *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.

Seidl, Theodor, *Ijobs Monologe*, *Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sankt Ottilien, 2017.

Arzubialde, Santiago, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Santander 2014

Luis Vizcaino, Pío, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, creer, entender*, Editorial San Agustín, Madrid, 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su vida, obras y acción pastoral. Tomo I*, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual. Tomo II*, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

Lowin, Robin W. and Mauldin, Joshua (eds.), *Theology as Interdisciplinary Inquiry. Learning with and from Natural and Human Sciences*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2017.

Echeverría, Eduardo J., *El Papa Francisco. El legado del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017.

Bosch, Vicente, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017.

Goldingay, John, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Strappazon, Valentin, *Saint Antoine de Padoue. Une vie*, Éditions du Cerf, Paris, 2017.

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on suffering and hope*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Lilley, Christopher - Pedersen, Daniel J., *Human Origins and the Image of God*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Chung, Jin Man, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Otón Catalán, Josep, *Misterio y transparencia*, Herder, Barcelona 2017.

Chillón, José Manuel, *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2016

Morrow, William S., *An introduction to Biblical Law*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

ÍNDICE GENERAL

Artículos

José Ángel Agejas Esteban y Salvador Antuñano Alea , <i>¿Qué idea de Universo? Reflexiones sobre su identidad a partir del desarrollo histórico</i>	63-90
Ricardo Aldana Valenzuela , <i>Amor y misericordia de Dios en la óptica teológica de Hans Urs von Balthasar</i>	377-410
José Javier Aliaga Cárceles , <i>El Tratado de la Sagrada luminaria de Juan González Villar (Madrid, 1798): una controversia sobre las luces en la liturgia en la España de la Ilustración</i>	181-201
Vicente Llamas Roig , <i>Cracking intencional en la metafísica de Enrique de Gante</i>	1-62
Ramiro Délio Borges de Menezes , <i>Da pessoa ao corpo vivo pela «abertura» ao espírito segundo Edith Stein: um sentido para a humanização hospitalar</i> . . .	129-149
José María Contreras Espuny , <i>El papel de la Intuición y la razón como desencadenantes en la conversión religiosa de Manuel García Morente</i>	319-339
Gonzalo Fernández , <i>Los reinos cristianos de Asturias y León</i>	223-235
Marta María Garre Garre , <i>El testimonio como categoría teológica fundamental</i>	207-214
Francisco Javier Gómez Ortín , <i>Iglesia antigua de Santa Catalina del Monte: Capillas de San Antonio y San Diego</i>	203-206
María Jesús Hernández Bastida , <i>El Espíritu Santo: Aliento de Vida, Comunión activa y Capacitador de posibilidades en Basilio de Cesarea, Ricardo de San Víctor y Nicolás de Cusa</i>	109-128
Agustín Hernández Vidales, OFM , <i>Octavio Paz: «Dios, El ausente»</i>	291-317
Javier Martínez Baigorri , <i>Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente</i>	341-376
Vicente Montojo Montojo , <i>Cofradías, Familiares de la Inquisición y Oficios Reales en la Bailía Alicantina y El Corregimiento de Murcia y Cartagena En 1600-1665: Los Martínez de Vera y Los Briones</i>	479-504
Agustín Ortega Cabrera , <i>La moral de la Iglesia y del Papa Francisco con San Juan Pablo II</i>	505-512
Giovanni Patriarca , <i>La metodología científica de la Escolástica Tardía De la Escuela Franciscana a la vía Moderna</i>	91-108

Indalecio Pozo Martínez , <i>Bibliografía histórica sobre la Santa Cruz de Caravaca (1541-1900)</i>	151-180
Indalecio Pozo Martínez , <i>Nuevos testimonios sobre las obras de la Iglesia de El Salvador de Caravaca</i>	459-478
Pilar Sánchez Álvarez , <i>Jesucristo. Soledad y Compañía. A propósito de un libro de Olegario González de Cardedal</i>	215-221
Antonio Sánchez Bayón , <i>Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la Posglobalización: Retos de construcción moral de la sociedad del conocimiento y aportes del humanismo hispánico</i>	411-458
José Luis Yepes Hita , <i>La Antropología Biológica como pregunta Teológica</i>	513-518

Bibliografía

Álvarez Barredo, Miguel , <i>El Trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario (FMF)</i>	519-520
Ansotegui, María – Gómez-Bezars, Fernando – González Fabre, Raúl , <i>Ética de las finanzas (B.P.A.)</i>	271-273
AA.VV. , <i>Los manantiales, fuentes de vida y paisajes. valor ambiental y patrimonial (F.L.B.)</i>	273-276
Barclay, John M.G. , <i>Paul and the Gift (RSV)</i>	520-522
Battaglia, Vincenzo , <i>Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva (FHD)</i>	252-254
Basevi, Claudio , <i>Introducción a los Escritos de San Pablo. Su vida y Teología (R.S.V.)</i>	237-239
Berger, Peter L. , <i>Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista (BPA)</i>	541-543
Bonilla Morales, Jaime Laurence , <i>Educación religiosa escolar en perspectiva de complejidad</i> , Editorial Bonaventuriana (BPA)	543-544
Carbajo Núñez, Martín , <i>Ecología franciscana. Raíces de la Laudato Sí (BPA)</i>	545-546
Cardinal de Lubac, Henri , <i>Aspects du bouddhisme I. Christ et Bouddha. II. Amida (BPA)</i>	533-534
Carvajal Blanco, Juan Carlos , <i>Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia (BPA)</i>	276-277
Castillo Lozano, Ezequiel , <i>Fuera del mundo no hay salvación. Valor de las mediaciones salvíficas (B.P.A.)</i>	254-255
Catalán, Jorge David, ofm- Facciano, Beatriz , <i>Provincia de la Asunción. I. Memoria de sus frailes 1612-2012 (FHD)</i>	546-548
Cavanaugh, William T. , <i>Field hospital: The Church engagement with a wounded world (LOT)</i>	563-565

D'Ambrosio, Marcellino , <i>Cuando la Iglesia era joven. Las voces de los primeros padres</i> (M.A.E.A.)	255-257
Dunn, James D.G. , <i>Neither Jew nor Greek. A Contested Identity. Christianity in the Making Volume 3</i> (RSV)	523-526
Focant, Camille , <i>La Carta a los Filipenses</i> (R.S.V)	239-240
Forthomme, Bernard, OFM , <i>Histoire de la Théologie Franciscaine. De Saint François d'Assise à nos jours</i> (R.S.V.)	260-263
Fray José de Sigüenza , <i>Declaración del Salmo 50, Miserere mei, Deus</i> (R.S.V.)	263
García Moreno, Antonio , <i>La Neovulgata. Precedentes y actualidad</i> (R.S.V)	240-241
Giovanni, Angeli , <i>Lettere del Sant'Ufficio di Roma dell'Inquisizione di Padova (1567-1660)</i> (FHD)	548-549
Gómez-Limón, María Ángeles , <i>Ser María. Dimensión mariana de la espiritualidad franciscana</i> (FHD)	549-550
Gómez Ortín, Francisco, ofm , <i>Toponimia y Antroponimia de Orihuela</i> (FHD)	550-551
González Marcos, Isaac (ed), <i>La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo</i> (MGG)	552-554
Gustaffson, Scott W. , <i>At the Altar of Wall Street. The Rituals, Myths, Theologies, Sacraments, and Mission of the Religion Known as the Modern Global Economy</i> (R.S.V.)	277-278
Hernández Alonso, Juan José , <i>Jesús de Nazaret. Sus palabras y las nuestras</i> (F.M.F.)	265-266
Hill, Wesley , <i>Paul and the Trinity. Persons, Relations, and the Pauline Letters</i> (R.S.V.)	259-260
Kärkkäinen, Veli-Matti , <i>Creation and Humanity. III: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World</i> (R.S.V.)	257-259
Lazcano, Rafael , <i>Biografía de Martín Lutero (1483- 1546)</i> (FHD)	554-555
Lim, Bo.H – Castelo, Daniel , <i>Hosea</i> (MAB)	526-527
Longenecker, Richard N. , <i>Paul. Apostle of Liberty</i> (RSV)	527-529
Lubac, Henri de, Pierre Teilhard de Chardin , <i>Lettres d'Égypte 1905-1908 Avant-propos du RP Henri de Lubac membre de l'Institut</i> (B.P.A.)	264-265
Martínez Fresneda, Francisco , <i>El Evangelio domingo a domingo (A-B-C). Reflexión y meditación</i> (BPA)	279-280
Martínez Fresneda, Francisco , <i>La verdadera misericordia. Carta de Francisco de Asís a un Ministro</i> (FHD)	267-268
Martínez Fresneda, Francisco , <i>Jesús, Hijo y Hermano</i> (BPA)	537-539
Nicolás Soler, Ángel , <i>Desde el sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad</i> (MAEA)	556

Pérez Andreo, Bernardo , <i>La corrupción no se perdona. El pecado estructura en la Iglesia y en el mundo</i> (J.L.P.N)	280-282
Pérez Andreo, Bernardo , <i>La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización</i> (F.M.F)	282-283
Pikaza, Xabier , <i>Abbá-Immá. Historia de Dios en la Biblia</i> (FMF)	529-530
Pikaza, Xabier , <i>Jesús educador. La escuela cristiana</i> (BPA)	259-561
Riquelme Oliva, Pedro (Ed.), <i>Escritos de Fray Junípero</i> (F.H.D.)	269-271
Sánchez-Bayón, Antonio , <i>Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual</i> (G.Mª H.M.)	283-285
Sánchez-Bayón, Antonio , <i>Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales (propuesta humanista iberoamericana post-globalización)</i> (A.S.M.)	285-287
Sánchez-Bayón, Antonio , <i>Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?</i> (AFM)	286-287
Sánchez Fuertes, Cayetano , <i>Vida clandestina de un misionero en Japón: Diego de San Francisco OFM (1614-1632)</i> (EMVA)	539-541
Sánchez Monje, Manuel , <i>Este es el tiempo de la misericordia</i> (F.M.F.)	268-269
Sanguineti, Juan José , <i>Neurociencia y filosofía del hombre</i> (B.P.A.)	250-252
Schroeder, Joy A. , <i>The Book of Genesis</i> (R.S.V)	245-247
Stanley E. Porter – Andrew W. Pitts , <i>Fundamentals of New Testament. Textual Criticism</i> (R.S.V)	247-248
Vahrenhorst, Martin , <i>Der erste Brief des Petrus</i> (R.S.V.)	249-250
Vial, Wenceslao , <i>Madurez psicológica y espiritual</i> (D.M.Q.)	287-288
Villegas Rodríguez, Manuel , <i>Fray Bernardo Oliver (1280?-1348). Primer obispo agustino español</i> (FHD)	562-563
Wedderburn, Alexander J.M. , <i>Una historia de los primeros cristianos</i> (AMM)	530-532

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores

Los autores interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

a. Artículo de Investigación científica con soporte crítico. (6.000-12.000 palabras)

Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

b. Notas y comentarios. (2.000-6.000 palabras)

Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.

c. Documentos. (6.000-12.000 palabras)

Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 12.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: lugar y fecha de nacimiento, estudios, filiación institucional, dirección de correo electrónico), un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente. Igualmente, este será el referente para la citación a pie de página:

1.- Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas; se redactarán como sigue:

1º Libro: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011; referencia: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías, o. c., 45. 2º Capítulo de libro: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico de la identidad», en JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), Perspectivas sobre la familia. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; referencia: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico», a. c., 202. 3º Artículo: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión filosófica de la pobreza en San Buenaventura», en Carthaginensia 27 (2011) 317-344; referencia: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión», a.c. 325. 4º Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en versales para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011). 5º Siglas y abreviaturas: cf. “Apéndice 1” de la Ortografía de la Lengua Española de la RAE. 6º Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la Sagrada Biblia versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. 7º Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos. 8º Sistema anglosajón: las citas bibliográficas se hacen en el texto. Se indica entre paréntesis autor y año de publicación (Martínez Fresneda, F., 2011). Si se cita un párrafo se escribe: autor, año y dos puntos y número de página: Martínez Fresneda, F., 2011: 326). Al final se escribirá la Bibliografía ordenada alfabéticamente. Las referencias a Documentos y explicativas se harán a pie de página.

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo al correo carthaginensia@itmfranciscano.org, expresando su interés de publicar en la Revista, así como su hoja de vida en archivo aparte.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original
2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo.
3. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
4. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
5. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales.

Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de junio y noviembre, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

CARTHAGINENSIA JOURNAL EDITORIAL POLICY

Mission

Carthaginensia, a journal of studies and research, is the body of cultural and scientific expression of the Theological Institute of Murcia OFM, a center accredited to the Faculty of Theology of the Pontifical University of Antonianum (Roma). It is a biannual publication that presents to the academic community the latest contributions in the fields of Theology, Philosophy, Church History and the Franciscans in Spain and America, Franciscanism, Humanism and Christian thought, and current issues in the field of ecumenism, ethics, moral, law, anthropology, etc.

Vision

This publication endeavors to be one of the most prestigious systems of national and international indexing. As such, it is open to all for international collaborations always seeking the sound investigation, the synergistic integration of social and human sciences and the critical and creative dimensions in the articles.

Readership

The articles in Carthaginensia address the academic community interested in knowing the progress of the research in specific areas mentioned above.

The journal is sent to libraries of various universities, institutes, research centers, formations houses and seminaries with whom communications and exchange are maintained.

Instructions to the Authors

Authors interested in publishing their work in *Carthaginensia* must submit original contributions and take into consideration the three types of work that will be favored:

- a. Scientific research article with critical support (6,000-12,000 words)
Document that presents, in detailed manner, the original findings of research projects. The structure generally contains four major sections: introduction, methodology, findings and conclusions.
- b. Notes and Commentaries (2000-6000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis, etc.
- c. Documents (6,000-12,000 words) Presentation of written documents or critical editions.

For publication, the work shall be relevant and unpublished. The article should have the following characteristics :

- Length: it can be between 6,000 and 12,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with a footnote of the author's credentials: date of birth, studies, institutional affiliation, email address), an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. This will be the benchmark for footnote citations:

1. Bibliographic notes should be included in a footnote (without indention) using superscript Arabic numerals to indicate the automatic notes;

It shall be written as follows:

- a. Book: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Spigas. Murcia 2011; Reference: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi*, o.c., 45.
- b. Chapter of the Book: MIGUEL GARCIA-BARÓ, "The anthropological problem of identity", in JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Perspectives on the family*. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; Reference: MIGUEL GARCIA-BARÓ, "The Anthropological Problem", a.c., 202.
- c. Article: Manuel Lazaro Pulido, "The Philosophical Dimension of Poverty in St. Bonaventure", in *Carthaginensia* 27 (2011) 317-344; Reference: Manuel Lazaro Pulido, "The dimension", a.c. 325.
- d. Bibliographical references at the end, if any, it must begin with the author's name in small capitals to sort alphabetically (e.g. BARREDO ALVAREZ, MIGUEL, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Espigas. Murcia 2011).
- e. Acronyms and Abbreviation: cf. "Appendix 1" of the Spanish Language Spelling SAR .
- f. Biblical Quotations: Quotations from the biblical books of abbreviations follow the model of the Holy Bible official version of the Spanish Episcopal Conference.
- g. Placement of Punctuation marks (commas, periods, etc.) behind the quotes and the superscript numbers.
- h. Anglo-Saxon System: bibliographic citations are in the text. Parentheses indicate the author and year of publication (Fresneda Martínez, F., 2011). If a paragraph is quoted, indicate the author, the year, a colon and page number (Fresneda Martínez, F., 2011 : 326).

At the end, the alphabetized bibliography will be written. The references to the document's explanatory footnote shall be made at the footnotes .

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to carthaginensia@itmfranciscano.org, expressing his interest to have the work published his work in in the journal, as well as his resume in a separate file.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/ their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. "Blind" arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines .

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

PUBLICACIONES
INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

I SERIE MAYOR

1. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago.* (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A., *Los escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

3. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil,* (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3). P.V.P. 12,62 €

4. Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *De la América española a la América americana.* (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO—

5. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX.* Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *América. Variaciones de futuro.* (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. Sanz Valdivieso, R., (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas.* Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. Borobio, D., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI).* (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. Riquelme Oliva, P., *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840).* (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. Álvarez Barredo, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías.* (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. García Aragón, L., *Summa Franciscana.* (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

12. Chavero Blanco, F., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura.* (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. Marín Heredia, F., *Torrene. Temas bíblicos* (ISBN 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia.* San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —AGOTADO—

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 10,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € —AGOTADO—

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 €
—AGOTADO—

27. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La “Homelia in laude Ecclesiae” de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO—

33. Manzano, G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Quodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehégín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia..* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

- 40. Álvarez Barredo, M.,** *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €
- 41. González Ortiz, J.J.,** *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
- 42. Oltra Perales, E.,** *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
- 43. Carrión Íñiguez, V.P.,** *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30,5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
- 44. Álvarez Barredo, M.,** *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
- 45. Gómez Ortín, F.J.,** *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €
- 46. Casale, Ubertino de.,** *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
- 47. Lladó Arburúa, M.,** *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €
- 48. Ortega, Manuel.,** *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
- 49. Parada Navas, J.L. – González Ortiz, J. J. (Eds.),** *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp, 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
- 50. Manzano, Guzmán I.,** *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15,03 €
- 51. Pérez Andreo, B.,** *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15,03 €
- 52. Álvarez Barredo, M.,** *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12.* (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 52). PVP: 15,00 €
- 53. López Cerdán, F.J.,** *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20,00 €
- 54. Gómez Ortín, F.J.,** *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €

55. Pérez Simón, L., *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. III* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €

62. García Lozano, F.J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €

63. Molina Parra, N.B., *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €

64. Riquelme Oliva, P. (ed.), *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €

65. Gómez Ortín, J., *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos.* Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 60 €

67. *El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla.* Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17x24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978-84-85888-54-2), Murcia 2017, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

II. SERIE MENOR

1. Martínez Sastre, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —**AGOTADO**—

2. Martínez Sastre, P., *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € —**AGOTADO**—

3. García Sánchez, F. M., *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. Martínez Sastre, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico.* (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. Marín Heredia, F., *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas.* (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. Marín Heredia, F., *Mujer. Ensayo de teología bíblica.* (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € —**AGOTADO**—

7. Riquelme Oliva, P., *La Murcia Franciscana en América.* (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. Martínez Sastre, P., *Francisco siglo XXI.* (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —**AGOTADO**—

9. Martínez Sastre, P., *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. Marín Heredia, F., *Diálogos en la Luz.* (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. Marín Heredia, F., *Jesucristo visto por un ángel.* (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. Díaz, C., *Esperar construyendo.* (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. Rincón Cruz, M., *Certeza (1988-/1994).* (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. Martínez Sastre, P., *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los laicos.* (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € —**AGOTADO**—

15. Marín Heredia, F., *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios.* (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. Merino, J.A., *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. Parada Navas, J.L., *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € —**AGOTADO** —

18. Martínez Fresneda, F., *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19. García Sánchez, F. M., *El Cántico de las Criaturas.* (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € —**AGOTADO** —

21. Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L., *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22. García Sánchez, F. M., *Floreциllas Santaneras.* (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. Gómez Ortín, F.J., *Guía Maravillense.* (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. García Sánchez, F. M., *Hagamos soledad.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

25. Martínez Fresneda, F., *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95-0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

26. Berzosa Martínez, R., *Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-eclesiales del Papa Francisco* (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.

SERIE TEXTOS

1. Martínez Fresneda, F., *Jesús de Nazaret.* (ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

2. García Domene, J.C., *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica.* (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CD Rom. P.V.P. 15 €

3. Uribe, F., *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu.* (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. Prada Camín, M. F., *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. Historia y Evangelio, Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano, Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, F., «Debo dejar a Dios por Dios» (Carta 2, 11). Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano, (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, U., Biografía de la Madre Paula Gil Cano, (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20€.

8. Martínez Fresneda, F., El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación, (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20€.

9. Martínez Fresneda, F., Jesús, hijo y hermano, (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017, 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25€.

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. Apuntes de Bioética, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. La familia cristiana: misterio humano y divino, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. El Yihad: concepto, evolución y actualidad, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. 150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía. Encinas Guzmán, M^a R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. La educación para la convivencia en una sociedad plural, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. Globalización en perspectiva cristiana, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042– 89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdura V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica, García Férrez J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano, Lluch Frechina E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. La credibilidad de la fe cristiana, Oviedo Torró L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. Europa. Una historia, un proyecto cristiano, Pikaza X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona, Villalba Lucas M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**
Dr. Fleming, 1
E-30003 MURCIA
Tel.: 968 23 99 93
Fax: 968 24 23 97
Correo: editorialespigas@telefonica.net
www.itmfranciscanos.org/publicaciones

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda (ed.)

**SAN ANTONIO DE PADUA.
SERMONES DOMINICALES Y FESTIVOS**

MURCIA 2015

*Un volumen de 1445 pp., 17 x 24 cms. Precio 60,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Pedro Riquelme Oliva (ed.)

**ESCRITOS
DE FRAY JUNÍPERO SERRA**

MURCIA 2015

*Un volumen de 978 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS

MURCIA 2016

*Un volumen de 367 pp., 12 x 19 cms. Precio 12,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

R. Berzosa Martínez

**PUEBLO DE DIOS,
INCULTURACIÓN Y POBRES.
CLAVES TEOLÓGICO-ECLESIALES
DEL PAPA FRANCISCO**

MURCIA 2016

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

J. Hernández Valenzuela (trad.)

**EL EVANGELIO COMO FORMA DE VIDA.
A LA ESCUCHA DE CLARA
EN SU REGLA.**

MURCIA 2016

*Un volumen de 694 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

**EL EVANGELIO
DOMINGO A DOMINGO (A-B-C)
REFLEXIÓN Y MEDITACIÓN**

MURCIA 2017

*Un volumen de 655 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS, HIJO Y HERMANO

MURCIA 2017

*Un volumen de 607 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

**Provincia Franciscana
de la Inmaculada de España**

EVANGELIO 2018

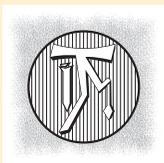
CICLO B

MURCIA 2017

*Un volumen de 528 pp., 10 x 14'5 cms. Precio 2,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Álvarez Barredo, Miguel, *El Trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario*. Editorial Espigas, Murcia 2017, 269 pp., 17 x 24 cm. (FMF) 519-520; **Berger, Peter L.**, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2017, 254 pp, 14,5 x 21,5 cm. (BPA) 541-543; **Bonilla Morales, Jaime Laurence**, *Educación religiosa escolar en perspectiva de complejidad*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2015, 125 pp, 17 x 24 cm. (BPA) 543-544; **Barclay, John M.G.**, *Paul and the Gift*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI / Cambridge U.K., 2015. 672 pp. 23,15 x 16 cm. (RSV) 520-522; **Carbajo Núñez, Martín**, *Ecología franciscana. Raíces de la Laudato Si*, Arantzazu, Oñati 2016, 309 pp, 13,5 x 21 cm. (BPA) 545-546; **Cardinal de Lubac, Henri**, *Aspects du bouddhisme I. Christ et Bouddha. II. Amida*. Sous la direction de Paul Magnin et Dennis Gira avec la collaboration de Jérôme Ducor. Œuvres complètes XXI. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 605 pp, 13,5 x 21,5 cm. (BPA) 533-534; **Catalán, Jorge David, ofm- Facciano, Beatriz**, *Provincia de la Asunción. I. Memoria de sus frailes 1612-2012*. Ed. Castañeda, Buenos Aires 2012, 410 pp., 21'05 x 19 cm. (FHD) 546-548; **Cavanaugh, William T.**, *Field hospital: The Church engagement with a wounded world*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, Cambridge U.K. 2016, pp. 15 x 23 cm. (LOT) 563-565; **Dunn, James D.G.**, *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity. Christianity in the Making Volume 3*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K., 2015. XIV + 946 pp. 24,2 x 16,3 cm. (RSV) 523-526; **Giovanni, Angeli**, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma dell'Inquisizione di Padova (1567-1660)*. A cura di Antonino Poppi. Ed. Centro Studi Antoniani. Padova 2013, 172 pp., 24 x 17 cm. (FHD) 548-549; **Gómez-Limón, María Ángeles**, *Ser María. Dimensión mariana de la espiritualidad franciscana*, Ediciones Franciscanas Aranzazu. Oñate 2012, 299 pp., 21 x 13'05 cm. (FHD) 549-550; **Gómez Ortín, Francisco, ofm**, *Toponimia y Antroponimia de Orihuela*. Ed. Caja Rural Central, Orihuela 2016, 113 pp., 23'05 x 16 cm. (FHD) 550-551; **González Marcos, Isaac** (ed), *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo*, Centro Teológico san Agustín, Madrid 2015, 431 pp, 22x14, 5 cm. (MGG) 552-554; **Kärkkäinen, Veli-Matti**, *Spirit and Salvation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, Michigan 2016 XVII+498 pp. 22'8 x 15'2 cm. (RSV) 534-537; **Lazcano, Rafael**, *Biografía de Martín Lutero (1483- 1546)*. Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2009, 477 pp. 20'05 x 13'05 cm. (FHD) 554-555; **Lim, Bo.H – Castelo, Daniel**, *Hosea*, Ed. Grand Rapids, Michigan - Cambridge 2015, 260 pp., 23 x 16 cm. (MAB) 526-527; **Longenecker, Richard N.**, *Paul. Apostle of Liberty*. 2nd. Edition. Foreword by Douglas A. Campbell. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K., 2015. 407 pp. 22,8 x 15,2 cm. (RSV) 527-529; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Jesús, Hijo y Hermano*, Editorial Espigas, Murcia 2017, 607 pp, 14,5 x 22,5 cm. 2ª Edición. (BPA) 537-539; **Nicolás Soler, Ángel**, *Desde el sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad*. Editorial Espigas. Murcia 2017, 273 pp., 12 x 19 cm. (MAEA) 556; **Pérez Andreo, Bernardo**, *La corrupción no se perdona. El pecado estructural en la Iglesia y en el mundo*. Ed. PPC, Madrid 2017, 155 pp, 19 x 12 cm. (FHD) 557-559; **Pikaza, Xabier**, *Abbá-Immá. Historia de Dios en la Biblia*. PPC, Madrid 2017, 158 pp., 12 x 19 cm. (Las palabras y los días, 1). (FMF) 529-530; **Pikaza, Xabier**, *Jesús educador. La escuela cristiana*, Ediciones Khaf, Madrid 2017, 350 pp. 17 x 24 cm. (BPA) 559-561; **Sánchez Fuertes, Cayetano**, *Vida clandestina de un misionero en Japón: Diego de San Francisco OFM (1614-1632)*, Punto Rojo libros, Sevilla 2014, 455 pp, 15 x 21 cm. (EMVA) 539-541; **Villegas Rodríguez, Manuel**, *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348). Primer obispo agustino español*. Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 135 pp., 20'05 x 13'05 cm. (FHD) 562-563; **Wedderburn, Alexander J.M.**, *Una historia de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2015. 349 pp., 21x14 cm. (AMM) 530-532.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones