



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 1

Enero - Abril 2011

## ARTÍCULOS

<b>LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Las crisis sacerdotales de san Agustín</i> .....</b>	<b>5</b>
<b>MATÁS GARCÍA, M<sup>a</sup>. Ascensión, <i>El desarrollo de la misión de la vida religiosa durante la época del concilio Vaticano II y el periodo pos-conciliar</i>.....</b>	<b>33</b>
<b>DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Charles R. Darwin entre albaceas, taxidermistas, probetas, cátedras, escaños parlamentarios y púlpitos</i> ...</b>	<b>69</b>
<b>JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>A propósito del primado del Papa. Ante una especie de nota de Pedro de Aragón (1590)</i> .....</b>	<b>133</b>
<b>LIBROS .....</b>	<b>159</b>

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 1 Enero – Abril 2011



## SUMARIO

---

### ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Las crisis sacerdotales de san Agustín</i> .....	5
MATÁS GARCÍA, M <sup>a</sup> . Ascensión, <i>El desarrollo de la misión de la vida religiosa durante la época del concilio Vaticano II y el periodo posconciliar</i> .....	33
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Charles R. Darwin entre albaceas, taxidermistas, probetas, cátedras, escaños parlamentarios y púlpitos</i> .....	69
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>A propósito del primado del Papa. Ante una especie de nota de Pedro de Aragón (1590)</i> .....	133
LIBROS .....	159

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**  
Publicación cuatrimestral

---

**ADMINISTRACIÓN:**

Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2011  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@planalfa.es

**SUSCRIPCIÓN 2011**

España: 50 €  
Otros países: 68 €

IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2011

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

**DIRECTOR**  
Domingo Natal Álvarez

**SECRETARIO**  
Ramón Sala González

**ADMINISTRADOR**  
Pío de Luis Vizcaíno

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

José Vidal González Olea  
Luis Resines Llorente  
Fernando Joven Álvarez  
Enrique García Martín  
David Álvarez Cineira

**COMITÉ CIENTÍFICO**

Rafael Aguirre Monasterio  
José Luis Alonso Ponga  
Marceliano Arranz Rodrigo  
José Silvio Botero  
Martin Ebner  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
Virgilio P. Elizondo  
José Román Flecha Andrés  
Esther Miquel Pericás  
Peter G. Pandimakil  
Fernando Rivas Rebaque  
Gonzalo Tejerina Arias  
Luis A. Vera  
Senén Vidal García

## Las crisis sacerdotales de San Agustín

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA\*

**RESUMEN:** Las crisis sacerdotales no son algo nuevo en la Iglesia. San Agustín mismo las sufrió. Sus escritos nos dejan constancia de tres: una al inicio de su ministerio (cf. Conf. 10,43,70), otra hacia la mitad del mismo (cf. En. in. Ps. 54,8) y otra en los años finales (cf. Ep. 209,10). En el artículo se estudian las características de cada una y el modo cómo el santo las superó.

**PALABRAS CLAVE:** Crisis, sacerdocio, siervo de Dios, Escritura, Jesucristo, Pablo, ejemplo.

**ABSTRACT:** Crises in priesthood are no novelty to the Church. Saint Augustine himself experienced them. Accounts of three such instances are found in his writings: one at the beginning of his ministry (Conf. 10,43,70), one at about half way through it (En. in. Ps. 54,8), and another towards its end (Ep. 209,10). This article examines the characteristics of each crisis and how the Saint overcome them.

**KEY WORDS:** Crises, Priesthood, Servant of God, Scripture, Jesus Christ, Paul, example.

Hablar de crisis está a la orden del día en múltiples ámbitos: el político, el económico, el social y también el eclesial. En este último, una de las crisis más palpables tiene como sujetos a los sacerdotes. De esta crisis me propongo hablar.

Entiendo aquí por crisis una situación de dificultad que lleva al sacerdote a cuestionarse su ejercicio del ministerio cuando no el ministe-

---

\* Profesor de Patrología del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.  
pioluvi@hotmail.com

rio en sí y que puede llevarle a contemplar el abandono del mismo o a abandonarlo de hecho como única forma de superar esa dificultad.

Pero mi propósito no es hablar de las crisis sacerdotales en abstracto, sino de las vividas por san Agustín. Lo que caracteriza la crisis sacerdotal actual quizá sea su virulencia, no su existencia, bien conocida en el pasado eclesial. Es fácil comprender que las altas exigencias del ministerio sacerdotal hayan hecho tambalearse, aunque por distintos motivos, tanto a espíritus sólidos como a espíritus vanos. Espíritu sólido fue, sin duda alguna, san Agustín, pero eso no le libró del embate de la crisis; hasta se puede decir que, en su caso, fue esa misma solidez la causa desencadenante. Tres son las crisis personales de las que el santo nos dejó constancia en sus escritos. A la primera alude en estos términos: “Aterrado por mis pecados y por el peso de mi miseria, en mi interior había rumiado y proyectado una fuga a la soledad” (*Conf.* 10,43,70); a la segunda, en estos: “...muchas veces surge en el alma del siervo de Dios el deseo de la soledad sólo por causa de la infinidad de tribulaciones y de escándalos, y dice: ¡Quién me diera alas!” (para huir al desierto) (*Coment. Sal.* 54,8); a la tercera en estos otros: “He de confesar a tu Beatitud que... pienso retirarme del ejercicio del ministerio episcopal y entregarme a los lamentos dignos de mi error...” (*Carta* 209,10). Las tres crisis serán objeto de nuestra consideración. Primero indicaremos su naturaleza y luego su superación por el santo.

## I. Las crisis

### a) Primera crisis (*Conf.* 10,43,70)

San Agustín presenta su primera crisis como el proyecto madurado en su interior de abandonar el ejercicio del ministerio sacerdotal. De lo que propiamente informa el texto es de un proyecto de huir a la soledad. Pero el pasaje sólo alcanza pleno sentido si se sobrentiende que esa huida comportaba la renuncia al ejercicio de dicho ministerio.

A esta primera crisis no es posible asignarle fecha exacta, pero sí fijarle un *terminus ante quem*. Obviamente fue anterior a la conclusión del libro décimo de las *Confesiones*, obra en la que el santo nos informa de ella y que, según opinión común, fue compuesta entre el año 397 y el 401 ó 403. Los autores no han llegado a un acuerdo sobre la coyuntura precisa en la que el santo proyectó esa huida a la soledad. Mientras unos piensan en el momento de la conversión, otros se inclinan por el de la

ordenación presbiteral o por el de la consagración episcopal<sup>1</sup>. Si se tratase del momento de la conversión, no cabría hablar de crisis sacerdotal. Pero esta interpretación no es aceptable porque, de hecho, el santo se retiró a la soledad de Casiciaco, sin sentir que Dios se lo prohibiera. Podía pensarse en el momento de la ordenación presbiteral, como respuesta *a posteriori* a la violencia de que había sido objeto<sup>2</sup>. Pero san Agustín no nos parece un espíritu voluble, capaz de tomar decisiones contrarias en tan poco tiempo. La decisión de huir a la soledad nos parece que encaja mejor en el contexto de su ordenación episcopal. Dos hechos favorecen esta interpretación. Uno, que el obispo Valerio tuvo escondido durante algún tiempo a su presbítero por temor a que otras Iglesias sin pastor se lo secuestrasen para ordenarlo de obispo<sup>3</sup>; otro, las acusaciones vertidas contra él por los donatistas y hasta por Megalio de Calama, el obispo primado de la provincia de Numidia, que tenía que ordenarlo<sup>4</sup>. Aunque éste se vio obligado luego a retirar en público sus acusaciones por falta de pruebas y acabó ordenándolo, es comprensible que el presbítero de Hipona se sintiese más que molesto y que durante el período en que tuvo que vivir oculto proyectase huir a la soledad. En esa dirección confluye también lo que escribe el santo pocas líneas después de referir su proyecto de huida: “No me calumnien los soberbios, pues pienso en mi rescate, lo como, lo bebo y lo distribuyo...”<sup>5</sup>. Las calumnias a que alude bien pueden haber sido las sufridas en el contexto de su ordenación episcopal.

<sup>1</sup> Cf. G. MADEC, *Augustin prêtre. Quelques notes pour la célébration d'un 16<sup>e</sup> centenaire, 391-1991*, en *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001, 59-74: 64. Publicado previamente en *De Tertullien aux Mozarabes I, Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)*. Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Paris 1992, 185-199.

<sup>2</sup> Es la opinión de J. J. Donnell: “But that thought of flight creeps in. What if Augustine were writing to his bishop from Tagaste? What if, on the morning after his ordination, he had really fled Hippo, gone back home, and shuddered at the thought of what happened? If he then decided that he had no choice but to accept what had been laid on him, messages like the letter he sent to Valerius would be just the reassurance, to say nothing of the cover, that the situation required. It gave him time to settle his affairs in Tagaste and prepare for his move. As a devout landowner, he had not thought highly of clergy (most of whom came from well below him on the social ladder) (*Augustine. A new Biography*, New York 2005, p. 25).

<sup>3</sup> Cf. POSSIDIUS, *Vita Augustini* 8,1-3.

<sup>4</sup> Cf. *C. litt. Pet.* 3,16,19; *C. Cresc.* 3,80,92. Cf. P. LANGA, *Acusaciones contra san Agustín en la Conferencia de Cartago*, en *Obras Completas de san Agustín XXXII*, BAC 498, nota complementaria 68, pp. 936-937; y *Valerio de Hipona*, en *Augustinus* 38 (1993) 303-327: 321.

<sup>5</sup> *Conf.* 10, 43,70.

Como hemos indicado, la crisis se resolvía en huir a la soledad. ¿A qué soledad se refiere? Lo primero que puede venir a la mente del lector es pensar en parajes solitarios, en lugares descampados, en la vida eremítica que la tradición monástica conocía perfectamente. Pero esta interpretación es difícil de aceptar en el caso de Agustín, ante todo por razones personales. En una obra temprana, *Las Costumbres de la Iglesia Católica*, el santo, a la vez que proclama su admiración por los eremitas, reconoce que ese estilo de vida supera su personal capacidad<sup>6</sup>. Su carácter no era el del solitario, pues necesitaba de los amigos para vivir<sup>7</sup>. Huir a la soledad significaba entonces para él abandonar el ajetreo de la vida pública y retirarse a la paz del monasterio<sup>8</sup>.

La causa de la crisis la expone san Agustín mismo: la conciencia de sus pecados y el peso de su miseria. Las críticas antes mencionadas contra él podían haber sido la ocasión, pero no propiamente la causa. Según sus palabras, la crisis tenía una base moral. ¿De qué pecados y miseria se trata? Podría pensarse en su pasado maniqueo y un tanto libertino que le reprochaban los donatistas, considerado como un obstáculo para su ministerio pastoral<sup>9</sup>. En contra de esta interpretación estaría el *territus*, el sentirse aterrado, pues si algo tenía claro Agustín es que sus pecados le habían sido perdonados en el bautismo<sup>10</sup>. Aunque una cosa sería la cuestión moral en sí misma y otra el efecto negativo que podía tener para su ministerio. Pero quizá lo más acertado sea no salirnos del libro décimo de las *Confesiones*. Inmediatamente antes de referir el proyecto de fuga, el santo obispo manifiesta su esperanza de que Dios sanará todas sus dolencias por medio de Cristo, “porque muchas y grandes son mis dolencias, sí; muchas y grandes son, aunque mayor es tu Medicina”<sup>11</sup>. ¿A qué dolencias se refiere? Basta pensar que el santo ha hecho previamente un riguroso y penetrante examen de conciencia que le ha permitido detectar también aspectos poco luminosos en relación con su condición de pastor de la Iglesia: el afán de ser temido y amado de los hombres buscando en ello un gozo que no es gozo, el que le agradaba ser amado y temido no por

<sup>6</sup> *Mor. eccl.* 1, 31,67.

<sup>7</sup> Cf. T. VIÑAS, *La amistad en la vida religiosa: interpretación agustiniana de la vida en comunidad*, Madrid 1995, pp. 54-83; M. A. MCNAMARA, *Friends and Friendship for Saint Augustine*. Preface by John O’Meara Alba House, 1964 (traducción italiana: *L’amicizia in S. Agostino*, Milano 2000, p. 200).

<sup>8</sup> Así se desprende, por ejemplo, de *en. Ps.* 54,9.

<sup>9</sup> Cf. *En. Ps.* 36,3,19-20.

<sup>10</sup> Cf. *Conf.* 2,7,15; 9,6,14.

<sup>11</sup> Cf. *Conf.* 10,42,69.

Dios sino en su lugar<sup>12</sup>, la complacencia en las alabanzas, el que la aprobación ajena aumentaba el gozo de cualquier bien suyo, el que la vituperación lo disminuía, etc.<sup>13</sup>. A las alabanzas que puede recibir el pastor como peligro moral alude el santo en repetidas ocasiones<sup>14</sup>.

b) *Segunda crisis* (Coment. al salmo 54,8)

La segunda crisis se manifiesta también como deseo de retirarse al desierto, anhelando tener alas para poder hacerlo. En esta ocasión el santo no habla explícitamente de sí mismo, sino en forma genérica de un siervo de Dios; pero no cabe sino entender que está refiriendo experiencias personales.

Los autores tampoco han llegado a un acuerdo sobre la fecha en que fue predicado el *Comentario al salmo 54*, texto en que el santo habla de la crisis. Aunque alguno ha pensado en una fecha temprana<sup>15</sup>, los estudiosos más recientes abogan por una más tardía, el año 408<sup>16</sup>, o sea, unos 17 años después de la ordenación sacerdotal y unos 12 después de la episcopal. La experiencia presupone ya un largo periodo de ejercicio del ministerio pastoral que le ha dado tiempo a probar sabores y sinsabores. El predicador no parece aludir a una circunstancia concreta, sino a una vivencia repetida (*plerumque*), ni piensa en un abandono definitivo del ministerio, sino sólo en un retiro temporal (*separarer paululum*). De todos modos, las circunstancias que suscitan ese deseo permiten encuadrarlo en la categoría de crisis.

En la Biblia de Jerusalén el salmo 54 lleva por título: “Oración de un calumniado”. Tras pedir a Dios que le escuche, el salmista describe su situación lastimosa. Estas son sus palabras según la versión que utiliza san Agustín<sup>17</sup>: “*Me hallo triste en mi prueba, y estoy turbado por la voz del enemigo y por la tribulación que me causa el pecador, porque han arroja-*

<sup>12</sup> Cf. *Conf.* 10,36,59.

<sup>13</sup> Cf. *Conf.* 10,37,61-62.

<sup>14</sup> Cf. *Ep.* 22,2,8-9; *S.* 339,1; *Io eu. tr.* 57, 6.

<sup>15</sup> S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, en *Angelicum* 14 (1937) 516-527.

<sup>16</sup> Cf. H. RONDET, *Chronologie augustiniennne: Le sermon sur le Psaume 54*, en *Historisches Jahrbuch* 77 (1957) 403-407: 403; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Psaume 13,3 et l'interpolation de Rom. 3,13-18 dans l'oeuvre de saint Agustín*, en *Recherches Augustiniennes* 4 (1966) 49-6557.

<sup>17</sup> Estas, en cambio, en la de la Biblia de Jerusalén: “Gimo ante la voz del enemigo bajo el abucheo del impío, pues vierten sobre mí falsedades y con saña me hostigan. Se me

*do sobre mí la iniquidad y en su ira me entenebrecían. En mi interior se ha turbado mi corazón y me sobrevino el miedo a la muerte.* La situación descrita le arranca esta exclamación: “*¡Quién me dará alas como a la paloma, y volaré y reposaré!*”. Luego añade qué hizo: “*He aquí que me alejé huyendo y me establecí en el desierto*”. Por último señala qué esperaba: “*Esperaba a quien me salvase del miedo y de la tempestad*” (Sal 54,4-9).

La situación sufrida por el salmista la considera el predicador como anuncio de la que vive cierto cristiano, descrita en estos términos: “Los ultrajes de estos (enemigos), que aumentan sin cesar y me cubren de sombra, irritan mis ojos, alteran mi luz, hieren mi corazón, dan muerte a mi alma”. También reformula su deseo: “Quisiera alejarme pues soy débil, no sea que quedándome acumule pecados sobre pecados, o, a lo menos, quisiera alejarme un poco de los hombres para que mi herida no reciba más golpes, para volver sano a mi campo de ejercitación”. Acto seguido, ese cristiano pasa a ser un ministro de la Iglesia con el que se identifica el pastor Agustín: “Son cosas que suceden, hermanos, y por eso con frecuencia surge en el alma del siervo de Dios el deseo de la soledad, por la única razón de las muchas tribulaciones y motivos de tropiezo que sufre, y dice: *¿Quién me dará alas?*”. La pregunta revela la presencia de la crisis.

El predicador deja de lado provisionalmente la continuación del salmo y se detiene en las tribulaciones aludidas, causantes del deseo de abandonar, aunque sólo sea temporalmente, el ministerio. Pero antes vuelve la mirada al apóstol san Pablo que, no obstante toda su grandeza, también se sintió turbado en su actividad, aduciendo como prueba sus palabras: *Por lo demás, que nadie me moleste* (Gal 6,17). Palabras que, en la interpretación agustiniana, coinciden en su significado con estas otras del salmo 118: *El hastío se apoderó de mí a causa de los pecadores que abandonan tu ley* (Sal 118,53). El recurso a estos textos revelados manifiesta que detrás de la crisis había un problema de relación con determinada clase de personas: los pecadores, siempre molestos. Tras aducir la doble referencia bíblica, pasa a referir las tribulaciones. “Muchas veces –dice– el ministro intenta corregir a determinadas personas, aviesas y torcidas que están confiadas a su cura pastoral; pero ante ellas fracasa toda su habilidad y vigilancia y, al no lograr que se corrijan, sufre inevitable-

---

estremece dentro el corazón, me asaltan pavores de muerte; miedo y temblor me invaden, un escalofrío me atenaza”. Luego el salmista expone su deseo: “¡Quién me diera alas como a la paloma, para volar y reposar!”, y añade qué haría: “¡Huiría entonces lejos, en el desierto moraría”. Concluye indicando lo que espera: “¡En seguida encontraría un asilo contra el viento enfurecido y la tormenta” (Sal 54,4-9).

mente. Tanto más que esos que rehúsan corregirse están unidos a él por su condición humana y, a veces, por su condición de miembros de la Iglesia”. Entonces todo son interrogantes: “¿Qué hacer? ¿A dónde ir? ¿A dónde retirarse para no tener que padecer todo eso?”. No sin antes haberse asegurado que su conciencia está tranquila: “Hice cuanto pude y estuvo a mi alcance, y veo que de nada me sirvió; todos mis esfuerzos resultaron baldíos, sólo me queda sufrir”<sup>18</sup>.

En esa situación, buscando aquietar su corazón, se pregunta *¿Quién me dará alas?* No cualesquiera alas sino las de la paloma, que –dice el predicador– “cuando la molestan, emprende el vuelo, pero no pierde el amor”. Sigue el santo: “Entonces ¿qué dice este amante –así describe al sirvo de Dios, es decir, al ministro–?”. “No puedo soportar los ultrajes de los hombres: rechinan sus dientes, se dejan llevar del furor, montan en cólera, con su ira me amilanan, no puedo serles útil”. “No puedo soportar los ultrajes de los hombres”: he aquí un problema de relación con algunos de sus fieles. El suyo es un amor no correspondido: él, amante que da amor, no recibe amor; su recompensa es el insulto, la cólera y la ira contra él. Tal es la causa de la crisis que suscita su deseo de huir a la soledad, manifestado a continuación: “¡Ojalá pudiera descansar en algún sitio separado de ellos físicamente, pero no en el afecto, para evitar que se altere en mí el amor! No puedo serles de provecho con mis palabras y diálogo; tal vez lo sea orando por ellos”<sup>19</sup>. El amante que no es recompensado con amor quiere no perder el amor: desea separarse físicamente de ellos, pero manteniendo el amor, aun no correspondido.

### c) *Tercera crisis* (Cartas 209 y 20\*)

Esta tercera crisis es más clara, más puntual y más concreta. El obispo de Hipona escribe con todas las letras al papa Celestino I<sup>20</sup> que piensa retirarse del ejercicio del ministerio episcopal<sup>21</sup>.

La carta que nos informa de esta decisión fue escrita en el año 422. El texto nos permite saber que la crisis la suscitó un error personal. Una decisión de ese calibre presupone un error de bulto o, al menos, sentido como particularmente grave y cargado de consecuencias. Afortunadamente sabe-

<sup>18</sup> Cf. *En. Ps.* 54,8.

<sup>19</sup> *En. Ps.* 54,8.

<sup>20</sup> Nombrado obispo en el año 422, gobernó la iglesia romana hasta el 432.

<sup>21</sup> Cf. *Ep.* 209,10.

mos cuál fue, incluso con precisión de detalles aportados por el mismo san Agustín en dos cartas, la 209 y la 20\* entre las de Divjak. No pudiendo entrar en todos los pormenores, nos limitamos a los datos esenciales<sup>22</sup>.

El error consistió en haber nombrado como obispo de una pequeña población a algo más de 50 kms. de Hipona, Fussala, a un joven totalmente inepto y, sobre todo, indigno, de nombre Antonino<sup>23</sup>. Para entender la gravedad que atribuye san Agustín a su error es preciso colocar el hecho en su contexto socio-ecclesial. Los habitantes de dicha población acababan de pasar del cisma donatista a la Iglesia católica, como consecuencia de la nueva situación surgida tras la Conferencia de Cartago del 411 cuyo resultado fue la supresión legal del cisma donatista; esa circunstancia la hacía merecedora de un cuidado pastoral especial. Como el santo no podía prestárselo desde Hipona, consideró que lo más oportuno era proveerla de un obispo propio que siguiese sus pasos de cerca. Con esa finalidad eligió al candidato que consideraba adecuado y solicitó la presencia del primado de la provincia eclesiástica, un anciano<sup>24</sup>, para que procediera a la ordenación. Pero, llegado el momento, el elegido rehusó de forma tajante ser ordenado<sup>25</sup>. En situación tan comprometida, el santo presentó para el ministerio al mencionado Antonino, criado en el monasterio de clérigos y en posesión del oficio de lector en la Iglesia de Hipona, de poco más de 20 años<sup>26</sup>, pero que tenía a su favor el hecho de conocer la lengua púnica<sup>27</sup>, hablada en aquel lugar. Era tal el prestigio de san Agus-

<sup>22</sup> Sobre todo este asunto, cf. W. FRENDE, *Fussala: Augustine's crisis of credibility* (*Ep. 20\**), en *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982, Paris 1983 (= Études Augustiniennes), 251-265; S. LANCEL, *L'affaire d'Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale* (*Ep. 20\**), en *ibid.* pp. 267-285, y CH. MUNIER, *La question des appels à Rome d'après la Lettre 20\* d'Augustin*, en *ibid.* pp. 287-299.

<sup>23</sup> Cf. S. LANCEL, *L'affaire d'Antoninus*, pp. 281-283.

<sup>24</sup> Probablemente, Silvano de Summa. Sobre él, cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I*. D'après la documentation élaborée par A.-M. La Bonnardière, avec la collaboration de C.-H. Lacroix e.a., Paris 1982, 1081-1083. La primacía no dependía de una sede episcopal ni de una elección, sino que recaía siempre sobre el obispo que llevaba más años ordenado.

<sup>25</sup> Cf. *Ep. 209,3; 20\*,3*.

<sup>26</sup> Cf. *Ep. 20\*,1-3*. Téngase en cuenta que el joven había sido propuesto para presbítero previamente, en ausencia de Agustín, y que había renunciado (*Ep. 20\*,2*).

<sup>27</sup> Cf. *Ep. 20\*,3*. A este respecto, cf. I. OPELT, *Augustins Epistula 20\*. Ein Zeugnis für lebendiges Pünisch im 5. Jhd. n.Chr.*, en *Augustinianum 25* (1985) 121-132. En cuanto a la fecha de la ordenación, varían las opiniones de los autores. Según S. Lancel hay que colocarla en el 411/412 (*L'affaire d'Antoninus*, p. 277); según W. Frend, probablemente en el 415 (*Fussala: Augustine's crisis*, p. 256).

tín que, aun sin ser consultada, la población aceptó sin más al candidato propuesto por él<sup>28</sup>.

El nuevo obispo resultó ser todo menos lo que se esperaba de él; resultó falso, perjuro, manipulador, intrigante, timador, depredador de lo ajeno. A san Agustín le dolía particularmente esto último, como se deduce de estas palabras de la carta 20\*: “Si otro te lo contase, quizá no creerías que no dudó en comprar quintas a su nombre, no al de la Iglesia; él, un hombre que llegó al episcopado desde el monacato y que no tenía más que lo que llevaba puesto” (*Ep.* 20\*,29). Y de estas otras: “No sólo desea apropiarse de estos bienes, sino hasta de la misma grey de Cristo, a la vez que quiere ser de aquellos de los que dice el Apóstol que *buscan sus intereses, no los de Jesucristo* (Fil 2,21)”<sup>29</sup>. Hinchado con la insolencia del poder, se convirtió en un tirano que amedrentaba a los que declaraban contra él ante el juez, y hallaba su gozo en que se le temiese allí donde veía que no se le amaba<sup>30</sup>. Además –falta particularmente grave para Agustín–, no ejercitaba el ministerio de la palabra y, a la vez que promovía rebeldes a las órdenes sagradas, no dudaba en poner su poder de excomunión al servicio de los propios intereses. Desbordados por las exacciones y el gobierno autoritario de Antonino, los fieles habían elevado una queja contra él a las autoridades eclesiásticas. El personaje resultó persona *non grata* para buena parte de las comunidades eclesiales confiadas a su cura pastoral, tuvo en danza al episcopado de la provincia con su primado a la cabeza<sup>31</sup>, y hasta recurrió por dos veces a la Sede Apostólica contra sentencias episcopales que le eran adversas. Hasta el emperador llegaron las quejas contra él<sup>32</sup>. Quizá como medio particularmente eficaz para librarse de él, fue acusado de líos de faldas, pero los hechos no pudieron probarse.

“Cuán grande es esta herida de mi corazón véalo quien puede sanarla”<sup>33</sup>, escribe san Agustín a Fabiola, la destinataria de la Carta 20\*<sup>34</sup>. El caso fue particularmente doloroso para él por las consecuencias que se

<sup>28</sup> Cf. *Ep.* 20\*,3: “Como lo presenté yo, ellos se fiaron de mí, pues no lo habían pedido espontáneamente, sino que no se atrevieron a rehusar a uno de los míos, que además me agradaba a mí”.

<sup>29</sup> *Ep.* 20\*,32.

<sup>30</sup> Cf. *Ep.* 20\*, 4.

<sup>31</sup> Ahora se trata de Aurelio de Macomades. Sobre él, cf. S. LANCEL, *L'affaire*, pp. 280-281; A. MANDOUZE, *Prosopographie*, 127-128.

<sup>32</sup> Cf. *Ep.* 20\*,29.

<sup>33</sup> *Ep.* 20\*,32.

<sup>34</sup> Sobre esta dama, cf. LANCEL, S., *L'affaire de Antoninus*, pp. 278-279; también A. MANDOUZE, *Prosopographie*, pp. 380.

seguían para aquellas comunidades cristianas y para su obispo. Es entonces cuando el santo confiesa al obispo de Roma Celestino su propósito de renunciar al ministerio. Lo hace en estos términos: “He de confesar a tu Beatitud que en este peligro que corren ambas partes –el obispo y la comunidad de Fussala– me atormenta tal temor y tristeza que pienso retirarme del ejercicio del ministerio episcopal”<sup>35</sup>. En su mente estaba sobre todo aquella comunidad cristiana, que le hacía a él en persona responsable del desaguizado y de que, para muchos de sus miembros, resultase odioso el nombre católico<sup>36</sup>. Él mismo nos lo hace saber: “No ya con murmuraciones en voz baja sino a gritos, proclaman que fui yo quien les introduje tan gran calamidad”<sup>37</sup>. Y en otro pasaje: “Según ellos, tampoco yo merecía el perdón. Respecto a mí, gritaron también cosas que tenía que oír: que había sido el causante de tan gran calamidad por haberles dado una persona que ellos no habían pedido y que les había afligido con tantos males”<sup>38</sup>. El santo veía que, por su culpa, la Iglesia católica corría el riesgo de perder fieles que tanto le había costado llevar a su seno<sup>39</sup>; temía, incluso, que retornasen al paganismo y, en consecuencia, su perdición eterna<sup>40</sup>. Tal fue la causa y las circunstancias que provocaron la tercera crisis agustiniana.

## II. Aspectos de las crisis

Descritos ya por separado el origen y fondo de cada una de las crisis procede ahora volver sobre ellas considerándolas en conjunto. Una serie de datos saltan a la vista.

a) El primero que cabe señalar es de naturaleza cronológica: las crisis no estuvieron ligadas a una etapa específica de la vida del pastor de

<sup>35</sup> *Ep.* 209,10.

<sup>36</sup> Cf. *Ep.* 20\*,26.

<sup>37</sup> *Ep.* 20\*,15.

<sup>38</sup> *Ep.* 20\*,33.

<sup>39</sup> Cf. *Ep.* 20\*,27. Al respecto escribe W.Frend: “Antoninus’s choice has turned out to be disastrous and the anxious and embarrassed letter shows the writer full aware of the damage he had done. The hardwon gains of Catholicity unity threatened to be lost, and even worse, Augustine faced a personal crisis” (*Augustine’s crisis*, pp. 254-255).

<sup>40</sup> Cf. *Ep.* 20\*,20. Escribe el mismo W. Frend: “The people of Fussala has come to hate him and hate the Catholicism (cf. *ep.* 20\*,26). His credibility as a pastor and administrator was in the balance. The pleading tone, as well as the detail which he writes to Fabiola, betrays the depth of his anxiety. With Celestine, he contemplates the final step, that of resignation” (*Augustine’s crisis*, p. 265; cf. también p. 255).

Hipona, sino que se repartieron todo el arco de su vida pastoral: una al comienzo, otra al medio y otra al final. La posibilidad del conflicto siempre está al acecho; el conflicto mismo no da tregua.

b) El segundo dato diferencia las dos primeras crisis de la tercera. En las dos primeras el santo habla del proyecto o deseo íntimo de refugiarse en la “soledad” que llevaba implícito retirarse del ministerio; sólo en la tercera formula explícitamente el propósito de abandonarlo. Este dato deja entender que detrás de las dos primeras crisis se ocultaba todavía el rechazo inicial a ser ordenado sacerdote, no así en la última. Las dos primeras crisis revelan que el espíritu de san Agustín aún seguía cautivo de su antiguo ideal; las crisis mismas aparecen como una búsqueda inconsciente de razones que justificasen moral y espiritualmente su vuelta a él; en la tercera, en cambio, el antiguo propósito no juega ya ningún papel. Lo dicho significa que las dos primeras crisis implicaban en el fondo, más que un rechazo del ministerio ordenado, una nueva afirmación del viejo ideal; sólo la tercera fue propiamente una crisis sacerdotal. Las otras dos aparecen como coletazos de su primer proyecto de vida, que se resistía a morir.

c) El proyecto en que desemboca la primera crisis queda en el interior de Agustín que sólo lo da a conocer a toro pasado; el deseo vinculado a la segunda crisis lo revela en tiempo real al público que le escuchaba, pero ocultándose tras la pantalla de un siervo de Dios cualquiera; el propósito de la tercera lo hace público también en tiempo real, pero esta vez de forma clara y explícita, en carta personal, a una persona concreta, de más categoría que él, en cuanto obispo de la Sede Apostólica. Lo dicho significa que sólo la tercera revelación le podía comprometer de alguna manera: en principio, en algún momento el Papa podía recordarle su propósito anterior y reclamarle que lo pusiese en práctica; en cambio, el proyecto y el deseo no le comprometía a nada ante los demás. Lo cual está en línea con lo dicho en el párrafo anterior.

d) Cada una de las crisis tiene un fundamento psicológico distinto. La primera la provocó el temor; la segunda, una falta de correspondencia; la tercera, la excesiva confianza. El temor a que su pasado y su presente moral-espiritual le impidiesen desempeñar debidamente el ministerio; la falta de correspondencia de los fieles al esfuerzo que él hacía en pro de ellos; la excesiva confianza que le daba el éxito de la política seguida hasta entonces de promover al episcopado a monjes de su propio monasterio.

e) Siguiendo en el campo de la psicología, cada una de las crisis está en relación con un aspecto diferente de la persona<sup>41</sup>.

Para una plena salud psíquica el hombre necesita ser para sí mismo, ser con los otros y ser para otros; le es imprescindible poseer el sentido de la identidad propia –¿quién soy yo?–; el sentido de pertenencia –¿con quién estoy yo?–, así como el sentido de misión –¿para qué estoy yo?–. Teniendo en cuenta estos principios, la primera crisis se puede poner en relación con el sentido de identidad, la segunda con el sentido de pertenencia, la tercera con el sentido de misión. Siguiendo en la misma línea, la primera crisis del pastor Agustín se puede vincular a la falta de la legítima autoestima para desempeñar el ministerio –desubicado ante sí mismo–; la segunda a la falta de la necesaria interacción en el proceso de transmisión y recepción del mensaje de la fe –desubicado ante los demás–; la tercera como falta de una adecuada adaptación a su ministerio –desubicado en relación a su actividad–. Veamos esto con más detalle.

Toda persona necesita una respuesta clara a la pregunta “¿quién soy yo?”. Ahora bien, en el proyecto del joven Agustín de abandonar el ministerio después de considerar su pecado y su miseria, se percibe una percepción errónea, al menos parcialmente, de sí mismo. Su autoimagen descansaba en un autoengaño –su expresión: centrarse en sus dolencias morales–; su autovaloración se trocaba en autodevaluación –su expresión: la conciencia de indignidad personal–, y su autoconfianza se tornaba en inseguridad –su expresión: la sensibilidad a las críticas ajenas–. Pero sólo a sus ojos y de forma provisional. La prueba de que su proyecto de abandonar el ministerio se fundaba en una percepción errónea de sí mismo es el hecho de que, sin que se produjera un cambio en sus objetivas condiciones personales, siguió ejerciéndolo con plena garantía. En realidad, detrás de esa percepción errónea de sí mismo con la consiguiente autodevaluación e inseguridad, cabe advertir un mecanismo de defensa, una forma de represión que recurre a la distorsión del pensamiento, disfrazándolo con otra apariencia. Agustín tenía una idea de sí a la que no quería renunciar: se había identificado en exclusiva con el ideal monástico y en su puesta en práctica fundamentaba su autoestima. Este autoengaño justificaba a sus ojos –y por eso mismo la rebajaba– la ansiedad que le producía el ejercicio del ministerio sacerdotal porque, en su

---

<sup>41</sup> En este apartado nos inspiramos en G. DE MÉZERVILLE, *Ejes de salud mental. Los procesos de autoestima, dar y recibir afecto y adaptación al estrés*, ed. Trillas, México 2004.

opinión, atentaba contra su yo, es decir contra la idea con la que se había identificado<sup>42</sup>. Sólo que, en cuanto mecanismo de defensa, era inadecuado para superar el conflicto planteado entre su ideal personal y la realidad concreta del ministerio que ejercía. Inadecuado porque le impedía tomar conciencia exacta de su realidad y desarrollar los recursos necesarios para enfrentarse al conflicto de manera satisfactoria.

También es básica necesidad humana lograr un cálido sentido de pertenencia mediante el establecimiento de las relaciones adecuadas con las personas significativas en el propio contexto vital. El ministro, que por definición es un servidor, ha de hacerse la pregunta: “¿a quiénes sirvo?”, que equivale, en otros términos, a la antes formulada: “¿con quién estoy yo?”. En el origen de la que he considerado como segunda crisis de Agustín se percibe una falta de adaptación, la carencia de una adecuada relación interpersonal en el ámbito del ejercicio del ministerio. Entre al menos una parte de sus fieles y él no existía intercambio afectivo; ellos rehusaban seguir las directrices del obispo que tenía conciencia de buscar sólo el bien de ellos. Ajenos a cualquier esfuerzo moral, cual espíritus resignados rehusaban colaborar con su pastor, aceptando a lo más una relación superficial con él en vez de otra más profunda que les exigiese un compromiso mayor. Entre ellos y el pastor faltaba la empatía que les permitiera entrar en sintonía dentro del ámbito específico de su relación; ni el obispo sintonizaba con esos fieles ni esos fieles con él. La deseable identificación con la realidad emocional del otro no pasaba de ser un simple objeto de deseo. Y faltando la empatía, quedaba cerrado el camino hacia la relación madura, la relación personal enraizada en el compartir valores, convicciones e intereses significativos. La relación afectiva requiere correspondencia y es lo que san Agustín no percibía en aquellos fieles. En este momento el problema para el pastor Agustín no estaba en su propio actuar –él no tenía conciencia de haber obrado mal; al contrario, era consciente de haber hecho todo que estaba en sus manos–, sino en no ser aceptado por parte de ellos. Esto en cuanto al origen de la crisis. En cuanto a la solución que él mismo proyectaba, la huida a la soledad, cabe pensar que también aquí estamos ante el mismo mecanismo de defensa de que hablamos en el anterior apartado. Así se puede deducir de la misma reflexión con que él acompaña su planteamiento y que le llevó a superar la crisis, como veremos.

---

<sup>42</sup> Es cierto que san Agustín nunca dejó de ser monje; que trató de unir la condición episcopal a la monástica; pero también lo es que esa forma de vida monástica no era la que él había elegido para sí.

Por último, la persona, además de clarificar su identidad personal y su sentido de pertenencia, necesita responder satisfactoriamente a la pregunta “¿para qué estoy yo?”, asociada a la capacidad de generar vida en su acepción más amplia. En el marco de la psicología evolutiva, la pregunta corresponde a la edad madura. La tercera crisis de san Agustín a la que iba unido el propósito de abandonar el ministerio como consecuencia del error en la presentación de un candidato al episcopado, testimonia un desajuste con relación a la pregunta formulada. Se trató de una crisis originada por una situación de estrés negativo, fruto de un fracaso sonado en el ejercicio de su ministerio, de un hecho extraordinario y totalmente imprevisto, con consecuencias que él consideraba funestas: la pérdida para la Iglesia católica de numerosos fieles, de la que él se sentía responsable; una pérdida que, si aún no se había hecho efectiva, era muy posible y hasta probable que se produjera; fieles, por otra parte, que, tras el ingente esfuerzo para hacerlos volver a la Católica desde las filas de la rival Iglesia donatista, amenazaban con volver al paganismo. El santo percibía que, en vez de generar vida para la Iglesia a la que servía como pastor, iba a engendrar muerte. Pero, si fue significativo el hecho objetivo causante del mal, no lo fue menos la respuesta personal del santo, cómo lo vivió, lo percibió y lo valoró. El error le alteró emocionalmente produciendo en él reacciones de culpa, de ansiedad, de angustia incluso, de cierta depresión. Su disponibilidad a renunciar al ministerio sacerdotal testimonia su temor de no conseguir superar las consecuencias de su equivocación y de no sobreponerse a la tensión psicológica y espiritual que ello le produciría; pero era sólo un temor, no una certeza. En realidad, esperaba encauzar la situación y redimirse personalmente, siendo la prueba el hecho de no presentar la renuncia de inmediato.

f) Desde el punto de vista moral-espiritual, el abandono del ministerio por parte de san Agustín en el caso de haberse producido no habría sido consecuencia de un abandono previo, afectivo y hasta parcialmente efectivo; no cabría, pues, hablar de una deserción definitiva, después de otras deserciones puntuales. Y este aspecto distingue las crisis agustinianas de buena parte de las sufridas por los sacerdotes de nuestros días. La lectura de los textos deja claro que a las tres crisis subyace una alta valoración del ministerio sacerdotal. Detrás de la primera crisis se percibe el temor de que su propia indignidad o ineptitud empañe su brillo; detrás de la segunda crisis estaba también la esperanza –manifestada explícitamente por el santo– de hacerlo más fructífero por medio de la oración; detrás de la tercera crisis se hallaba el pesar por haber contribuido al des-

prestigio del mismo en la persona del obispo Antonino. A esto no obsta la posibilidad contemplada de que tanto la primera como la segunda crisis no fueran sino un mecanismo de defensa; más bien lo confirma. En efecto, tal mecanismo sólo podía resultar eficaz desde la consideración de la alta dignidad y exigencia del ministerio sacerdotal.

### III. La superación de las crisis

San Agustín acabó sus días siendo obispo de Hipona. Eso significa que superó sus crisis y no hizo realidad su proyecto, deseo y propósito de abandonar el ministerio. Pero ¿en qué se apoyó para superarlas? Los textos que nos hablan de ellas nos informan también de este aspecto. Veamos, de nuevo, cada una por separado.

#### a) *Primera crisis (Conf. 10,43,70)*

El proyecto de retirarse a la soledad, con el consiguiente abandono del ministerio, no pasó de un simple proyecto. Llama la atención que lo que le llevó a superarla no guarda relación directa con lo que la provocó. Aunque el santo la presenta como crisis con base moral, su resolución tuvo lugar en el plano espiritual: “Mas tú me lo prohibiste y me diste fuerza, al decirme: *Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos* (2 Cor 5,15)”<sup>43</sup>.

Este texto contiene las tres referencias fundamentales que, de modo unitario, influyeron en que el santo abandonase el proyecto de huir a la soledad: Dios Padre (“Tú me lo prohibiste”), la Escritura (“diciendo”), Jesucristo (“por eso murió Cristo...”). El ministro inseguro leyó la Escritura como palabra de Dios que le comprometía personalmente. El texto paulino, tomado de la segunda carta a los Corintios, le puso ante sus ojos la muerte de Cristo y lo que esa muerte implica para el cristiano. Cristo –escribe san Pablo– murió por todos; no por el círculo de amigos o por sus seguidores sólo, sino *por todos*. Afirmado el hecho, de él deduce el Apóstol que cuantos viven, habiendo recibido la vida precisamente de la muerte de Cristo, ya no pueden vivir para sí, sino para quien murió por ellos. Y vivir para quien murió por ellos implica entregar la vida por aquellos por los que murió él, es decir, por los demás. El presbítero de Hipona captó bien el mensaje: él, que no hacía mucho había recibido de

<sup>43</sup> Conf. 10,43,70.

Cristo la vida, no podía dedicarla sólo al reducido círculo de sus amigos; debía aceptar el servicio a la entera comunidad cristiana. El santo interpretó ese texto apostólico como un veto divino a que siguiese adelante con su proyecto de regresar al monasterio, abandonando el ministerio: "Tú me lo prohibiste al decirme...". A Dios no le faltan títulos, que san Agustín reconocía, que le otorgan ese derecho de veto. Es más que probable que el santo pensase entonces en su propia condición de "siervo de Dios". Basta recordar la reflexión que, en su momento, le llevó a aceptar la ordenación presbiteral, a pesar de que frustraba sus planes de futuro: "El siervo no debe llevar la contraria a su amo". Es derecho del amo modificar los planes del siervo, pero al siervo no le está permitido oponerse a la voluntad del amo. Cuando el siervo tiene conciencia de serlo y de lo que conlleva, como era el caso de Agustín, siervo por libérrima voluntad, no le queda sino aceptar el veto. No aceptarlo equivaldría a una fuga inútil. Su libertad habría sido más ficticia que real, como la de todo fugitivo<sup>44</sup>.

La referencia cristológica que Dios le puso ante los ojos mediante el texto de la Escritura eliminaba de cuajo el verdadero obstáculo de Agustín para seguir en el ministerio: su deseo de vivir en "soledad". Eliminado ese obstáculo, el problema moral, que presentamos antes como tapadera de otro, dejó de ser impedimento. En el texto paulino encontró no sólo el veto de huir a la "soledad", sino también la motivación para continuar en el ministerio. De hecho, la cita del mismo va precedida de la interpretación agustiniana: "Tú me lo prohibiste y me diste fuerza". La entrega de Cristo a la muerte por todos significaba para él lo uno y lo otro. Un texto suyo puede resultar iluminador al respecto. Dice en un sermón: "Si uno, considerando su debilidad, siente que desfallece ante lo que el Señor le ordena, se siente confortado con su ejemplo y, si aun imitar su ejemplo es superior a las propias fuerzas, cuenta con el que le dio el ejemplo para que le otorgue también la ayuda"<sup>45</sup>. Parece que el predicador estaba describiendo aquí su caso particular.

San Agustín encontró en Jesucristo un programa de actuación y el impulso para ejecutarlo. Su propia debilidad moral no debía ser impedimento para seguir en el ministerio. Un planteamiento que mantendrá años más tarde, en el marco de la exposición del lavatorio de los pies de Jesús a sus discípulos. Sirviéndose, entre otros textos bíblicos, de Cant 5,2-3 y de Mt 24,12, el predicador transforma el relato evangélico en una

---

<sup>44</sup> Cf. *Conf.* 3,3,5.

<sup>45</sup> *En. Ps.* 56,1.

viva exhortación a los monjes a aceptar el ministerio apostólico para abrir las puertas a Cristo que pasa frío. La objeción de aquellos de que, teniendo los pies lavados, no pueden volver a mancharlos, no le echa atrás en su propuesta; al contrario, encuentra en el hecho de que Cristo lava los pies el argumento para rebatírsela. El santo parte de que el ejercicio del ministerio acarrea consigo casi inevitablemente manchas morales: “Pero he aquí que me levanto y abro. ¡Cristo, lávalos (los pies); porque no se ha extinguido nuestra caridad, *perdonanos nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6,12). Cuando te escuchamos, en los cielos exultan contigo los huesos humillados; pero, cuando te predicamos, pisamos la tierra a fin de abrirte las puertas y, por eso, si se nos critica, nos perturbamos; si se nos alaba, nos inflamamos. Lava nuestros pies antes limpiados, pero manchados cuando, a fin de abrirte las puertas, caminamos por la tierra”<sup>46</sup>.

b) *Segunda crisis* (Coment. al salmo 54,8-9)

El pastor Agustín tampoco dio curso al deseo de retirarse, aunque fuera provisionalmente, a la “soledad”, abandonado el ejercicio del ministerio. Pero un deseo así no puede quedar insatisfecho sin más, pues corre el peligro de acabar en sentimiento de frustración. Si el santo no lo secundó fue por sólidas razones que expone en el mismo texto en que revela ese deseo. Aunque habla de un siervo de Dios cualquiera, es fácil percibir –repetimos– el tono de una confesión personal.

Dos son los argumentos que sostuvieron la fidelidad del santo al ministerio: la conciencia del deber y una buena dosis de realismo, apoyados respectivamente en el ejemplo de san Pablo y en la reflexión desde la experiencia de la vida.

El santo se miró en el espejo de san Pablo que, a pesar de desear morir y estar con Cristo, más ventajoso para él, consideró necesario permanecer en esta vida por el bien de los demás (cf. Fil 1,23-24)<sup>47</sup>. Refiriéndose al Apóstol y sirviéndose de la imagen de la paloma, dice el predicador: “La paloma, al estar atada por el afecto y no por un interés personal, no podía volar, no porque no lo mereciese aún, sino por las exigencias de su oficio”. El texto sugiere dos reflexiones. La primera guarda relación con la imagen usada. Sabido es que, sobre todo en la controversia con los

<sup>46</sup> *Io. eu. tr.* 57,6.

<sup>47</sup> *Cf. En. Ps.* 54,8.

donatistas, la paloma se convierte en la boca y pluma de san Agustín en símbolo de la Iglesia en cuanto compuesta de fieles animados por la caridad en la unidad<sup>48</sup>. Ahora bien, si la Iglesia es madre y no puede dejar a sus hijos sin la atención que necesitan, el ministro que la representa no puede abandonar el ministerio si no está garantizada esa atención<sup>49</sup>. El ministro que contempla esa posibilidad, debe pensar siempre con criterios eclesiales y no con criterios puramente personales. La segunda reflexión se refiere a la fuerza que impulsa el ministerio. Lo que verdaderamente lo sostiene es el afecto, el amor a los que se ha de servir. Cuando ese amor existe, cualquier razón en contra que se presente se sentirá como una excusa; por el contrario, cuando falta ese amor, cualquier excusa se verá como una razón. La conciencia del deber es importante, pero puede no bastar si falta una fuerza que impulse su cumplimiento. En el caso presente, el amor a los demás tiene esa virtualidad.

Un segundo argumento lo extrajo el pastor de Hipona de la vida misma. Él tenía ya una larga experiencia de vida pastoral y sabía bien que la debilidad humana no es planta que germine sólo en una determinada estación del año, en un específico lugar o en unas condiciones muy concretas, sino que pulula siempre y por doquier; que no hay tiempo, espacio o situación en que no eche raíces. Esa experiencia le decía que a dondequiera que vaya uno se encontrará con personas indeseables. El santo no hablaba de teorías, sino de hechos. Deseando tener alas para volar al desierto, pensaba en lo que allí sucede: “¿Por qué razones pensáis, hermanos, que los desiertos están llenos de siervos de Dios? Si les hubiera ido bien en compañía de los hombres, ¿se habrían apartado de ellos? Y, sin embargo, ¿qué es lo que hacen ellos también? Ved que se alejan, que huyen, que se quedan en el desierto, pero ¿acaso permanecen solos? La caridad los sujeta para que permanezcan en compañía de muchos otros. Pero entre esos muchos no faltan quienes los ponen a prueba”<sup>50</sup>. Y aduce la razón: “Pues es inevitable que en todo grupo humano haya personas indeseables”<sup>51</sup>. San Agustín se ha despertado del sueño y se ha devuelto a la realidad.

<sup>48</sup> Cf. *Io. eu. tr.* 6,12-17; *Bapt.* 3,17,22-18,23, etc. Cf. M.-F. BERROUARD, *La colombe*, en *Oeuvres de saint Augustin*, BA 71 (1993) 877; P. BORGOMEO, *L’Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972: 279-356.

<sup>49</sup> En la *ep.* 228, escrita ya al final de su vida a petición del colega en el episcopado Honorato que le pedía consejo sobre cómo actuar en aquellos momentos dramáticos de la invasión de los vándalos arrianos, deja clara constancia de ello.

<sup>50</sup> *En. Ps* 54,9.

<sup>51</sup> *Ib.*

Una vez anclado en el realismo, prosigue su reflexión tratando de responder a la pregunta de por qué sucede así. La respuesta se la facilita su interpretación providencialista de la historia: “Dios mismo, que sabe que necesitamos ser sometidos a prueba, pone a nuestro lado también a algunos que no han de perseverar; más aún, a algunos tan hábiles en la simulación que ni siquiera han dado el primer paso en aquella vida en la que deberían haber perseverado. Él sabe que nos es necesario soportar a los malos, para así progresar en el camino del bien”<sup>52</sup>. El ministro no debe interpretar demasiado a la ligera la presencia de malos, incluso en su comunidad cristiana, como un fracaso personal en el ejercicio de su ministerio, pues esa realidad no está fuera de los planes de Dios. En el trasfondo de esta afirmación está la teología agustiniana de la *Ecclesia permixta*, de una Iglesia en que temporalmente conviven justos con pecadores, que con tanto ahínco defendió contra la tesis de donatista de una Iglesia totalmente pura ya en el tiempo presente<sup>53</sup>. Y precisamente porque cuadra con los planes de Dios, redundará en bien personal del ministro. En todo caso, su ministerio no puede desentenderse de ellos: “Amemos a nuestros enemigos; corrijámoslos, castiguémoslos, excomulgúemoslos, separémoslos incluso de nosotros, pero con amor (cf. 2 Tes 3,14-15)”<sup>54</sup>.

El argumento de experiencia lo resume el predicador en estos términos: “A dondequiera que vayas se te juntarán otros, irán contigo allí, simularán querer vivir contigo y no podrás rechazar la compañía del hermano. También allí se mezclarán contigo los malos; pues aún allí tienes que ejercitarte en la prueba”<sup>55</sup>. Y como prueba concluyente de la afirmación de que ningún grupo humano, por selecto que sea, está exento de malos, aduce el ejemplo del colegio apostólico a cuyo frente estaba “nuestro Consolador, Señor, Rey, Emperador y Creador, creado entre los hombres”. También en el grupo de los Doce se coló uno a quien el Señor tuvo que soportar. Importante en este caso es el primer apelativo, el de Consolador, dado a Jesucristo: el ministro que sufre la presión de los malos hallará consuelo en él, que la sufrió antes<sup>56</sup>.

El realismo a que acude el santo no se limita a constatar que vaya donde vaya, incluido el monasterio, a donde deseaba retirarse, encontrará malos<sup>57</sup>. El santo contempla todavía otra posibilidad: huir, es decir,

<sup>52</sup> *Ib.*

<sup>53</sup> Cf. P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps*, pp. 279-386.

<sup>54</sup> *En. Ps.* 54,9.

<sup>55</sup> *En. Ps.* 54,9.

<sup>56</sup> *Ib.*

<sup>57</sup> Cf. *Ep.* 78,8-9.

refugiarse en la propia conciencia, en la propia interioridad, donde encontraría cierta soledad en la que descansar. Pero también esta posibilidad queda excluida por una mirada realista. Tampoco allí hallará la paz, aunque ahora será el amor el que le turbe. Estará sólo en su conciencia, pero no en la caridad; interiormente le puede consolar la conciencia, pero fuera no le faltarán tribulaciones que le quiten la paz. Entonces, se pregunta, ¿qué hacer cuando, en el plano personal el ministro está tranquilo, pero la preocupación por los demás turba su paz? El salmo que viene comentando le responde: “*Esperaba a quien me salvase del miedo y de la tempestad*” (Sal 54,9). Pero ¿quién es ese? La respuesta se la da ahora el evangelio: “No te queda sino gritar: ‘(Sálvame), Señor, que perezcó’ (Mt 14,30). Que te tienda su mano aquel que camina intrépido sobre las olas; que te saque a flote cuando el miedo te hunda, que sustente en él tu seguridad; que te hable en tu interior y te diga: ‘Mira lo que yo sufrí’. Tal vez soportas a un hermano malvado o un enemigo exterior; ¿a cuántos no soporté yo?”<sup>58</sup>. Los apóstoles dejaron a los ministros que les habían de suceder en la Iglesia el camino que debían seguir en las dificultades que puedan experimentar en el mar de este mundo: no dejar que duerma su fe y gritar a Cristo para que acuda en su auxilio.

c) *Tercera crisis (Carta 209,11)*

El obispo Agustín tampoco llevó a cabo su propósito de renunciar al ministerio con ocasión del error cometido al promocionar como obispo de Fussala al joven monje Antonino. Consta que siguió ejerciendo de obispo hasta el fin de sus días. Por la información que poseemos, no debe resultar extraño ni hay que pensar en un cambio de parecer. El propósito de renunciar estaba vinculado a una condición: “Si veo que aquel al que apoyé para que fuese obispo por mi imprudencia devasta la Iglesia de Dios y, lo que Dios no permita, perece esa Iglesia junto con su devastador”<sup>59</sup>.

No sabemos a ciencia cierta cómo acabó el asunto de Antonino. Nuestra información directa acaba en el momento procesal en que el obispo rebelde, disconforme con las decisiones de un concilio provincial, apeló por segunda vez a la Sede Apostólica, circunstancia que provocó que san Agustín escribiera la carta 209 al papa Celestino I y la 20\* a la noble dama Fabiola, que le ofrecía hospitalidad en Roma. Pero el hecho

<sup>58</sup> Cf. *En. Ps.* 54,10.

<sup>59</sup> *Ep.* 209,11.

de que Agustín no hiciese efectiva su renuncia al ministerio episcopal deja entender que no sucedió lo que él temía o, lo que es lo mismo, que el obispo Antonino no encontró apoyo en el Papa y acabó sometándose, y que las iglesias tan vejadas por él se mantuvieron en la comunión católica<sup>60</sup>. Una carta de Agustín a Quodvultdeo, diácono de Cartago y sucesor de Aurelio en la cátedra episcopal de la capital norteafricana, en la que recomienda y solicita que ayude en sus gestiones al presbítero de Fussa-la, portador de su carta, deja entender que dicha comunidad volvió a quedar bajo la cura pastoral del obispo de Hipona. De hecho, la carta concluye en estos términos: “No podemos abandonar a estos hombres, que no sólo son nuestros colonos, sino, lo que es más, nuestros hermanos y que en la caridad de Cristo están bajo nuestro cuidado”<sup>61</sup>.

En primer lugar, al proyectar abandonar el ministerio, el santo aceptó su culpa sin buscar excusas. Fiel a las palabras del Apóstol (cf. 2 Tim 4,1) quiso juzgarse a sí mismo para evitar ser juzgado por el Señor. Pero al mismo tiempo, en vez de dedicarse únicamente a lamentar su error, puso todo su empeño en reparar el mal causado. En ese sentido hay que entender los distintos procesos judiciales abiertos contra Antonino, su actuación tratando de evitar tanto la excesiva dureza como el dejar impunes sus actos delictivos, la benevolencia mostrada hacia él que llegó hasta conservar le la dignidad episcopal, aunque disminuyendo su ámbito de potestad<sup>62</sup> y excomulgándole hasta que no indemnizara a los que había perjudicado<sup>63</sup>; el compromiso alcanzado con él para que siguiese siendo obispo de otras comunidades de su antigua diócesis que no le rechazaban<sup>64</sup>; su disponibilidad a aumentárselas en determinado momento, siempre bajo ciertas condiciones<sup>65</sup>; su intervención ante el Primado para atender

---

<sup>60</sup> Ch. Munier imagina cuál pudo haber sido el final de la historia: “l’intervention de Fabiola aura été déterminante. Antoninus se sera laissé convaincre de retirer sa plainte; il aura compris en fin l’indécence de son obstination, le scandale suscité par cette procédure interminable, les intérêts supérieurs de la pax de l’Église catholique; il aura accepté –pour le reste de ses jours– à ne plus rechercher ‘que les choses d’en haut et non plus les choses terrestres’ (Col 3,1), comme l’y exhortait Agustin. Et il me plaît assez d’imaginer que ‘la très religieuse, la très venerable, la très genereuse’ dame Fabiola lui vint en aide pour réaliser ce sage propos” (*La question des appels à Rome*, p. 298).

<sup>61</sup> *Ep.* 224,3. Cf. LANCEL, S., *L’affaire d’Antoninus*, p. 285.

<sup>62</sup> Cf. *Ep.* 209,5.

<sup>63</sup> Cf. *Ep.* 209,6.

<sup>64</sup> Cf. *Ep.* 20\*,9. En la carta 20\* “Nous recueillons les confidences d’Agustin, blessé aux tréfonds de son être et plaidant malgré tout l’indulgence pour son fils Antoninus, s’il accepte d’œuvrer pour la paix de l’Église” (CH. MUNIER, *La question des appels à Rome*, pp. 293-294).

<sup>65</sup> Cf. *Ep.* 20\*,13.18.

necesidades de los fieles de la localidad de Togonoeto<sup>66</sup>; el perdón que obtuvo del Primado para los habitantes de esta población<sup>67</sup>; el no transigir con otras exigencias del obispo culpable; el haber antepuesto la verdad a la propia conveniencia, sacando a relucir las mentiras o silencios del encausado<sup>68</sup>; el haberse mantenido en segundo plano cuando pareció oportuno, el no presentarse donde no era bien visto al juzgar que su presencia podía ser interpretada como una provocación<sup>69</sup>; el acudir a la llamada del Primado cuando solicitaba su presencia<sup>70</sup>; el haber pedido el apoyo del Papa brindándole otra visión de los hechos, distinta de la que pudiera ofrecerle Antonino; el haber escrito a Fabiola para que influyese sobre él, etc.<sup>71</sup>.

#### IV. Aspectos de la superación de las crisis

Visto cómo san Agustín logró superar cada una de sus crisis, procede hacer ahora unas reflexiones de carácter global sobre esa superación, centrándonos en los aspectos humano, cristiano y psicológico.

a) La superación de las crisis fue posible gracias a la madurez humana del santo. Esa madurez humana queda reflejada en datos aportados en el contexto de la segunda y tercera crisis. En la segunda, en su apelar al realismo. Antes que volar hacia un paraíso que la experiencia le mostraba como inexistente, optó por seguir anclado en su realidad. Vivir de sueños es propio de un adolescente, no de un hombre maduro. Es el mismo pastor de Hipona el que, en un contexto de reclutamiento de candidatos para el ministerio sacerdotal y para la vida religiosa, critica y consecuentemente rechaza todo intento de idealizar uno y otro tipos de vida. La razón es obvia: lo normal es que toda presentación idílica e irreal acabe en decepción y la decepción en defección<sup>72</sup>. En la tercera crisis, en el aceptar su personal responsabilidad, reconociendo que, ante la situación inesperada, debía haber actuado diversamente: “¿Qué debí hacer entonces, en buen criterio, sino diferir asunto tan grave?”<sup>73</sup>. Luego, en el

<sup>66</sup> Cf. *Ep.* 20\*,10.

<sup>67</sup> Cf. *Ep.* 20\*,20.

<sup>68</sup> Cf. *Ep.* 20\*,11.

<sup>69</sup> Cf. *Ep.* 20\*,15.

<sup>70</sup> Cf. *Ep.* 20\*,12.

<sup>71</sup> No obstante, W. Friend juzga que “Fussala may take its place as a milestone along the road that led to the collapse of Roman and Catholic North Africa as well as to the decline of their great protagonist, Augustine of Hippo” (*Augustine’s crisis*, p. 265).

<sup>72</sup> Cf. *En. Ps.* 99,12-13.

<sup>73</sup> Cf. *Ep.* 20\*,3.

no tomar su error como excusa para abandonar el compromiso de servicio a la Iglesia contraído con su ordenación, como oportunidad para realizar su viejo sueño de retirarse al monasterio. Por último, en el llorar su error, pero sin quedarse sólo en lamentos, interviniendo de forma activa, pero discreta, cuando así lo exigían las circunstancias, en la solución del problema que él había creado.

b) La superación de las crisis fue posible también gracias a su sólida base cristiana. Esta solidez la revela la fuente donde buscó luz –la sagrada Escritura–, los modelos que siguió –Jesucristo y san Pablo–, y su conciencia eclesial.

Tanto en la primera como en la segunda crisis, el recurso a la Sagrada Escritura se mostró eficaz y decisivo. Según su relato, en la primera encontró luz y fortaleza en el texto de 2 Cor 2,15: “Tú me lo prohibiste y me diste fuerzas”. En la segunda, el texto de Fil 1,23-24 le aportó el ejemplo, a la vez iluminador y estimulante, de san Pablo. Detrás de la superación de sus crisis hay una lectura personalizada de la Escritura. Antes que como fuente para la instrucción de los demás la entendía como fuente de iluminación personal.

Los modelos en que el pastor de Hipona se fijó fueron, en la primera crisis, Jesucristo y, en la segunda, ante todo san Pablo, pero también Jesucristo. Pero estos dos modelos no actuaron de la misma manera. El ejemplo de san Pablo se adecuaba específicamente a su crisis; el apóstol y el obispo, con sus diferencias, se encontraban básicamente ante el mismo dilema: optar por seguir sirviendo a los demás en detrimento de la propia paz y tranquilidad. Distinta era, en cambio, la relación entre el santo y Jesucristo en la primera crisis: es obvio que Jesucristo no tuvo que solucionar un problema moral-espiritual como el de Agustín, para que le sirviera de ejemplo. Si, de hecho, Jesucristo le sirvió de ejemplo fue en otro nivel más profundo: el de la entrega de la propia vida por los demás hasta las últimas consecuencias. Ante una opción tan radical, las deficiencias morales que Agustín esgrimía tenían más bien la apariencia de simples excusas. En la segunda crisis, en cambio, sí se da cierto paralelismo entre la situación de Jesucristo y la de san Agustín. Ante la existencia de malos en la comunidad cristiana que están en el origen de la crisis agustiniana, el santo vuelve los ojos a Él que también tuvo que soportar, en su reducido grupo de apóstoles, a Judas. En realidad, aquí el obispo de Hipona no contempla a Jesucristo como ejemplo que imitar, sino como consuelo en que descansar. El haber soportado en su compañía a quien le iba a trai-

cionar lo convierte en lenitivo para los ministros de su Iglesia que sufren la opresión de los malos.

Ninguna de las crisis las resolvió san Agustín desde un interés estrictamente personal, sino eclesial. Esta idea la expresa el santo, con relación a su segunda crisis, sirviéndose de una imagen de la paloma que le ofrece el salmo 54 que está comentando. De ella dice: “La paloma, al estar atada por el afecto y no por un interés personal, no podía volar, no porque fuese pequeño su mérito, sino por las exigencias de su oficio”. La paloma a que se refiere aquí es san Pablo que había acumulado ya suficientes méritos para optar al descanso, pero el santo lo trae a colación porque en la de él ve reflejada en parte su propia situación. Si se hubiese dejado llevar únicamente del interés personal y no del amor a los fieles confiados a su ministerio, lo probable es que hubiese “volado”, es decir, abandonado el ministerio. Y, siempre en el contexto de la segunda crisis, habla de la renuncia a buscar la paz y tranquilidad, porque sabía que el amor a los fieles iba a turbársela. Si el santo logró superar la primera crisis no fue porque viera en ella la posible solución a sus problemas morales, sino porque comprendió que, como Cristo, tenía que vivir para los demás, sin que para ello fuesen óbice sus propias debilidades. Igualmente, superó su tercera crisis –así es razonable suponer– cuando pudo comprobar que los fieles víctimas de su decisión precipitada al elegirles obispo habían decidido permanecer fieles a la Iglesia Católica. Si hubiese puesto delante sus propios intereses, no los de Jesucristo en la persona de sus fieles, las diferentes crisis se hubiesen resuelto quizá diversamente.

c) Desde la perspectiva psicológica cabe interpretar la superación de las crisis desde las mismas claves utilizadas para la interpretación de las crisis.

A nivel psicológico, el presupuesto para la superación de la primera crisis pasó por una nueva autoimagen, consistente en comprenderse desde su condición de cristiano: el texto paulino le hizo tomar conciencia de contarse entre “los que viven” con vida divina. Esa nueva autoimagen implicaba una nueva autovaloración: el criterio de valor ya no era moral, sino religioso; a sus ojos pasó a contar menos cómo era y más lo que era. Su atención se desplazó del aspecto negativo de la propia indignidad moral al positivo que representaba la llamada de Dios, que le llegaba por medio del texto paulino, a vivir para Cristo: “ya no vivan para sí, sino para Aquel que murió por ellos”. Y esta nueva autovaloración se transformó en autoconfianza con fundamento nuevo: ya no radicaba en sus propias facultades, en su integridad moral, sino en la fuerza de Dios que

le llamaba: “Tú me diste fuerzas”. Las nuevas actitudes que habían arraigado en su corazón le llevaron a autoafirmarse en el ministerio: con plena libertad y conciencia optó por seguir en él, aparcando el proyecto de huir a la soledad. Desapareció su dependencia de los juicios negativos ajenos, que le encaminaban por la senda de la autoanulación; la llamada de Dios por medio de san Pablo equilibró y superó el peso de la crítica de sus adversarios o enemigos. Comenzó a ver el ministerio como el espacio más adecuado para su autorrealización, incluso como siervo de Dios, como el campo en que podía desarrollar todas sus potencialidades como tal. Al inicial autodesprecio que había suscitado su proyecto de fuga sucedía una fundada autoestima: la del que se siente llamado por su Señor a continuar su propia obra. Lo cierto es que san Agustín, dejando de lado sus complejos anteriores, pasa a proclamar: “en ti, Señor, deposito mis preocupaciones”<sup>74</sup>.

La segunda crisis la relacionamos antes con el sentido de pertenencia que responde a la pregunta “¿con quién estoy yo?”. La crisis tenía su origen en la dificultad de intercambio afectivo y en la falta de empatía que dificultaba la interrelación madura fundada en el compartir valores e intereses. Pero ese compartir es cosa de dos partes y basta que una no quiera para que resulte inviable. Ni el obispo podía cambiar el modo de actuar que le reclamaba su conciencia, ni estaba en sus manos modificar la actitud de determinados fieles. Ese camino, en cuanto implicaba compartir valores e intereses, lo encontraba cerrado; la superación de la crisis, pues, no pasaba por ahí, sino por trascender ese tipo de relación y situarse en otra forma más evolucionada de afecto en la vida humana, conocida como amor de “ágape”. Este “ágape” no depende de afinidades de carácter, de intereses y valores, pues trasciende la dimensión interpersonal que caracteriza a las demás formas de afecto. Se trata de un amor unilateral y universal, que supera la necesidad de dar y recibir afecto y que, por eso mismo, demanda una mayor madurez y profundidad de tipo espiritual. Sustituye la lógica del dar y recibir por la del solo dar y en este sólo dar encuentra la más plena satisfacción. Esto explica que “las personas animadas por este tipo de amor son probablemente las más felices y las menos expuestas a las neurosis, porque su preocupación, aunque emana del yo, no se enfoca a la propia satisfacción ni está confinada a ésta en el ámbito del intercambio afectivo”<sup>75</sup>. Ahora bien, cuando san

---

<sup>74</sup> Conf. 10,43,70

<sup>75</sup> G. M. KINGET, *On being human: A systematic view*, New York 1975, p. 109, citado por G. DE MÉZERVILLE, *Ejes de salud mental*, p. 166.

Agustín, refiriéndose a san Pablo, pero pensando también en sí mismo, dice: “La paloma, al estar atada por el afecto y no por un interés personal, no podía volar... por las exigencias de su oficio”, está describiendo ese amor de “ágape”. Es el fundamento de la superación de la crisis: el amor que se da sin esperar contrapartida. La superación del amor que espera reciprocidad hacía innecesaria la deseada huida a la soledad del monasterio en la que podía disfrutar del dar y recibir afecto, de la amistad de los amigos.

La tercera crisis fue –dijimos– la más aguda y la más concreta de todas. Tratándose de un hecho puntual, con consecuencias que él con razón preveía funestas, no bastaba una solución de futuro –evitar reincidir en el error–, pues urgía una solución de presente. El santo se mostró capaz de enfrentarse a la enorme tensión interior que le produjo y acertó a manejarla. Puso en acción sus propios recursos y obtuvo un resultado positivo; prueba de ello es que no se vio abocado a hacer realidad su propósito de renuncia al ministerio. Fue capaz de encarar el problema porque su tensión tenía una base objetiva, no subjetiva: el hecho que la desencadenó había sido real, real el problema y él lo supo captar en sus justos términos. Su reacción personal también había sido proporcionada a lo que él veía que estaba en juego. En él no se dieron distorsiones cognitivas, al menos que afectasen al núcleo de la cuestión, ni, para superar la tensión, necesitó modificar su apreciación del hecho y de las consecuencias. Por otra parte, su forma coherente de ver la realidad y a sí mismo dentro de ella, marcada por la fe cristiana y la comunión eclesial, contribuyeron a su éxito en el manejo de la situación. Ante todo, no dejó que la atenazaran ni el sentimiento de culpa, ni la ansiedad, ni el temor o el miedo; no se trataba de camuflar la realidad, sino de no dejarse abatir por ella; no se encerró en sí mismo, dándose por vencido; antes que sucumbir prefirió enfrentarse al problema, primer paso hacia su solución. Percibiendo el problema en su dimensión real, rechazó la huida; prefirió el combate porque ninguna sensación de impotencia se lo impedía; renunció a resignarse porque nada veía que fuera absurdo y sin sentido. Es cierto que le dejó la puerta abierta –la renuncia al ministerio–, aunque sólo para la eventualidad de una derrota en el combate. Se movió para cambiar lo susceptible de ser cambiado. Su confrontación fue directa, aunque, en un segundo momento, llegó a un compromiso, limitado, con el causante de la situación, no aceptando todo cuanto él solicitaba, lo que habría significado una claudicación que dejaría irresuelto el problema objetivo y el subjetivo.

## V. Conclusiones

Del repaso a las tres crisis agustinianas, es posible extraer algunas conclusiones generales sobre las crisis sacerdotales. En primer lugar, san Agustín es testigo de una verdad afirmada por la experiencia: no hay una edad específica para las crisis; pueden llegar en cualquier etapa de la propia vida: en la juventud, en la madurez, en la vejez. En segundo lugar, no todas las crisis sacerdotales tienen la misma raíz antropológica: unas surgen directamente de la persona, otras de su relación con los demás y otras de la relación con la propia actividad. La crisis espera tanto al que no ha resuelto el problema de la identidad personal, como al que se ve envuelto en problemas con relación al grupo, o al que no ha encontrado la justa relación con la tarea que tiene asignada. En tercer lugar, no todas las crisis tienen el mismo sustrato psicológico: está expuesto a la crisis quien vive en el temor morboso a la propia infidelidad, o el que no logra sintonizar con los beneficiarios de su ministerio, o el que, desde la excesiva confianza en su valía o experiencia, toma decisiones arriesgadas. En cuarto lugar, por lo que se refiere al plano moral-espiritual, si hay crisis sacerdotales que inequívocamente son fruto de una previa dejación, más o menos inconsciente, del ministerio sacerdotal, las hay también que provienen de una afirmación consciente del mismo; unas crisis las provoca una infidelidad de hecho al ministerio, otras las provoca una afirmada voluntad de fidelidad al mismo. En quinto lugar, lo visto en san Agustín muestra que, a veces, las crisis ocultan problemas que no pudieron ser plenamente resueltos en su momento; que no siempre es fácil mantener simultáneamente dos fidelidades a primera vista contrapuestas, por legítimas que sean, y que el saber integrarlas reclama tiempo. Es el conflicto entre dos opciones libres que tienen distinto fundamento. Aun entre opciones libres hay preferencias y, hasta de forma inconsciente, la preferida trata de desplazar a la otra: en el caso de Agustín, su opción por la vida retirada, arraigada en su psicología, y su opción por el ministerio, que brotaba de su fe. En sexto lugar, que la crisis puede provenir de los resultados o, mejor, de la falta de resultados, después de haber hecho todo lo que estaba en las propias manos.

El caso de san Agustín muestra también que las crisis pueden tener una solución positiva cuando el sacerdote que las sufre tiene la adecuada base humana y cristiana.

Por último, las crisis suponen un peligro, pero también y sobre todo una oportunidad. El peligro de la pérdida de seguridad y hasta del abandono del ministerio; la oportunidad de poner cimientos más sólidos al

edificio del ministerio. Las crisis maduraron al Agustín pastor llevándole a fundamentar mejor, espiritual y teológicamente, su servicio pastoral. Si el santo fue un gran pastor se debe en buena medida a esas crisis que le obligaron a estar motivándose continuamente para seguir en la brecha. Él supo manejar las crisis y convertirlas en fuerza motivadora de la propia existencia. En efecto, si un problema no resulta de una situación imposible, sino de una solución inadecuada<sup>76</sup>, él supo encontrar la solución correcta que suprimió el problema. El caso de san Agustín nos viene a decir que no hay que temer el término crisis. En realidad, las crisis humanas son sólo ocasiones en que hay que tomar decisiones adecuadas sean del signo que sean.

---

<sup>76</sup> Cf. M. MCKAY ET AL., *Técnicas cognitivas para el tratamiento del estrés*, Barcelona 1985, pp. 71-72, citado por G. DE MÉZERVILLE, *Ejes de salud mental*, p. 282.

## **El desarrollo de la misión de la vida religiosa durante la época del Concilio Vaticano II y el periodo posconciliar**

M<sup>a</sup> ASCENSIÓN MATÁS GARCÍA, OP\*

**RESUMEN:** Las problemáticas surgidas entre los años 60 y los 90 impulsaron a la vida religiosa a repensar su identidad dentro de la comunión eclesial, invitándola al retorno a las fuentes de toda vida cristiana, a la inspiración originaria de cada Instituto y a la adaptación de cada uno de ellos a los nuevos tiempos, tomando como regla el seguimiento de Cristo y haciendo de la comunidad fermento de renovación y sujeto de una misión llamada a ser liberación total del hombre y de todo hombre.

**PALABRAS CLAVE:** Vida religiosa, misión, Vaticano II, *Perfectae Caritatis*, renovación.

**ABSTRACT:** From the sixties to the nineties of the past century, different circumstances move the Religious Life to review its own identity inside the ecclesial communion, inviting it to turn back to the sources of the christian life, to the original inspiration of each Institute and to adapt them to the present time. Always taking the following of Christ as a rule and making the community a seed of renewal and leading a mission called to the total liberation of the human being and of every single man.

**KEY WORDS:** Religious Life, Mission, Vatican II, *Perfectae Caritatis*, Renewal.

Durante el período correspondiente a la época conciliar y posconciliar se puso de relieve la pertenencia de la vida religiosa a la comunión eclesial. Se

---

\* Profesora del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.  
mascen.matas@yahoo.es.

fomentó una visión más dinámica de dicho género de vida, apoyada en el retorno a la inspiración originaria de los Institutos, así como a la adaptación de los mismos, a las condiciones cambiantes de los tiempos. Haciendo patente su misión de salvación en el mundo y del mundo, para la liberación total del hombre y de todo hombre, a través de la redención integral de las culturas.

### **A. La década de los 60**

Las problemáticas y las novedades sociales y eclesiales surgidas durante la década de los 60, hicieron preciso el desarrollo de una reflexión teológica sobre la vida religiosa, que determinase de modo más matizado su ubicación dentro de una Iglesia, a la que el Concilio Vaticano II definió bajo la categoría central de «Pueblo de Dios». Durante este período se hizo hincapié en la tarea evangelizadora de la vida religiosa, sustentándola, entre otros elementos, en el diálogo con el mundo moderno y en la profundización de las bases teológicas y antropológicas de la comunidad religiosa.

### **Durante el Concilio**

La vida religiosa llegó al Concilio Vaticano II tras unos ciento cincuenta años de gran esplendor, caracterizados por la fundación de casi cuatrocientos Institutos, que intentaron dar respuesta a las necesidades surgidas a raíz de la expansión de Europa y de sus consecuentes procesos de industrialización<sup>1</sup>.

Particularmente significativa fue la presencia de los Institutos femeninos, los cuales alcanzaron la plena autonomía jurídica a mediados del ochocientos, con el reconocimiento de la figura de la Superiora general y se sumergieron en un creciente movimiento misionero, que con heroísmos increíbles, contribuyó a la evangelización de África y de otros continentes<sup>2</sup>.

De este modo se facilitaron numerosas oportunidades de movilidad social, a aquellas jóvenes deseosas de abrazar la vida religiosa, ofreciéndoles no sólo las motivaciones del empeño cristiano, sino también las modalidades concretas con las cuales poder llevar a la práctica los grandes deseos

---

<sup>1</sup> J. M. PIÑERO, "Órdenes Religiosas", en AA. VV., *Historia de la Espiritualidad*, 2 vol., Barcelona 1969, 509-516.

<sup>2</sup> Cf. Cl. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.

de servir a los más desprotegidos de la sociedad, saliendo de un mundo cerrado, para abrirse a horizontes cada vez más vastos.

La vida religiosa fue considerada por el clero y el pueblo cristiano, como la vía regia de la santidad, de la cual dependía la formación de la mayor parte de los cristianos, quienes nutrían su espiritualidad con la lectura de textos escritos por o para religiosos, tales como las obras de San Francisco de Sales, de Santa Teresa de Ávila, de San Alfonso M<sup>a</sup> de Liguorio y de tantos otros autores espirituales.

El gran prestigio externo del que gozaba dicho género de vida, se apoyaba en una fuerte base ascética, que se esforzaba por dar lugar a personas que trabajasen por Dios y por los hermanos, mediante un aprendizaje basado en el dominio de sí y la dedicación a los otros. La santificación se interpretaba desde una marcada predilección por la uniformidad de los comportamientos, sustentada por la detallada normativa del Código de Derecho Canónico, así como por la observancia de la Regla, el trabajo asiduo, la obediencia a los Superiores y la caridad fraterna. A su vez, las devociones fueron un fenómeno muy extendido durante este período, que cuando eran bien vividas, movilizaban todas las facultades de la persona, orientando sus energías, hacia las grandes metas espirituales.

Sin embargo, también se dieron notorios signos de debilidad dentro de aquella vida religiosa, que si bien fue en gran parte promotora de la renovación eclesial iniciada con el Concilio Vaticano II, no pareció vivirla en su seno. Basta recordar a los numerosos religiosos que promulgaron el movimiento bíblico (los Dominicos de la École biblique de Jerusalén, los Jesuitas del Pontificio Instituto Bíblico...), el movimiento patrístico (Jean Daniélou, Henri De Lubac, Yves Marie-Joseph Congar...) o el movimiento litúrgico (la abadía benedictina de Maria Laach, el monasterio benedictino de Beuron...), quienes paradójicamente solían aparecer como los profetas rechazados dentro de la vida religiosa y escuchados por el pueblo cristiano.

A ello se sumó una progresiva disminución en el número de las vocaciones, dando lugar al nacimiento de la Pastoral vocacional, a veces considerada bajo el calificativo de alistamiento, especialmente por parte de las Congregaciones misioneras.

Progresivamente se fue difundiendo un sentido de intolerancia hacia una autoridad considerada demasiado paternalista, frente al clima cada vez más democrático que se respiraba en Occidente; hacia el excesivo protagonismo concedido a la Regla y a una obediencia que a veces era manipulada en vistas a frenar la innovación, justo cuando la sociedad entraba en un movimiento de cambio veloz; hacia la uniformidad impuesta por el Código de Derecho Canónico, que impedía adecuar las formas de vida religiosa a

los nuevos apostolados. Por otra parte se hacía urgente una mayor formación, especialmente en la vida religiosa femenina, insertada en una sociedad que estaba creciendo culturalmente y solicitaba competencias nuevas y una mayor profesionalidad.

De este conjunto de problemáticas y de las novedades nacidas no sólo dentro de la sociedad, sino también de la Iglesia, surgió la conciencia de establecer una reflexión sobre la vida religiosa, no tan ascética, como hasta el momento, sino más teológica, que determinase de modo más global y matizado su identidad y la repensase dentro de la comunión eclesial, respecto a los nuevos sujetos eclesiales emergentes.

La vida religiosa obtuvo un capítulo específico en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG), entre el capítulo V, que versa sobre la llamada universal a la santidad y el capítulo VII, que trata sobre la índole escatológica de la Iglesia, dando así respuesta a su autocomprensión teológica dentro de la eclesiología clásica, que era sustancialmente aquella de las dos vías. De este modo fue considerada como un tipo de vida particularmente significativo, que pertenece indisoluble y firmemente a la vida y santidad de la Iglesia<sup>3</sup> e impulsa a los otros géneros de vida hacia el radicalismo evangélico. A su vez, facilita a sus miembros el trabajar, según la propia vocación, por implantar o fortalecer en cada hombre el Reino de Cristo y extenderlo por el mundo (LG 43- 44).

El Decreto conciliar *Perfectae Caritatis* (PC) ofreció una visión histórico-existencial de la vida religiosa, invitando a su renovación y a una visión más dinámica y práctica de la misma, apoyada en el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos, así como a la adaptación de los mismos, a las condiciones de los tiempos. Para ello exhortó a considerar al seguimiento de Cristo, como la regla suprema de la vida religiosa; a conocer y conservar con fidelidad el espíritu y los propósitos de los Fundadores y las sanas tradiciones del Instituto; a participar en la vida de la Iglesia y fomentar sus iniciativas; a promover entre los religiosos un conocimiento adecuado de las condiciones de los hombres y de los tiempos, así como de las necesidades de la Iglesia; acompañar los cambios externos, por una correspondiente renovación espiritual (PC 2).

Particularmente influyentes fueron los documentos sobre la Palabra de Dios, *Dei Verbum* (DV), y sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*

---

<sup>3</sup> “La vida religiosa pertenece inalienablemente a la Iglesia cuando ésta sea contemplada en el acto de responder a la llamada de su Señor, cuando realiza su misión, su bien común y su fin de santidad; en resumen cuando vive lo que está llamada a ser” (Prefacio a AA. VV., *La renovación de la vida religiosa*, Firense 1968, 14).

(SC), de los que partió una forma de orar, más centralizada en la Palabra y un profundo sentido de la celebración del misterio cristiano, con una consiguiente decadencia de devociones particulares, junto a una necesaria redefinición de la espiritualidad de numerosos Institutos. Pero también la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) tuvo un notable impacto sobre la Iglesia y por tanto, sobre la vida religiosa, con su exhortación a no aislarse del mundo, sino a dialogar con él y a comunicarle la buena nueva de la salvación, sintiéndose íntima y realmente solidaria con el género humano y su historia (GS 1).

De este modo se pasó de la Regla al Evangelio, convirtiendo al seguimiento de Cristo en la realidad fundante de la vida religiosa, al Evangelio en su “norma normans” y a la Regla, en una especificación del mismo y en un medio particularmente apto para seguir a Jesucristo; de la autoridad a la hermandad, pasando del ser superior-súbditos, a ser hermanos, convocados por Cristo y unidos por recíprocos vínculos de amor; de la fuga del mundo al deseo de conocerlo, pasando del ser visto como el mundo del pecado, a ser considerado también como el mundo rico de valores, conquistas y esperanzas.

### **Después del Concilio**

Los primeros años del post Concilio asistieron a una de las más veloces y fundamentales transformaciones acaecidas en la historia de la humanidad, gracias a aquella Edad de oro del capitalismo, que puso fin a siete u ocho milenios de la historia humana, iniciados en la Edad de la piedra con la invención de la agricultura, para dar paso a la civilización tecnológica. Ésta difundió un clima de optimismo, basado en las enormes posibilidades que la ciencia y la razón parecían ofrecer en vistas de un porvenir mejor.

En la revolución del 68 se manifestó el deseo de analizar críticamente la realidad, más allá de la retórica y del conformismo, bajo la utopía de originar una sociedad alternativa a aquella dominada por el provecho, donde estuviese “prohibido prohibir” y la creatividad apareciese como un prodigioso cauce para solucionar los problemas que iban surgiendo. Se creó así una cadena de movimientos, que sustituyeron a la democratización por el lema de que todo tiene que ser decidido por todos, con el frecuente estallido de discusiones interminables y de un verbalismo a menudo abstracto y demagógico. Se pasó de la “fuerza de la razón” a la “razón de la fuerza”, con una aversión contra toda forma de poder constituido y contra la vida privada, a la que se contemplaba como un estadio arcaico y superado.

Dichos movimientos trataron de dar respuesta a algunos de los problemas y novedades más candentes, como la independencia económica de la mujer, el dominio de su misma fecundidad y su acceso a la educación universitaria; el fomento del sentido crítico, que alimentó una ola antinormativa, con efectos demoleedores en muchos sectores de la sociedad; la conciencia de encontrarse en un cambio de época, donde el pasado debía ser rechazado, para construir un futuro totalmente nuevo.

La Iglesia se vio afectada tanto por el cambio nacido impetuosamente a raíz del Concilio, como por el desarrollado en la sociedad. El «Pueblo de Dios» no fue sólo una de las categorías centrales de la LG, sino de todo el Concilio. La Iglesia no fue percibida más como una jerarquía, sino como un pueblo que camina en la historia, congregado por la Trinidad, para ser Sacramento de la unión del hombre con Dios y de los hombres entre sí y para anunciar las maravillas de Dios con los hombres, escudriñando la acción del Espíritu en medio de los hechos históricos.

Un Pueblo que participa del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio, por la vida de fe y de caridad, gracias al Espíritu Santo, quien no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios por los Sacramentos y los ministerios, sino que también reparte gracias especiales entre los fieles, en vistas a la realización de una gran variedad de obras para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia (LG 12).

Una Iglesia, que como diría Pablo VI, encontraría en el diálogo un intento de reconciliación con el mundo moderno<sup>4</sup>, confiando en la innata disposición del hombre al bien y con la convicción de que la época moderna no sólo está empapada de prevaricaciones, sino que es también el lugar de la acción de la Providencia. Particularmente importante fue el impulso dado al ecumenismo, que en esta fase inicial, se centró especialmente en los protestantes, coherederos con los católicos, de la modernidad y la racio-

---

<sup>4</sup> “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio... Y no podemos hacerlo de otro modo, convencidos de que el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico, como herederos que somos de un estilo, de una norma pastoral que nos ha sido transmitida por nuestros Predecesores del siglo pasado, comenzando por el grande y sabio León XIII, que casi personifica la figura evangélica del escriba prudente, que como un padre de familia saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas, emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo... ¿No se ha querido dar al mismo Concilio, y con toda razón, un fin pastoral, dirigido totalmente a la inserción del mensaje cristiano en la corriente de pensamiento, de palabra, de cultura, de costumbres, de tendencias de la humanidad, tal como hoy vive y se agita sobre la faz de la tierra? Antes de convertirlo, más aún, para convertirlo, el mundo necesita que nos acerquemos a él y que le hablemos” (*Ecclesiam suam* 27).

nalidad occidental. Así, la gran literatura protestante invadió las librerías y las bibliotecas católicas.

Por su parte, la vida religiosa trató de llevar a la práctica la renovación deseada por el Concilio, partiendo del adjetivo evangélico, que en la mayoría de los casos fue tomado como sinónimo de pobreza, sencillez y anti-triunfalismo, de promoción de estructuras más simples y más eficaces, que relativizaron muchas de las tradiciones que hasta entonces se vieron como patrimonio intocable. Sustentándose en la intrínseca complementariedad que ha de existir entre la Biblia y la vida, de tal forma que el Evangelio se convirtió en la norma suprema de una vida religiosa centrada en la escucha y en la obediencia a la Palabra de Dios, confrontada con la vida cotidiana y expresada en la celebración litúrgica de los divinos misterios.

Se pasó de una cierta “fuga mundi”, al descubrimiento de los elementos positivos de un mundo, que debe ser conducido hacia el Evangelio, pero que también posee cosas buenas que enseñar. Para numerosos religiosos la apertura tuvo como consecuencia no sólo el salir al mundo con un nuevo estilo de testimonio y misión, sino también hacer entrar al mundo dentro de las paredes de la vida religiosa, poniendo la centralidad no en la ascética y el combate espiritual, sino en el empeño del “ser por los otros”<sup>5</sup>.

Al mismo tiempo se incrementó el respeto hacia el ser humano, de tal forma que el religioso no fue contemplado sólo como una fuerza apostólica, sino como una persona a la que escuchar y con la que dialogar, para tener presentes sus necesidades y aspiraciones y valorar mejor sus dones en vista de la misión.

Cada vez fue más patente la crisis de numerosas obras, producida por un Estado, que bajo la iniciativa de poder solucionar él solo, los problemas sociales, se adentró cada vez más en el área de la salud, de la educación y de la asistencia social, campos tradicionalmente típicos de la vida religiosa. Ello provocó que las obras de los religiosos realizadas en el pasado fueran contempladas por algunos como una “suplencia” de la intervención pública, negando así su identidad como una expresión originaria de la creatividad y de la capacidad humanizadora de la caridad cristiana.

---

<sup>5</sup> “Descubrir y discernir la validez de lo nuevo que está naciendo entre nosotros. Acoger y promover esa novedad como don de Dios y compromiso. Fortalecer la espiritualidad y misión compartidas con el Pueblo de Dios y la comunión y solidaridad entre la vida consagrada femenina y masculina. Comprometernos a compartir la pasión por Cristo y por la humanidad en nuevos contextos; la vida consagrada está urgida a cultivar y privilegiar el apasionamiento por Dios y por el ser humano (VC 84). Ser la voz de la vida consagrada para la vida consagrada” (*Pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Congreso internacional de la vida consagrada*, Roma, 23-27 noviembre 2004, 29).

Por los motivos anteriores, la comunidad religiosa tradicional entró en crisis, acompañada por la consiguiente búsqueda de nuevas soluciones, que tenían en común el deseo de tejer relaciones interpersonales más estrechas, para dar lugar a una hermandad más cordial. Se crearon pequeñas comunidades con el objetivo de conseguir un mayor testimonio de sencillez evangélica, por necesidad de apostolado, o por una búsqueda de intimidad que no era posible alcanzar en el anonimato de los grandes aglomerados. La Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (ET), en su número 40, advertiría en la década de los 70, contra el entusiasmo y la excesiva confianza depositada en las pequeñas comunidades, subrayando sus límites y dificultades.

Se estudiaron las bases teológicas, bíblicas, antropológicas y psicociológicas de la comunidad, iniciando experiencias comunitarias en las que fuese posible verificar en la práctica, el ideal teórico de comunidad y abrir así el cauce a una reflexión más enriquecedora para la vida.

La comunidad religiosa fue presentada como un fermento de renovación, de dinamismo interior, de creatividad y de respuesta a las instancias del tiempo y en el tiempo, que están inmersas en el corazón de la historia. Como el lugar y el clima en el que los religiosos pueden encontrar su identidad, de la que han de partir para emprender las nuevas elecciones, llenas de coraje, que se imponen en una época caracterizada por tendencias que parecen de signo contrastante. Por un lado, la era de la autonomía y de las comunicaciones y por otra, de la unidad y de la incomunicabilidad.

Se invitó a la comunidad religiosa a reencontrar sus raíces evangélicas, es decir aquel deseo primigenio de poder estar siempre con Jesús, penetrar en su intimidad, ponerse incondicionalmente a su seguimiento bajo el ejemplo de los discípulos del Evangelio y poder repetir la experiencia de unidad que poseían aquéllos, en torno al Señor resucitado, reviviendo así el “cor unum et anima una” de la primera comunidad cristiana.

Reencontrar la comunidad significaba volver a descubrir sus raíces primigenias, basadas en la llamada de la Palabra creadora y eficaz, que se recrea revelando en el tiempo el proyecto eterno de elección y opera lo que enuncia. Una invitación incondicional unida al acto de fe en la persona de Cristo, reconociéndolo como el Hijo enviado del Padre, quien otorga el significado a la propia vida e implica una unión a Él y a su misión, descendiéndose de uno mismo, para moverse en torno a Él, compartiendo su destino, hasta dar la vida con Él.

Significaba reencontrar al hombre como ser en relación, yendo a la fuente misma de la unidad, para indicar después el camino que hay que seguir en orden a responder a las exigencias del hoy, en relación al sentido

de la persona y a su sed de establecer relaciones auténticas. Era sentirse enviados por Cristo al mundo entero para anunciar la Buena Nueva, reproduciendo la vida de unión que los apóstoles habían instituido en Jerusalén, para dedicarse totalmente con el Hijo, a la causa del Reino, en comunión con el Padre<sup>6</sup>.

Para ello se exhortaba a convertir la vida en una obediencia, es decir, en una respuesta personal a Dios, experimentando el éxodo, para poder acompañar a los que se encuentran en desiertos de soledad y sufrimiento. Una obediencia que recuerda al Dios que sueña con nosotros, ya desde el instante mismo de nuestra concepción y que invita al religioso a dar vida y a convertirse en una forma concreta con la que Dios se da a cada hombre<sup>7</sup>.

Por eso, la misión de la vida religiosa no es una misión particular, sino sencillamente la misión misma de la Iglesia, peculiarizada en unos determinados ministerios y estilos de vida, que dependen fundamentalmente de la imagen de Jesús que se tenga. No se confunde con un encargo, una encomienda jurídica, o una simple tarea profesional, para la que se requieren dotes especiales, sino que se caracteriza por su finalidad primariamente teológica: glorificar a Dios entre los hombres, con la palabra y la vida de la comunidad, uniendo misión, gloria y glorificación. Testimoniar el amor de Jesús en medio del mundo y en la Iglesia, a través de la imagen de personas que viven unidas, bajo una común vocación, a pesar de las diferencias de edad, pensamiento, razas y culturas.

La filiación no es una experiencia adormecedora, sino inquietante, aventurada y sumamente arriesgada, que hace pasar por el destierro, la expatriación misionera y la dolorosa nostalgia de nuestros orígenes. Conlleva el evangelizar o testimoniar la Palabra, santificar la realidad con el Espíritu de Cristo y conducir a la comunidad y al mundo hacia Cristo. Todo ello a través de la relación íntima con Cristo, la generosidad evangélica en

---

<sup>6</sup> “La vida de la comunidad religiosa no es replegamiento narcisista sobre sí misma, sino apertura hacia el exterior para comunicar a todos el don recibido y acoger a todos en la dinámica de la unidad. La vida de la comunidad se expresa ahora en servicio, en diaconía, testimonio, anuncio. El Resucitado que vive en ella, comunicándole su propio Espíritu, la hace testimonio de la resurrección. Como el Resucitado envía a la comunidad al mundo entero y como el Espíritu conduce a la primera comunidad cristiana fuera del cenáculo, así toda comunidad religiosa, es transformada por el Resucitado en auténtica comunidad pneumatológica, es conducida hacia el mundo: es intrínsecamente, por naturaleza, apostólica” (F. CIARDI, *Koinonía, itinerario teológico espiritual de la comunidad religiosa*, 251).

<sup>7</sup> “Porque soy de Dios, y no de mí, debo ser para los demás... la realización de ese ser ha de desplegarse en la línea del don, disposición de amor. Desde él cabe decir con entera verdad que el hombre es una manera finita de ser Dios” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988, 183).

el seguimiento del mismo, la disponibilidad misionera y la fraternidad como signo eficaz de evangelización, mediante el compartir. Este último se presenta como el modelo teológico que expresa la realidad trinitaria en la que cada uno se da y se recibe del otro y todo es de todos, en la inconfundible originalidad de cada uno. Pero también como el modelo de la encarnación gozosa del Hijo, que nos concede su divinidad al asumir nuestra humanidad. Así como el modelo eclesiológico en el que se sustenta la Iglesia comunidad y comunión<sup>8</sup>.

Función de las comunidades religiosas es estimular a los creyentes hacia la misión, con su género de vida testimonial. Una comunidad religiosa que no sea capaz de hacer más misioneros a sus hermanos, no está cumpliendo su función en el Pueblo de Dios. A su vez, una condición indispensable para la misión es la experiencia personal y comunitaria del Señor resucitado, que sale al encuentro del hombre y suscita en él un novedoso estilo de vida, un nuevo horizonte de existencia, que radicaliza su misión, comprendida ahora cristológicamente<sup>9</sup>. Se establece así una trilogía, que manifiesta una sola realidad: vocación, consagración y misión. Son tres momentos de un único acontecimiento espiritual: el Padre llama, el Espíritu consagra y el Hijo envía. Y este acontecimiento es ante todo, eclesial, de tal modo que hay vocación, consagración y misión individual, porque previamente se dan comunitariamente.

La comunicación del Evangelio ha de realizarse simultáneamente a un triple nivel; cognoscitivo, que indica lo que hay que creer; constitutivo, que muestra lo que hay que llegar a ser, haciendo fructificar el don del amor, en una comunidad cristiana abierta a la universalidad; efectivo, en

---

<sup>8</sup> “La dimensión apostólica y de diakonia de las comunidades religiosas, diferente según los diversos carismas, se coloca igualmente en la línea de la salida de la Trinidad de sí misma, en su éxtasis de amor con el cual se da y se pone al servicio del hombre. La comunidad se abre a su vez y continuando la misión confiada por el Padre al Hijo y cumplida en el Espíritu, se da en la propia típica ministerialidad, para llevar a todo el hombre y a todos los hombres hacia la realización de su vocación que es la de vivir en la Trinidad. Pero es sobre todo en torno a la realidad de la comunidad en su dimensión de koinonia, que la referencia a la Trinidad se hace más urgente y más fecundos los resultados. Por tanto, podemos partir, en esta reflexión, del Vaticano II, donde la Iglesia ha expresado con más profunda conciencia la propia referencia a la Trinidad” (F. CIARDI, *Koinonia...*, 207).

<sup>9</sup> “Jesús llama al seguimiento con vistas a la instauración de ese reino o, lo que es lo mismo, con el objeto de crear una comunidad nueva, distinta tanto del esoterismo elitista del modelo qumránico como del activismo agresivo del modelo zelota. El rasgo distintivo de esa comunidad, con la que amanece el verdadero reino, es la invocación de Dios como Abbá, el reconocimiento de la propia filiación y el establecimiento de la fraternidad interhumana” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Santander 1991<sup>2</sup>, 246-247).

cuanto que orienta el servicio cristiano en medio de la sociedad humana, para hacer visible el Reino de Dios.

Puede comunicar la Palabra aquella comunidad que ha sido agraciada por la comprensión cognoscitiva de la misma. No es un mero ejercicio intelectual sobre un texto, un discurso o unas ideas, sino que incluye sobre todo un acercamiento personal y comunitario a la verdad del designio de Dios sobre el mundo<sup>10</sup>. Es un momento integrante en el acontecer de la automanifestación de Dios al hombre, que supone el manifestar públicamente, lo revelado por Dios a través de la mediación humana. Pero llega a ser auténtico conocimiento cuando al anuncio externo de la Palabra, corresponde la iluminación interior producida por el Espíritu.

Sin embargo, a pesar de la fuerte fundamentación comunitaria, en la segunda mitad de los años 60 se incrementó el número de salidas dentro de la vida religiosa, debido en gran parte a la liberación que supuso el Concilio de aquellas barreras, que años atrás, amenazaron con aislar de la sociedad a dicho género de vida. Pero una liberación que no siempre fue correctamente interpretada y vivida, originando en muchos casos el desmoronamiento de la disciplina y la pérdida de las motivaciones profundas, bajo un humanismo cada vez más secularizador.

Las dificultades en el campo apostólico se acentuaban ante la inesperada bajada del interés religioso de la sociedad y su orientación hacia modelos cada vez más sustraídos de la impostación religiosa de la vida. Así como el influjo de una insensibilidad hacia la historia, del detrimento de la fidelidad como valor y del exceso de un idealismo, que rompió el equilibrio entre lo ideal y lo real, decantándose hacia movimientos como la New Age.

La ciencia sustrajo a la filosofía y a la religión las preguntas que después se vería obligada a devolver. La ruptura entre razón y fe impidió la construcción de una síntesis creativa entre Evangelio y vida, que fuese capaz de dotar de un alma a la sociedad moderna. Se convirtió sin duda en el drama de una época, que parecía saber mucho sobre el hombre, pero que sin embargo, conocía poco de aquel ser, que esencialmente tiene que ir haciéndose.

Se hizo patente el aumento del número de los no practicantes, los cuales se esforzaban por justificar su posición, en nombre de una religión inte-

---

<sup>10</sup> "La necesidad del testimonio está unido también a la naturaleza misma de la buena noticia. Ésta, antes de ser verdad, es vida y la vida se comunica a través de la vida, en el misterio mismo. Sólo en la medida en que se es capaz de vivir el misterio de Cristo, su palabra, su relación de amor y de donación total al Padre, la cruz, el anuncio de su misterio será creíble. El anuncio de Cristo presupone siempre la experiencia de Cristo" (F. CIARDI, *Koinonia...*, 255).

rior, de una autonomía o de una autenticidad personal, como en la década de los 70 señalaría el documento *Evangelii Nuntiandi* (EN), en su número 56. Una religión, en parte heredada de un pueblo, que en el pasado careció de medios adecuados para expresar su vida de fe y contó con un vocabulario religioso inaccesible a su mentalidad.

Tras desfigurar la imagen de Dios, para conformarlo a los objetivos personales de cada hombre, se dio paso al ateísmo, al laicismo, o la búsqueda incierta de una nueva religiosidad, donde estaban en desacuerdo el hombre y el Dios que le era presentado. El ateísmo alimentado por la ausencia de reflexión; que desmiente con los hechos una fe profesada por las palabras; que llega a la conclusión de la imposibilidad de probar que Dios exista; o que afirma que Dios no existe y hace de su no existencia el fundamento del humanismo. El laicismo, que se caracteriza por su desconfianza hacia las impostaciones metafísicas, negando la presencia divina en el mundo, bajo el aparente silencio de Dios.

Respecto a dichas dificultades resultaron fundamentales la Carta apostólica *Ecclesiae Sanctae* (ES), que animó a promover la renovación de la vida religiosa, con prudencia, pero también con prisa; la Instrucción *Renovationis Causam* (RC), que trató de la adecuación de la formación a las necesidades de los tiempos; posteriormente, la Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (ET), que considerada la «carta magna» de la vida religiosa, exhortó a una reformulación de los valores morales, que sin perder de vista el Evangelio, pasase de la adaptación exterior a la renovación interior; los nuevos *Rituales litúrgicos de la profesión religiosa y de la consagración de las vírgenes*.

## **B. La década de los 70**

Con el año 1973 se inició una nueva década marcada por la crisis petrolífera y su consecuente desmoronamiento de la creencia mantenida años atrás respecto a la posibilidad de un desarrollo sin fin. La conciencia de una limitación de los recursos del planeta acentuó la reflexión ecológica y maduró la crisis económica, a la que se trató de responder desde el mito del colectivo, es decir, desde la convicción de la necesidad de la corresponsabilidad y de la participación de todos en la gestión de todo, dando prioridad a lo colectivo respecto a lo personal.

En cuanto a la Iglesia se pasó de la unidad entendida como uniformidad, a una fragmentación de posiciones que cambiaron sensiblemente el cuadro eclesial y la misma idea de unidad. Así lo manifestaron el auge que

alcanzó la iglesia local, a través de una creciente conciencia de su dignidad teológica y de su misión, así como los movimientos que fueron surgiendo en la Iglesia, hasta convertirse en un claro exponente de su viveza. Mientras que en América latina se caracterizaron por el empeño de la liberación, en Europa se dividieron entre los orientados a un empeño típicamente eclesial y los que se decantaban hacia un claro empeño político.

La misión de la Iglesia pasó a ser considerada como misión de salvación en el mundo y del mundo, para la liberación total del hombre y de todo hombre, rompiendo con el idealismo de las anteriores corrientes teológicas, en torno a la conciencia individual y racional, para adoptar como regla la transformación de la sociedad. Ya en 1967, la Carta Encíclica *Populorum Progressio* (PP), atenta a los factores culturales, solicitó la colaboración de todos, especialmente de los países con mayor estabilidad económica, para favorecer el desarrollo de los más pobres.

La vida religiosa osciló entre la Iglesia-pobre, que predica la pobreza absoluta como condición para desarrollar la acción apostólica, y la Iglesia de los pobres, que prefiere hablar de atención y amor a los mismos. Se crearon así tensiones dentro de este género de vida, causadas por la diferente interpretación dada a la pobreza y a la relación entre evangelización y promoción humana, sus implicaciones en las grandes elecciones y en los objetivos apostólicos y su estilo evangélico de presencia.

En torno a dichas problemáticas se solicitó la participación de todos los religiosos a través de los Capítulos especiales. Éstos constituyeron un hecho inédito en la vida religiosa, que permitió la iluminación de las nuevas Constituciones, por medio de la recepción de la gran teología del Concilio, así como la búsqueda de la identidad del Instituto, en torno al propio fundador y a la historia de la fundación. En las nuevas Constituciones de cada Instituto se fue perfilando su identidad, ubicación y misión en la Iglesia, así como su utilidad en la sociedad, acogiendo el Concilio (aspecto teológico), expresando la tradición espiritual del Instituto (aspecto carismático) y conteniendo la normativa del nuevo Código (aspecto jurídico).

La teología del carisma<sup>11</sup> nació de una reflexión histórico-existencial, de tipo inductivo, en sintonía con las exigencias del tiempo. Pero también

---

<sup>11</sup> “El término carisma es poco usado en el Nuevo Testamento: 17 veces, todas en Pablo (de las cuales 14 en Cor y Rom), excepto en 1 Pe 4, 10. Mirando el ámbito de la utilización del término se puede deducir que él (el término evidentemente, no la realidad) no fuese de primera importancia, de lo contrario hubiese sido utilizado con mayor frecuencia. De hecho, no se encuentra en los Evangelios. El uso de la palabra carisma era por tanto rara o inexistente en la predicación primitiva. No por esto se puede decir que la actividad del Espíritu Santo en la comunidad primitiva no fuese un hecho real y no se manifestase en modo vital;

de una reflexión teológico-espiritual, que partiendo de la historia y de la vivencia de cada Instituto, lo interpretó no sólo como la historia de la intuición de un fundador, sino como el fruto de una intervención del Espíritu que obra conforme al bien de su Iglesia. Se combinó el valor de la fidelidad, ante lo que posee una validez perenne en el carisma, con el valor del dinamismo, ante su historicidad, y por lo tanto la posibilidad de reinterpretación del mismo<sup>12</sup>.

Se presentó al carisma del fundador como el contenido de su experiencia, que originada por una inspiración sobrenatural y guiada por la comprensión existencial del misterio de Cristo<sup>13</sup>, lleva a delinear la fisonomía de una obra que se expresa como un servicio a la Iglesia y a la sociedad y la respuesta vital a una determinada situación histórica.

Se consideró al carisma de fundador como el don particular que es concedido por el Espíritu a una persona, para que en la Iglesia se dé origen a una familia religiosa. El fundador propone una exégesis viviente del Evangelio, de cuya interpretación es garante la Iglesia, y una particular vía de santidad, poniéndose como guía de un grupo de fieles, que reúne en torno a sí con un vínculo estable, que va transmitiendo a sus sucesores<sup>14</sup>.

De aquí se desprende no sólo el compromiso de evangelizar, sino de estar disponibles y tener la libertad interior para dejarse evangelizar, como

---

basta confrontar el primer escrito neotestamentario: “no malgastad el Espíritu, no despreciad las profecías (1 Tes 5, 19). Más allá de ello, el problema del vocabulario ha interesado exclusivamente a la Iglesia de Corintio y por un período así de breve (57-59). La cuestión del término ya no se pone más en la segunda carta. En la carta a los Romanos su presencia se explica como reminiscencia de lo sucedido en Corintio. Se puede concluir con Wambacq, que fue Pablo quien utilizó la palabra para expresar las manifestaciones del Espíritu Santo en la Iglesia. Después de la experiencia de Corinto, donde la palabra comenzaba a tomar un significado equívoco: sabiduría, ciencia, hablar en lenguas, parece que de propósito la haya utilizado lo menos posible (B. N. WAMBACQ, “Le mot charisme”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1975), 345-355).

<sup>12</sup> “El fundador es como el terreno en el cual es plantada una semilla. No sabe cómo será el árbol que nacerá, pero acogéndolo con plena disponibilidad y alimentándolo constantemente, permite su desarrollo. Conforme el árbol crece conquista proporciones y formas nuevas, pero sin traicionar la naturaleza escondida en la semilla, sino llevándola a la madurez y a su plena realización” (F. CIARDI, *I Fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di Fondatore*, Roma 1982, 119).

<sup>13</sup> “En la experiencia de los fundadores encontramos a menudo la afirmación de una total ignorancia en relación a la obra que emprender. La inspiración fundamental ha sido una gracia iluminativa particular, que les ha hecho percibir una determinada forma de vida, un objetivo por alcanzar. Pero no se trata de un plano detallado en los particulares. Los fundadores ni siquiera suelen conocer el camino que recorrer para su realización. La inspiración tiene por objeto los contenidos ideales más que determinadas estructuras o formas expresivas de tales contenidos” (F. CIARDI, *I Fondatori uomini dello Spirito...*, 93).

<sup>14</sup> Cf. F. JUBERÍAS, *El fundador y su familia religiosa*, Madrid 1978.

condición indispensable para revitalizar los carismas y abrir nuevas perspectivas en vistas de una nueva comprensión del don recibido. De este modo se constituyen personas y comunidades maduras en la fe y capacitadas para responder a las nuevas situaciones culturales y sociales.

No será la aventura de una sola persona, sino de cada uno de los grupos que componen la comunidad cristiana, los cuales han de manifestarse no como los propietarios del mensaje anunciado, sino como instrumentos y servidores del mismo, según sus carismas y su carácter ministerial. Los centros privilegiados para el anuncio han de ser los lugares donde se manifieste una mayor ausencia y sed de Dios, dando a conocer a la persona de Jesús, con unas estrategias que mejoren la calidad de las relaciones entre los hombres y preserven al Evangelio de falsas interpretaciones.

Sin embargo, la ilusión de algunos religiosos ante el redescubrimiento del propio carisma quedaba confrontada con el escepticismo de aquellos otros, que no sabían cómo orientarse en un momento de convulsión, de cambios de pensamiento y de costumbres y de abandonos masivos entre los miembros de la vida religiosa. A su vez el desplazamiento hacia el Sur del planeta, debido al descenso de las vocaciones, conduciría a la elaboración de nuevas formas dentro de dicho género de vida, que hablasen en términos de una creciente inculturación.

El documento *Mutuae Relationes* (MR) ahondó en la temática de la identidad de la vida religiosa dentro de la eclesiología de comunión, reconociendo la naturaleza carismática de los diferentes Institutos y haciendo hincapié en una fidelidad dinámica a los orígenes. Ante la evolución cultural y la renovación eclesial vigentes en el momento, se hacía imprescindible asegurar el conocimiento exacto de la identidad de cada Instituto, de tal manera que sus miembros, conscientes de su estilo particular carismático, de santificación y apostolado, evitasen el insertarse de manera vaga y ambigua en la vida de la Iglesia.

De ahí la exhortación dirigida a los religiosos a vivir, custodiar, profundizar y desarrollar constantemente su identidad carismática, en sintonía con el Cuerpo de Cristo, haciendo de su consagración un modo especial de participación en la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios, bajo el objetivo de testimoniar visiblemente el misterio insondable de Cristo, el siempre obediente a la voluntad del Padre que le envió (MR 10-11).

Las reflexiones teológicas en torno a la comunidad y el carisma, en medio de un ambiente inquieto y, hasta hostil, aportaron muchos elementos positivos de reconstrucción e identificación de la vida religiosa. Se reconoció la urgencia de potenciar auténticas relaciones interpersonales en la oración y apostolado, pero quedaron asimismo, al descubierto, deficiencias

graves, nacidas de planteamientos unilaterales, como un cierto narcisismo comunitario o la pérdida del sentido congregacional de pertenencia.

La preocupación por la comunidad y la propia identidad carismática fue tan obsesiva que en muchas ocasiones se perdió de vista el apostolado de la comunidad y del Instituto y se abandonó a las grandes masas eclesiales y congregacionales. Daba la impresión de que la comunidad abría sus puertas a los más celosos cumplidores y que, por el contrario, se convertía en un foco de angustia, para todos aquellos que eran conscientes de la imposibilidad de llevar a la práctica aquello que los documentos capitulares y las nuevas Constituciones renovadas pedían al respecto.

Se detectó en la Iglesia una crisis de misión en el mundo contemporáneo, como si se hubiera replegado y hubiera perdido una de sus características más inquietantes; el impulso misionero. De este modo, fue preciso que el Espíritu llevara adelante el proceso de renovación abriendo una nueva etapa, no exactamente delimitable, pero que como punto de referencia, podría partir del documento *Evangelii Nuntiandi* y del Sínodo de 1974.

Se intentó que el Concilio penetrara en el círculo de la comunidad eclesial, revitalizando la importancia de los elementos de evangelización que pudiese aportar el pueblo, acentuando los aspectos culturales de cada comunidad humana y propagando la inculturización teórica y práctica de la fe.

Poco a poco empezó a renacer la eclesiología del Pueblo de Dios, integrando todos los valores populares en la visión sociológica y teológica de una Iglesia, que ya empezaba a sentirse más misionera, no para destruir sino para acoger e integrar, no para implantar sino para hacer surgir y no para colonizar sino para encarnarse.

Para ello la Iglesia precisaba de una doble fidelidad. En primer lugar, al mensaje, evangelizando siendo cristiana, es decir eclipsándose delante de Dios, propiciando la unión del hombre al Salvador y teniendo en cuenta que el Espíritu, no sólo garantiza la autenticidad del anuncio, sino también la novedad de su acogida. En segundo lugar, a los hombres, no sintiéndose más divina que el Hijo encarnado, sino haciéndose presente en las estructuras creadas por la socialización y situándose de la parte del hombre frente a Dios, a un nivel antropológico (unidad del hombre), teológico (relación entre Creación y Redención) y evangélico (totalidad de los valores humanos redimidos en el amor).

En este contexto comenzó a repetirse cada vez más la palabra misión, entendida como una auténtica categoría teológica que sirve de raíz a la única misión de la Iglesia, desplegada en su variada gama de actividades, como la actividad pastoral con los católicos, la actividad ecuménica con los cristianos no católicos y la actividad misionera con los no cristianos.

En sentido teológico se emplea la categoría de misión en el tratado de la Trinidad, refiriéndose a las procesiones inmanentes que existen entre las personas divinas y que representan las procesiones eternas en las procesiones temporales, como la encarnación del Verbo o la misión del Espíritu Santo<sup>15</sup>.

En cristología, la reflexión se centra en torno a la misión de Jesús, como el Enviado del Padre, quien en cumplimiento de la voluntad de Éste, inauguró en la tierra el Reino de los cielos, nos reveló su misterio y efectuó la redención con su obediencia (LG 3). Asimismo trata de la misión de los Apóstoles, elegidos por Jesús, para que viviesen con Él y ser enviados a predicar el Reino de Dios, confiéndoles el encargo de enseñar, santificar y regir en su mismo nombre y autoridad, misión en la que fueron confirmados plenamente el día de Pentecostés. Para que con la potestad que les entregaba, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos, los santificasen y gobernasen y así extendiesen y apacentasen a la Iglesia, sirviéndola, bajo la dirección del Señor, hasta la consumación de los siglos (LG 19).

En eclesiología se habla de la misión que la Iglesia confía a ciertos hombres dentro de su dinámica comunitaria y organizativa<sup>16</sup>. Una Iglesia, que enriquecida con los dones de Cristo, su Fundador, y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Dios y de establecerlo en medio de la humanidad. Constituye en la tierra el germen y el principio de dicho Reino, siendo un sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1 y 5).

Su diversidad de ministerios, se integran en la unidad de misión de cada uno de sus miembros<sup>17</sup>, que ligados entre sí, permiten el crecimiento y la perfección en la caridad (*Ef.*, 4, 15-16) de todo el Cuerpo, que es la Igle-

<sup>15</sup> "Participar en la vida trinitaria quiere decir participar en su misma dinámica de amor. La misión del Hijo prolonga en la historia la generación eterna, así como la misión del Espíritu prolonga y manifiesta su eterna inspiración. El Vaticano II ha deseado mostrar en la Iglesia la prolongación de las procesiones divinas del Verbo y del Espíritu, casi el desarrollo histórico del misterio trinitario. Las procesiones divinas y eternas del Hijo y del Espíritu aparecen como las condiciones de posibilidad, los modelos y las causas eternas de la Iglesia, como cumplimiento de la entera creación, llamada a ser eternamente integrada" (F. CIARDI, *Koinonia...*, 215).

<sup>16</sup> Cf. S. DIANICH, "La missione della chiesa nella teologia recente", en *ATI, Coscienza e missione di chiesa. Atti del VII Congresso Nazionale*, Cittadella 1977.

<sup>17</sup> "El hombre se comprende a sí mismo como enviado con una tarea a la historia, a una historia concreta de lugar y de tiempo, para llevar a cabo un proyecto propio, aún cuando esté inserto dentro de otro comunitario y que a pesar de su pequeñez o de su grandeza, es sin embargo, un proyecto específicamente propio, emerge de su libertad y está ordenado a densificarla y acrecerla" (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión*, Madrid 1977, 100).

sia, cuya Cabeza es Cristo. Así por ejemplo, los laicos, hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen el apostolado con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres y para la función y el desempeño de los negocios temporales, llevado a cabo como fermento evangélico en medio del mundo, hasta convertirse en un claro testimonio de Cristo, que trae la salvación de los hombres (AA 2). O los Pastores, quienes tienen como función apacentar de tal modo a los fieles y reconocer sus servicios y carismas, que todos cooperen unánimemente en la obra común de la misión salvífica de la Iglesia (LG 30).

En Derecho Canónico, misión es el acto de la autoridad eclesiástica por el que se da a alguien el encargo o el permiso de predicar la doctrina de la Iglesia y ejercer la actividad docente que sigue al acto del envío (Cann. 781-792).

Sin embargo, el término misión, en su sentido teológico más estricto, aparece como correlativo al término apostolado. Si en un principio prevaleció el carácter eminentemente pasivo del vocablo ser enviado, posteriormente se pondría el centro de atención no en el enviado, sino en la persona que envía, en este caso Dios. Se pone de manifiesto cómo el término “apostolos” en el NT es un vocablo típico de la lexicografía paulina y aparece en conexión con la misión, identificando al apóstol con el misionero<sup>18</sup> e identificando a la misión con la acción evangelizadora de la Iglesia entre las poblaciones que no conocen todavía el Evangelio.

Se originó así una especie de teología de la misión, que se inició ya germinalmente con la constitución dogmática LG, en el número 17, y continuó con el Decreto conciliar *Ad Gentes* (AG), creciendo como a la sombra de la teología del apostolado<sup>19</sup>. En dicho número se afirmó que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles el mandato de Cristo de anunciar a toda la tierra

<sup>18</sup> Cf. T. CITRINI, “Apostolado”, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* I, Torino 1977, 401-404.

<sup>19</sup> “El término *missio* aparece en los documentos conciliares 103 veces; es uno de los vocablos que el Concilio ha elevado a nivel de categoría (hago caso omiso de su empleo en plural *missiones*). Su campo semántico revela una coherencia de significado en sus múltiples aplicaciones, como lúcidamente se expresó en el decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 2: “Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis”. El Concilio habla de la *missio Christi* (título de LG 3; UR 7; AA 8; 29; AG 2; 4; 5; 18; 24; 25; PO 2; 169, *missio Spiritus Sancti* (LG 48; DV 17; AG 2), *missio Ecclesiae*, en general (LG 5; 8; 36; 37; UR 16; PC 6; AA1; 2; 5; 19; 24; 29; DH 13; AG 4; 5; 6; 9; 39; 41; título del cap. 1 de PO; PO 2; 11; 14; 17; GS 76), como misión religiosa (GS 11; 42), como misión salvífica (LG 30; 33; 43; AA 6; 33), como misión apostólica (LG 65; PO 2), universal (LG 1; 31; AG 20; GS 42; 58; 89; 92), como misión de todo el pueblo cristiano (LG 30; 31; GE 8). La misión de la Iglesia que especificada en los diferentes grupos, comunidades o personas: misión de las nuevas Iglesias (AG 20), de los Doce Apóstoles (LG 19; 20; CD 36; PO 10), de los obispos (LG 20; 24; 28; CD 36), de los

la verdad salvadora, moviendo así a los oyentes a la fe y a la confesión, disponiéndolos para el Bautismo, arrancándolos de la servidumbre del error y de la idolatría e incorporándolos a Cristo, para que crezcan hasta la plenitud por la caridad hacia Él.

En el Decreto citado, se pasó de considerar a la misión como una actividad de la Iglesia, a contemplarla como la naturaleza de la misma. En efecto, AG 2 diría que la Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, ya que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Se vinculó así el término misión al significado que posee en su empleo trinitario y se hizo derivar la actividad de la Iglesia de su naturaleza misionera.

En su número 24, el documento enunció las características del misionero, un enviado que debe responder al llamamiento de Dios, movido y fortalecido por el Espíritu Santo, quien le ayuda a entrar en la vida y en la misión de Aquel que “se anonadó tomando la forma de siervo”, estando dispuesto a permanecer siempre en su vocación, a renunciar a sí mismo y a sus posesiones y a “hacerse todo a todos”.

A partir del Sínodo de 1974 y de la EN se siguió profundizando en la teología de la misión, desde la perspectiva de la evangelización. En el número 18 de dicho documento se resaltó cómo la acción evangelizadora de la Iglesia consiste en llevar la Buena Nueva a todos los ambientes sociales y con su influjo transformar desde dentro y renovar a la misma humanidad.

Todo este proceso logró una consolidación importantísima en el Tercer Mundo, en la tercera conferencia del episcopado latinoamericano, reunido en Puebla, del 28 de enero al 13 de febrero de 1979. En ella se partió de Cristo como el enviado del Padre, quien permanece en la humanidad, animando con su Espíritu a la Iglesia y ofreciendo al hombre de hoy su palabra y su vida, para conducirlo a su liberación integral y revelarle la verdadera grandeza de su realidad más íntima (documento de Puebla, n. 169).

La Iglesia, misterio de comunión y Pueblo de Dios, se pone al servicio de los hombres, siendo evangelizada y evangelizando (documento de Puebla, n. 166). De este modo testimonia al Dios revelado en Cristo por el

---

presbíteros (LG 28; AG 39; PO 1; 7; PO 10; 11; 16; 18), misión canónica (nota explicativa a la LG 2, 24; AA 25; AG 17; PO 7), misión de los diáconos (LG 41), de los religiosos (LG 43; PC 6; AG 18), de los laicos (LG 30; 33; 34; AA 1; 2; 5; 13; 29; 33; AG 21; 41; PO 9), misión de la familia (AA 11; GS 50; 52), misión de las asociaciones apostólicas (AA 19). Tal lenguaje sobre la misión se hace frecuente en documentos posteriores del Magisterio, *Evangelica Testificatio*, *Evangelii Nuntiandi*, *Mutuae Relationes*, *Los Religiosos*, la contemplación y la promoción humana; Documentos de Medellín y Puebla (Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Misión de la vida religiosa*, Madrid 1982, 31).

Espíritu y anuncia la buena nueva de Jesucristo mediante la Palabra, la cual suscita la fe, que es manifestación de la vida de Jesucristo en cada hombre, a través de la conversión, la entrega a Él y la participación en su muerte (documento de Puebla, n. 358).

La evangelización se centraliza en la redención integral de las culturas, mediante el diálogo respetuoso, el discernimiento que corrige y transforma y la consolidación y el perfeccionamiento; en la promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas sus esclavitudes e idolatrías, a través de la transformación de la Palabra en vida, capaz de fortalecer el corazón de los hombres, edificar a la comunidad humana y manifestar una actitud operante y de amor preferencial por los pobres; en la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política, mediante la fidelidad a la presencia y a la acción del Espíritu en medio de los pueblos y las culturas, como expresión de las legítimas aspiraciones de los hombres (documento de Puebla, nn. 343-345). Sin olvidar que los elementos culturales deben basarse en la verdad que es Cristo, de quien recibirán una huella de futuro, que los empujará hacia su dinamización. Es preciso extraerlos creativamente y con lenguaje sencillo, accesible y lleno de sentido para el hombre de la calle, de manera que el Evangelio presente una línea de evolución, desarrollo y despliegue dentro de la cultura.

Con la nueva concepción misionera y evangelizadora de la Iglesia se correspondió el redescubrimiento de la misión de los Institutos religiosos, de la función que les ha encomendado la historia y la aceptación de las tareas que se derivan de ella.

Como en todo proyecto de consagración podemos observar dos movimientos; uno descendente y otro ascendente<sup>20</sup>. Con el primero, la vida religiosa revela en su ser y en su obrar, el amor de Dios a los hombres, a través de sus múltiples servicios de caridad. Se invitó así a caracterizar el ser y el obrar de este género de vida, no desde el punto de vista sociológico, es decir, no desde la valoración social de sus servicios, sino por razones teológicas y éticas. Todo ello promoviendo la vivencia de los valores cristianos, denunciando la violación de los derechos humanos de los más desfavorecidos de la sociedad y responsabilizando e implicando a otros en la misión y no sólo en su llamada a ser testigos del amor de Dios.

Con el segundo, la vida religiosa se convierte en un símbolo del único deseo auténtico del hombre: ver el rostro de Dios. Un anhelo que ha mani-

---

<sup>20</sup> Cf. A. CENCINI, *Vida en comunidad, reto y maravilla: la vida fraterna y la nueva evangelización*, Madrid 1997.

festado en la riqueza de sus numerosas escuelas de espiritualidad, entendida esta última como la cultura específica del religioso, referente de valores y códigos interpretativos de lo real, que sintetiza la dimensión mística, ascética y apostólica del carisma y pide su traducción al tiempo actual, para penetrar las culturas de hoy.

Con la llegada de Juan Pablo II, Papa eslavo, situado a caballo entre Occidente y Oriente y entre la racionalidad y el misterio, se confirmó pronto la duplicidad del objetivo del nuevo pontificado, marcado por la recuperación de la identidad cristiana y el promover la misión, en torno a un hombre necesitado de redención. De aquí la Encíclica *Redemptor Hominis* (RH), que presentó al hombre, en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y de su ser comunitario y social, como la primera vía que la Iglesia tiene que recorrer en el cumplimiento de su misión, siendo cada vez más consciente de ser la custodia de este gran tesoro, que debe crecer continuamente y ser contemplado con “los ojos de Cristo” (RH 18). Vía trazada por el propio Cristo y que pasa por el misterio de la encarnación y la redención (RH 14).

La misión es una nueva construcción, que comienza siempre con una profunda estima y respeto por la obra que el Espíritu realiza en el hombre (RH 12). Consiste en dirigir la mirada de éste, orientar su conciencia y su experiencia hacia el misterio de Cristo y tocar su corazón, posibilitándole su familiarización con la Redención, que se realiza en Cristo Jesús (RH 10). Se trata de ayudarle a encontrar a Cristo, para que Éste pueda recorrer con él el camino de la vida, respondiendo así a su búsqueda de la verdad, a su insaciable necesidad del bien, a su hambre de la libertad y a su nostalgia de lo bello (RH 13).

Se recorrió así un buen trecho del camino para superar la crisis de misión de la vida religiosa dentro de una Iglesia, Pueblo de Dios, también en crisis de misión y de comunidades eclesiales que se hallaban en el mismo estado crítico. Por su parte, a la eclesiología del Pueblo de Dios, debía corresponder en la vida religiosa, una nueva toma de conciencia de lo que significa formar parte y ser Orden o Congregación, que supera notablemente la inserción en una pequeña comunidad. Sin embargo, habría que seguir haciendo hincapié hasta que toda la Iglesia se situase en auténtica actitud de misión y lograrse ser verdadero Pueblo de pueblos.

### **C. La década de los 80**

Tras el entusiasmo de los años 60 y la desazón de los 70, en la década de los 80 se sintió la necesidad de incrementar la tranquilidad y la seguridad. De la exaltación de lo colectivo y de la confianza en los grandes pro-

yectos político-sociales se pasó a la centralización en la vida privada y a los pequeños proyectos. En este contexto, renació el “homo religiosus”, pero su orientación narcisista se divulgó mediante formas exotéricas, hasta llegar a hablar de una «religión sin Dios» o de una «religión despersonificada».

En el ámbito de la eclesiología de comunión<sup>21</sup>, prosiguió la reflexión sobre el concepto de redención, aplicándolo a la complementariedad y circularidad entre los diversos carismas y estados de vida. A su vez se hizo evidente que no existe una receta universal para comprender el mecanismo de las vocaciones, sino que el Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere y es necesario distinguir entre la «suerte histórica» de un carisma y su «función eclesial». Así, la Encíclica *Redemptionis donum* (RD) trató de subrayar lo que es perenne en la vida religiosa, indicando la íntima relación existente entre los consejos evangélicos y la economía de la Redención, la cual conduce al religioso a la destrucción inevitable de todo lo que es pecado y a la posibilidad de renacer cada día a un bien más profundo, que se halla ya escondido en el alma humana (RD 10).

Se le concedió mayor importancia a la fidelidad dinámica al propio carisma, que a las mismas obras o a la institución en sí, resaltando la identidad de éste, como un don dado a la Iglesia para su utilidad y desarrollo, en el que se manifiesta la conexión entre el amor de Dios y el amor al prójimo.

No son las instituciones las que evangelizan, sino sus testigos, capaces de expresar su experiencia y de escuchar la de los demás en la vida cotidiana, evitando tanto la construcción de una fe demasiado ética e intelectual, como de una religiosidad dulce, adaptable según las necesidades subjetivas. Se invitó así a destacar la dimensión existencial, personal y vital de la fe, acentuando su carácter testimonial y profético como una forma de equilibrar la vivencia cristiana.

Si los años 60 tuvieron como punto central al seguimiento de Cristo y los años 70 al carisma, los años 80 se basaron en la consagración. En el documento *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa* (EE) se partió de dicho concepto como una acción divina y gratuita, que requiere de una respuesta por parte del religioso, constituye el elemento base de la vida religiosa y comporta una misión. Ésta se realiza en el seguimiento de Cristo y en la fuerza del Espíritu, autor de la misión y de las misiones específicas, donde la Iglesia interviene, como mediadora de una consagración que representa una alianza de amor entre Dios y el hombre<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'eclesiologia contemporanea*, Cinisello 1987.

<sup>22</sup> “La misión de la Iglesia es ser signo, símbolo de la Gracia victoriosa de Dios sobre el mundo; ser la concreta manifestación histórica, en la dimensión de la historia que se ha

El documento *Dimensión contemplativa de la vida religiosa* (DCVR) trató de las tradicionales problemáticas y antinomias que surgen en la relación entre Marta y María, entre la misión y la consagración. Integrando la interioridad con la apostolicidad, utilizando los medios concretos que proporciona la vida experimentada desde el Espíritu y evitando el peligro de caer en una implicación excesiva en el activismo, que conduzca al religioso a olvidarse del Dios cristiano, que precisamente ha de ser la fuente de motivación para el desarrollo de toda actividad (DCVR 4).

Se identificó a la dimensión contemplativa con la respuesta teologal de fe, esperanza y amor con la cual el creyente se abre a la revelación y a la comunión del Dios vivo por Cristo en el Espíritu Santo. Es el acto más pleno del Espíritu, que debe coronar la inmensa pirámide de una actividad humana, que abierta a la realidad de la creación y de la historia, se convierte en reconocimiento, adoración y alabanza constante de la presencia de Dios en el mundo y en su historia y en eco de una vida solidaria con los hermanos, sobre todo con los pobres y los que sufren (DCVR 1 y 5). No es una actividad únicamente exterior, sino la continuación de la misión de Cristo, en la historia del mundo, participando por tanto en la obediencia de Aquel que se ofreció a sí mismo al Padre por la vida del mundo (DCVR 6)

A su vez se presentó a la comunidad religiosa como una realidad teologal, objeto de contemplación, que constituye el lugar donde la experiencia de Dios debe poder alcanzarse particularmente en su plenitud y comunicarse a los demás (DCVR 15).

Por su parte, el documento *Religiosos y promoción humana* (RPU) animó a la búsqueda de nuevas formas de presencia, ofreciendo criterios de discernimiento ante las situaciones más expuestas a la ideologización y exhortando al religioso a no perder su identidad como tal. Para ello, en su número 13, recordó al religioso la necesidad de mantenerse fiel al hombre y a su tiempo, a Cristo y al Evangelio, a la Iglesia y a su misión en el mundo<sup>23</sup> y a la vida religiosa y al carisma del propio Instituto. Analizó cuatro problemas urgentes del momento: la opción por los pobres, las obras sociales de los religiosos, la inserción en el mundo del trabajo y el empeño directo en la política (RPU Introducción).

---

hecho escatológica y de la sociedad, de la salvación que mediante la gracia de Dios, se actúa en toda la longitud y amplitud del género humano” (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Misión de la vida religiosa*, Madrid 1982, 159).

<sup>23</sup> “Por designio de Dios entendemos lo que Dios, desde su eternidad, pensó y proyectó con pensamiento creador sobre el mundo. Y entendemos “mundo”, no como una magnitud estática, fija determinada, sino como el mundo de la historia, que está originándose históricamente de cara a la promesa del mundo nuevo; él es el despliegue de la historia del hom-

La misión del religioso comienza por misionar su propio interior, para proyectarlo sobre los demás, reflejando los acontecimientos de la vida humana, a la luz de la historia de la salvación, anhelando la venida del Señor e invitando a transformar todo hecho histórico en alabanza, adoración, gratitud y súplica a la luz de la Pascua<sup>24</sup>. Se transforma en una sacramentalización histórica de la “missio Dei”, capaz de transformar y revitalizar la sociedad, la cultura y el hombre de toda época<sup>25</sup>. De este modo, el religioso no puede quedarse en un simple análisis técnico del mensaje cristiano, sino que debe descifrar esa sed de alguien, que existe en todo acontecimiento humano, respondiendo como los apóstoles: “he visto” (Jn 21, 24-25) y “he encontrado” (Jn 1, 41, 45).

En este proceso, el religioso descubre su misión junto a los otros: si Dios lo llama por medio de los hombres, él no se vuelve hacia Dios si no con los hermanos para participar en su misma salvación. Se manifiesta así un Evangelio capaz de transformarlos hasta la plena madurez de Cristo (Ef 4, 13). Es la liberación del egoísmo radical, para ser llevado a los otros por el amor incondicional de Dios, encontrando al Dios benévolo por mí en el Cristo hombre por los otros.

Se atendieron a temas importantes como la justicia, paz y cuidado de la creación, el diálogo interreligioso y el pensamiento posmoderno. De la pobreza económica se pasó a poner el acento en las nuevas formas de pobreza, fundamentalmente de naturaleza psicológica y relacional, como la pérdida del sentido de la vida, la soledad, la escasa satisfacción afectiva, los niños y ancianos abandonados, los inmigrados marginados, los enfermos mentales, los encarcelados, la droga y el Sida. Fue necesario correr el riesgo de la aventura que supuso el repensar las formas de apostolado, junto a los laicos, con modalidades inéditas, con perspectivas inciertas y con una cierta reorganización de las obras<sup>26</sup>.

---

bre, la historia absoluta y radicalmente nueva de cada persona humana, trenzada e intercomunicada con las historias, también absolutas y radicalmente nuevas de otras personas, generando así el mundo humano, la historia” (J. C. REY GARCÍA PAREDES, *Misión de la vida religiosa...*, 49).

<sup>24</sup> Cf. J. P. JOSSUA, *La condición del testigo*, Madrid 1987.

<sup>25</sup> Cf. J. A. GARCÍA, *En el mundo desde Dios. Vida Religiosa y resistencia cultural*, Santander 1989.

<sup>26</sup> Cf. J. SOBRINO, “La vida religiosa en el tercer mundo”, en ID, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1981, 315-349; N. ZEVALLOS, *Espiritualidad del desierto. Espiritualidad de la inserción*, Bogotá 1982.

#### D. La década de los 90

En los años 90 se extendió el proceso de globalización y su consecuente difusión de nuevos modelos culturales que, por medios de comunicación cada vez más rápidos y sofisticados, incidieron cada vez más profundamente sobre la mentalidad del pueblo cristiano. Del fenómeno económico-político dependía la paz y el mismo futuro del planeta, convirtiendo a la solidaridad en un desafío para la Iglesia y la vida religiosa, ante los contrastes existentes entre países ricos y países pobres y comunidades supranacionales. El fenómeno cultural incidió en el modo usual de pensar y de comportarse e impulsó a la vida religiosa a contribuir en la reconstrucción espiritual del hombre y la sociedad. Con el fenómeno religioso se asistió a la vuelta de la religión, pero comúnmente bajo formas de misticismo impersonal, fruto de la revolución individualista, vigente en aquel momento.

El documento *La vida fraterna en comunidad* (Vfc) se relacionó con el fenómeno económico, político y eclesial, describiendo a una comunidad religiosa, que participaba de la renovada visión de una Iglesia Misterio, Comunión y Sacramento, que animada por los carismas, hizo énfasis en la dimensión histórica, fraterna, apostólica y carismática de la comunidad religiosa (Vfc Introducción, 2).

En cambio, la Exhortación Postsinodal *Vita Consecrata* (VC) intentó responder a los fenómenos cultural y religioso, tratando como Vfc, de combinar el desafío de la solidaridad con el de la fidelidad a Cristo, manantial de la reconstrucción espiritual del hombre y la sociedad. Desafíos que se derivaban de los numerosos cambios surgidos en diversos sectores sociales y del modo mismo de concebir la religión.

Vfc presentó la imagen de una comunidad misionera llamada a vivir la hermandad, en su fuerza apostólica, y a anunciarla con su testimonio, siendo en la Iglesia y por la Iglesia, una señal e instrumento de la unión del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Es un don, que forma parte del proyecto de Dios, consistente en su deseo de comunicar su vida de comunión, un lugar donde se llega a ser hermanos y el lugar y sujeto de la misión (Vfc 7).

La comunión y la misión están profundamente unidas, se compenetran y se implican naturalmente, hasta el punto de que la comunión representa la fuente y, al mismo tiempo, el fruto de la misión y la misión es tal en orden a la comunión, haciéndose anuncio, diakonía y testimonio profético del Resucitado, quien vive en la comunidad (Vfc 58). Una misión que ha de salvaguardar las obras que mejor desarrollen el carisma y la vida fraterna, tener presentes las necesidades de la Iglesia local y universal y privile-

giar las realidades desechadas por el mundo, reviviendo las grandes dimensiones del éxodo (desestructurar para reestructurar), del destierro (reconstruir sobre nuevas bases) y de la poda (obtener de la pobreza, la máxima bendición o riqueza).

Una complementariedad en cuyo seno subyacen las numerosas páginas de la historia de la humanidad, que fueron escritas gracias a los religiosos. La Iglesia reafirma esta realidad cuando en LG 46 o en GS 1, reconoce que la vida religiosa en todas sus formas no es extraña a la humanidad, ni inútil para la ciudad terrena.

Sin embargo, en esta década se asistió al paso de una religión sin mundo, a un mundo sin religión, donde ciertas antropologías secularistas consideran que la misión del hombre es aquella que él mismo se asigna, en cuanto que se autofundamenta, autoconstruye y autoproyecta, o la misión que la realidad externa le impone. En cambio, existen otras antropologías, que partiendo de la experiencia y de la capacidad de autotrascendencia del hombre, están abiertas a una interpretación religiosa de la realidad, recuperando el Evangelio de la encarnación.

Se manifiesta cómo en cada hombre se condensa la experiencia continuada que tiene la humanidad de ser portadora de algo que no posee plenamente en sí misma y por lo que aspira. Se reafirma a Dios como esa respuesta a la búsqueda de fundamento y sentido<sup>27</sup>, que nos recuerda la vocación a la libertad de todo ser humano. Éste apoya su existencia en la búsqueda de una libertad cada vez más plena, a través de un proceso de liberación, que inspirado en el amor, lo saca de su concentración egoísta, haciéndolo portador de vida para el otro.

El hombre aprende a través del contacto inmediato con los otros o con las cosas, saliendo de sí mismo para después retornar sobre sí y hacer entrar en dialéctica lo aprendido fuera, con lo sabido dentro. Un aprendizaje que se realiza con todo el ser y el tener, se expresa mediante el lenguaje y conduce hacia un nuevo modo de pensar, amar y ser libre, que muestra cómo el hombre es trascendencia, realiza su propio ser superándose a sí mismo y se actualiza en tanto que se trasciende, no sólo encontrando a Dios, sino también dejándose encontrar por Él.

De este modo, el hombre se hace portador de una vida que se concretiza en sentimientos y prácticas de acogida pacífica y de apertura confiada

---

<sup>27</sup> “El anhelo de Dios, de verdad, de bien y de belleza, la búsqueda de un amor que corresponda plenamente al corazón y de una felicidad verdadera y que permanezca en el tiempo, son de tal modo la marca de lo humano, que constituyen al hombre como hombre” (OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, *Os anunciamos la vida eterna... para que vuestro gozo sea completo*, 1 de noviembre de 1998, 4).

y sin miedos hacia el porvenir, liberándose del individualismo, que incapacita para amar, de un ejercicio de la libertad que acaba esclavizando y del pesimismo ante un futuro que parece no ofrecer esperanzas.

En esta experiencia el hombre no es el agente, sino el paciente, que descubre que no existe por sí mismo, sino que su ser lo ha recibido de otro y que su vida está permanentemente caracterizada por la misión, hasta tal punto que la constituye. No es que la vida tenga misión, sino que es misión<sup>28</sup>, que transforma a la existencia no en una espléndida posibilidad, sino en un mandato, que se impone al hombre y que en cuanto tal le impulsa a vivir.

La misión del hombre no sería entonces un futuro al que llega o que genera, sino un advenio para el que se dispone humilde y agradecidamente, sabiéndose llamado a la existencia por Dios y enviado por Él a la historia. Su misión no la debe de desarrollar como una simple ejecución, sino que tiene que tener en cuenta sus miembros intencionales, imprimiendo su huella en el mundo, pero sobre todo configurándose a sí mismo y entrando en el íntimo conflicto entre lo que es y lo que quiere ser. De este modo, el hombre, en efecto, es vocación, que trata de transformar la realidad y es transformado por ella, reflejando en sí mismo su propia acción, en cuyo cumplimiento halla la verdad de su ser<sup>29</sup>.

Inspirándose en estas realidades de fondo, el documento Vfc exhortó a vivir en una madurez teológica, mirando con fe y esperanza a la misma comunidad religiosa, que se sitúa en la economía presente del Reino de Dios, es decir del «ya», pero «todavía no». Presentó a la misma como una «schola amoris», donde se aprende a querer a Dios, a los hermanos y a la humanidad, por encima del propio interés (Vfc 25).

A su vez impulsó a potenciar una madurez ascética y espiritual, subrayando la necesidad de mirar dentro de sí y recordando la responsabilidad personal en la construcción de la comunidad religiosa (Vfc 35, 36 y 39).

Así mismo invitó a emprender una madurez cultural (Vfc 36), donde converjan una formación ascética, que pone el acento sobre el desarrollo de las virtudes; una formación teológica, que se enfrenta a los problemas actuales, situándolos en el contexto de la teología y la cultura contemporánea; una formación jurídica, que propone determinados cambios normativos, que considera necesarios para el buen funcionamiento de la comunidad; una formación antropológica, que propone un mejor conocimiento de la psicología para poder aplicarla al análisis de la persona y de la sociedad.

---

<sup>28</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid 1977<sup>7</sup>, 371.

<sup>29</sup> “Siempre le ha interesado al hombre saber quién es” J. DE SAHAGÚN, 17.

Finalmente propuso una madurez operativa, consciente de la creciente complejidad de las diversas actividades que solicitan competencias cada vez más avanzadas y una colaboración cada vez más articulada entre la vida religiosa y la iglesia particular (Vfc 60-61), la vida religiosa y los movimientos eclesiales (Vfc 62), así como entre los religiosos y los laicos (Vfc 70).

Al mismo tiempo, la realidad social puso de manifiesto cómo la principal preocupación residía no en la escasez de religiosos profesionalmente especializados, sino en la crisis de función eclesiológica y teológica, según la dinámica intrínseca de los propios carismas.

Con la Encíclica *Redemptoris Missio* (RM), publicada el 7 de diciembre de 1990, en el XXV aniversario del Decreto AG, el Papa quiso recordar cómo la actividad misionera no es una tarea al margen de la Iglesia, sino que se halla inserta en el corazón de su vida, como compromiso fundamental de todo el Pueblo de Dios. Para ello, en el número 32 de dicho documento resaltó el nuevo aliento que supuso en este tema el llamado reingreso de las misiones en la misión de la Iglesia, la confluencia de la misionología en la eclesiología y la inserción de ambas en el proyecto trinitario de la salvación. A su vez, contribuyó a superar algunas tendencias negativas, señalando que los ámbitos confiados a la misión no sólo se ejercen en territorios y entre grupos humanos bien delimitados, sino que sus lugares privilegiados son los espacios en que surgen nuevas costumbres y modelos de vida.

Se definió a la misión como el índice exacto de nuestra fe en Cristo y de su amor por nosotros (RM 12), que exhorta a una conversión continua a la obediencia al plan divino, dejándose conducir por el Espíritu hacia la más profunda experiencia del ser querido por Dios Padre en su Hijo Jesús. Que conduce a realizar todas las formas de la actividad misionera de la Iglesia desde la fidelidad a Cristo y el empeño por la promoción de la libertad del hombre, encarnando el Evangelio en las culturas de los pueblos.

La Exhortación apostólica postsinodal VC presentó a una vida consagrada inserta en el corazón de la Iglesia, como elemento decisivo para su misión, ya que indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana y la aspiración de toda la Iglesia Esposa hacia la unión con el único Esposo (VC 3). Distinguió entre los tres elementos fundamentales que componen la misión de la vida consagrada: la consagración, la vida fraterna en comunidad y la misión específica (VC 13).

La consagración se hace eco del “sí” incondicional de María e indica que la vida consagrada está ya en misión por el hecho de anunciar la forma de vida de Cristo, proclamando que está vivo y actúa, aún en un mundo que tiende a borrar su memoria (VC 18). El religioso es enviado al mundo

para imitar más de cerca el ejemplo de Jesús y continuar su misión, haciendo de Él el todo de su existencia<sup>30</sup>. No sólo ha de dedicarse totalmente a la misión, sino que su vida, bajo la acción del Espíritu Santo, fuente de toda vocación y carisma, se hace misión, como fue la misma vida de Jesús.

Por consiguiente, no se trata de hacer obras exteriores, sino de hacer presente a Cristo en el mundo dejándose conformar a Él, en virtud de su misma consagración, manifestada según el proyecto del propio Instituto (VC 72). De este modo la vida consagrada se hace memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos (VC 22) y coopera eficazmente con la misión de Éste, en la medida en que hace de su vida una entrega continua al Padre, sostenida por Cristo y animada por el Espíritu, contribuyendo de forma particularmente profunda a la renovación del mundo (VC 25).

La vida fraterna en comunidad es la misión, señalando una vida social nueva, caracterizada por la realización de la fraternidad (VC 45, 51). La vida religiosa será tanto más apostólica, cuanto más íntima sea la entrega al Señor Jesús, más fraterna la vida comunitaria y más ardiente el compromiso en la misión específica del Instituto (VC 72), uniendo autoevangelización y testimonio, renovación interior y apostólica y ser y actuar (VC 81).

La misión específica es la participación en una faceta particular del misterio de Cristo, a través del apostolado, que determina la operatividad de un Instituto. La vida religiosa tiene la misión profética de recordar y servir el designio de Dios sobre los hombres, para lo cual el religioso ha de poseer una profunda experiencia de Dios y tomar conciencia de los retos del propio tiempo, captando su sentido teológico mediante el discernimiento efectuado a la luz del Evangelio y con la ayuda del Espíritu Santo (VC 73).

Existe, no a pesar de la historia, sino dentro de la historia y por la historia, para dar respuestas históricamente relevantes, no sólo leyendo las señales de los tiempos, sino también escribiendo nuevas. No sólo aceptando desafíos, sino construyendo nuevos y no sólo anunciándolos, sino también en cierto sentido, anticipando el tiempo futuro (VC 32), de manera que pueda responder a los interrogantes sobre el sentido y la relación entre la vida presente y futura.

Un elemento importante en este proceso es la inculturación, la cual consiste en saber buscar y encontrar huellas de la presencia de Dios en la

---

<sup>30</sup> “La vida religiosa cumple su misión solamente si es memoria viva de la existencia, de la acción y del estilo de Jesús; los religiosos están presentes en la Iglesia para encarnar, vivir y recordar todos los gestos y las actitudes que Jesús vivió en su vida humana entre nosotros, los hombres, y en su misión” (E. BIANCHI, “¿Qué profecía ofrece la vida religiosa a nuestro tiempo?” en AA. VV, *¿Es profética la vida consagrada?* (Jr 1,5), Madrid 2008, 22).

historia de las personas y de los pueblos, que guían a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora. Ello ayuda a incrementar el compromiso del religioso respecto a la contemplación y la oración, a su vivencia del compartir comunitario, a la hospitalidad y al cultivo diligente del interés por la persona y el respeto por la naturaleza (VC 79).

Por tanto, la cuestión que se planteó no fue tanto en qué aspectos se diferencia la misión del religioso y de su comunidad de la misión del hombre o la misión de la Iglesia, cuanto en qué medida la misión de la vida religiosa no es sino la misión del hombre y la misión del seguidor de Jesucristo y de la Iglesia<sup>31</sup>. Una misión que procede de un mandato o encargo de Cristo de acercarse a cada hombre, en su realidad concreta, cultural e histórica y obrar en nombre de Dios, abriéndole así en medio de sus sufrimientos un camino de esperanza, que es confianza y tensión hacia el Reino definitivo y hacia la restauración final en Cristo.

La misión de la vida religiosa está en continuidad con una compleja y variada tradición carismática dentro del propio Instituto y fuera del mismo, pero en el marco de las diversas formas históricas de vida religiosa. Son estas tradiciones las que configuran el rostro misionero de la comunidad religiosa y la constituyen en memoria de un pasado de logros y de fracasos, pero también en memoria incitante hacia un futuro de fidelidad creadora, liberándose de la rutina del que cree que lo sabe todo y abriéndose a una sensibilidad, que se mantiene en expectativa ante las necesidades del otro.

Se trata de predicar la visión cristiana de la existencia, desde el Cristo muerto y resucitado, que dona el Espíritu para la remisión de los pecados (Hech 2, 22-24). En Él está resumido todo el pasado, desde la profecía antigua hasta la muerte de Jesús de Nazaret; el presente se nutre del entusiasmo del Espíritu; el futuro es aguardado con una esperanza que no decepciona. De una audacia en el anuncio que debe estar acompañada de la confianza en la acción de la Providencia, que actúa en el mundo y que “hace que todas las cosas, incluso los fracasos del hombre, contribuyan al bien de la Iglesia” (VC 81). Confiar en Dios como si todo dependiese de Él y, al mismo tiempo, empeñarse con toda generosidad como si todo dependiera de nosotros (VC 73)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Misión de la vida religiosa...*, 24.

<sup>32</sup> “En este fundamental sentido, llamaba al hombre el sujeto emprendedor. Y añadía, existir humanamente es, por supuesto, pasión de ser, ontopathesis, pero también es, de modo más alto y decisivo, creación de ser, ontopoiesis. Pasión de ser, porque el hombre no viene de sí mismo, ni ha podido elegir libremente su existencia. Se encuentra con ella como un dato irrefutable, previo a toda posible acción y reacción suya. Existir, para él, es ciertamente un

Es necesario ser fiel a Jesucristo y no fijarse sólo en las dificultades del mensaje, sino en las oportunidades que se presentan a través de los aerópagos de cada época histórica. El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad y transformándola en una “aldea global”, convirtiéndose para muchos en el principal instrumento informativo y formativo y de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Existen otros areópagos del mundo moderno hacia los cuales debe orientarse la actividad misionera de la Iglesia, como el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos del hombre y de los pueblos; la promoción de la mujer y del niño; el cuidado de la creación.

La Instrucción *Caminar desde Cristo: un renovado compromiso de la Vida consagrada en el tercer milenio* (CdC) afirmó la necesidad de reforzar la vida espiritual y la comunión, como base para sostener la renovación de la vida religiosa, hasta transformar al religioso en un testigo del amor divino. Se le exhortó a caminar desde Cristo, es decir, a reencontrar el destello inspirador con que comenzó el seguimiento del mismo, el cual es sólo la respuesta de amor al amor de Dios. Una respuesta que se nutre de la vivencia de los consejos evangélicos, que facilitan la permanencia a dicho amor, fomentando la docilidad del religioso a la voluntad del Amado; la vida fraterna, que tiene como fin gozar de su constante presencia; la misión, que es su mandato y conduce a la búsqueda de su rostro en el de aquellos a los que es enviado, para compartir con ellos la experiencia de Cristo (CdC 22).

Este género de vida se hace misión cuando se deja conformar a Cristo, haciéndolo presente y operante en la historia como el porvenir de una humanidad en camino, que mira hacia el futuro con sabor de resurrección (CdC 9). Es memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos, que conlleva una particular comunión de amor con Él, constituido el centro de la vida y fuente continua de toda iniciativa (CdC 22). Es la presencia de la caridad de Cristo en medio de la humanidad, guiada por un Espíritu que también

---

privilegio, pero también una obligación y una necesidad. Pero el hombre es, de un modo más alto y decisivo, como afirma Laín, creación de ser, onto-poeta, poeta del ser, artífice y artesano de su propio destino, *faber sui ipsius*. Sólo él, entre todos los seres del universo, tiene la extraña y formidable capacidad de hacerse y al mismo tiempo, la dolorosa posibilidad de deshacerse. Y es que el hombre no es nunca seguramente hombre, porque está siempre a punto de no serlo. Por eso, es viviente problema, azarosa aventura, es decir, un verdadero drama. Sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo” (S. M. ALONSO, *Vivir en Cristo: El misterio de la existencia*, Madrid 1998, 28).

actúa dentro de las dificultades y las pruebas. Un Espíritu que conduce hacia nuevas estaciones de vida evangélica, recorriendo caminos de renovación y purificación, en torno a la Palabra de Dios y a la comunión dentro y fuera de la comunidad religiosa, entre los carismas antiguos y nuevos y entre los Pastores y los laicos.

Se hace eco de la misión de la Iglesia, la cual en su dinámica trinitaria, se origina en el Padre, pasa por la generación del Verbo y la inspiración del Espíritu. Es constituida con la encarnación y retorna al Padre por el Hijo, en quien se manifiesta, realiza y comunica la misión del Padre, conformando a los hombres a sí, el Primogénito entre muchos hermanos, para construir una comunidad eclesial donde se recupere la dignidad del hombre y la unidad solidaria de toda la comunidad humana.

Su responsabilidad misionera se concreta en toda vocación cristiana, según la propia peculiaridad laical, como inserción en las estructuras humanas a modo de fermento evangélico; de vida consagrada, como radicalismo evangélico profesado con especiales vínculos; de vida sacerdotal, como representación de Cristo Buen Pastor. Gira en torno a Jesucristo, a través de una relación personal con Él (oración), celebrando sus misterios (liturgia), configurándose con Él (espiritualidad) y anunciándolo a los hermanos (pastoral, misión).

Sin embargo, son varias las interpretaciones que existen en torno a la figura de Jesús, influenciadas en su mayor parte por el desarrollo actual de una fe cristiana que cesó de ser un hecho sociológico, para insertarse en una imagen errónea del cristianismo, identificado con un ciclo histórico concluido, que considerado ya incapaz de originar nuevas esperanzas históricas, fue relegado al plano de lo personal, privado y subjetivo.

En los últimos siglos, el hombre se liberó de divinidades opresoras que le impedían ser él mismo. Al prescindir de Dios daba la impresión de que no sabía hacia dónde mirar, originándose un vacío de identidad humana, que requiere el descubrir que el verdadero Dios no es el opresor o el rival del hombre, sino el que le da consistencia y afirma su identidad, Hch 17, 28<sup>33</sup>.

La desaparición del Dios creador del mundo, trae consigo no sólo su muerte, sino también la muerte progresiva de un hombre, que tiene la tarea de entender y ordenar a un mundo convertido en un caos. El sujeto humano se siente desgajado de los grandes relatos religiosos, que dieron sentido a las generaciones pasadas, concentrándose en el presente como si fuese el tiempo final. Convierte a la religión en un conjunto de historias

---

<sup>33</sup> “Fuera de la Biblia, el hombre hace dioses a su imagen, en la Biblia Dios hace al hombre a su imagen” (J. L. DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 45).

que tratan de incitar a abandonar las ilusorias aspiraciones acerca de una felicidad eterna, para aceptar la realidad de la condición humana, invitando a dar la propia vida para el bien de la humanidad.

Una exhortación a abandonar al Dios abstracto y a cimentarse en un Cristo, que choca con la mentalidad relativizadora de una sociedad pluralista y democrática en la que casi todo es negociable. De este modo se pone en juego la normatividad de Cristo para la existencia humana, convirtiéndolo en uno más de los hombres interesantes, pero difícilmente en una referencia obligada y decisiva para la propia vida. A su vez se corre el riesgo de interpretarlo al margen de su relación con Dios o incluso negar explícitamente la misma, con la intención de obtener su intrínseca fuerza humana y convertirlo no en un revelador de Dios, sino del hombre y de sus pretensiones últimas<sup>34</sup>.

Para otros Jesús habría sido un inspirador y animador original de valores religiosos, que proclamó un mensaje que le superaba y trascendía. Un anunciador de un Dios trascendente, considerado como el totalmente Otro, cuyos proyectos resultan inaccesibles para el hombre, quien únicamente podía y debía aceptar los hechos.

Sin embargo, en el acontecimiento Jesucristo, se manifestó que la auténtica identidad de la humanidad sólo se puede construir cuando ésta se deja transformar por la misericordia de Dios, por el amor gratuito a los demás y por una confianza sin límites en el futuro, aceptando libremente morir por el otro, para darle vida.

El Dios revelado por el Jesús histórico no impone la aceptación de su existencia, ni exige que por miedo al castigo, los seres humanos reconozcan su intervención, sino que se manifiesta como parábola o manifestación única y singular del Padre, cuyo poder es amor gratuito, incontrolable y humanamente no razonable, que introduce en la historia la tensión entre lo nuevo y lo antiguo, el reino y la ley, la novedad y la memoria. Es el esperado que rompe las esperanzas de triunfalismo mesiánico y en su realidad histórica de hombre fracasado y excluido, destruye todas las imágenes de la divinidad construidas con la racionalidad metafísica<sup>35</sup> o estética y exhorta a ponerse en camino hacia lo desconocido y sorprendente. Es el amor que

---

<sup>34</sup> “Eliminar de la vida de Jesús esta relación a Dios equivale a negar la propia identidad histórica de Jesús y a hacer de él una esencia a-histórica” (E. SCHILLEBEECKX, “El Dios de Jesús y el Jesús de Dios”, en *Concilium*. 93 (1974), 433-434).

<sup>35</sup> “La encarnación es esencialmente histórica; incluye el proceso de asumir, experimentar, compartir, convivir una historia de hombre. La encarnación incluye el proceso del hacerse sucesivamente hombre. Y hacerse hombre como nosotros implica: asumir nuestra condición de hombres. Asumir nuestra libertad finita, propia del homo Viator. Asumir la temporalidad y la historicidad. Asumir la finitud y la mortalidad” (B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del seguimiento*, Madrid 1995, 251-252).

gratuitamente se ofrece, no como un libertario, o un piadoso dogmático, sino como un liberal que relativizó leyes y preceptos cuando estaba en juego la vida de las personas.

Existe un fundamental acuerdo entre los exégetas en afirmar que Jesús apareció en medio del Israel de su tiempo como un profeta o un hombre con pretensiones proféticas<sup>36</sup>. En su bautismo, Jesús, ungido por el Espíritu profético es proclamado por Dios, como su hijo y siervo, destinado a ser inmolado tras anunciar el juicio salvífico sobre todos los pueblos. De tal modo que se establece una doble relación entre el Padre y el Hijo; generación-procedencia y misión histórica. No hay misión sin filiación, ni filiación sin misión<sup>37</sup>.

Jesús se identifica con el Mebasser y anuncia la inauguración inminente del Reino de Dios en beneficio de los pobres, es decir, de los que poseen una marginación de cualquier tipo, como un acontecimiento que penetra la historia y la lanza hacia el futuro, exigiendo al hombre una decisión incondicional, una entrega total de sí y la adopción de la conversión como su concreta configuración. Su acción está decididamente volcada a favor de la liberación total del hombre, que en su radicalidad es liberación del pecado, pero que en sus manifestaciones es liberación de todo tipo de esclavitud, enfermedad y necesidad, presentadas como estados de posesión diabólica (Mt 4, 23-25; Is 61, 1).

El encuentro definitivo con el Padre, el retorno a la casa paterna después de peregrinar como un desterrado por nuestra historia, constituye a Jesús como el Hijo del Padre, que hace culminar su misión y convierte a la humanización de Dios en la máxima posibilidad de realización humana<sup>38</sup>. Porque no hay gloria de Dios sin glorificación del hombre, ni hay gloria del hombre sin glorificación de Dios<sup>39</sup>.

La vida religiosa ha tenido siempre como referencia esencial y constitutiva la persona de Jesús, representando mediante sus variadas formas, los

<sup>36</sup> Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Misión de la vida religiosa...*, 70.

<sup>37</sup> “El nombre Jesucristo incluye dos palabras: Jesús y Cristo. La primera se refiere a un judío sometido a los condicionamientos de cualquier persona humana: espacio, tiempo, cultura. La segunda se refiere al Unido, Enviado, el Hijo. Pero las dimensiones histórica y trascendente, humana y divina, se dice de un solo sujeto; van inseparablemente unidas, de forma que Jesús es el Cristo y Cristo es Jesús. Por eso resulta de sumo interés conocer la humanidad, al Jesús que vivió, caminó y actuó en nuestra tierra como un hombre entre los hombres” (J. ESPEJA, *Creer en Jesucristo*, Madrid 1997, 103).

<sup>38</sup> “Cristo, hombre entre los hombres, ha venido a confirmar decisivamente el valor absoluto de la persona humana” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 178-179).

<sup>39</sup> “La gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre es la visión de Dios” (San Ireneo, IV, 20, 7, en AA. VV., DP, *Sígueme* 1991, 1101).

diversos aspectos de la misión del mismo (AG 18). Debe ser testigo en el mundo de la unión íntima con su vida, sentimientos, pensamientos, palabras y obras. Ello le lleva a la donación de sí misma, es decir a ponerse al servicio del mundo y de la misma familia religiosa, siguiendo el ejemplo de Jesús, quien ofreció su vida para nuestra salvación.

El sujeto que lleva adelante la misión es el mismo Jesús, quien trajo la salvación con sus obras y sus palabras, insertadas en una cultura, a cuantos se encontraron con el amor y la misericordia de un Dios cercano, que se hallaba en una continua dinámica de relación con la humanidad. Es el modelo y el contenido de la misión, que nos enseña la eficacia en el obrar, la pobreza en el tener y la humildad en el aparentar, como características esenciales de todo apostolado.

Es en la oración donde se establece ese diálogo con Él, que ayuda al religioso a reencontrarse con Dios en la interioridad de sí mismo, a fortalecer su relación con Jesús y a seguirlo con fidelidad, desde el reconocimiento humilde de su condición de pecador, que lo conduce a la renovación del hombre interior.

Es ahí donde se descubre la síntesis de todo lo que hemos estado diciendo a lo largo de estas páginas: la misión de la vida religiosa es la misma misión del hombre, del cristiano y de la Iglesia, que consiste en autotranscenderse dentro de la historia y por la historia, como memoria incitante<sup>40</sup> hacia un futuro de fidelidad creadora, que transforma la realidad y se deja transformar por ella. Ésta se realiza en obediencia a la Palabra, la cual revela el amor de Dios al hombre y el deseo de éste de ver el rostro de Dios; manifiesta a Cristo como el Hijo enviado por el Padre, quien otorga el significado a la propia vida, a través de la unión con Él y su misión; capacita para responder a las exigencias del hoy, renovando a la humanidad, a la luz de la Pascua.

La misión del religioso es un aprendizaje que le enseña a recorrer pacientemente su propio camino, único y original, sin desistir de la marcha, por la fatiga, ni anticipar la llegada a la meta, por la largueza. En ese caminar, el religioso sabe que no está solo, sino que le acompaña el Resucitado, cuyas palabras le llenan de nuevo aliento: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 16-20).

---

<sup>40</sup> “Es inevitable mirar hacia atrás de vez en cuando y contemplar nuestra historia. Y según sea nuestra mirada así será nuestro presente y tal vez nuestro futuro. Es verdad que nuestra historia, no volverá. Pero de alguna manera vuelve en la interpretación que damos al camino recorrido. Porque si es verdad que ya no podemos alterar ni un solo minuto, ni cambiar ni un solo acontecimiento de nuestro pasado, no es menos cierto que ese pasado puede alterar y condicionar para bien o para mal nuestro futuro” (A. FERNÁNDEZ BARRAJÓN, *Brisa y arena. 11 reflexiones sobre la vida consagrada y una carta de amor*, Madrid 2007, 70).



## **Charles R. Darwin entre albaceas, taxidermistas, probetas, cátedras, escaños parlamentarios y ... púlpitos (I)**

SANTIAGO DÍEZ BARROSO\*

**RESUMEN:** Si hay un tema siempre candente y que por definición no puede tener fecha de caducidad, es el de la Evolución. Además se presta, por excelencia, a un tratamiento transdisciplinar. Como en una gigantesca 'calda' en su interior bullen en suspensión especímenes de casi todos los dominios científicos. La remembranza del 150 aniversario de la publicación de *El Origen de las Especies* (1859) de Charles R. Darwin, –un autodidacta discreto, pacífico, honrado y apasionado investigador–, nos brinda la oportunidad de acercarnos al hontanar de un debate, que tuvo y tiene mucho de ideológico y que abrió –y mantiene abiertos– muchos frentes, algunos insinuados en el título del presente artículo.

**PALABRAS CLAVE:** Darwin, evolución, evolucionismo, ciencia y dogma, interdisciplinariedad.

**ABSTRACT:** If there is an always burning topic, by definition without date of caducity, this is the topic of Evolution. Besides this is an aim that claims a multi-disciplinary approach. Like in a giant fire there are red-hot coals of almost all the scientific areas burning inside it. The 150th anniversary of the publication of the *On the Origin of the Species* (1859) by Charles R. Darwin –a discreet self-made man, peaceful, honest and fervient searcher–, give us the chance to overview the landscape of a discussion, that was and is still strongly ideological but that opened –and get on opening– several fronts, some of them are suggested by the title of this article.

---

\* Profesor de Filosofía del Lenguaje y Epistemología del Estudio Teológico Agustiano de Valladolid. santiagodiez98@yahoo.es

KEY WORDS: Darwin, Evolution, Evolutionism, Science and Dogma, Interdisciplinarity

*“Una piedra rodada al estanque de magma incoativo  
un vaivén de ondas espumosas cabalgadas ...  
brumas y albór, la vida y su alfoz:  
Charles R. Darwin”.*

## Pródromo

El tema de la *evolución* no es una hoja marchita desgajada del árbol de la ciencia sino algo vivo, muy vivo y en proceso de gestación. Como en una gigantesca ‘calda’ en cuyo interior, bullen en suspensión especímenes de casi todos los dominios científicos. De ahí el privilegio de poder asomarnos a ella. La ocasión nos la brinda la memoria de varios aniversarios: *Lamarck*<sup>1</sup>, *Von Humboldt*<sup>2</sup>, *Darwin*<sup>3</sup>... en especial de este último.

### 1. Una marmita en ebullición

Estamos celebrando, este año de 2009, dos acontecimientos de extraordinaria importancia, ambos relacionados con *Charles Robert Darwin*: el bicentenario de su nacimiento (1809) y el ciento cincuenta aniversario de la publicación de su obra talismán<sup>4</sup>, *El Origen de las Especies* (1859). Una buena ocasión, pues, para revisitarse su vida y su obra. A sabiendas de que más allá de rememorar un hecho puntual, en este caso científico, se está llevando a cabo, como siempre que esto sucede, una cala en el devenir histórico de nuestra peripezia humana y en el acaecer del mundo en su conjunto:

*“La teoría de la evolución no es un planteamiento exclusivamente científico, desligado de la historia, la filosofía o la religión, surgido solamente de los estudios científicos de Darwin y sus predecesores; muy al contrario, el darwinismo no puede ser separado de su contexto cultural,*

<sup>1</sup> JEAN-BAPTISTE-PIERRE-ANTOINE DE MONET, Caballero de Lamarck, Philosophie Zoologique (1809).

<sup>2</sup> FRIEDRICH WILHELM HEINRICH ALEXANDER VON HUMBOLDT, ‘el padre de la geografía moderna universal’ muere en 1859.

<sup>3</sup> Charles Robert Darwin nace en 1809, publica *El Origen de las Especies* en 1859. Además, dejándonos ganar por un instante por el fetichismo de las fechas, consignamos que en 1759 nace el poeta *Friedrich Schiller* y muere el músico *Georg Friedrich Andel*.

<sup>4</sup> En efecto *Darwin* reconoce, al final de su existencia, cuando hace balance de toda ella: “Es, sin lugar a dudas, la obra capital de mi vida. Desde el principio disfruté de un tremendo éxito”. (CH. DARWIN, *Autobiografía*, 2009, Barcelona, Verticales, p. 71).

*pues se trata del producto de una visión del mundo íntimamente ligada a la revolución francesa y a la revolución industrial, dos grandes acontecimientos históricos desarrollados entre 1776 y 1848. De hecho, esta teoría no surgirá de nuevos sucesos ni corrientes acaecidos o emanados de la historia natural, sino de las incursiones de Darwin en campos muy distantes*<sup>5</sup>. Por doquier se multiplican Exposiciones<sup>6</sup>, Congresos<sup>7</sup>, Simposium, Ediciones de divulgación y especializadas, Música<sup>8</sup>, Artículos, Reportajes, Producciones Audiovisuales<sup>9</sup>, Moda, Cocina,

<sup>5</sup> Isabel Marrero en *Matematicalia*, Vol. 5, no. 4 (oct. 2009). Lógicamente nosotros aquí no hacemos más que apuntar el dato e insistir en la conveniencia de explorar posibles conexiones, influencias y aplicaciones de *Darwin*.

<sup>6</sup> Universidades, Colegios, Museos, Asociaciones Culturales están rivalizando en organizar actos relacionados con *Darwin*. En la red se multiplican las páginas relacionadas con él: noticias, ediciones, foros, blogs etc; las revistas le dedican números especiales y monográficos.

<sup>7</sup> Por ejemplo, del 3 al 7 de marzo de 2009 tuvo lugar en Roma, el III Congreso Internacional STOQ ('Ciencia, Teología y la Búsqueda Ontológica', un proyecto científico que vincula a una serie de Universidades Pontificias) con el título de Biological Evolution Facts and Theories A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species" Pontifical Gregorian University Rome, March 3rd-7th 2009 with the collaboration of University of Notre Dame (Indiana) Under the High Patronage of the Pontifical Council for Culture. ("Evolución biológica – Hechos y Teorías – una visión crítica a 150 años de 'El origen de las especies' "). en ella participaron científicos, filósofos y teólogos de todo el mundo. La intención era clara: entablar un diálogo interdisciplinar serio, sin prejuicios, con un alto nivel de exigencia (*The main aim of the initiative is to contribute to the idea that Science and Theology represent different fields of knowing, analysis and interpretation. It has been the incorrect overlapping of these fields that has caused confusion and ideological controversies*). Una buena muestra para dar la réplica a quienes se empecinan en tildar de oscurantismo a la Iglesia y una iniciativa, que va mucho más allá de un deslavazado y oportunista 'mea culpa'. También el Estudio Teológico Agustiniiano con el título: *Ponencias sobre el darwinismo. Ciencia, Filosofía, Estética y Religión*, ha celebrado el evento en su Aula Magna los lunes, desde el 23 de noviembre al 14 de diciembre de 2009. Precisamente el presente texto se presentó en la última sesión. Y en Valladolid: 'Darwin y el árbol de la vida', en Sala de Exposiciones del MUVa, del 27 de octubre al 9 de diciembre 2009; la exposición "Darwin vive. Un hombre tranquilo y su r-evolución" en el Museo de la Ciencia de Valladolid; así como un ciclo de conferencias. En ella han hecho un hueco a la demoledora y pintoresca (¿?) crítica que el poeta vallisoletano *Gaspar Núñez de Arce* (1834-1903) hizo en su libro de poemas 'Gritos de Combate' (1875) en un poema titulado 'A Darwin'. En él ridiculiza el darwinismo, conocido en España a raíz de la revolución de 1868, en aras de la religión y de la moral: "¡Gloria al genio inmortal! Gloria al profundo // Darwin, que de este mundo // penetra el hondo y pavoroso arcano! // ¡Que, removiendo lo pasado incierto, // sagaz ha descubierto //el abolengo del linaje humano!". A caballo entre 2009, dedicado a *Darwin* y 2010 a la biodiversidad, la *Caixa* ha presentado en Valladolid la exposición. "Patatas' vistas como nunca", donde se muestra cómo las patas de los animales (reptiles, mamíferos, aves, peces, anfibios e insectos) se han ido adaptando al medio. Por no citar más que unos ejemplos de aquí, de Valladolid.

<sup>8</sup> La banda de metal *Korn* le ha dedicado una canción titulada 'Evolución'.

<sup>9</sup> Cf. el Documental '*Darwin y el árbol de la vida*' presentado por el prestigioso Sir David Attenborough. En 2004 aparecía un documental europeo sobre la 'lucha por la vida' en África, titulado '*La pesadilla de Darwin*'. En él se mostraba cómo los más fuertes sobreviven a costa del tráfico de armas, alimentos y personas. Se está preparando una película, '*Creation*', sobre la vida de Darwin, dirigida por el director británico *Jon Amiel* con un nutrido elenco de prestigiosos actores como Paul Bettany (el Silas de '*El Código da Vinci*'), y Jennifer Connelly, que

Humor<sup>10</sup>, Museos<sup>11</sup> se han acuñado monedas con su efigie... etc. Por todo ello se ha llegado a hablar de 'darwinmanía' de la 'industria Darwin'. Y es que es raro el dominio donde el recuerdo de *Darwin* no se haga presente. Si de 1982, con motivo de la celebración del centenario de su muerte (1882), se ha dicho que se habló y escribió sobre él más que en todo un siglo<sup>12</sup>, hay que afirmarlo con mayor razón de la celebración de este ciento cincuenta aniversario.

Realmente la sombra de *Darwin* es larga, muy larga. Su herencia fecunda, muy fecunda y succulenta<sup>13</sup>. Disputada por tirios y troyanos. Es decir, por *albaceas* y *taxidermistas*<sup>14</sup> que, entre *probetas* y desde *cátedras* y *escaños parlamentarios* acicalan, glosan, prolongan o enmiendan su teoría de la evolución. Porque *Darwin*, aunque les pese a los taxidermistas, no es un fósil, o una momia, sino un organismo vivo, que sigue dando mucho que pensar y hablar. Raro es el dominio científico, la actividad humana, que no haya sido afectada por su doctrina. Todas las ciencias relacionadas con la vida, con el desarrollo del conocimiento y del lenguaje, de la mente humana, y casi de la cultura en general, tienen a *Darwin* por referente imprescindible<sup>15</sup>.

---

intervino en '*Diamantes de sangre*'). A citar, también, el clásico de Hollywood "*El planeta de los simios*" (1968).

<sup>10</sup> Ya en tiempos de Darwin se representaba su cara con cuerpo de simio. Hoy día abundan las caricaturas y circulan por la Red historias graciosas que toman partido a favor o en contra de la evolución. El propio Darwin vivió en carne propia ironías respecto a la forma de su cabeza, de su nariz etc., tal como refiere en su Autobiografía. Al hablar de la selección para incorporarse al *Beagle* dice: "cuando ya había intimado con *Fitz-Roy*, me enteré de que había corrido un enorme riesgo de ser rechazado ¡por la forma de mi nariz!" (*Autobiografía*, p. 44).

<sup>11</sup> Como el Museo de la Creación en Kentucky, inaugurado en 2007, que el primer año recibió 500.000 visitas, que ha costado 27 millones de dólares, y que intenta contar el origen del universo según los patrones bíblicos. Algo muy acorde con la mentalidad estadounidense porque parece que según una encuesta Gallup de 2006 más de la mitad creen en el Génesis y rechazan la evolución.

<sup>12</sup> "L'any 1982 ja es commemorà a Catalunya el centenari de la seva mort, ocasió en què es parlà i s'escrigué més sobre Darwin què en tot un segle". *Via*. Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol, 12.5.2009.

<sup>13</sup> PATRICK TORT, *Para leer a Darwin*, Alianza Editorial, 2001.

<sup>14</sup> Llamamos *taxidermistas* a quienes pretenden disecar el 'cuerpo' de la doctrina de *Darwin*, para que siga teniendo la apariencia de viva, prolongar en el tiempo una foto fija de su obra, y *albaceas* a quienes acogen fielmente la herencia darvinista, la transmiten y la desarrollan desplegando las virtualidades de su lógica interna. Mientras éstos llevan a cabo una labor encomiable y necesaria, porque es respetuosa con el dinamismo de la evolución, los primeros se descalifican, porque pretenden detener el tiempo e ir a contracorriente del proceso evolutivo general y aplicado al propio *Darwin*. Avanzamos una de nuestras principales conclusiones: La Iglesia Católica, cuya posición ha sido y es tan controvertida en este campo y a quien daría grima una taxidermia darwiniana, puede muy bien apuntarse sin complejos entre sus albaceas. Algo que desarrollaremos en una segunda parte no incluida aquí.

<sup>15</sup> Resulta una obviedad que todos los dominios del saber se han visto afectados por el evolucionismo. Por ejemplo, hoy día, su teoría de la selección natural se ha reformulado a la luz

Citamos al albur entre otras: Biología, Paleontología, Bioética, Geología, Biogenética, Biodiversidad, Medio ambiente, Sociobiología, Epistemología Evolutiva, Epistemología Genética, Neuroestética, Sicología Evolutiva, Marxismo, Psicoanálisis, Vitalismo, Existencialismo, Lingüística Generativa, Antropología, Socioeconomía, Informática, Pedagogía, Cibernética, Política, Matemáticas, Economía, Teología, ... etc., y la lista no está cerrada.

Sobre la influencia de *Darwin* afirmaba *Miguel de Unamuno*:

*“A medida que el tiempo pase se irá poniendo cada vez más claro todo lo que Darwin pesa en el pensamiento del s. XIX. Apenas hay disciplina del saber humano que no haya vivificado en el s. XIX por la fecundísima doctrina de la evolución”.*

Sin embargo, a primera vista el hallazgo de *Darwin* era una obviedad. Así se lo parecía, al menos, a su incondicional amigo *Thomas Huxley*<sup>16</sup>. Evidentemente se refería a la *idea* de la *evolución*, al *hecho* de la *evolución*, que ya tenía un largo recorrido. Pero él lo había tratado de un modo original.

Las tesis contenidas en el *Origen de las Especies* (1859) suponen la coronación de un movimiento, que viene de muy lejos<sup>17</sup>. Ya *Anaximandro* y *Empédocles de Agrigento* llegaron a atisbar las nociones de *evolución* y de *selección natural*. En la época del Renacimiento se recuperó esa intuición de los griegos frente al monolitismo de la Escolástica. El siglo de las Luces tuvo sus precursores del evolucionismo en *Georges-Louis Leclerc Buffon*<sup>18</sup>, y *Jean-Baptiste de Monet Lamarck*<sup>19</sup>. Este afirmaba que los movimientos deliberados de los animales podrían traducirse en modificaciones del cuerpo y que los

---

de los descubrimientos de la Genética: los que compiten por hacerse un hueco en la cadena de la vida son los genes. Se mantiene, pues, el principio pero se adapta y desarrolla.

<sup>16</sup> En una ocasión llegó a decir: “¡Qué increíblemente estúpido no haber pensado en ello!”, Luego se identificó hasta tal punto con la teoría de *Darwin* y la defendió tan encarnizadamente que le mereció el apelativo de ‘el bulldog de Darwin’. Más de lo que lo hubiera hecho el propio autor, que era de naturaleza tímida y apacible, enemigo de confrontaciones.

<sup>17</sup> No obstante hay autores que puntualizan diciendo que el evolucionismo no estuvo presente en la antigüedad clásica y que será en el siglo XVIII cuando hallemos la idea suficientemente formada. “L’antiguitat clàssica no era evoluionista, i encara al segle XVII tampoc no ho va ser la revolució científica. És al segle XVIII que trobem la idea d’evolució dels essers vius totalment conformada. Foren els grans progressos de l’astronomia d’aquell temps que suggeriren una evolució cosmològica que comprenia també la necessitat racional d’una evolució biològica, com proposa formalment Buffon en la seva *Histoire Naturelle*”. (Ramon Parés, Una aproximació sinòptica al bicentenari de Darwin, en *Via*, 04, 2009, Revista del Centre Jordi Pujol, p. 36).

<sup>18</sup> GEORGES-LOUIS LECLERC BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749)

<sup>19</sup> JEAN-BAPTISTE DE MONET LAMARCK, *Système des animaux sans vertèbres, ou table general des classes* (1801).

caracteres adquiridos se transmiten por herencia a las generaciones siguientes. De hecho a *Darwin* hasta tal punto no le disgustaba su planteamiento que, posteriormente, ante las dificultades que debía soportar con su propia teoría, se hizo un poco lamarckista. *Erasmus Darwin*, abuelo de *Charles Darwin*, ya había entrevisto la evolución en el s. XVIII: Todos los seres vivos proceden de formas simples y primitivas, de un ancestro común, las diferentes especies de plantas y de animales están sujetas a mejoras y a degeneraciones. Por tanto *Darwin* no inventó el evolucionismo. Simplemente recogió el testigo y remó a favor de la corriente.

No obstante, desde que apareció la versión darvinista del evolucionismo, su repercusión ha sido enorme y no ha cesado de crecer hasta el momento presente. Así lo atestiguaba el gran físico vienés *Ludwig Boltzmann* en su conferencia ante la Academia Imperial de la Ciencia el 29 de mayo de 1886:

*“Si ustedes me preguntan por mi convicción más íntima, sobre si nuestra época se conocerá como el siglo del acero, o el siglo de la electricidad o del vapor, les contestaré sin dudar que será el siglo de la visión mecanicista de la naturaleza, el siglo de Darwin”.*

*Francisco Ayala*, científico español afincado en EE.UU, en una entrevista a *El País Semanal* (21.6.09), afirmaba que *Darwin* había completado la revolución iniciada por *Copérnico*, introduciendo en la biología la noción de ‘naturaleza’ y demostrando que la especie humana no es el centro de la vida. En otra ocasión, sin embargo, puntualizaba diciendo que no se trataba de ‘dos revoluciones’, –*Copérnico*: heliocentrismo, *Darwin*: evolucionismo–, sino de ‘dos etapas’ de una misma revolución científica:

*“Existe una versión de la historia de las ideas que establece un paralelismo entre la revolución copernicana y la darwiniana (...) Esta versión de las dos revoluciones es inadecuada: lo que dice es cierto, pero pasa por alto lo que es más importante respecto a estas dos revoluciones intelectuales, es decir, que marcan el comienzo de la ciencia en el sentido moderno de la palabra. Estas dos revoluciones podrían verse conjuntamente como una única revolución científica, con dos etapas, la copernicana y la darwiniana”*<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> F. J. AYALA, *Dos revoluciones: Copérnico y Darwin*, en *Ambiociencias*. – Revista de Divulgación Científica, Facultad de Ciencias Biológicas y Ambientales. Universidad de León, p. 5. Se es consciente de que Darwin ha sobrevivido mejor que Freud y Marx al paso del tiempo: *“La teoría de Darwin ha sido claramente respaldada por la biología molecular (cf infra Monod y Jacob) y otros avances científicos; no hay teoría científica, que esté tan convincentemente demostrada, como la evolución”*. En el Congreso de la Gregoriana tuvo una intervención titulada: ‘La Revolución darwiniana’. En ella mostró la importancia de la ‘selección natural’

*Nicanor Ursúa* afirma también, en la misma línea, que el evolucionismo atañe al universo cognoscitivo en su conjunto y no a una simple parcela del mismo:

*“El búho de Minerva ha levantado el vuelo y parece como si estuviéramos ante una ‘teoría universal de la evolución’”<sup>21</sup>.*

Sin embargo también es cierto que la *recepción* de la teoría evolucionista de *Darwin*, ha soportado reticencias desde el comienzo y aún no se ha completado:

*“Después de 120 años, todavía existe cierta resistencia a la teoría”<sup>22</sup>.*

Es cierto que se reconoce su liderazgo pionero indiscutible en este campo y se admite que debe ser tenido en cuenta, cuando se abordan ‘nuevas’ síntesis sobre la evolución:

*“El máximo responsable de la transformación de las varias hipótesis sobre el origen de los seres vivos en una disciplina básica, la evolución orgánica, fue en científico Charles Darwin. El fue el primero en presentar una teoría, la de la selección natural, que podía explicar cómo se producía la evolución, y que podía ser comprobada por observaciones y experimentos”<sup>23</sup>.*

El filón de las filiaciones de su teoría no está agotado. Sigue abierto el debate, en el que aparece un hecho incuestionable: el reconocimiento de que *Darwin* ocupa un lugar preeminente en el panorama científico universal. La repercusión de su teoría sobre la evolución de los seres vivos es comparable a la de la teoría de la ‘gravitación universal’<sup>24</sup>.

---

para la evolución. Según *Ayala* el ‘diseño’ es creativo pero no es inteligente, sino imperfecto; la evolución es un proceso natural creativo pero inconsciente.

<sup>21</sup> NICANOR URSÚA, *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*, Anthopos, 1993, p. 10. Este autor, por otro lado, para abordar la ‘evolución del conocimiento’, apuesta por la orientación de *G. Vollmer*, que se inspira en *K. Lorenz*, en la etología y la biología y que sigue la estela de *J. Eccles*. Así le parece que la ‘evolución’ es tratada con más justicia, en su literalidad, y no ‘metafóricamente’ como hace *K. Popper*. En una segunda parte ocuparemos de este tema, al hablar de la *Epistemología Evolutiva*. La Etología en general, y *R. Dawkins* con especial énfasis, dicen inspirarse en *Darwin*.

<sup>22</sup> ROBERT PLOMIN, J. C. DEFRIES y G. E. MCCLEARN, *Genética de la conducta*, Madrid: Alianza, 1984, p. 38; (ed. original: *Behavioral Genetics: A Primer*, 1980).

<sup>23</sup> G. LYARD STEBBINS, *Evolución: hacia una nueva síntesis. Contribuciones desde el reino vegetal*. Universidad de León, p. 14.

<sup>24</sup> “No hi ha cap dubte que *Darwin* ocupa un lloc peeminente en l’establiment de la teoria de l’evolució dels éssers vius sobre la Terra, un dels aspectes fonamentals de tota la biologia contemporània, comparable a la gravitació universal per la física”. Ramon Parés, *Una aproximación*

En la *síntesis darviniana* confluyen muchas corrientes, como veremos, pero el respaldo definitivo lo tuvo en el emblemático y legendario viaje del *Beagle*, que *Darwin* realizó entre 1831 y 1836 con etapas importantes como la Patagonia y Las Islas Galápagos. Este viaje adquirió para él un significado casi iniciático. La fuerza de los hechos le llevó a descartar las hipótesis fixistas y a proponer la suya propia. Observó numerosos fósiles y ejemplares de aves que se diferenciaban significativamente de sus homólogos continentales.

La *teoría de la evolución*, –que *Darwin* llegó a llamar ‘mi teoría’<sup>25</sup>–, implicaba los siguientes ingredientes:

- la existencia, como mínimo, de cierto tipo de modificación gradual de las especies,
- un considerable desarrollo en el tiempo,
- largos periodos de cambio gradual.

Para completar su observación llevó a cabo, cuando desembarcó, experimentos en plantas y animales domésticos; y prestó atención a cómo los granjeros mejoraban sus producciones agropecuarias. Lo cual le confirmó en que la *hipótesis de la variación* era científicamente plausible. De modo que existía un *principio de selección natural*. Observación y descripción exhaustivas fueron los ejes de su rigurosa metodología.

No obstante la mera descripción no bastaba para hacer ciencia. Era necesario ‘explicar’, hallar las causas que producían los fenómenos observados.

*Darwin* conocía bien la trayectoria modélica de *I. Newton*, estudiante como él mismo en Cambridge y quería emularlo. Constituía para él un modelo de científico. El filósofo de la evolución *Michael Ruse* expresa con estas palabras la impronta que produjo en *Darwin* la persona y la obra de *I. Newton*:

---

*sinóptica al bicentenari de Darwin*, en *Via* 04/2009. Revista del Centre d’Estudis Jordi Pujol, p. 35. Su influencia ha sido extraordinaria en el siglo pasado y continúa siéndolo: “*Deixant a part el pes extraordinari que tingué en tota la biologia dels darrers segles, el darwinisme pot considerar-se el principal responsable que la idea de l’evolució biològica sigui avui universalment acceptada.*” (Ramon Parés, Una aproximació sinóptica al bicentenari de Darwin, en *Via*, 04, 2009, Revista del Centre Jordi Pujol, pp. 35-36). De hecho, simbólicamente, *Darwin* y *Newton* descansan uno junto al otro en la catedral de Westminster. Nunca *Darwin* se habría atrevido a soñar semejante galardón.

<sup>25</sup> “En junio de 1842 me permití por vez primera la satisfacción de escribir a lápiz un resumen muy breve, de treinta y cinco páginas, sobre *mi teoría*, que amplié durante el verano de 1844 hasta alcanzar las doscientas treinta páginas, que copié debidamente y aún conservo”. (*Autobiografía*, p. 69).

“... Como correspondía a un graduado de la Universidad de Cambridge de principios del diecinueve..., Darwin conocía muy bien cuál había sido la contribución del científico más famoso que había salido de las aulas de su alma mater. El mayor logro de Isaac Newton había sido el concepto de la atracción gravitatoria, la explicación causal definitiva de los movimientos planetarios observados por Copérnico, Kepler y otros durante la revolución científica. Si Darwin iba a convertirse en el Newton de la biología (y ésa era ciertamente su esperanza) tenía que ofrecer causas. Limitarse a defender el hecho de la evolución no era suficiente; había que decir qué era lo que hacía funcionar a la evolución”<sup>26</sup>.

Por su parte *Simon Conway Morrisen*, en la intervención que llevó a cabo durante la Conferencia organizada por la *Universidad Gregoriana* en marzo de este año de 2009, constataba:

“Darwin comprese l'importanza centrale della testimonianza fossile per la sua teoria dell'evoluzione, e da allora le molte scoperte straordinarie hanno radicalmente confermato la genialità delle sue intuizioni. Tuttavia, mentre la realtà dell'evoluzione non è in discussione, restano dei problemi”<sup>27</sup>.

Nos hallamos, pues, ante un *Darwin* ensalzado y denostado<sup>28</sup>, redivivo, presto para enarbolarlo como bandera, para usarlo como arma arrojadiza, para esgrimirlo como ariete, como testimonio de baldón y oprobio, como cuerpo del delito, –para probar oscurantismos e integrismos–, en la confrontación Ciencia y Fe.

Muchos emplean a *Darwin* como punto de referencia de un debate ideológico y pseudo científico, que quiere negar que se pueda construir un puente entre Fe y Razón. Un ejemplo de ello es *Richard Dawkins*<sup>29</sup>. Por su parte *Stephen Jay Gould*, que suele ser reconocido como neo darvinista, recurre a una hipótesis ingeniosa, –procedimiento que dice inspirarse en el ensayista

<sup>26</sup> M. RUSE, *El misterio de los misterios*, Barcelona, Tusquets, 2001; citado por Javier Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin. Los enigmas de la evolución a la luz de la nueva genética*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 21.

<sup>27</sup> SIMON CONWAY MORRISSEN, *Perchè l'Evoluzione Può Essere Predetta: Viaggi di un Paleontologo* Cf. Nota 3.

<sup>28</sup> Incluso desde ámbitos donde se hubiera esperado mayor comprensión. El propio Darwin se hacía eco de esos ataques: “Teniendo en cuenta la ferocidad con que me he visto atacado por la ortodoxia, parece ridículo que en su día pretendiese ser clérigo”. (*Autobiografía*, p. 30).

<sup>29</sup> Un biólogo evolucionista británico, que en 2006 publicó el libro *La desilusión divina*, donde sostiene que la teoría evolucionista es la “prueba” del ateísmo y de que Dios no existe. Y, lo que es peor: afirma que se apoya en tesis darvinistas. Nunca *Darwin* habría llegado tan lejos.

inglés *G. K. Chesterton* por su habilidad para romper atolladeros. *Gould* habla de MANS (Magisterios No Superpuestos). Es decir, Ciencia y Religión tienen, como referentes y metodologías, universos diferentes<sup>30</sup>. Así cada bando se posiciona firme en su puesto sin ceder ni un ápice al adversario, y sin fusionarse pero admitiendo que se colocan en posiciones diferentes frente a los hechos.

Es frecuente hallar un cierto paralelismo entre *Darwin* y *Galileo*<sup>31</sup>. Ha sido y es manzana de la discordia entre evolucionistas y creacionistas –como fue el caso en la confrontación entre el obispo de Oxford *Samuel Wilberforce* y *Th. Huxley*. El 20 de junio de 1860, seis meses después de aparecer “*El origen de las especies*”, el obispo de Oxford, *Samuel Wilberforce*, atacó sin piedad las ideas de *Darwin*, ausente por su mala salud. Se felicitó de no ser descendiente de ningún mono y afirmó que la idea de la evolución era una “visión ignominiosa de la Naturaleza”. Luego suplicó burlescamente a su adversario, *Thomas H. Huxley*, que le dijese “*si era a través de su abuelo o de su abuela, de quien declaraba descender de un mono*”. La audiencia rió y lo aplaudió a morir. *Huxley* ofreció una serena defensa de *Darwin*, pero su réplica final fue fulminante:

“*Si yo tuviera que escoger, preferiría ser descendiente de un humilde mono y no de un hombre que emplea su elocuencia en tergiversar las teorías de aquellos que han consumido sus vidas en la búsqueda de la verdad*”.

El resultado fue que *Wilberforce* abandonó la escena, vencido más que convencido y con mucho resentimiento. Posteriormente, y en otro escenario, el Reverendo *Burr*, en cambio, era felicitado en Boston en 1873, porque “*había demolido la teoría de la evolución, quitándole todo soplo de vida y arrojándola a los perros*”. Mientras el ilustrado *Thomas Carlyle* escarnecía a *Darwin* llamándolo “apóstol de un culto sucio”.

En los *debates parlamentarios* –sobre sí debe ser enseñada en los colegios una u otra versión del *origen* de los seres vivos o las dos. Se ha llevado

---

<sup>30</sup> STEPHEN JAY GOULD, *Ciencia versus Religión*, Critica, 2008, pp. 53-95. Cf. Aquí, Segunda Parte.

<sup>31</sup> Condenado por *Urbano VIII* en 1623. Afirma *Stephen Jay Gould*: “*El juicio y la retracción de Galileo en 1633 continúa dominando nuestro panorama cultural como símbolo primario, que se dispara casi automáticamente siempre que alguien contempla la relación de la ciencia y el catolicismo*”. (Cf. *Stephen Jay Gould*, *Ciencia versus Religión*, p. 74. “*El poder del relato de Galileo continúa planeando sobre cualquier tema, que implique a la ciencia y el papado, hoy día tanto como ayer*” (ibid., p. 77). *Benedicto XVI* también establece un paralelismo entre *Darwin* y *Galileo* (para su valoración cf. Segunda Parte de este trabajo).

la cuestión incluso a los *tribunales*. En 1925, en la población de Dayton, Tennessee, un joven maestro de escuela llamado *John Thomas Scopes* fue sometido a un juicio –el famoso “Juicio de los monos”– por violar un estatuto del Estado de Tennessee, donde se prohibía enseñar cualquier cosa que se opusiera a la Biblia. El delito de *Scopes* fue enseñar la teoría de la evolución a sus estudiantes de Secundaria contraviniendo dicho estatuto. En el juicio se enfrentaron el fiscal *William Jennings Bryan* y *Clarence Darrow*, abogado defensor de *Scopes*. Pero también fue la ocasión para hacer llegar al gran público la teoría de la evolución y de que se creara opinión. El estatuto en cuestión fue derogado en 1967. No obstante en 1967 el Senado de Tennessee, por 28 votos a favor y 1 en contra, y el Congreso, por 54 votos a favor y 14 en contra aprobó una medida anti evolucionista, que exigía igual tiempo de enseñanza e igual extensión para la doctrina bíblica de la creación y para la teoría darwinista.

En 1975 se declaró inconstitucional el estatuto de Tennessee. Sin embargo varios estados presionan a las editoriales para que no editen textos con la doctrina darwinista. En 1974 el Comité de Educación del estado de Texas obligaba a la presentación de la teoría evolutiva como una de las muchas teorías sobre el tema y ‘*pendiente de ser confirmada*’. En 1975 la teoría evolucionista era mencionada en menos del 20 por ciento de los textos de Biología del estado de Texas.

El propio *Francisco J. Ayala* ha debido testimoniar no hace tanto tiempo, habiendo sido asesor del presidente *Clinton*, a favor de la enseñanza de la evolución en los colegios norteamericanos. En esta contienda el presidente *Bush* ha terciado ‘aconsejando’ enseñar creacionismo y evolución en los colegios. Tiene el respaldo de más del 45 por ciento de los estadounidenses convencidos de haber sido clonados del molde de Adán, mientras apenas un tercio piensa que la teoría de *Darwin* está respaldada por sólidas evidencias<sup>32</sup>.

En esta confrontación *Darwin / Bush* parece que hay empate técnico: *Darwin* ganó en *Pensilvania*, donde el juez *John E. Jones* sentenció que “enseñar el ID como alternativa a la evolución en una clase de ciencias de una escuela pública, es inconstitucional” (23/12/05). Y *Bush* gana a *Darwin* en *Kansas*, donde el Consejo de Educación aprobó enseñar lo que dice la Biblia, como explicación científica de la vida (Nov. 2005)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Encuesta llevada a cabo por el Instituto *Gallup*, en noviembre de 2005.

<sup>33</sup> Este debate parece paradójico: se da en un país que concentra el mayor número de los Premios Nóbel de química, física y medicina, y más universidades que cualquier otro país.

La mismísima *Lynn Margulis*, en una entrevista concedida al diario español *Público* (22.12.2009) con motivo de una conferencia en Madrid, interrogada sobre qué opinaba del ‘creacionismo’ respondía, corroborando la sensación que nosotros tenemos:

*“No me gusta meterme en ese tema. Alguien me dijo que el 71% de la población de EEUU está en contra de la evolución y piensa que Dios creó la Tierra y las especies hace 6.000 años, y que nada ha cambiado desde entonces. Dicen que saben lo que saben porque Dios está hablando con ellos. Tienen convicciones que no son científicas y yo no trabajo con esa gente. Eso no es ciencia, sino un tipo de ignorancia peligrosa. Por eso en EEUU tenemos el nivel más bajo de ciencia del mundo civilizado”<sup>34</sup>.*

La cuestión ha sido objeto, igualmente, de los *debates académicos* donde, aún hoy día, es ocasión de puntualizaciones, ediciones críticas, congresos, conferencias, tesis doctorales... etc., y es referente en cuestiones estratégicas y candentes como la eugenesia, el aborto, la ingeniería genética, la biodiversidad... etc..

Esta dinámica llama tanto más la atención cuanto que *Darwin* no propiciaba la polémica –personalmente le disgustaba–, al parecer era pacífico y tímido por temperamento, conciliador:

*“Mis puntos de vista han sido a menudo tergiversados de forma grosera, cruelmente contrariados y ridiculizados, pero creo que, por lo general, siempre se ha hecho con buena fe. No me cabe duda que, en conjunto, mi obra se ha visto alabada en exceso. Me alegro de haber evitado controversias. Sé que esto se lo debo a Lyell, quien, muchos años atrás, y en referencia a mis trabajos geológicos, me aconsejó encarecidamente que nunca me involucrara en controversias, ya que rara vez servían de nada y provocaban una triste pérdida de tiempo y humor”<sup>35</sup>.*

A él no le atraía ni el relumbrón ni las candilejas. Lo que le motivaba realmente era el trabajo bien hecho.

*“...trabajé al máximo durante el viaje por el mero placer de la investigación...” (Autobiografía, p. 50);” ...y estoy seguro de nunca haberme apartado ni una pulgada de mi camino para cosechar la fama”<sup>36</sup> (...).*

<sup>34</sup> Cf. *Entrevista*.

<sup>35</sup> *Autobiografía*, pp. 74-75. Excelente muestra de longanimidad y de templanza. Otros sacaban la cara por él. La tradición ha puesto calificativos a dos de ellos: *J. Huxley (bulldog)* y *Dawkins (rotweiler)*.

<sup>36</sup> *Autobiografía*, p. 52.

*“Mi principal deleite y único empleo a lo largo de la vida ha sido el trabajo científico. Que me estimula de tal forma que me hace olvidar de momento, o ahuyenta bastante, mis dolencias diarias”<sup>37</sup>.*

Miguel de Unamuno trazaba esta semblanza de él:

*“...sapiéntísimo, prudentísimo y discretísimo Darwin. (...). Darwin fue un espíritu sereno, ponderado, prudente, nada dogmático y nada sectario, un verdadero genio científico (...) aquel hombre tan lleno de buen sentido y de ciencia segura que se llamó Darwin”.*

No obstante, aunque él no lo pretendiera, desde el primer momento la recepción de las conclusiones, que sacó de sus observaciones, suscitó mucha polémica. Es un hecho incontestable que su teoría de la evolución marca un antes y un después en el panorama de las Ciencias. *Darwin*, también hoy, sigue dando qué pensar.

En lo que viene a continuación vamos a distinguir espacios. En primer lugar nos vamos a referir al dominio de la *Evolución Biológica*, aquel en que se movió propiamente *Darwin*. Comenzamos con el trabajo de campo del propio *Darwin* en el *Beagle* y continuamos con la presentación de algunos de los trabajos, esperamos los más significativos, que han desarrollado sus intuiciones en Biología. Pero También en Sociobiología, Etología y Paleontología

Dejamos para una segunda Parte algunas de las aplicaciones que ha suscitado la teoría de la evolución de *Darwin* en las Ciencias humanas, –la *Epistemología Evolutiva* de *Karl Popper*, la *Epistemología Genética* de *Jean Piaget*, la *Lingüística Generativa* de *Noam Chomsky*, la *Lingüística Evolutiva*, el *Marxismo*, la recepción en España y concretamente la postura de *Unamuno* frente a *Darwin*–; para concluir diciendo algo de la polémica –histórica y actual–, *Evolución versus Religión* desde el Magisterio de la Iglesia y de la Teología.

Vayamos río arriba hasta el hontanar darwinista, expongamos por orden las líneas de fuerza de sus descubrimientos. ¿Me acompañan?<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> *Autobiografía*, p. 64. ¡Curiosa estrategia en alguien que hace de la ‘lucha por la vida’ el motor del desarrollo y de la supervivencia!

<sup>38</sup> El texto conserva muchos giros como éste –también el comienzo–, que denotan su origen: una exposición oral en el Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid, dic. 2009).

## 2. Devanando el ovillo: una vida que evoluciona

*Charles Robert Darwin nace el 12 de febrero de 1809 en Shrewsbury (Inglaterra)*<sup>39</sup>. Sin embargo, para la ciencia nace cuando, al terminar su licenciatura en Teología por la universidad de Cambridge en 1831, y tras fracasar en el empeño de abrazar el estado eclesiástico<sup>40</sup>, le propusieron incorporarse<sup>41</sup>, como naturalista no retribuido, al equipo que debía llevar a cabo un trabajo de campo. Para ello debía embarcarse en el *H. M. S. Beagle*, barco de la marina inglesa. Él aceptó, aunque reconocía que no estaba suficientemente preparado ni científica ni físicamente<sup>42</sup>. Y zarparon rumbo a Patagonia, Tierra de Fuego, Chile, Perú, Islas Galápagos, Taití, Nueva Zelanda, Australia, Isla Mauricio, El Cabo<sup>43</sup>. Para *Darwin* fue decisivo<sup>44</sup>, un viaje casi iniciático, una auténtica ‘embriogénesis’:

<sup>39</sup> En lo que precede hemos aludido a la primera etapa de su vida. Ahora nos ocuparemos de la etapa decisiva: su viaje en el *Beagle* y las consecuencias de ello.

<sup>40</sup> “Después de pasar dos cursos en Edimburgo, mi padre se dio cuenta, o se enteró por mis hermanas, de que no me gustaba la idea de ser médico, por lo que me propuso hacerme clérigo. (...) por lo demás, me agradaba la idea de convertirme en un cura rural” (*Autobiografía*, p. 29). Era dócil y piadoso: “Recuerdo que en la primera parte de mi vida escolar tuve que correr muchas veces para llegar a tiempo y que solía conseguirlo porque era un corredor veloz; pero cuando dudaba lograrlo, le rezaba con ahínco a Dios para que me ayudase. También recuerdo muy bien que atribuía mis éxitos a las oraciones y no a mis carreras, y que me admiraba la frecuencia con que recibía ayuda” (*Autobiografía*, p. 15). Luego el contacto y una ‘buena amistad’ de *Darwin* con el botánico *Henslow* –‘hombre profundamente religioso y ortodoxo’–, con unas ‘cualidades morales admirables en todos los sentidos’ (*Autobiografía*, p. 37, cuyas lecciones de botánica le entusiasmaban por su claridad y rigor, porque se fundamentaban en observaciones muy minuciosas. Así valora *Darwin* esa amistad: “una circunstancia que influyó en mi carrera más que cualquier otra” (*Autobiografía*, p. 37). Gracias a su intervención pudo embarcarse en el *Beagle*.

<sup>41</sup> No tenía aptitudes para la navegación –se mareaba e indisponía frecuentemente durante la travesía, como anotaba en su *Diario*–, ni su envergadura de investigador lo justificaba. Simplemente era un ‘curioso’, fue ‘recomendado’ por un profesor, *Henslow*, lo hizo como una salida a su abandono de ‘vocación eclesiástica’. Había estudiado laboriosamente medicina –tuvo que abandonar al no soportar la sangre en cirugía–, en Edimburgo, y teología, sin demasiado interés, en Cambridge. Ni su talla intelectual –fue un estudiante mediocre más bien que logró graduarse sin brillantez en 1831–; ni su carácter tímido e introvertido, hacían presagiar el curso de los acontecimientos. El azar, pues, y la necesidad, como diría *J. Monod*, o la lógica de la / su vida, como diría *F. Jacob*, guiaron o determinaron ‘su’ propia evolución.

<sup>42</sup> Mientras preparaba el viaje se sintió muy mal física y moralmente: “Aquellos dos meses en *Plymouth* fueron los más desdichados de mi vida. (...) me sentía bajo de moral por la idea de tener que estar tanto tiempo alejado de mi familia y mis amigos, y la atmósfera me parecía indescriptiblemente deprimente. Me preocupaban también las palpitaciones y el dolor que sentía en el corazón. (...) no consulté con ningún médico, pues estaba seguro de que el veredicto sería que no era apto para el viaje y yo estaba decidido a correr todos los riesgos” (*Autobiografía*, p. 49).

<sup>43</sup> Un 27 de diciembre de 1831. Su bagaje moral era victoriano y el doctrinal creacionista. Inspirado en la Teología Natural del reverendo *William Paley*. Según confiesa *Darwin* en

*“Siempre he tenido la sensación de que le debo al viaje el primer entrenamiento auténtico o educación de mi mente. Fui llevado para prestar detallada atención a diversas ramas de la historia natural, por lo que mis facultades de observación mejoraron pese a haber sido siempre bastante desarrolladas”<sup>45</sup>.*

Que le habría de marcar para toda su vida:

*“Todo lo que pensaba o leía tenía que ver directamente con lo que había visto o era probable que viese, y esta costumbre mental continuó a lo largo de los cinco años de viaje. Estoy seguro de que este ejercicio es lo que me ha permitido hacer todo lo que haya hecho en la ciencia”<sup>46</sup>.*

Las observaciones, que hacía durante la travesía<sup>47</sup> le iban resquebrajando en sus convicciones tanto científicas como religiosas. Comprobaba que las especies no eran tan fijadas como había creído hasta entonces. Recogía todas las muestras que podía<sup>48</sup>. Anotaba cuidadosamente en su *Journal of Researches* lo que veía y sus reflexiones le iban llevando, cada vez con mayor contundencia, al convencimiento de que el mundo, en el origen, hubo de ser muy diferente a como lo contemplaba él en ese momento. Pero aún era prematuro

---

su *Autobiografía*, era casi capaz de recitarlo de memoria. Dicho autor defendía una lectura literal del libro del Génesis: Dios había creado cada especie por separado y había ‘diseñado’ cuidadosamente las funciones, que debía desempeñar. También llevaba consigo el primer volumen de *Principles of Geology* (1830) del geólogo *Charles Lyell* –el segundo lo recogerá en Montevideo en 1832.

<sup>44</sup> “El viaje del *Beagle* ha sido con diferencia el suceso más importante de mi vida y ha determinado toda mi carrera” (*Autobiografía*, p. 46).

<sup>45</sup> *Autobiografía*, p. 4.

<sup>46</sup> *Autobiografía*, p. 48.

<sup>47</sup> Llevó a cabo observaciones particularmente agudas sobre las catorce especies de pinzones que se hallan en una pequeña zona de las Islas Galápagos. Las principales diferencias residían en sus picos que eran especialmente aptos para el modo concreto de alimentarse. Entonces formuló la hipótesis que todas procedían de un grupo ancestral común. “Observando esta gradación y diversidad de estructuras en un pequeño grupo de aves estrechamente relacionadas, realmente se podría imaginar que a partir de unas pocas aves de este archipiélago, cada especie había sido modificada en un sentido diferente” (Ch. Darwin, *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H. M. S. Beagle round the World, under the Command of Capt. Fitz Roy*, T.N. New York, Appleton, 1896, p. 380). Por sus convicciones y por la influencia de Lyell descartaba la intervención de un Diseñador.

<sup>48</sup> Mucho le sirvió su acendrada afición al coleccionismo, practicada desde niño: “Cuando empecé a ir a esta escuela, mi afición por la historia natural, y más concretamente por el coleccionismo, estaba bien desarrollada” (*Autobiografía*, p. 12) “Era muy aficionado a coleccionar huevos...” (*Autobiografía*, p. 14). De adulto esa afición continuó. Estamos en la época previa al embarque: “Pero no hubo ocupación en Cambridge que siguiera con tanto afán o que me proporcionara más placer que la de coleccionar escarabajos. Lo hacía por la mera pasión de

el pronunciarse<sup>49</sup>. Había que cerciorarse mucho más. La ciencia no es simplemente un puñado de conjeturas.

Después de cinco años desembarcó un 2 de octubre de 1836, con un gran bagaje de datos experimentales<sup>50</sup>. Tenía treinta y cinco años y estaba en condiciones de arriesgarse a dar forma al ‘evolucionismo’, la teoría, que soñó su abuelo *Erasmus*<sup>51</sup>. Pero unas conclusiones tan novedosas necesitaban estar bien justificadas. Por eso debía avanzar con prudencia. Siguió observando, durante más de veinte años, animales en cautividad y métodos de cultivo puestos en práctica por los agricultores: éstos seleccionaban las semillas y así mejoraban sus cosechas. En 1837 extrapoló sus observaciones a toda la Naturaleza y concluyó que los seres vivos no habían sido creados tal y como ahora los observamos sino que habían ido progresando a partir de formas primitivas. Ese año conoce a dos personas que le influirán considerablemente a lo largo de su vida: al geólogo *Ch. Lyell*<sup>52</sup> y al antropólogo *Alexander von Hum-*

---

*coleccionarlos, pues no los diseccionaba y rara vez comparaba sus características externas con las descripciones publicadas, aunque de todos modos, los clasificaba. (...) Se me daba muy bien coleccionar, e inventé dos nuevos métodos” (Autobiografía, p. 35). “Por lo visto, la afición a recoger escarabajos es un indicador de futuro éxito en la vida” (Autobiografía, 36). La observación y contrastación son requisitos imprescindibles para hacer ciencia. Tras un trabajo de campo con el profesor de geología, *Sedgwick-Henslow* le había aconsejado a *Darwin* hacer esos estudios—, dice que llegó a la siguiente conclusión: “Nada hasta entonces me había hecho percatarme, pese a los diversos libros científicos que había leído, que la ciencia consiste en agrupar datos para extraer de ellos leyes generales o conclusiones” (Autobiografía, p. 42). Es lo que hará *Darwin* a partir de su viaje. Por ello se rebelará contra las reflexiones que no se apoyan en ‘datos’ y son meras especulaciones.*

<sup>49</sup> Relativamente pronto, en 1839, publicará el relato de su viaje en un estilo divulgativo. Tardaría más de veinte años en publicar los datos zoológicos y geológicos. El éxito de *Darwin*, en parte, radica en la inagotable paciencia de sus investigaciones (pasó 25 años estudiando las lombrices). Recoge datos con una ‘adecuada dosis de sentido común’. Posee una inteligencia por encima de la media, carácter modesto, amable y generoso, personalidad tímida y reservada. Jamás ávido de notoriedad.

<sup>50</sup> El periódico londinense *Time*, al hacer la reseña de su obra, *El origen de las especies*, decía: “¡Tras un viaje circunnavegatorio, afrontado por mero amor a la ciencia, el Sr. *Darwin* publicó una serie de investigaciones que atrajeron la atención de naturalistas y geólogos. Sus generalizaciones han recibido amplia confirmación y ahora piden aceptación universal, como es incuestionable que han tenido la máxima importancia en el progreso de la ciencia”.

<sup>51</sup> Médico, poeta y autor de una obra titulada *Zoonomía, o las leyes de la vida orgánica* (*Zoonomía, or the Laws of Organic Life*, 1809). Antes que *Lamarck* descubrió que los caracteres adquiridos se transmitían a las siguientes generaciones y este mecanismo era ‘como una fuerza causal de la evolución biológica’.

<sup>52</sup> De quien dirá más tarde sobre los dos años y medio que siguieron a su regreso a Inglaterra (2 de octubre de 1836 hasta 29 de enero de 1839, fecha de su matrimonio): “Me veía mucho con *Lyell*. Una de sus principales características era su solidaridad hacia el trabajo de los demás. Yo estaba tanto asombrado como complacido por el interés que mostró cuando, a mi regreso a Inglaterra, le expliqué mis opiniones sobre los arrecifes de coral. Esto me animó mucho, y sus consejos y su ejemplo tuvieron enorme influencia sobre mí” (*C. Darwin, Autobiografía*, p. 53).

*boldt*, uno de los padres de la Biogeografía. Ellos serán dos de sus principales ‘musas inspiradoras’<sup>53</sup>.

Porque hay que decir que *Darwin* antes, durante, y después de su viaje fue permeable a una serie de influencias<sup>54</sup>, que le sugerían caminos de investigación, instrumentos de análisis.

“*Nuestra primera musa será Alexander von Humboldt, naturalista y explorador, cuyo fallecimiento se produce justamente en el mismo año en que aparece El Origen de las Especies; es decir, hace ahora siglo y medio. El relato de su expedición a Sudamérica, que aún la meticulosa recolección de datos de todo tipo, fruto de una concepción globalizada de la ciencia, con un nuevo estilo de describir el hecho científico, despertará en Darwin las ansias de conocer los parajes que Humboldt visitó y contribuirá decisivamente a su formación como naturalista*”<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Se ha hablado de *Lyell, Von Humboldt, J. Herschel* y otros... como ‘las musas de Darwin’, porque muchas de sus ideas le vinieron del contacto personal o de las obras de estos autores. Durante su estancia en Cambridge (1828-1831) leyó obras de estos dos últimos autores: “Durante mi último año en Cambridge, leí con detalle y con profundo interés la *Personal Narrative* de Humboldt (el título completo de la obra de Humboldt es: *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent, During the Years 1799-1804*). Este trabajo, junto con *Introduction to the Study of Natural Philosophy* de sir J. Herschel, despertaron en mí un ardiente deseo de aportar, por humilde que fuese, una contribución a la noble estructura de la Ciencia Natural. Ningún libro de la docena que había leído me influyó tanto como aquellos dos” (*Autobiografía*, p. 40). Así ha descrito su influencia Isabel Marrero, que cita una obra con este título: J. Sarukhán: *Las musas de Darwin* (2ª. ed.). Fondo de Cultura Económica, 1998. “Sarukhán destaca cuatro de ellas: los agricultores y ganaderos con los que Darwin trató desde niño, de cuyas prácticas para obtener plantas y animales más “rentables” aprendió la “evolución controlada” y la “selección artificial; Charles Lyell y el uniformismo; Thomas Malthus y su modelo de crecimiento demográfico; y, naturalmente, el viaje en el *Beagle*.” (Rev Matemática, vol. 5, n° 3 (jun. 2009). Ella por su parte añade a A. von Humboldt, que murió en 1859 y del que se celebran los seiscientos años de su muerte, G. Gauss, Ch. Lyell.

<sup>54</sup> “*Humboldt* es, para *Darwin*, el mayor explorador científico. En su diario de viaje a bordo del *Beagle*, *Darwin* compara en varias ocasiones sus propias observaciones con las de *Humboldt*, quien resulta ser la más citada (35 veces) de las figuras científicas que influyeron en su obra temprana: el geólogo *Charles Lyell* (1797-1875) aparece 23 veces, su gran amigo el botánico *John S. Henslow* (1796-1861) lo hace 8 veces, y el astrónomo *John Herschel* (1792-1871) tan sólo 1 vez” (Isabel Marrero, Rev Matemática, vol. 5, n° 3 [jun. 2009]).

<sup>55</sup> Isabel Marrero, Matemática, vol. 5, n° 3. Von Humboldt fue uno de los primeros en recibir un ejemplar del *Diario de Viaje* sobre el que hace elogios como éste: “The volume of Mr. Charles Darwin is an admirable supplement to the voyage of the *Beagle*: it is one of the most remarkable works that, in the course of a long life, I have had the pleasure to see published. Mr. Darwin unites to sagacity for detailed observations enlarged views in general physics, I should rather say in natural philosophy, (...) views which embrace at once geology, the geographical distribution of plants, and the influence of temperature on the organic types of the primitive world” (*Journal of the Royal Geographical Society of London* 9 (1839), 505. Igualmente se siente halagado por la influencia reconocida por *Darwin* «Vous me dites dans Votre aimable lettre que, très jeune, ma manière d’étudier et de peindre la nature sous la zone torride avoit pu contribuer à exciter en Vous l’ardeur et le désir des voyages lointains. D’après

Lo que le cautiva de *Von Humboldt* ‘la obsesión por la exactitud de los datos científicos y una prosa que trasluce la emoción de descubrir aspectos insospechados de la naturaleza’. No obstante *Darwin* no comparte su visión ‘globalizada’ de la ciencia y se inclina por los métodos analíticos.

*“En el plano teórico, Humboldt defendía una estrecha correlación entre el clima y la distribución geográfica de los seres vivos. Aunque al prusiano no se le escapaba la intervención de otros factores, será Darwin quien transformará en la clave de toda la biogeografía la idea de que el área ocupada por los individuos de una especie depende de sus depredadores y sus presas, idea inspirada fundamentalmente por Thomas Malthus y su modelo de crecimiento demográfico”*<sup>56</sup>.

Metodológicamente *Ch. Darwin* se desmarca de *A. von Humboldt* por la influencia, del geólogo *Ch. Lyell*:

*“Desde una perspectiva metodológica, en Humboldt está ausente la idea de una vinculación genealógica entre las especies y la consideración de la historia geológica como factor relevante para entender la distribución actual de los seres vivos. Para Lyell, sin embargo, el estado actual de la*

---

l'importance de Vos travaux, Monsieur, ce seroit là le plus grand succes que mes faibles travaux auroient pu obtenir. Les ouvrages ne sont bons, qu'autant qu'ils en font naître de meilleurs ». (Carta de Alexander von Humboldt a Charles Darwin, 18 de septiembre de 1839). Previamente *Darwin* ya se había mostrado como un ferviente admirador de *Von Humboldt*: “At present, I talk, think, & dream of a scheme I have almost hatched of going to the Canary Islands I have long had a wish of seeing Tropical scenery & vegetation: & according to Humboldt Teneriffe is a very pretty specimen”. [Carta de Charles Darwin a su primo William Darwin Fox, 7 de abril de 1831]. “I formerly admired Humboldt, I now almost adore him; he alone gives any notion, of the feelings which are raised in the mind on first entering the Tropics” (*Carta de Charles Darwin a John Henslow*, 18 de mayo y 16 de junio de 1832). Otras referencias: “My feelings amount to admiration the more I read him” (Carta de Charles Darwin a su padre Robert Darwin, 8 y 26 de febrero y 1 de marzo de 1832). “I formerly admired Humboldt, I now almost adore him; he alone gives any notion, of the feelings which are raised in the mind on first entering the Tropics” (*Carta de Charles Darwin a John Henslow*, 18 de mayo y 16 de junio de 1832, citada por Isabel Marrero). *Von Humboldt* también fue la fuente de inspiración para pintores como *Frederick Edwin Church*, autor de ‘El corazón de los Andes’ (1859). Lo envió a Europa: “El principal motivo de llevar la pintura a Berlín es tener la satisfacción de situar ante Humboldt una trascripción del panorama que deleitó sus ojos hace sesenta años, y que él declaró que era el más bello del mundo” (carta de Church a Bayard Taylor, 9 de mayo de 1859), Pero *Humboldt* no pudo contemplarlo, porque murió antes de que llegase.

<sup>56</sup> ISABEL MARRERO, *Matemática*, vol. 5, nº 3. Respecto a sus divergencias con *Von Humboldt* se expresaba así *Darwin* en carta a *Hoocker* en 1845: “I grieve to hear Humboldt is failing; one cannot help feeling, though unrightly, that such an end is humiliating: even when I saw him he talked beyond all reason. (...) If you see him again, pray give him my most respectful & kind compliments & say that I never forget that my whole course of life is due to having read & reread as a Youth his Personal Narrative (Carta de Charles Darwin a Joseph Hooker, 10 de febrero de 1845).

*naturaleza sólo interesa en función de sus relaciones con periodos precedentes en los que las condiciones eran distintas. La influencia de Lyell hará que Darwin se refiera en su biogeografía a dos cuestiones centrales: la vinculación genealógica entre las especies que habitan una región, y las vicisitudes en la historia de la Tierra que, habiendo creado o eliminado barreras geográficas, puedan explicar la presencia o ausencia por migración de ciertas especies en determinadas zonas*<sup>57</sup>.

Pero también se inspiró en otros autores a la hora de argumentar y dotar de consistencia científica a sus intuiciones y observaciones. Era una preocupación compartida por los científicos de su época, que veían en el modelo newtoniano un ejemplo a seguir.

Entre esos autores está el empirista *J. Herschel* que proponía el método de la *analogía* y defendía que las mejores leyes eran las cuantificables y las basadas en la experiencia, porque sus resultados se imponen de forma irresistible. También el racionalista *W. Whewell*, que defendía que para averiguar la verdadera causa de un determinado fenómeno el camino más seguro era la *confluencia* o coligación de *inducciones*. Basado en ellos *Darwin* argumenta que la selección natural es una 'verdadera' causa de la evolución<sup>58</sup>.

Otro autor del que recibió *Darwin*<sup>59</sup> una influencia notoria fue el economista *Thomas Malthus*. Leyendo en septiembre 1838, según parece al azar,

<sup>57</sup> ISABEL MARRERO, Las musas de Darwin y las matemáticas: Alexander von Humboldt, Carl Gauss y el geomagnetismo, *Matemática*, vol. 3, 2009, p. 12.

<sup>58</sup> El siguiente párrafo de *Origen de las Especies*, muestra cómo *Darwin* fundamenta su conclusión de la selección natural en dos leyes inductivas: "If during the long course of ages and under varying conditions of life, organic beings vary at all in the several parts of their organisation, and I think this cannot be disputed; (variabilidad de los seres vivos); if there be, owing to the high geometrical powers of increase of each species, at some age, season, or year, a severe struggle for life, and this certainly cannot be disputed (lucha por la existencia). Citado por Isabel Marrero, *Las musas de Darwin y las matemáticas: John Herschel, William Whewell y la filosofía de la ciencia*, *Matemática*, vol. 5, n° 4, 2009.

<sup>59</sup> También Alfred Russel Wallace se inspiró en Th. Malthus para fundamentar la 'selección natural' como principio de evolución orgánica: "The most interesting coincidence in the matter, I think, is that I, as well as Darwin, was led to the theory itself through Malthus in my case it was his elaborate account of the action of "preventive checks" in keeping down the population of savage races to a tolerably fixed but scanty number" (carta a Alfred Newton 3 de diciembre de 1887). "But perhaps the most important book I read was Malthus's "Principles of Population", which I greatly admired for its masterly summary of facts and logical induction to conclusions. It was the first work I had yet read treating of any of the problems of philosophical biology, and its main principles remained with me as a permanent possession, and twenty years later gave me the long-sought clue to the effective agent in the evolution of organic species". A. R. Wallace, *My life: A record of events and opinions*" (citado por Isabel Marrero, *Las musas de Darwin y las matemáticas: Thomas Malthus y los modelos demográficos*, *Matemática*, vol. 5, n° 4, 2009). Se refiere al *Essay* de Malthus, como 'el libro más interesante' que ha leído y muestra su admiración por los argumentos y su forma de presentarlos.

una obra suya –*Ensayo sobre el principio de la población 1798*<sup>60</sup>–, encontró el principio según el cual la población tiende a crecer más deprisa que los recursos; con lo cual únicamente los individuos mejor adaptados sobreviven<sup>61</sup>. En *El Origen* aparece dos veces citada la teoría de *Malthus*, una al comienzo y otra en el capítulo III dedicado a la ‘lucha por la vida’. En ambos casos se alude a la progresión geométrica de los seres vivos, vegetales y animales, a la necesidad de control represivo como condición esencial de supervivencia<sup>62</sup>.

*Darwin* extrapoló el principio de *Malthus* a sus observaciones y concluyó que la escasez era la causa, que ponía en marcha el proceso evolutivo. Si esto se realizaba durante millones de años, provocaría que las especies inevitablemente fueran cambiando y que únicamente las mejor adaptadas al medio sobreviviesen. Era pues, la Naturaleza –por selección natural–, y no el diseño de un ser Superior, como pretendía *William Paley*, la que producía esas variaciones<sup>63</sup>.

“*Darwin aceptaba que los organismos están ‘diseñados’ para ciertos cometidos, es más, están organizados desde el punto de vista funcional. Los organismos están adaptados a ciertas formas de vida y sus partes están adaptadas para realizar ciertas funciones. Los peces están adaptados para vivir en el agua, los riñones están diseñados para regular la composición de la sangre, la mano humana está hecha para asir. Pero Darwin pasó a proporcionar una explicación natural del diseño. Los aspectos aparentemente con sentido de los seres vivos ahora se podían explicar, al igual que los fenómenos del mundo inanimado, por medio de los métodos de la ciencia, como el resultado de las leyes naturales manifestadas en los procesos naturales*”<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Publicada anónimamente. “*Las ediciones posteriores de 1803, 1807, 1817 y 1827 contienen variaciones respecto a la original, en particular las ideas de Malthus relativas a los ‘frenos’ o ‘restricciones’*” (Ferrater, *Diccionario*, p. 2267). “*El darwinismo pareció confirmar, suplementar y generalizar a todas las especies biológicas los principios de Malthus; en todo caso, en una ‘Introducción’ al Origen de las Especies, y en el cap. 3 de la misma obra, Darwin se refiere a la doctrina de Malthus aplicada al ‘entero reino animal y vegetal’, y señala que da razón de la ‘lucha por la existencia’*” (ibid).

<sup>61</sup> “*En octubre de 1838, esto es quince meses después de que comenzase mi investigación sistemática se me ocurrió leer por entretenimiento la obra de Malthus sobre la Población y estando bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que en todas partes progresa según se observa continuamente en los hábitos de plantas y animales, en seguida me chocó que en circunstancias favorables las variaciones tienden a preservarse y en las desfavorables a destruirse. El resultado de ello es la formación de nuevas especies*” (cf. *Autobiografía*).

<sup>62</sup> Aunque fue decisivo el libro de *Malthus*, *Darwin* ya había leído esa idea en autores como *Charles Lyell* y *John Sebright*.

<sup>63</sup> Y esto lo supo un 28 de septiembre de 1838. La precisión con que a *Darwin* se le quedó grabada esta experiencia de encuentro con lo que habría de ser el eje de su pensamiento, bien podría ser comparada al ‘*memorial de Pascal*’ salvando las distancias y sólo en cierto modo.

<sup>64</sup> FRANCISCO J. AYALA, *Dos revoluciones: Copérnico y Darwin*, en *Ambiociencias*, p. 7.

A la hora de formular su punto de vista echó mano también de conceptos elaborados por *Herbert Spencer*<sup>65</sup>.

*“Debo advertir que utilizo el término lucha por la existencia en el sentido general y metafórico, lo cual implica las relaciones mutuas de dependencia de los seres orgánicos y, lo que es todavía más importante, no sólo la vida del individuo, sino su actitud y éxito para dejar descendencia” (...). “La lucha por la existencia es inevitable debido a la rapidez con que todos los seres orgánicos tienden a multiplicarse” (...). “De ahí que, al nacer más individuos de los que pueden vivir, deba haber en todo caso una lucha por la existencia, ya sea contra individuos de la misma especie, de especies diferentes, o bien contra las condiciones físicas de la vida”.*

Darwin reconoce que es la doctrina de Malthus, cuya aplicación se amplía:

*“Es la doctrina de Malthus aplicada con una intensidad mayor al reino animal y al reino vegetal, ya que en ellos no existe ni la producción artificial de alimentos ni la restricción prudencial que lleva consigo al matrimonio” (...).*

Inspirándose en ambos autores, *Malthus* y *Spencer*, propone la ‘selección natural’ como el dinamismo que impulsa y gobierna el proceso evolutivo:

<sup>65</sup> En efecto, *Herbert Spencer* (1820-1903), aparece como ‘evolucionista’ casi en paralelo a *Darwin*, su contemporáneo. El conjunto de su obra fue llamado por él *Sistema de Filosofía Sintética* y comprendía *Primeros Principios* (1862), *Principios de Biología* (1864-1867), *Principios de Psicología* (1876-1896), *Principios de Ética* (1879-1892). Por caminos diferentes, –especulación y experimentación– *Darwin* y *Spencer* llegaron casi a los mismos resultados. A él se debe la expresión, que ha hecho fortuna y que se atribuye falsamente a *Darwin*, ‘Struggle for Life’ (lucha por la vida). Entre sus muchos centros de interés figura el estudio de la biología y de la geología. Hacia 1852, cuando aún trabajaba como ayudante en el *Economist* comenzó a publicar sus *Principios de Psicología* “posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por *Darwin* de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución”. “La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo Incognoscible. No es sólo una ley de la Naturaleza, sino también una ley del espíritu, pues éste no es más que la parte interna de la misma realidad y justamente aquella cuya evolución consiste en adaptarse a lo externo, en ser formado por él” (Cf. Ferrater, cf. *Diccionario de Filosofía*, p. 3354) *Spencer* afirma que el supuesto de la evolución es la ‘conservación de la materia y de la energía’ y que la evolución es: “la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad a un estado de heterogeneidad determinada y coherente”. Su concepción de la evolución es mecanicista y carente de finalidad.

*“Gracias a esta lucha, las variaciones, por pequeñas que sean y cualquiera que sea la causa de la que procedan, tienden a preservar a los individuos de una especie y se transmiten ordinariamente a su descendencia, dado que son útiles a estos individuos en sus relaciones infinitamente complejas con los demás seres orgánicos y con las condiciones físicas de la vida. Los descendientes tendrán, a sus individuos de una especie cualquiera, nacidos periódicamente, sólo un pequeño número puede sobrevivir. He dado a este principio, en virtud del cual una variación, por más insignificante que sea, se conserva y se perpetúa si es útil, el nombre de selección natural, para indicar las relaciones de esta selección, con la que el hombre puede cumplir. Pero la expresión que emplea a menudo H. Spencer, ‘la persistencia del más apto’, es más exacta y a veces igualmente conveniente.*

Es así cómo el hombre, en parte llevado por la selección natural y en parte gracias a su esfuerzo va transformando su propio cuerpo y el mundo que le rodea. En el ser humano coinciden y se articulan Naturaleza y Cultura:

*“Hemos visto que el hombre, gracias a la selección, puede ciertamente obtener grandes resultados y adaptar los seres orgánicos a sus necesidades, acumulando sus pequeñas variaciones, pequeñas pero útiles, que le ofrece la Naturaleza. Pero esta selección natural, como veremos más tarde, es una potencia siempre dispuesta a la acción; potencia tan superior a los débiles esfuerzos del hombre como las obras de la Naturaleza lo son a las de Arte”<sup>66</sup>.*

A comienzos 1856 Lyell le dice a Darwin que ha llegado el momento de dar forma a su teoría y que convenía sistematizarla por escrito. Sacrificando los planes que tenía –iba a tratarse de una obra voluminosa en varios tomos– decide redactar un resumen. No lo había concluido cuando se produce un acontecimiento, que va a constituir un punto de inflexión que perturba el tranquilo discurrir de la rumia darwiniana: el naturalista Alfred Russell Wallace le envía, en el verano de 1858, un manuscrito para que lo supervise. En el entorno inmediato de Darwin supuso una conmoción. En un primer momento quedaron consternados todos. El tema estaba flotando en el ambiente y era previsible que en cualquier momento eso pudiera suceder. Pero desde el

<sup>66</sup> Estas citas están tomadas de *El Origen de las Especies*. De ahí que el paisaje de los Andes pintado por Church, y descrito por Humboldt, aunque bello, no ‘sobrecoge’. Un lienzo, o una narración literaria acerca pero no sustituyen la realidad, que es poliédrica e inefable. Los Andes reales, en expresión de Gould, ‘parpadean’ (Stephen Jay Gould, “El arte se encuentra con la ciencia en *El corazón de los Andes*: Church pinta, Humboldt muere, Darwin escribe y la naturaleza parpadea en el aciago año de 1859”, en *Acabo de llegar. El final de un principio en historia natural*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 126-149).

inicio quedó claro que no se trataba de dar codazos para salir en la foto. En ningún momento pretendía usurpar protagonismo a *Darwin*<sup>67</sup>. La propuesta nacía con la humildad con que nacen los grandes ríos: Con bastantes menos pruebas que él *Wallace* llegaba a las mismas conclusiones. La reacción de *Darwin* fue una mezcla de alegría y pesadumbre, pero también de cordura y honradez. En carta a *Lyell* decía:

*“Debería estar extremadamente contento de poder publicar ahora un resumen de mi punto de vista en, más o menos, una docena de páginas, pero no puedo convencerme de que lo puedo hacer honestamente. Wallace no dice nada sobre publicar un resumen, pero ¿puedo hacerlo honestamente, sólo porque Wallace me ha enviado un guión de su doctrina? Preferiría quemar mi libro a que él, o cualquier otro, pudiese pensar que me he conducido de un modo mezquino”*<sup>68</sup>.

Los escrúpulos y el perfeccionismo de *Darwin* estaban en el origen del retraso en la publicación de los resultados de sus investigaciones. Había aguantado al máximo la vela y ya el fuego alcanzaba la yema de sus dedos. El pronunciamiento era inaplazable. No cabía ninguna dilación. Sus amigos *Lyell*, *Huxley* y *Hooker*, cortaron por lo sano, hicieron gestiones y decidieron, con acuerdo de las partes, que aparecieran ambos escritos conjuntamente. Fue un pacto entre caballeros. Hay que reseñar la honestidad con que ambos autores procedieron en este asunto y la sencillez y modestia de *Darwin*, dispuesto a tirar por la borda miles de horas de trabajo y el sueño de su vida, antes de parecer que quería aprovecharse de *Wallace* y conseguir la notoriedad a cualquier precio. Tampoco *Wallace* fue cicatero. La devoción y el reconocimiento, que mostraba hacia *Darwin*, se vio que no eran postizos. Le reconocía una gran ascendencia en materia de evolución.

Salvado este escollo siguió trabajando en la redacción de su obra. En 1839 *Darwin* escribe el ‘primer esbozo’<sup>69</sup> de lo que luego será *El Origen de las Especies*, y contrae matrimonio con su prima *Emma Wedgwood*<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Tan es así que a través de la correspondencia (1858) le urge a que publique sus investigaciones, antes de que otro se le adelante. Así lo cuenta *Darwin* en *Diario* (1839).

<sup>68</sup> Carta de *Darwin* a *Lyell*, 1858. En *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol 2, ed. F. *Darwin*, p. 117, Londres: John Murray, 1988.

<sup>69</sup> “El éxito del *Origen* podría, creo, atribuirse en gran parte al hecho de haber escrito mucho antes dos borradores condensados, y que finalmente resumiera un manuscrito mucho más extenso, que en sí mismo era ya un resumen” (*Autobiografía*, p. 72). No es el fruto de una improvisación, ni de una redacción apresurada sino la encrucijada de muchas vivencias, transcripciones de notas y reflexiones de obras como su *Diario de abordo*, *Journal and Remarks, 1832-1836. Narrative of the Surveying Voyage of Her Majesty’s Adventure and ‘beagle’, 1839. (Viaje de un naturalista alrededor del mundo).*

El 24 de noviembre es la fecha de la primera edición de *El Origen de las Especies*, cuyo título completo es: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (1859)<sup>71</sup>.

En una recensión de la obra aparecida en el *Times* de Londres el 26 de diciembre de 1859 se decía:

“La hipótesis que señalamos, y de la que el presente trabajo del Sr. Darwin es un resumen, puede enunciarse con sus propias palabras como sigue: ‘las especies se originan por medio de la selección natural, a través de la perpetuación de las razas favorecidas en la lucha por la vida...’”.

Darwin estaba maravillado por el desarrollo de los acontecimientos, por el eco que suscitaba su teoría. No era el alumno brillante destinado a llevar a cabo sonoros descubrimientos, ni estaba acostumbrado a competir para defender su competencia<sup>72</sup>. Además no había que echar las campanas al

<sup>70</sup> Hasta 1856, le hará padre de diez hijos. Lo cual supondrá para Darwin que, a pesar de su patrimonio, deba hacer un hueco a la ‘lucha por la vida’. Dando la razón a *Th. Malthus*, también en la práctica de su propia vida.

<sup>71</sup> Con una tirada de 1.200 ejemplares, que se agotan el primer día; la segunda, con una tde 3.000, se venderá en menos de una semana. Posteriormente publicará, entre otras, las siguientes obras: 1862: *On the Various Contrivances by which Orchids are fertilised by Insects* (De los diferentes artificios mediante los cuales las orquídeas son fecundadas por los insectos); 1867: *The Movements and Habits of Climbing Plants* (Los movimientos y las costumbres de las plantas trepadoras); 1868: *The Variations of Animals and Plants Under Domestication* (La variación de los animales y de las plantas bajo la acción de la domesticación); 1871: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (El origen del hombre y la selección sexual); 1872: *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (La expresión de las emociones en el hombre y los animales); 1875: *Insectivorous Plants* (Las plantas insectívoras); 1876: *The Effects of Cross and Self-fertilization in the Vegetable Kingdom* (Los efectos del cruzamiento y de la autofecundación en el reino vegetal); en este año de 1876 comienza a redactar su *Autobiografía*, que aparecerá póstumamente; 1877: *The Different Form of Flowers on Plants of the same Species* (Las diferentes formas de flores en plantas de una misma especie) en este año de 1877 aparece la primera edición en español: *El origen de las especies por medio de la selección natural*, traducción de Enrique Godínez, 1877, 1ª edición, Madrid: Biblioteca Perojo; 1880: *The Power of Movement in Plants* (La facultad de movimiento en las plantas); 1881 *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms, with Observations of their Habits* (La formación de la tierra vegetal mediante la acción de las lombrices de tierra, con observaciones sobre sus costumbres). Como nota curiosa ha sido subastada en noviembre 2009, en Londres, un ejemplar de la primera edición por un valor de 100 mil euros.

<sup>72</sup> *Ch. Darwin*. Escribe a *Hooock*, a propósito del affaire *Wallace*, que se encontraba ‘como un delincuente a punto de confesar su crimen’. Luego, con el paso del tiempo, se dará cuenta de que sus reticencias, que no fueron una pose ni una estrategia de falsa humildad, fueron las adecuadas: “Otro elemento del éxito del libro fue su tamaño moderado. Esto se lo debo a la aparición del ensayo del señor Wallace, pues de haberlo publicado en la escala en que lo empecé a escribir en 1856, el libro habría sido cuatro o cinco veces mayor que el *Origen* y muy pocos habrían tenido la paciencia necesaria para leerlo. Gané mucho al retrasar la publicación desde 1839,

vuelo, para no herir susceptibilidades<sup>73</sup>. Las conclusiones a las que estaba llegando debían ser prudentemente expuestas, discretamente sostenidas<sup>74</sup>. Este modo de proceder nos da una muestra de su modestia, moderación y mansedumbre. Era contrario a los exhibicionismos y a las polémicas<sup>75</sup>.

Con todo, era prácticamente imposible cerrar los ojos a la evidencia: Había dado un paso de gigante en el campo del conocimiento, aunque a primera vista pareciera una obviedad. Hasta el punto de hacer exclamar a su amigo *Thomas Huxley*: “¡Qué increíblemente estúpido no haber pensado en ello!”<sup>76</sup>.

Es incuestionable que la gesta de *Darwin* es colosal<sup>77</sup> pero no goza toda ella del mismo grado de plausibilidad incontestable. Hay que distinguir entre el *evolucionismo*<sup>78</sup> –que todos los seres vivos proceden de un ancestro

---

cuando la teoría estaba ya claramente concebida, hasta 1859. No perdí nada con ello, pues me importaba muy poco que la gente atribuyera más originalidad a Wallace o a mí, y no cabe duda de que su ensayo facilitó la recepción de la teoría” (*Autobiografía*, p. 73).

<sup>73</sup> Las de su esposa *Emma*, las de su familia, las de la sociedad bien pensante, las de una ortodoxia clerical y académica fuertemente anquilosada. En 1860 estalla la polémica en Inglaterra capitaneada por el arzobispo de Oxford *Samuel Wilberforce*. En 1863 se extiende a otros países europeos. Mientras grupos cristianos rechazan sus ideas otros, pertenecientes al movimiento obrero, las aceptan.

<sup>74</sup> Por ello esperó veintitún años hasta publicarlo en *El Origen de las Especies* (1859). El libro es todo menos una improvisación. De él dice Darwin en su *Autobiografía*: “En julio (1837) abrí mi primer cuaderno de notas para recopilar datos en relación al Origen de las especies, sobre el que había reflexionado mucho, y en el que nunca cesé de trabajar en el transcurso de los siguientes veinte años”. Ch. Darwin, *Autobiografía*, Verticales, 2009, p. 53 (Título Original: *The Autobiography of Charles Darwin*, 1929, editada por su hijo, quien señala que estos datos fueron ‘escritos para sus hijos, sin pensar en ningún momento que fueran jamás a publicarse’).

<sup>75</sup> En parte se debió a su temperamento pacífico y parte a los consejos de Lyell (*Autobiografía*, p. 72).

<sup>76</sup> Reportado por J. Sampedro, o.c., p. 15. Comenta éste: “Y ahora vemos el porqué de la reacción de Huxley. Jamás una idea tan simple, tan evidente, jamás una de esas ideas que se le pueden ocurrir a cualquiera, había explicado una realidad tan amplia, compleja y trascendente como ... ¡la totalidad de la biología del planeta Tierra! Y acabando de paso con una superstición tan antigua como la propia humanidad: la de creer que Dios existe. Qué increíblemente estúpido que, durante los 100.000 años que la especie humana llevaba en el mundo, a nadie se le hubiera ocurrido esa trivialidad. Huxley tenía todas las razones para morir de envidia” (ibid., pp. 23-24). Pero no es la única explicación posible. K.Marx y Engels dirán, como veremos en la Segunda Parte, que era el momento oportuno, según la dialéctica de la materia y de la historia. En Darwin se dieron las coordenadas para que esto se produjera.

<sup>77</sup> Podría compararse al hallazgo de la piedra de *Rosetta* en 1799, que fue determinante y de un valor incalculable, al permitirle a *Champollion* ‘descifrar’ los jeroglíficos egipcios. La teoría de *Darwin* también permitía interpretar los múltiples indicios diseminados en la naturaleza sobre el origen de la vida. En la reseña del *Time* sobre *El Origen.*, (26.12.59) se afirma que “ningún naturalista y anatómico viviente ha publicado nunca una monografía mejor que la que ha resultado de su trabajo”. *Darwin* también habla de ‘leer’ las rocas y otros vestigios para conocer el paso de los seres vivos por la tierra.

<sup>78</sup> El evolucionismo es una teoría incontestable, por encima de toda duda razonable. Sin embargo, aunque “no es una idea esencial en la historia del pensamiento pero sí es el fundamento de la biología moderna” (J. Sampedro., o.c., p. 26.). Para representar su teoría Darwin

común—, y la *selección natural*<sup>79</sup>, que es el mecanismo gradual para explicar la evolución, y que los seres vivos tengan esa maravillosa estructura y preciso funcionamiento sin necesidad de recurrir a un Diseñador Inteligente<sup>80</sup>. Y a este respecto conviene afirmar que la ‘selección natural’ es importante y existe en la Naturaleza, pero que no tiene la fuerza determinante, que *Darwin* y —lo que parece más incomprensible hoy—, los darvinistas le atribuyen. Sobre todo a la luz de los nuevos descubrimientos de la Genética y de la Biología<sup>81</sup>.

También sus descubrimientos tuvieron consecuencias para la fe. Por lo tanto, junto a la cátedra, el tribunal y el laboratorio, el *púlpito* se convierte, a su vez en lugar de confrontación, como anunciaba el título del presente trabajo<sup>82</sup>:

*“Darwin había descubierto por fin una alternativa creíble al creacionismo, a la perogrullada que todo el mundo había dado por sentada hasta entonces, y que formulaba —o mejor, que ni formulaba por obvio— que las cosas de diseño inteligente, como los relojes y los seres vivos, tenían forzosamente que haber sido diseñadas por una inteligencia, como un relojero o un dios. Fue la teoría de la selección natural la que refutó el famoso argumento teológico del diseño, tan pía y meticulosamente ensamblado por el reverendo Paley. Si quieren loar a la persona que mató a Dios no busquen en el entorno de Nietzsche. Pidan la lista de tripulantes del H. M. S. Beagle”<sup>83</sup>.*

Durante su niñez y juventud la fe en Dios ocupó un lugar muy importante en su vida. Además su entorno inmediato era particularmente creyente y lo eran algunos de sus mejores amigos. Pero la situación cambió desde

---

se sirve de la imagen del ‘árbol de la vida’: “Las afinidades de todos los seres de la misma clase se han representado a menudo mediante la figura del árbol. Creo que esta imagen es muy justa en muchos aspectos. Las ramas verdes y las yemas representan las especies existentes; las ramas producidas en los años precedentes representan la larga sucesión de especies extinguidas” (*Origen*).

<sup>79</sup> *Darwin* distingue entre ‘selección natural’ y ‘selección artificial’: “El hombre no tiene más que una finalidad: la de seleccionar en vistas a su propia utilidad; por el contrario, la Naturaleza selecciona en vista a la utilidad del propio ser. (...) ¡los deseos del hombre son tan volubles! Y así, ¡qué imperfectos son los resultados que obtiene cuando se los compara con los que puede acumular la Naturaleza durante largos periodos geológicos!” (*Origen*). “Ni siquiera Lyell y Hooker, pese a que me escuchaban con interés parecían estar de acuerdo. Intenté una o dos veces explicar a hombres competentes lo que entendía como selección natural, pero fracasé notablemente” *Autobiografía*, p. 73.

<sup>80</sup> ARSUAGA, J. L., *El reloj de Mr. Darwin*, Madrid 2009, 348 pp.

<sup>81</sup> Cf. más adelante las aportaciones de la Biología y de la Genética a los descubrimientos de *Darwin* sobre la selección natural.

<sup>82</sup> Aludimos brevemente aquí a ello, aunque dejamos para la Segunda Parte una explicación más pormenorizada.

<sup>83</sup> JAVIER SAMPEDRO, *Deconstruyendo a Darwin. Los enigmas de la evolución a la luz de la nueva genética*, 2007, p. 25.

que se embarcó en el *Beagle*. Parece que *Darwin* perdió la fe durante la travesía, aunque nunca llegara a profesar el *ateísmo* sino el *deísmo*: Dios crea y se retira de su obra dejando que sean las ‘causas segundas’ las que desarrollen las ‘leyes diseñadas’ de que habla en una carta al naturalista estadounidense *Asa Gray*<sup>84</sup> un año después de publicar *El Origen de las Especies*:

*“Me inclino a ver todo como el resultado de leyes diseñadas, con los detalles, sean buenos o malos, dejados a los oficios de lo que podríamos llamar azar”.*

En la sexta edición de esta obra llega a mencionar seis veces a Dios<sup>85</sup>. *J. Sampedro* afirma que la referencia más significativa, dentro de esa edición, es la siguiente:

*“Autores eminentísimos parecen estar plenamente satisfechos con la opinión de que cada especie ha sido creada de manera independiente. A mi juicio, se aviene mejor a lo que conocemos de las leyes fijadas en la materia por el Creador el que la producción y extinción de los habitantes pasados y presentes del mundo hayan sido debidas a causas secundarias, como las que determinan el nacimiento y la muerte del individuo”*<sup>86</sup>.

Y aquí estamos:

De vuelta en vuelta hemos devanado el ovillo: *El Origen de las Especies* supone para *Darwin* la culminación de una serie de pesquisas y de confirmaciones. Pero también echa las bases para sus publicaciones posteriores.

Hace como de bisagra: este desconocido recibe el reconocimiento de la comunidad científica<sup>87</sup> por las hipótesis relativamente confirmadas y la expectación de lo que está por llegar, una apuesta por el resultado exitoso de su futuro trabajo.

<sup>84</sup> Para alguna noticia sobre este autor cf. *infra* p. 21.

<sup>85</sup> ¿Se han acolchado las aristas de los primeros tiempos? ¿El tigre de Bengala ha evolucionado hasta convertirse en minino faldero? ¿Es realmente una rectificación? Hay ciertamente un cambio, un replanteamiento de las posiciones defendidas al comienzo, pero no una rectificación. *Darwin* se confesó ‘agnóstico’ hasta el final de sus días. Y defendió la autonomía de la Naturaleza en el proceso evolutivo: “*No pretendo en absoluto echar el menor rayo de luz sobre estos problemas abstractos. El misterio del principio de todas las cosas es insoluble para nosotros, y debo contentarme con ser, por mi cuenta, un agnóstico*” (Ch. Darwin, 1876, *Correspondencia I*).

<sup>86</sup> Cf. JAVIER SAMPEDRO, o.c., p. 250.

<sup>87</sup> “*Tal hombre no ha entrado por la puerta trasera, y cuando expone ante nosotros el resultado de veinte años de investigaciones y reflexiones, debemos escucharle aunque nos tiende el*

Sin embargo *Ch. Darwin* fue lúcido al pronosticar serias resistencias a la aceptación de su teoría, por el hecho de que se es reacio a los cambios, cuando no se constatan los pasos intermedios, ni hay huellas de las etapas superadas:

*“La causa principal de nuestra natural desconfianza a admitir que una especie ha dado lugar a otras claramente distintas, es que siempre somos reacios a admitir cambios importantes, si no vemos los pasos intermedios”*<sup>88</sup>.

Pero también saboreó las mieles de un reconocimiento de la Ciencia y del público en general<sup>89</sup> hacia lo que él llamó ‘mi teoría’. Y en realidad lo era, si no por la originalidad sí por haberle dedicado tanto esfuerzo y haber afrontado, por su causa, tantas dificultades. Por haber sido el marco referencial en que se movieron todos sus trabajos.

### 3. Legado y Recepción

La recepción de su obra ha sido desigual y de intensidad variable a lo largo del tiempo<sup>90</sup>.

Ya nos hemos referido repetidamente a la buena acogida dispensada a la primera obra significativa de *Ch. Darwin*, *El Origen de las Especies* (1859). Pero pronto, casi en vida del autor surgieron problemas a los que no daba respuesta su teoría. No era uno menor el de la herencia. Por eso algunos auto-

---

*huir. Pero, al leer su libro, hay que confesar que la atención, que en un principio se presta obligadamente, se torna pronto en auténtico interés, tal es la claridad del pensamiento del autor, tan abierta su convicción, tan honesta y justa la cándida expresión de sus dudas”* (reseña en el londinense *Time* 26 de diciembre de 1859). Aunque parece obligado el tono laudatorio casi de panegírico por la circunstancia, resulta premonitorio por el curso que luego ha tomado la obra de *Darwin*.

<sup>88</sup> CH. DARWIN, *Origen de las especies.*, p. 368.

<sup>89</sup> “*Es, sin lugar a dudas, la obra capital de mi vida. Desde el principio disfruté de un tremendo éxito. La primera y corta edición integrada por mil doscientos cincuenta ejemplares se vendió en su totalidad el mismo día de su publicación, y una segunda edición de tres mil ejemplares poco después. Hasta la fecha (1876) se han vendido en Inglaterra dieciséis mil ejemplares (...). Ha sido traducido a prácticamente todos los idiomas europeos, incluso a lenguas como el español, el bohemio, el polaco y el ruso”* (*Autobiografía*, p. 71) (...). “*Incluso ha aparecido un ensayo en hebreo sobre el libro, en el que se demuestra que la teoría estaba ya presente en el Antiguo Testamento! Las reseñas fueron asimismo muy numerosas”* (*Autobiografía*, p. 72). “*Durante los dos últimos meses de 1859 estuve totalmente ocupado en la preparación de una segunda edición del Origen, y en la gestión de una cantidad enorme de correspondencia”* (*Autobiografía*, p. 75).

<sup>90</sup> Simplemente aludimos aquí, porque lo desarrollaremos en la *Segunda Parte*, la recepción dispensada por las autoridades vaticanas a la doctrina de *Darwin*. Tras la apertura de los

res han hablado de ‘eclipse el darwinismo’ desde la última década del s. XIX y comienzos del s. XX<sup>91</sup>. Generalmente coincidiendo con el aniversario de su nacimiento, de su muerte, o de la publicación de sus principales obras se incrementa la producción científica y difusora de su pensamiento. Veámoslo cómo se ha llevado a cabo en diferentes dominios.

### 3.1. Geología: la llave de la puerta

Hoy día se está de acuerdo en afirmar, a diferencia de épocas pasadas, la importancia que tuvo la Geología en la evolución del pensamiento de *Darwin*. La profesora *Sandra Herbert*<sup>92</sup>, lo ha subrayado y lo atribuye a la influencia que ejercieron sobre él *Humboldt* y *Lyell*<sup>93</sup>. Apoyada en una abundantísima documentación corrobora que la Geología forma el núcleo de sus ideas sobre la evolución biológica. Alega que en febrero de 1859, nueve meses antes de la publicación de *El Origen de las Especies*, fue distinguido, a propuesta de *Lyell*, con la más alta distinción de la Sociedad Geológica de Londres, la medalla Wollaston.

Pero realmente quien le inoculó la fiebre por esta ciencia todavía en mantillas fue el botánico y geólogo *John Stevens Henslow*<sup>94</sup>, cuando en 1831 *Darwin* estudiaba, con poca convicción y escaso aprovechamiento, en Cambridge. Tal como refiere en su Autobiografía. La influencia de este catedrático de botánica fue decisiva para él, porque gracias a su intervención fue admitido en la expedición del *Beagle*. Y además le presentó al profesor *Adam Sedgwick*, que le introdujo en los trabajos de campo.

Se puede afirmar, pues, sin temor a equivocarse, que desde ese momento, y durante el tiempo en que estuvo embarcado, la Geología fue el yunque

---

Archivos Vaticanos aparece que dichas autoridades no ‘condenaron’ esa doctrina. “A pesar de que la teología católica criticaba con severidad el evolucionismo, las autoridades de la Santa Sede mantuvieron una cierta prudencia, que evitó un encuentro frontal entre la evolución y la doctrina católica” (cf. RAFAEL A. MARTÍNEZ, *El Vaticano y la evolución. La recepción del darwinismo en el Archivo del Índice*).

<sup>91</sup> PETER J. BOWLER, *The Eclipse of Darwinism* (1983).

<sup>92</sup> SANDRA HERBERT, *Charles Darwin, Geologist*, en *Victorian Studies*, Summer 2007, Vol. 49, N° 4, Pages 712-714.

<sup>93</sup> Al embarcarse en el *Beagle* llevaba el primer volumen de su obra *Principles of Geology...*, en Montevideo (1832) recibió el segundo y en las islas Fakland el tercero en 1834. Además de las obras de *Humboldt*.

<sup>94</sup> NORA BARLOW (ed). *Darwin and Henslow: The Growth of an Idea. Letters, 1831–1860*. Murray, London, 1967; S. M. Walters and E. A. Stow, *Darwin's Mentor*. Cambridge University Press, 2002.

en que labró su identidad de investigador, el banco de prueba de sus hallazgos y, en definitiva, la llave que le abrió a la teoría de la evolución. Él mismo lo piensa así. En una carta escrita desde el Beagle en 1834 dice: “¡La geología sobre todo!”. Y en otra ocasión de la misma travesía dirá: “*El estudio de la geología del Río de la Plata... nos permiten concluir que todas las formas que afectan a estas tierra provienen de cambios lentos y graduales*”.

No obstante su entrada en el campo de la ciencia no estuvo exenta de dificultades. Uno de sus mentores, *Alexander Von Humboldt*, aunque se desahacía en elogios hacia *Darwin*, disentía a veces de sus conclusiones. Por ejemplo, decía a propósito de ‘*Geological Observations on the Volcanic Islands*’: “*Yo dudo de que podamos estar de acuerdo con el ingenioso Charles Darwin en reconocer volcanes centrales en cadenas volcánicas en fisuras paralelas...*”.

Con todo, las aportaciones de *Darwin* en el campo de la Geología han sido reconocidas como decisivas. Incluso por el mismísimo *Lyell*, una autoridad en la materia, cuyos *Principles of Geology* constituyeron una lectura de cabecera de *Darwin* durante su estancia en el Beagle. Pero también en este caso, con mucho respeto, aunque reconocía la superioridad del punto de vista de *Lyell* sobre otras teorías, puntualizó a su maestro, porque la realidad que observaba así se lo imponía. En efecto, *Darwin* avanzó explicaciones originales sobre el nacimiento de los arrecifes de coral y la estructura de algunas islas como la de Santa Elena. Por otra parte, la comparación de la flora y fauna de las Islas Galápagos y de otras partes de América del Sur le llevó a poner en entredicho la estabilidad de las especies y a atisbar una explicación evolutiva de esos fenómenos. Es así cómo Geología, Botánica, Zoología iban de la mano en su periplo, reforzándose recíprocamente.

Desde que regresó a Inglaterra el 2 de octubre de 1836 hasta 1839 trabajó denodadamente, a pesar de la fragilidad de su salud, en la elaboración de los dos textos, que recogen sus principales observaciones zoológicas y geológicas<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> 1842. *The structure and distribution of coral reefs*; 1844. *Geological observations on the volcanic islands visited during the voyage of H. M. S. Beagle*. 1846. *Geological observations on South America*. Según escribe en su *Diario* empleó cuatro años y medio en redactar estos trabajos. Fueron editadas por separado en un lapso de cinco años, pero forman una única obra. Posteriormente, en 1851, fueron editados en un solo volumen. Desde marzo de 1837 comenzó a actuar como secretario de la Geological Society, lo cual le permitió entrar en contacto con su admirado *Lyell*. También le publicaron otro trabajo en una obra colectiva: John F. W. Herschel

### 3.2. La Botánica y la Zoología, entremés y postre

Por ellas comenzó *Darwin*, cuando era joven con una afición casi compulsiva al coleccionismo y al final de sus días a ellas se dedicó en Down durante los diez últimos años relegando el vuelo reflexionando sobre la abrumadora masa de información recopilada a lo largo de su vida<sup>96</sup>. Alejándose –¿para alejarse?– de las polémicas que había suscitado su obra *The Descent of Man* (1871).

Hay que tener en cuenta que en el origen del interés de *Darwin* por las Ciencias Naturales está su relación con el botánico y zoólogo, también geólogo, *John Stevens Henslow*. La reflexión y sistematización la comenzó durante la travesía del *Beagle*, pero cuando desembarcó se aplicó a redactar para publicar los resultados. Por otro lado, además de los especímenes que traía de su viaje, prolongó su investigación observando y analizando los métodos de cultivo y de cría que ponían en práctica los agricultores y ganaderos, para mejorar sus cosechas y su cabaña. Lo cual desembocó en sus correspondientes publicaciones<sup>97</sup>. También atrajeron su interés, junto a las orquídeas, los cirrópodos<sup>98</sup> como el percebe, las lombrices y los gusanos en general. También mantuvo una interesantísima correspondencia con el botánico estadouni-

(ed.) *Geology en A Manual of scientific enquiry; prepared for the use of Her Majesty's Navy: and adapted for travellers in general*, 1849.

<sup>96</sup> *Zoología del viaje del Beagle* (Zoology of the Voyage of H. M. S. Beagle): publicada entre 1839 y 1843 en 5 partes (y diecinueve números) por varios autores, editado y supervisado por *Charles Darwin* el cual contribuyó en secciones de dos partes: a) *Richard Owen*, *Fossil Mammalia*, 1838 (Preface and Geological introduction por *Darwin*, en Parte 1º N. 1); b) *George R. Waterhouse*, *Mammalia*, 1838 (Geographical introduction y A notice of their habits and ranges por *Darwin* en Parte 2º No. 1). Dos semanas antes de morir escribió un breve ensayo sobre un bivalvo que halló adherido a un escarabajo de agua en un estanque de los Midlands ingleses. Fue su última publicación. El escarabajo se lo había enviado un joven zapatero naturalista llamado *Walter Drawbridge Crick*, el abuelo de *Francis Crick*, descubridor del ADN junto con *Watson* en 1953. *Martí Domínguez*, *Charles Darwin en el retiro de Down: palomas, orquídeas, plantas carnívoras, prímulas, enredaderas y lombrices de tierra*. Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 2008, núm 70-71, pp. 67-84.

<sup>97</sup> *Variation of Plants and Animals Under Domestication*, 1868.

<sup>98</sup> *A Monograph of the Sub-class Cirripedia, with Figures of all the Species. The Lepadidae; or, Pedunculated Cirripedes*, 1851; *A Monograph on the Fossil Lepadidae; or, Pedunculated Cirripedes of Great Britain*, 1851; *A Monograph of the Sub-class Cirripedia, with Figures of all the Species. The Balanidae (or Sessile Cirripedes); the Verrucidae, etc.*, 1854; *A Monograph on the Fossil Balanidae and Verrucidae of Great Britain*, 1854. Todos estos trabajos precedieron la publicación de *El Origen de las Especies* (1859). Posteriormente vinieron otros sobre temas afines: *Variation of Plants and Animals Under Domestication*, 1868; *Movement and Habits of Climbing Plants*, 1875; *Insectivorous Plants*, 1875; *The Effects of Cross and Self Fertilisation in the Vegetable Kingdom*, 1876; *The Different Forms of Flowers on Plants of the Same Species*, 1877; *The Power of Movement in Plants*, 1880; *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Works*, 1881.

dense *Asa Gray*<sup>99</sup>. Luego el camino abierto por él será andado por otros<sup>100</sup>, que propondrán como *G. Leyard Stebbins* nuevas síntesis. Pero jamás olvidarán, como tampoco los de otros dominios, al pionero *Darwin*.

### 3.3. Darwin entre probetas: La Evolución Biológica

Es ciertamente en este campo donde la aportación de *Darwin* se halla más ‘en casa’, aunque más que biólogo él es naturalista<sup>101</sup>. En los demás dominios se podría hablar, con mayor o menor justicia, de ‘extrapolaciones’<sup>102</sup>. Sin lugar a duda, desde el punto de vista de la ‘Evolución Biológica’, las investigaciones de *Darwin* han abierto un camino hasta entonces inexplorado, y por el que transitan aún destacados autores. Todos ellos admiten la afirmación categórica de *Theodosius Dobzhansky*: “*Nada tiene sentido en Biología sin la evolución*”<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> *Asa Gray* (1810-1888) es autor de un famoso manual –*Manual of the Botany of the Northern United States, from New England to Wisconsin & South to Ohio & Pennsylvania Inclusive* (1848), y de un atlas, –*Genera florae Americae boreali-orientalis illustrata* (1848-1849)–, que mantuvo con *Darwin* una abundante e importante correspondencia, y cuyos datos fueron decisivos para la elaboración de *El Origen de las especies* y para la implantación de las ideas de *Darwin* en EE.UU. Se recogieron muchos de sus escritos en un libro titulado *Darwiniana* –su título completo es *Darwiniana; Essays and Reviews Pertaining to Darwinism by Asa Gray*–, en el que procuraba reconciliar evolución y creacionismo –él habla de ‘evolución teísta’–, alegando que la teología es compatible con la selección natural.

<sup>100</sup> Por ejemplo, *Ernst Haeckel* (1834-1939), profesor de zoología en Jena y uno de los más destacados defensores de la teoría de la evolución en Alemania, que la enriqueció con la incorporación de la anatomía y la embriología. Propuso la teoría de la ‘recapitulación’ y de la ‘gastrea’, hoy en desuso, como vías de explicación para el desarrollo de la vida. Para el origen del hombre fijó las Indias Orientales Holandesas y dio el nombre de *Pithecanthropus*, homínido, al ancestro más antiguo. El *hombre de Java* hallado en 1891 por su discípulo, el anatomista y zoológico holandés, *Eugène Dubois* (1858-1940). Otros zoólogos que siguieron en la estela de *Darwin* apuntalando sus intuiciones fueron *Louis Agassiz* (1807-1973); *Victor Hensen* (1835-1934); *Jacob von Uexküll* (1864-1944); *Libbie Hymann* (1888-1969); *Pierre-Paul Grassé* (1895 - 1985); *Konrad Lorenz* (1903-1989) entre otros.

<sup>101</sup> Aunque también un poco paleólogo, geólogo, etólogo, zoólogo... y algo más, como lo muestra un ligero vistazo a su abundante bibliografía.

<sup>102</sup> Como le acusa –¿justificadamente?–, *N. Ursúa* a *K. Popper*, cuando habla de ‘epistemología evolutiva’.

<sup>103</sup> Pero no es menos cierto, como algunos biólogos puntualizan, que la ‘selección darwiniana’, sin las aportaciones sobre la genética era ‘la mitad de una teoría’, una simplificación injustificada. *Theodosius Dobzhansky* tenía una idea holística de la evolución cuando se expresaba en estos términos: “*La evolución comprende todos los estadios del desarrollo del universo: cósmico, biológico, humano y cultural. Los intentos de restringir el concepto de evolución a la biología son injustificados. La vida es un producto de la evolución de la naturaleza inorgánica, y el hombre un producto de la evolución de la vida*”. En “*Changing Man*”, *Science*, Vol. 155, 27 de Enero de 1967.

Evidentemente no se trata aquí de realizar un recuento exhaustivo. La nómina es amplísima. Nos vamos a referir sólo a algunos de esos autores, señalando en qué punto del darwinismo se insertan sus pesquisas y qué han aportado al tema general de la evolución.

3.3.1. *Konstantin Merezhkovsky* (1855-1921), que había propuesto la idea de la ‘*simbiogénesis*’. Pero no tuvo repercusión. Hacia 1900 *Hugo de Vries*<sup>104</sup>, *Carl Correns*<sup>105</sup> y *Erich von Tschermak*<sup>106</sup> redescubrieron los hallazgos, que treinta y cinco años antes había llevado a cabo el agustino *Mendel*<sup>107</sup>.

Un contemporáneo de *Darwin*, admirador suyo y más joven que él, *Francis Galton*, sí tuvo en cuenta las aportaciones de la *herencia* para eluci-

<sup>104</sup> H. DE VRIES, botánico neerlandés y profesor universitario en Amsterdam, en *Intra-cellular Pangenesis*(1889) y posteriormente en *The Mutation Theory* (1900) explicó la evolución por la ‘mutación genética’.

<sup>105</sup> *Carl Correns* botánico nacido en Munich y profesor universitario en Tübingen modestamente reconoció que su mérito consistía en haber ‘redescubierto’ a *Mendel*, y así le obligó a reconocerlo también a *De Vries*.

<sup>106</sup> Biólogo y genetista austriaco publicó en 1900, independientemente de los otros dos sus resultados en *Über künstliche Kreuzung*.

<sup>107</sup> *Gregor Johann Mendel-Angustuos* (20 de julio de 1822 - 6 de enero de 1884). En 1866 publicó *Experimentos sobre hibridación de plantas* (Versuche über Pflanzenhybriden), y que curiosamente no conocía *Ch. Darwin*. Con ello se completaba una de las más importantes lagunas del darwinismo, la herencia: “*El darwinisme s’estengué ràpidament per tot Europa i America, amb els seus defensors i detractors. La principal dificultat amb què ensopegava era deguda a la flaqueza de les idees de Darwin sobre l’herencia. Al començament, els mateixos avenços de la citologia i el desenvolupament de la genètica contribuïren al fet que el darwinisme fes crisi cap a final del segle XIX*”. Ramon Parés, l.c., p. 38. *Darwin* no llegó a entender nunca, como lo hizo *Mendel*, “*que un organismo no sólo es la mezcla de sus progenitores, sino un mosaico de multitud de rasgos individuales heredados de sus padres, que a su vez los heredaron de sus abuelos y tatarabuelos*”. (Matt Ridley, Los Darwin de hoy, en *Nacional Geographic*, febrero 2009, p. 37). *Francisco J. Ayala*, en el prólogo a la obra del profesor *Stebbins*, señala que la síntesis entre *Darwin* y *Mendel* fue llevada a cabo, entre 1920 y 1930, por tres biólogos matemáticos: *Ronald A. Fisher* y *J. B. S. Haldane* en Inglaterra y *Sewal Wright* en EE. UU., de forma abstracta y muy especializada. Luego el profesor *Theodosius Dobzhansky* con su *Genetics and the Origin of Species* (1937) retomó el proyecto de los matemáticos, pero lo simplificó y aportó datos de la experiencia. Es lo que se ha llamado la ‘teoría sintética de la evolución’, formulada en términos genéticos y que precisaba abrirse a otras disciplinas biológicas. “*Eso fue llevado a cabo durante los años de 1940 a 1950. Los jalones fundamentales son cuatro libros: Sistemática and the Origin of the Species, de Ernst Mayr, y Evolution – The Modern Synthesis, de Julian S. Huxley, ambos publicados en 1942; Tempo and Mode in Evolution, de G. G. Simpson, publicado en 1944, y el ya citado Variation and Evolution in Plants, publicado por el profesor Stebbins en 1950*”. Pero posteriormente iba a tener lugar ‘la mayor revolución’ científica que se ha conocido: “*Apenas se había completado esta síntesis cuando en los años 50 y 60, la Biología protagonizó la mayor revolución en el pensamiento científico que ha sacudido nunca a la comunidad científica en un periodo de tiempo tan corto, no más de la mitad de la carrera científica de un*

dar el origen y configuración de los seres vivos. En una carta a *Darwin* se expresaba así:

*“Siempre pienso en usted como lo haría un converso en el maestro que le libró del intolerable peso de las supersticiones. Estaba bajo el yugo de anticuados argumentos de la teoría del diseño, cuya gratuidad intuía pero era incapaz de probar. Consecuencia de la aparición de su Origen de las especies, fue la auténtica crisis que se instauró en mi vida; su libro me libró de la opresión de mi antigua superstición, como si se hubiera tratado de una pesadilla, y fue el primero en darme la libertad de pensamiento”.*

En 1865 se publicaron dos artículos suyos relacionados con la ‘*herencia del talento y del carácter*’<sup>108</sup>. También salió al paso de quienes le objetaron que podría deberse al ambiente y a las ventajas sociales que gozaban tales personas. Comprobó que los ‘adoptivos’ gozaban de esas ventajas pero destacaban como con cierta capacidad mental también participan de ella, y que no se debe al azar. Los rasgos mentales pueden ser heredados. La psicología experimental recibía con *Wilhem Wundt* un respaldo decisivo en 1872. Lo cual ampliaba y corregía, en cierta medida los hallazgos de *Galton*, a quien le cabe el honor de estar en los comienzos de la genética de la conducta. Pero ni él ni *Darwin* comprendieron los mecanismos mediante los cuales funciona la herencia, en definitiva la *fuerza de la variabilidad* del proceso evolutivo. Esa será la tarea del agustino *Gregor Mendel* a través de sus investigaciones en el jardín del monasterio de Brun, en Moravia. Dos son las leyes que actúan en la herencia: *ley de la segregación* (hay dos elementos de la herencia para cada carácter) y *ley de la combinación independiente* (el elemento de un rasgo se combina independientemente del elemento del otro). La herencia de un rasgo no afecta a la herencia del otro.

---

*investigador, incluyendo al autor de este libro”* (G. Leyard Stebbins, *Evolución: hacia una nueva síntesis*, p. 15). Se refiere, naturalmente, al descubrimiento de Watson y Crick sobre el ADN. Este cambio se reforzó en los años 70 y 80 con nuevos descubrimientos: “1) retorno de los evolucionistas a las poblaciones en la naturaleza utilizando métodos, como la electroforesis, bioquímicos cuantitativos (...); 2) “*el descubrimiento de fuentes de variación a nivel celular que van más allá de simples mutaciones génicas (...); 3) el descubrimiento de que ciertas partes de macrocélulas, tanto ácidos nucleicos como proteínas, evolucionan con tasas que están enteramente correlacionadas con la importancia de su papel en la compleja organización de la célula y sus contenidos”.* (G. Leyard Stebbins., l.c., p. 16).

<sup>108</sup> *Hereditary talent and character*. *Macmillan's Magazine* 12, 157-166; 318-327) En 1869 publicó en forma de libro –*El genio hereditario: examen de sus leyes y consecuencias (Hereditary Genius: An Inquiry into its laws and consequences*, London, Macmillan, 1869)–, una ampliación de su trabajo. Llevó a cabo estudios directos, examen de biografías. Las 1000 personas consideradas eminentes pertenecían a 300 familias.

*Resumiendo:*

*Darwin* se ocupó del origen de las especies, *Galton* estudió la herencia de caracteres mentales, *Mendel* explicó, a través de sus experimentos con guisantes, las causas y formuló las leyes de la herencia. Hoy sabemos que la variabilidad heredable está causada por mutaciones de ADN, que actúa según las leyes de *Mendel*. Los descubrimientos de la Genética<sup>109</sup> mostraban que el proceso evolutivo no era gradual sino retozón y discontinuo.

3.3.2. También hay que citar los trabajos de la genial bióloga estadounidense *Lynn Margulis*<sup>110</sup>, que al proponer una hipótesis novedosa, la evolución de las células eucariotas, tuvo que vencer prejuicios neodarwinistas.

*“Entre bacterias y eucariotas no hay eslabones perdidos, ni en los fósiles ni en la propia vida. La repentina aparición de las eucariotas en la escena de la evolución no fue gradual, sino genuinamente discontinua”*<sup>111</sup>.

Recientemente afirmaba, en una entrevista con motivo de una conferencia en Madrid, algo extremadamente clarificador:

*“La gente habla de selección natural sin saber lo que es. Creen que Darwin dijo que el mecanismo de evolución es la selección natural, pero eso*

<sup>109</sup> Parece que fue *William Bateson* (1861-1926) el que inventó el término ‘Genética’.

<sup>110</sup> Bióloga estadounidense, profesora en la Universidad de Massachussets, que ha llevado a cabo investigaciones sobre las células procariotas, importantes para explicar la evolución. Sobre el sentido de su teoría afirma lo siguiente en *Una revolución de la evolución*. Escritos seleccionados (Valencia, 2003): *“La idea fundamental es que los genes adicionales que aparecen en el citoplasma de las células animales, vegetales y otras células nucleadas no son «genes desnudos», sino que más bien tienen su origen en genes bacterianos. Estos genes son el legado palpable de un pasado violento, competitivo y formador de treguas. Las bacterias que hace mucho tiempo fueron parcialmente devoradas, y quedaron atrapadas dentro de los cuerpos de otras, se convirtieron en orgánulos”*. Sabido es que critica, entre otras cosas, el ‘gradualismo’ de *Darwin*, a quien se refiere a veces con el cariñoso ‘papá Carlos’. Ya en los años 60 propuso la Endosymbiotic Theory, que más tarde recogería en su libro *Symbiosis* (1981). En el Congreso STOQ de la Gregoriana (cf. más arriba nota 4) tituló su conferencia, impartida el 3 de marzo de 2009, “Symbiosis”.

<sup>111</sup> LYNN MARGULIS, *Captando genomas*, Barcelona, Kairos, 2003, p. 193. En efecto, en 1966 vio cómo era rechazado un trabajo sobre el origen de las células eucariotas. Trabajo que finalmente fue publicado en 1967 en la prestigiosa revista *Journal of Theoretical Biology* con el título *Origin of Mitosing Cells*. A esta teoría se le bautizó con el acrónimo SET (Serial Endosymbiosis Theory). Según *Margulis* el paso de las células procariotas a las eucariotas fue uno de los saltos, no gradación adaptativa como quería *Darwin*, más significativos de la evolución.

*no tiene ningún sentido. Él sabía que hay una fuente de cambios hereditarios, pero no conocía el mecanismo que los genera. Después de Darwin, unos científicos decidieron que esta fuente de cambios era la acumulación de mutaciones al azar, algo que Darwin no dijo y de lo que no se ha encontrado ningún ejemplo. Después de 150 años, se puede decir con certeza que Darwin tenía razón, que existe un proceso de evolución y de selección natural. Esto se ha demostrado gracias a experimentos de bioquímica que no existían en su época. Ahora sabemos que todos los seres vivos tenemos un pasado común y que procedemos de un linaje, pero aún no se ha establecido cuál es la fuente de esa innovación que da lugar a las nuevas especies”<sup>112</sup>.*

La fuerza que genera la evolución, según ella, es la *simbiogénesis*<sup>113</sup>. Explica en los siguientes términos en qué consiste y cómo se coordina con lo afirmado por Darwin.

*“Tenemos el ejemplo de los líquenes, que es muy clarificador. Son una simbiosis de hongos y algas, una fusión en la que el líquen no tiene ningún parentesco con sus especies de origen. La simbiogénesis forma esas nuevas especies, y la selección natural las escoge y las mantiene. Esta teoría no está en contra de Darwin. La selección natural mantiene, pero no es generadora de cambios. Los que dicen que la evolución se basa en mutaciones al azar se equivocan. También existe una especie de caracoles que ha adquirido genes fotosintéticos. Se alimentan de algas sin digerir nada y en verano se vuelven verdes; no necesitan comer porque realizan la fotosíntesis, una propiedad adquirida de las algas. Cuando acaba el verano, ponen sus huevos y cambian su color a naranja y amarillo hasta que finalmente mueren. Las características de dos organismos diferentes convergen en uno para formar una nueva especie”.*

<sup>112</sup> Entrevista que en el periódico *Público* le hicieron con motivo de una conferencia en Madrid en diciembre de 2009.

<sup>113</sup> Interrogada sobre la cuestión de si sabe en qué consiste la ‘simbiogénesis’ afirmaba lo siguiente: “*Sí lo sabemos, hay mucha literatura sobre ello, pero está marginada. En 1921, un ruso llamado Boris Mijailovich escribió un libro titulado Simbiogénesis, un nuevo principio de la evolución, pero nadie le hizo caso. Ahora Harvard University Press va a reeditararlo, y para actualizarlo no hemos tenido que hacer nada, ya que no hay nada incorrecto en él. Todo lo que yo he descubierto lo dijo él hace más de 50 años. El pobre murió sin saber que tenía razón*”. De Lynn Margulis se ha publicado en castellano: *Una Revolución en la Evolución* (escritos seleccionados) Colección Honoris Causa, 2003, Universitat de Valencia. Recientemente (febrero 2010) ha publicado un trabajo, en colaboración con otros científicos sobre los cilios o espiroquetas de las células eucariotas, que abonan su teoría de la ‘biogénesis’ para la evolución. Dice Margulis sobre estos hallazgos: “*Ahora tenemos cada paso y no hay eslabones perdidos en este tipo de simbiogénesis en la formación de cilios. Formamos relaciones con las espiroquetas pero cada paso está analizado. Para comprender este esquema hay que elegir cada elemento y ponerlo en orden porque en la naturaleza este orden no existe*”. (cf. Entrevista en SINC, 27.11.2009).

Otro punto de vista que ha adoptado es la ‘hipótesis Gaya’<sup>114</sup>. En *L. Margulis* tenemos un buen ejemplo de ‘albacea’ de *Darwin*, tal como lo definimos al comienzo. Paradójicamente científicos como ella son más respetuosos con él que otros que lo proclaman a los cuatro vientos.

*Lynn Margulis* es dura en su apreciación de autores como R. Dawkins, que se reclaman de un darwinismo de estricta observancia:

*“Bueno, tuvimos un gran debate con estudiantes universitarios en Voces de Oxford, un homenaje a Darwin que duró más de cuatro horas en el que Dawkins no tuvo nada que decir. Defiende que los genes son egoístas, y eso no es cierto, puesto que sólo son trozos de química. Es un gran orador, pero no sabe ni de biología molecular, ni de geología, ni de simbiogénesis, por supuesto. Sólo dice lo mismo una y otra vez, que somos vehículos de nuestros genes, y que estamos enfocados a la replicación genética, pero nadie se puede replicar sin las células”*<sup>115</sup>.

No obstante, a pesar de lo importante que ha sido y está siendo la aportación de *Lynn Margulis*, una auténtica revolución: las bacterias como auténticas reinas de la tierra, no es suficiente. Hay otras alternativas que hacen sus respectivas propuestas para explicar el origen de la vida. Como la propuesta en los años setenta por *William F. Doolittle* y *Walter Gilbert*: los genes están divididos en segmentos, los ‘exones’, entre unos y otros se interponen unos segmentos llamados ‘intrones’ que les dificultan la conexión con otros ‘exones’. A primera vista el proceso evolutivo se ralentiza por esa intromisión pero bien mirado es la condición de posibilidad para que se produzca. Porque gracias al mecanismo del ‘splicing’ que consiste en eliminar al intrón y así poder pegar un exón a otro en el interior de un gen. Con lo cual nos abrimos a la idea de evolucionabilidad, algo que no estaba en la teoría original de Darwin. Así el proceso se hace más flexible y en definitiva posible. El dispositivo molecular que se ocupa de eliminar los intrones del ARN se llama ‘splicesoma’. Con lo cual tenemos que en momentos de crisis las especies más rígidas no habrán sobrevivido mientras que las más flexibles, las más evolucionables sí lo han hecho. Y esto habrá sido posible gracias al ‘splicing’, que habría unido o separado los ácidos nucleicos según las circunstancias haciendo posible la supervivencia y la evolución. Volviendo a la teoría de *Margulis* hay que decir que las bacterias también tienen ‘intrones’ en algu-

<sup>114</sup> Formulada por el químico *James Lovelock* en 1969 y publicada en 1979, por la que se sostiene que sólo en la tierra se dan las condiciones óptimas de habilidad para la vida, porque la biomasa es una fuerza autorreguladora.

<sup>115</sup> Cf. Entrevista en el diario Público.

nos de sus genes y para su eliminación se produce un proceso similar al de las células eucariotas. Con lo cual se ve que el ‘splicing’ no es ni un accidente ni un aguafiestas sino que está introducido en la estructura misma del proceso evolutivo<sup>116</sup>. Dice *J. Sampedro*:

“El splicing dota con toda probabilidad a los organismos que lo poseen de una notable creatividad y evolucionabilidad, gracias a que ofrece una forma fácil de barajar los exones de los genes y crear así nuevas proteínas”<sup>117</sup>.

3.3.3. *Thomas Hunt Morgan*<sup>118</sup>, y su equipo de la universidad de Columbia, estudiando la mosca del vinagre *Drosophila melanogaster*, propuso que los genes están alineados en los cromosomas. Por su parte el ruso *Theodosius Dobzhansky*, que publicó en 1937 *Genética y el Origen de las Especies*, apoyado en los modelos matemáticos del norteamericano *Sewall Wright*, compatibilizó la selección natural y la genética mendeliana. Posición que se conoce como ‘teoría sintética’ o ‘neodarwinismo’<sup>119</sup>.

3.3.4. En 1953 *Francis Crick*<sup>120</sup> y *James Watson* descubrieron la doble hélice del ADN. Finalmente no había nada de misterioso en lo que llamamos ‘orgánico’. Únicamente bases químicas y descargas eléctricas. Lo cual

<sup>116</sup> Así lo piensan al menos *Tom Maniatis* y *Robin Red*, científicos de Harvard, que hablan de que el proceso genético se parece a una ‘factoría de máquinas interactivas que orquestan los múltiples pasos del proceso’ (An Extensive network of coupling among gene expression machines, en *Nature*, 416: 6880, 499-506).

<sup>117</sup> *J. SAMPEDRO*, *Deconstruyendo a Darwin*., p. 67.

<sup>118</sup> *Thomas Hunt Morgan*, premio Nobel en fisiología (1933) por descubrir que los cromosomas son portadores de genes, escribió junto con sus alumnos *Mechanisms of Mendelian Heredity* (1916).

<sup>119</sup> Según el neodarwinismo los cambios se producen por ‘mutaciones’ que interactúan con la selección natural. Se le ha llamado ‘teoría sintética’ por las síntesis que postula. En este contexto de ‘nueva síntesis’ pretende inscribirse la aportación de *G. Leyard Stebbins*, *Evolución: Hacia una nueva síntesis. Contribuciones desde el reino vegetal*, Universidad de León, 1989. En el prólogo, debido a *Francisco J. Ayala*, se dice que el profesor *G. Leyard Stebbins* publicó en EE.UU. *Variation and Evolution in Plants*, “sin duda el libro más importante sobre la evolución en el reino vegetal publicado hasta ese momento o desde entonces”, *ibid.*, p. 5. Otros autores considerados neodarwinistas son: *Ernst Mayr* (*Systematics and the Origin of Species*), *G. G. Simpson* (*Tempo and Mode in Evolution*).

<sup>120</sup> Parece que *Francis Crick* el 28 de febrero de 1953 entró en un club situado en el centro de Cambridge y gritó: “hemos descubierto el secreto de la vida”, acababa de hallar, junto con *James Dewey Watson* la doble hélice del ADN. Con lo cual caía otra de las concesiones de Darwin, que habría admitido que Dios había creado las formas más elementales de la vida. Darwin, que había abandonado la fe cristiana durante el viaje en el Beagle, adoptó una forma de deísmo al estilo de su abuelo *Erasmus*. Según esas creencias Dios habría creado el mundo y sus leyes elementales, ‘leyes diseñadas’, y luego no habría vuelto a intervenir. En la sexta edición

quería decir que el ADN se había formado en la tierra sin necesidad de recurrir a ninguna fuerza creadora divina<sup>121</sup>. Sólo eran necesarios el tiempo y la radiación solar.

Era la confirmación de lo conjeturado por Darwin en *El Origen de las Especies*:

*“Todos los seres orgánicos que en todo tiempo han vivido sobre la tierra descienden tal vez de una sola forma primordial”*<sup>122</sup>.

Posteriormente a Crick se le ocurrió una ‘nueva teoría’ –la ‘panespermia’ o ‘pangénesis’<sup>123</sup> en septiembre de 1971, en el contexto de un Congreso sobre ‘Comunicación con la inteligencia extraterrestre’ en Yerevan al que asistía con Leslie Orgel, ‘uno de los mejores especialistas del mundo sobre el origen de la vida’, según J. Sampedro. De acuerdo con esta teoría las condiciones para la vida son tan excepcionales que han debido ser importadas de otros mundos. Así relata Crick su nueva convicción:

*“Leslie Orgel y yo tuvimos la idea de que quizá la vida sobre la Tierra se había originado a partir de organismos enviados en una nave no tri-*

---

de *El Origen* de 1872, aparecen nueve referencias a Dios, la más significativa dice: “Autores eminentísimos parecen estar plenamente satisfechos con la opinión de que cada especie ha sido creada de manera independiente. A mi juicio, se aviene mejor a lo que conocemos de las leyes fijadas en la materia por el Creador el que la producción y extinción de los habitantes del mundo hayan sido debidas a causas secundarias, como las que determinan el nacimiento y la muerte del individuo” (citado en Javier Sampedro, o.c., p. 250). Con los descubrimientos de Crick y Watson ya no parece necesario recurrir a Dios como causa explicativa.

<sup>121</sup> Suponía, pues, un jaque mate en toda regla a la idea ‘creacionista’ del origen de la vida.

<sup>122</sup> “Para comprender la historia de la evolución (tanto su narrativa como su mecanismo), los Darwin de hoy no tienen que conjeturar. Pueden consultar el libro de la genética”. Matt Ridley, Los Darwin de hoy, National Geographic, febrero 2009, p. 24. “El ADN no sólo confirma la realidad de la evolución, también muestra, en el más básico de los niveles, cómo dicha evolución remodela a los seres vivos” (ibid.). Sin embargo la genética también muestra las limitaciones, incluso los errores de Darwin: “Aunque la genética moderna confirma a Darwin en todo tipo de aspectos, también pone de manifiesto su mayor error. Sus ideas sobre el mecanismo de la herencia eran confusas, y erróneas” (ibid., p. 37). Antonio García-Bellido, *Darwin y la genética*, Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 2008, núm. 70-71, pp. 231-246.

<sup>123</sup> Originalmente la idea de ‘pangénesis’ fue publicada por Darwin en 1868 (*The Variation of Animals and Plants under Domestication*) como una ley general que explicaría la generación, “Darwin imaginó a partir de ideas de fisiólogos del siglo XIX y de viejos supuestos de la generación que las unidades del cuerpo eran autónomas y propuso que cada una de ellas producía gérmenes o gémulas las cuales viajaban por los canales intracelulares y eran finalmente colectadas en los elementos sexuales, de esta manera: óvulos, espermatozoides, polen, huevos, semillas y brotes estaban constituidos por una gran cantidad de dichas partículas” (Ricardo Noguera Solano y Rosaura Ruiz Gutiérrez, *Pangénesis y vitalismo científico*, *Asclepio*, vol. 57, 2005, p. 220).

*pulada procedente de una civilización superior de alguna otra parte. (...). Llamamos a nuestra teoría panespermia dirigida*<sup>124</sup>.

Esto que *Crick* llama ‘teoría’ y que algunos como *Lynn Margulis*<sup>125</sup> tildarían de ‘propuesta pasmosa’ y otros, como *Michael Ruse*<sup>126</sup>, de ‘memez’, ha suscitado dudas razonables en otros como *Daniel Dennet*<sup>127</sup> o *Robert Shapiro*<sup>128</sup>. *Javier Sampedro*, aunque algo escéptico, apuesta por la prudencia<sup>129</sup> avalado según él por el error que algunos como *Edwin Chargaff* cometieron a propósito del descubrimiento del ADN<sup>130</sup>. Y sobre todo, porque ninguna

<sup>124</sup> F. CRICK, *Life itself. Its Origine and Nature*, Simon and Schuster, 1981.

<sup>125</sup> Lynn Margulis la calificaba de ‘propuesta pasmosa’ derivada de la ignorancia: *Crick “sugirió que la vida bacteriana fue enviada aquí por una civilización extraterrestre para sembrar el planeta Tierra... esta idea, llamada panespermia o pangénesis y postulada desde hace siglos, deriva, en mi opinión, de la ignorancia de la evolución en la Tierra. Transferir el problema del origen de la vida al espacio exterior es insatisfactorio. ¿Por qué la vida se habría originado en otro planeta más fácilmente que en la Tierra? Dondequiera que la vida celular se originara, se enfrentaría a los mismos problemas relativos al origen” (Symbiotic Planet, 1998, cita en Sampedro, l. c., p. 257).*

<sup>126</sup> Michael Ruse afirma: “¡Es una memez! La panespermia no resuelve ningún problema, simplemente se lleva el problema un paso atrás. ¿De dónde salieron esos ingenieros extraterrestres?” (citado por Sampedro).

<sup>127</sup> “La razón por la que la ortodoxia prefiere asumir que la vida nació en la Tierra es que ésta es la hipótesis más simple y científicamente accesible... Los biólogos serían hostiles a cualquier hipótesis, que propusiera que el ADN primitivo fue manipulado por ingenieros genéticos de otro planeta, que alcanzaron el dominio de alta tecnología antes que nosotros y nos hicieron un truco” (citado por Sampedro, p. 256).

<sup>128</sup> “Algunos científicos han sugerido la posibilidad de que la vida se originara en otra parte y desde allí migrara al planeta Tierra. Pero, aunque hubiera sido así, seguiría sin resolverse la cuestión fundamental, que es la del mecanismo: ¿cómo llegó la vida a existir?” (ibid.,).

<sup>129</sup> “Como se ve, la panespermia dirigida no le gusta a casi nadie, y todos los argumentos contra ella se pueden resumir en uno: no resuelve nada, puesto que ahora hay que explicar cómo evolucionaron los ingenieros extraterrestres a partir de la materia inerte, y volvemos a las mismas. La verdad es que dan ganas de tirar por la borda a la maldita panespermia dirigida. (...) Es cierto que la panespermia dirigida no resuelve el fondo de la cuestión, puesto que si se acepta la teoría hay que explicar cómo evolucionaron los ingenieros extraterrestres a partir de la materia inerte, y no hemos adelantado nada (más bien hemos retrocedido varios miles de millones de años, y al menos cientos de años luz). Pero fíjense en dos cosas: primera, que el hecho de que una teoría no resuelva el fondo de un problema no quiere decir que sea errónea; y segunda, que el origen de la vida podría ser muchísimo más fácil de explicar en el planeta Mongo que en la Tierra. La dificultad horrible, con la que se enfrenta cualquier hipótesis sobre el origen de la vida en la Tierra es que, aparentemente, sólo ocurrió una vez, como revela con particular claridad la universalidad del código genético. Pero ¿quién nos dice que en el planeta Mongo las cosas no sucedieron de otro modo?” (J. Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin.*, pp. 257-260).

<sup>130</sup> “En 1951, el gran científico austriaco Edwin Chargaff, el mayor experto del mundo en la bioquímica del ADN, llamó ‘payasos’ a Watson y Crick. Dos años después, los dos payasos propusieron la doble hélice del ADN, uno de los mayores descubrimientos científicos de la historia” (J. Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin.*, p. 258).

de las explicaciones vigentes es totalmente convincente, aunque la dirección apuntada por *Margulis* parece muy sólida y solvente.

3.3.5. El mismo año 1953 se dio una vuelta de tuerca a las investigaciones sobre la vida y se producía lo que se podría llamar la ‘segunda muerte de Dios’<sup>131</sup>. Ahora *Stanley Miller* y *Harold Urey*<sup>132</sup> mostraban que los componentes químicos básicos de la vida podían formarse espontáneamente en un recipiente de laboratorio, en una *probeta*<sup>133</sup>. Mostraron que las ‘mutaciones’ son simplemente errores en la copia de un mensaje codificado. Un genético contemporáneo escribió:

“*Antes de Watson y Crick creíamos que el mensaje genético estaba escrito en caracteres parecidos a los usados en la escritura china. Ahora sabemos que se parece al mensaje codificado que se usa en telegrafía*”.

Desde esta perspectiva el problema para un evolucionista ya no será el disponer de suficiente variabilidad heredable para explicar la evolución sino identificar y comprender las limitaciones al cambio. En los años 70 y 80 se abrió una nueva línea de investigación que implicaba un retorno de los evolucionistas al estudio de la naturaleza usando métodos bioquímicos cuantitativos y el descubrimiento de fuentes de variabilidad a nivel celular, que van más allá que las simples mutaciones génicas. Una *nueva síntesis* de las investigaciones sobre la evolución parece que debe orientarse más hacia la presencia o ausencia de limitaciones que hacia la variabilidad genética<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Recordemos que la primera se produjo, según algunos, con el hallazgo del propio *Darwin*.

<sup>132</sup> Estos autores crearon en laboratorio las condiciones que pudieron darse en la tierra para que apareciera la vida. Demostraron que se podían producir moléculas orgánicas a partir de sustancias inorgánicas, si se daban las condiciones adecuadas en el entorno (cf. Miller, Stanley L.; Harold C. Urey, *Organic Compound Synthesis on the Primitive Earth*, en *Science*, julio 1959, 130. Hay quienes encuadran su ‘experimento’ en la ‘Teoría de la Generación Espontánea’ o abiogénesis, para explicar el origen de la vida.

<sup>133</sup> Lo único que hacía falta era agua, metano y un atolondrado chispazo eléctrico sostenido durante una semana. Y ya estaba. Se habían suprimido los grandes problemas teóricos, para que la vida pudiera surgir de la materia. Únicamente faltaban algunos ‘detalles’. Algo que, en principio parecía mucho más sencillo pero que, cincuenta años después, aún no se ha logrado. Con este salto en el devenir de la evolución añadimos un nuevo círculo a la onda expansiva, que comenzó en *Darwin*. Ahora se podía hablar con propiedad de evolución universal. Algo que *Darwin* entrevió pero no pudo probar.

<sup>134</sup> “*Aceptamos el darwinismo, al igual que los físicos aceptan los principios de Newton, dentro de un sistema apropiado; pero, al igual que la relatividad y las propiedades de las partículas elementales rompieron los límites clásicos de la Física, los descubrimientos moleculares han roto los límites de la Biología clásica, incluyendo la síntesis sobre la evolución de mediados*

3.3.6. Mención especial merece *Jacques Monod*, premio Nobel de Medicina en 1965<sup>135</sup>, y su tratamiento de la evolución articulado en torno al eje del ‘azar’ y de la ‘necesidad’<sup>136</sup>. Según él hay como un ‘juego de ruleta’ genético extraordinariamente rápido, cuyo funcionamiento se desconoce y que es el responsable de los cambios, que van sucediendo. Afirma que algunos evolucionistas ‘postdarwinianos’ han dado una imagen empobrecida de la ‘selección’ reduciéndola a una reacción frente al medio, a una simple ‘lucha por la vida’<sup>137</sup>. Dice que los neodarwinistas de principios de siglo se han desentendido de esta idea de ‘selección’ y la han enriquecido con los datos de teorías cuantitativas, concluyendo que “el factor decisivo de la selección no es la ‘lucha por la vida’ sino, en el seno de una especie, la tasa diferencial de reproducción”<sup>138</sup>.

---

*de este siglo. Dedicamos este pequeño volumen al progreso vía ampliación, no por rechazo y sustitución”* (G. Leyard Stebbins, *Evolución: hacia una nueva síntesis. Contribuciones desde el reino vegetal*, Universidad de León, 1989, 17).

<sup>135</sup> Juntamente con F. Jacob (cf. *La logique du vivant*) y A. M. Lwoff.

<sup>136</sup> “Los acontecimientos elementales iniciales, que abren la vía a la evolución a esos sistemas intensamente conservadores, que son los seres vivos son microscópicos, fortuitos y sin relación alguna con los efectos que pueden arrastrar en el funcionamiento teleonómico. Pero una vez inscrito en la estructura del ADN, el accidente singular y como tal esencialmente imprevisible va a ser mecánicamente y fielmente replicado y traducido, es decir a la vez multiplicado y transpuesto a millones o miles de millones de ejemplares. Sacado del reino del puro azar, entra en el de la necesidad, de las certezas más implacables. Es a escala macroscópica, la del organismo, donde opera la selección. (...) La selección opera, en efecto sobre los productos del azar, y no puede alimentarse en otra parte; pero opera en un dominio de exigencias rigurosas del que es borrado el azar. Es de estas exigencias, y no del azar, de donde la evolución ha sacado sus orientaciones generalmente ascendentes, sus sucesivas conquistas, el desarrollo ordenado del que suele dar la imagen” (cf. J. Monod, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1970, trad. Española 1972, p. 155). “La extraordinaria estabilidad de ciertas especies, los billones de años que cubre la evolución, la invariancia del ‘plan’ químico fundamental de la célula no pueden evidentemente explicarse más que por la extrema coherencia del sistema teleonómico que, en la evolución, ha jugado pues el papel al mismo tiempo de guía y de freno, y no ha retenido, ampliado, integrado más que una ínfima fracción de las suertes que le ofrecía, en número astronómico, la ruleta de la naturaleza”. (ibid., p. 159). J. Monod utiliza el término ‘teleonomía’ para expresar la invariancia de los elementos genéticos. Con lo cual excluye el concepto de finalidad, pero admite que la materia sigue un plan, desarrolla un programa. “Es el aparato teleonómico, tal como funciona cuando se expresa por vez primera una mutación el que define las condiciones iniciales esenciales de la admisión, temporal o definitiva, o del rechazo de la tentativa nacida del azar. Es la realización teleonómica, expresión global de las propiedades de la red de interacciones constructivas y reguladoras, la que es juzgada por la selección, y es por este hecho por el que parece que la evolución misma parece realizar un ‘proyecto’, el de prolongar o amplificar un ‘sueño’ ancestral” (I.c., p. 156-157).

<sup>137</sup> “Todos los especialistas están de acuerdo en pensar que la lucha directa, la ‘struggle for life’ de Spencer, sólo ha jugado un papel menor en la evolución de las especies. No es lo mismo para el hombre” (204).

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 156.

Frecuentemente el mecanismo selectivo se ha relacionado, casi exclusivamente con factores externos. Ignorando que hay una interacción entre lo interno y lo externo a partir de ciertas 'condiciones iniciales' de selección, que son las que desencadenan el proceso. El hecho de elegir una u otra variante tiene como consecuencia unos u otros resultados finales<sup>139</sup>. Es así cómo hay que concebir la 'presión de las selecciones', que han orientado la evolución del ser humano. Luego se podrían extrapolar a la naturaleza en general<sup>140</sup>. Pero de momento es preciso observar algo específico, el *lenguaje simbólico*, porque abre la puerta a 'otra' evolución, la *evolución cultural*, la que crea la cultura y el conocimiento.

3.3.7. *François Jacob* (Nancy 17 de junio de 1920)<sup>141</sup>. Publica, en 1970, *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité* (Gallimard). Ofrece otra versión de la evolución<sup>142</sup>, curiosamente partiendo de los mismos datos observados por *J. Monod*. Veamos cómo afirma que el 'motor de la evolución' lo constituye un dinamismo interno que aspira a 'ser cada vez mejor'.

En definitiva un cierto finalismo:

*“¿Cuál puede ser el fin de la bacteria? ¿Qué intenta producir que justifique su existencia, determina su organización y subyace a su trabajo? A*

<sup>139</sup> En todo proceso de cambio siempre hay un factor que es el que toma la delantera, que explora el terreno, una especie de 'Magallanes de la evolución' (164). Luego le siguen otros factores y el cambio se va consolidando. Así se van conjugando factores internos y externos. "Es legítimo decir, por tanto, que es el instinto sexual, es decir, después de todo, el deseo, el que crea las condiciones de selección de algunos plumajes magníficos". (165). Así lo confirman las investigaciones de N. Tinbergen, *Social Behavior in Animals*, Methuen, Londres, 1953.

<sup>140</sup> Es precisamente en estas 'extrapolaciones' donde *J. Monod* se excede porque al dejar el dominio de su competencia, la biología, proyecta su materialismo hacia dominios para los que no está científicamente autorizado. No es una excepción. Muchos otros científicos sucumben a la tentación de proyectar casi gratuitamente sus conclusiones. Su innegable talla intelectual en sus especialidades no les da patente de corso para pronunciarse sobre todo lo imaginable. Remitimos a otros párrafos posteriores las reflexiones de *J. Monod* sobre la evolución en el lenguaje, en la cultura y en la religión.

<sup>141</sup> Premio Nobel juntamente con *J. Monod*, y *André Lwoff*, sus maestros, en 1965 por sus investigaciones en biología molecular. Comenta, en términos 'darwinistas', los efectos de la Segunda Guerra Mundial, en la que participó como soldado: "La Primera Guerra", nos comenta el profesor *Jacob*, "trajo la muerte para todos, fue la muerte a ciegas, indiscriminada, sin importar los méritos o virtudes de los hombres. La Segunda Guerra fue más selectiva, se llevó a los mejores, a los más resueltos".

<sup>142</sup> De esta obra afirma *Paul Klein*: «S'interrogeant sur les conditions qui ont permis l'avènement de la biologie moderne et la reformulation radicale, après Darwin, de la théorie mécaniste, Jacob fait donc oeuvre d'épistémologue autant que d'historien. Un ouvrage majeur de la philosophie des sciences».

*esta cuestión no parece que haya más que una respuesta, una sola. Lo que intenta producir, sin tregua, la bacteria son dos bacterias... Toda la estructura de la célula bacteriana, todo su funcionamiento, toda la química están afinados para este único fin: producir dos organismos idénticos a ella; lo mejor posible, lo más rápido posible, en las condiciones más variadas*<sup>143</sup>.

Como otros investigadores, en la misma dirección apela a la prudencia y a dejarse llevar por la 'lógica de la vida' –que será la tarea auténticamente 'bio-lógica'.

Por el momento no hay ninguna teoría en el panorama de la ciencia que concite la unanimidad. Hay quienes piensan, como *Javier Sampedro*, que la 'Evolución Modular' podría ser una explicación muy plausible<sup>144</sup>. Pero no es seguro.

En resumen, los biólogos no estuvieron desde siempre del lado de *Darwin*. Al comienzo hubo muchas reticencias y poco a poco se ha ido imponiendo, aunque todavía haya puntualizaciones:

*“Aunque los biólogos no reconocieron la importancia de la selección natural hasta casi un siglo después de que Darwin la propusiese, la casi totalidad de los biólogos actuales la admiten como la única vía demostrable de explicar cómo los organismos pueden evolucionar adaptaciones frente a su medio*<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> *“Quel peut être le but de la bactérie? Que cherche-t-elle à produire qui justifie son existence, détermine son organisation et sous-tend son travail? A cette question il n'y a apparemment qu'une réponse et une seule. Ce que cherche à produire sans relâche la bactérie, ce sont deux bactéries (...). Toute la structure de la cellule bactérienne, tout son fonctionnement, toute sa chimie sont affinés pour ce seul but: produire deux organismes identiques à elle-même; le mieux possible, le plus vite possible, dans les conditions les plus variées.”* (François Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard 1970, p. 291).

<sup>144</sup> Por 'evolución modular' se entiende: “la primera bacteria se formó por la agregación o duplicación de subsistemas coherentes más o menos autónomos” (Sampedro, *oc.*, p. 263). Un problema de primer orden es que no han 'sobrevivido' rastros de ese proceso: “¿Dónde están esos rastros del pasado modular de la primera célula? No los hay, que sepamos. Por supuesto, siempre uno puede agarrarse a que la aparición de la vida celular fue un éxito tan rotundo que barrió del mapa a todo lo anterior, pero, sinceramente, creo que las excusas de ese tipo son de todo punto inútiles en la ciencia teórica. Las predicciones naturales de la evolución modular no se cumplen en el caso del origen de la primera célula. Punto.” (cf. Sampedro., *o.c.*, p. 263).

<sup>145</sup> G. Ledyard Stebbins, con la colaboración de M. Pérez De la Vega, *Evolución: hacia una nueva síntesis. Contribuciones desde el reino vegetal*. Universidad de León, 1989, p. 14. “Darwin devolvió el problema a la tierra. Él observó que, a partir de la enorme diversidad de vida que nos rodea, la ingeniosidad humana puede seleccionar unas pocas líneas puras de animales y plantas que estén particularmente bien adaptadas a nuestras necesidades. Por analogía postuló que, dada la extraordinaria abundancia de descendientes que cualquier grupo de organismos fértiles puede producir, y dada la diversidad individual que cualquier observador perspicaz puede

Podemos concluir con *F. J. Ayala* que el proceso evolutivo es el resultado de una compleja conjugación de azar y de necesidad en el que se salvaguardan las peculiaridades de los diferentes organismos vivos, y que da razón de la genuina originalidad del ser humano:

*“La teoría de la evolución manifiesta la casualidad y la necesidad entrelazadas en el meollo de la vida; el azar y el determinismo enzarzados en un proceso natural que ha producido las más complejas, diversas y hermosas entidades del universo: los organismos que habitan la tierra, entre ellos los seres humanos que piensan y aman, dotados de libre albedrío y de poder creativo, y capaces de analizar el proceso mismo de la evolución que les dio existencia. Este es el descubrimiento fundamental de Darwin, que hay un proceso que es creativo aunque no sea consciente, que el diseño de los organismos se puede explicar como el resultado de procesos naturales gobernados por leyes naturales. Esto no es sino una visión fundamental que ha transformado para siempre la manera como la humanidad se percibe a sí misma y su lugar en el universo”*<sup>146</sup>.

### 3.4. También Sociobiología<sup>147</sup>

Aquí se abre una nueva línea de investigación a los hallazgos conseguidos por *Darwin*. La *Sociobiología*, como su nombre indica hace pie en dos campos diferentes: la *Sociología* y la *Biología*. Se intentan explorar las repercusiones que los mecanismos biológicos tienen sobre los comportamientos sociales de los seres vivos, especialmente animales y seres humanos. Aplicado a la evolución habría que afirmar que mientras los planteamientos de *Darwin* se centran en la selección de los individuos y sus características, las investigaciones sociobiológicas se centran en el estudio de la conducta social.

*detectar en cualquier especie animal o vegetal, la selección natural podría hacer lo que los humanos han hecho, y en un grado mayor teniendo en cuenta los millones de años durante los cuales los seres vivos han poblado la tierra”* (ibid.). *Stebbin* afirma que “*Darwin* devolvió el problema a la tierra”.

<sup>146</sup> *F. J. Ayala, Darwin más allá de la evolución*, en *Números*, 71 (1984) p. 11.

<sup>147</sup> *E. O. Wilson* con su obra *Sociobiología: la nueva síntesis*, 1975, abrió una nueva etapa en el planteamiento de problemas antiguos, que relacionaban biología y comportamiento social. Definió la *Sociobiología* como “*el estudio sistemático de las bases biológicas de toda conducta social*” (ibid., p. 595). También otros autores han seguido desarrollando el tema, por ejemplo, *D. T. Campbell, On the Conflicts between biological and social Evolution and between Psychology and moral Tradition*, en *American Psychologist*, 1975, 30, 1103-1126; *M. S. Gregory, A. Solvers, y D. Sutch, eds, Sociobiology and human Nature*, San Francisco, Jossey-Bass, 1978; *L.G. Wispé y J. N., Jr. Thompson. The War between Worlds: Biological versus social Evolution and some related Issues*, en *American Psychologist*, 31, 341-347.

Es decir, estudian la evolución desde el punto de vista del *gen*. Así, por ejemplo, se han llevado a cabo interesantes estudios sobre el *altruismo* y sobre la *selección de parentesco*.

Autores como *E. Mayr* defienden que la *conducta* es un factor determinante en la evolución de las especies:

“...a menudo la conducta, quizás, invariablemente, sirve como marcapasos de la evolución. Un cambio en la conducta, como la selección de un nuevo habitat o fuente de comida, establece nuevas presiones para la selección y puede conducir a la aparición de importantes cambios adaptativos. No cabe duda de que alguno de los sucesos más importantes de la historia de la vida, como la conquista de la tierra o del aire, se iniciaron por cambios en la conducta”<sup>148</sup>.

Así se ha experimentado analizando la conducta, por ejemplo, de la mosca de la fruta *Drosophila*. Sus miles de especies raramente se aparean entre ellas en la naturaleza. A veces el aislamiento lo produce la separación geográfica, pero en otras es la conducta sexual la que restringe los entrecruzamientos y funciona como mecanismo primario de aislamiento. Una dificultad en este campo es que la conducta no se fosiliza y que no podemos rastrearla en nuestros antepasados. En el caso de los seres humanos la conducta ha quedado reflejada en sus herramientas y otros artefactos culturales. Por ejemplo, las grandes perforaciones halladas en cráneos de homínidos sugieren una muerte violenta, o los restos de huesos de animales, la caza<sup>149</sup>. *Carl J. Berg* ha estudiado la conducta depredadora de ciertos caracoles marinos, constatando que cada especie perfora a su presa en una determinada zona. Respecto al estudio de los seres humanos se puede estudiar la evolución en poblaciones contemporáneas que están sometidas a las mismas condiciones que las de sus antepasados, que vivían fundamentalmente de la caza y de la recolección: estrategias de reproducción y de educación de los hijos. Entre las diferentes especies las hay que enfatizan la calidad y otras la cantidad de esa reproducción.

<sup>148</sup> E. Mayr, *Evolution*, en *Scientific American*, 239, 1978, pp. 54-55.

<sup>149</sup> Autores como *Wasburn* y *Lancaster* afirman que muy probablemente “nuestro entendimiento, intereses, emociones y vida social básica... sean producto del éxito en la adaptación de la caza” (*Washburn*, S. L. y *Lancaster*, C.S. ‘The Evolution of Hunting’, en *Man the Hunter*, eds. R. B. Lee e I. De Vore, Chicago: Aldine, 1968, p. 213). Y sobre todo E. O. Wilson que con su obra de síntesis *Sociobiología: la nueva síntesis* (1975) replanteó de forma nueva problemas antiguos.

Así, pues, *desarrollo biológico* y *conducta social* caminan como de la mano y se influyen mutuamente. Por tanto, las intuiciones y experimentos de Darwin se prolongan y completan con las aportaciones de ciencias como la *Sociobiología*<sup>150</sup>.

En efecto, Darwin ya había constatado el hecho de la influencia de la *conducta* en la *evolución*. Vio una dificultad en esos insectos asexuados que, siendo muy diferentes de sus congéneres sexuados en instinto y estructura, no pueden propagar su clase, en cuyo caso se impone la selección de grupo:

*“Si tales insectos han sido sociales y ha sido beneficioso para la comunidad que anualmente nazcan un número de individuos capaces de trabajar, pero incapaces de reproducirse, no puedo ver especial dificultad en que ello esté afectado por la selección natural”*<sup>151</sup>.

Otro autor<sup>152</sup> propuso la hipótesis del autosacrificio en bien del grupo afirmando que algunos animales parecen reducir su reproducción de modo altruista. Sin embargo es difícil conciliar la selección de grupo y la individual. Porque, si la selección favorece a los egoístas, es muy probable que éstos adquieran una ventaja de supervivencia sobre los altruistas, que terminarán extinguiéndose. E. O. Wilson dio una respuesta diferente al tema del altruismo:

*“La respuesta es el parentesco: Si los genes causantes del altruismo son compartidos por dos organismos por tener un antecesor común, y si el acto altruista de un individuo aumenta la contribución conjunta de estos genes a la siguiente generación, la tendencia al altruismo tenderá a propagarse por el colectivo de genes”*<sup>153</sup>.

Sociobiólogos como W. D. Hamilton hablan de que el concepto de ‘aptitud individual’ debe abrirse a una ‘aptitud inclusiva’, que es la aptitud del

---

<sup>150</sup> De hecho autores como R. Dawkins, que reivindican para sí una filiación fuertemente darwiniana, han explorado desde la biología la conducta humana en obras como *El gen egoísta*, Labor, 1979. (The Selfish gene, New York: Oxford University Press, 1976). En el Prefacio de 1976 enuncia así su propuesta: “Somos máquinas de supervivencia, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes. Ésta es una realidad que aún me llena de asombro. A pesar de que lo sé desde hace años, me parece que nunca me podré acostumbrar totalmente a la idea. Una de mis esperanzas es lograr cierto éxito en provocar el mismo asombro en los demás”.

<sup>151</sup> CH. DARWIN, *El origen.*, pp. 203-204.

<sup>152</sup> WYNNE-EDWARDS, V. C., *Animal Dispersion in Relation to social Behavior*, New York: Hafner, 1862.

<sup>153</sup> E. O. WILSON, *Evolución.*, pp. 3-4.

individuo más la compartida con los emparentados con él<sup>154</sup>. Lo cual sugiere que la unidad de selección no es el individuo sino el gen<sup>155</sup>. *E. O. Wilson* resume así el tema del altruismo:

*“Un acto altruista, egoísta o de rencor con base genética evolucionará si la aptitud inclusiva media de los individuos que lo realizan es mayor que la aptitud inclusiva de los individuos de un contexto similar, pero no lo realizan”*<sup>156</sup>.

Con todo conviene no confundir a la *Sociobiología* con la *Genética de la Conducta*. Esta abarca muchos más aspectos genéticos de la conducta y no se limita a la conducta social. Además mientras la primera se centra en las diferencias entre especies, la segunda se aplica al estudio de las diferencias dentro de una especie. También La *Genética de la Conducta* emplea métodos para determinar qué se debe a los genes y qué al ambiente. Por el contrario, la *Sociobiología* tiene en cuenta las diferencias medias y las similitudes entre culturas humanas y sus adaptaciones al entorno. En cuanto a la ‘variabilidad genética’ también se sitúan en ámbitos diferentes: mientras los sociobiólogos se interesan por la variabilidad *entre* especies, los genetistas prestan atención a la variabilidad *dentro* de la propia especie. El tema de la variabilidad es tan importante que algunos lo consideran “*la clave para comprender la evolución*”. Hay que tenerla, pues, en cuenta. Pero es frágil y caduca. La conducta desaparece con la muerte de los individuos y tampoco se fosiliza. Sin embargo existen métodos para estudiarla en la estructura y el comportamiento de especies actuales y en el transcurso de la historia de la evolución.

De lo dicho se concluye que, mientras las Ciencias de la conducta van teniendo en cuenta, más o menos a *Darwin*, no lo hacen en la misma proporción con *Mendel*. Es decir, han comenzado a tener en cuenta el origen

<sup>154</sup> Esta prolongación es la contribución fundamental de la Sociobiología a la teoría evolutiva.

<sup>155</sup> Esta es la premisa de una obra de R. Dawkins en 1976, *El gen egoísta*.

<sup>156</sup> E. O. WILSON, *Evolución*, p. 118. Hay autores que han constatado que las hembras obreras de especies como hormigas y abejas comparten tres cuartos de los genes de sus hermanas fértiles. Si se reprodujeran compartirían sólo la mitad de genes con su descendencia. Por eso la aptitud inclusiva, en su caso, está mejor asegurada trabajando para el resto de la comunidad que reproduciéndose (cf. J. W. Smith, *The Evolution of Behavior*, en *Scientific American*, 239, 1978, 176-192). Hay especies donde los cuidados maternos hacia las crías son mayores que los paternos. A primera vista debería hablarse de mayor altruismo. Pero bien mirado, mientras la madre está segura de que comparte con ellas la mitad de sus genes el padre no lo está. Por tanto, desde el punto de vista genético la atención altruista de las madres es menos egoísta que la de los padres. También los miembros que tienen más familia son propensos a mayores gestos de altruismo, como por ejemplo llamadas de alarma ante los predadores.

evolutivo de las diferencias entre especies pero aún no han asumido la influencia de la genética en la reproducción sexual. Complemento imprescindible para la teoría de la evolución.

### 3.5. La Etología

La Etología también estuvo en el punto de mira de *Darwin*. Y por partida doble: al estudiar el tema de las emociones en los animales y al aplicarla evolución al ser humano. Respecto a lo primero publicó un libro en el que abordaba la ‘expresión de las emociones’ en los animales y en el ser humano<sup>157</sup>. En él ponía de manifiesto cómo las emociones tienen una génesis y como las humanas hunden sus raíces en el comportamiento animal: ira, miedo, agresividad, cortejo... etc. Respecto a la evolución del ser humano, también le dedica un trabajo específico<sup>158</sup>, en el que aplica y adapta lo dicho de los seres vivos en general, insistiendo en cómo, junto a la selección natural’ influye de forma determinante la ‘selección sexual’.

Dice *Darwin* en *El Origen del Hombre*:

*“El único objetivo de esta obra es considerar: primero, si el hombre, como cualquier otra especie, desciende de una forma preexistente; segundo, el modo de su desarrollo; y tercero, el valor de las diferencias que existen entre lo que se llama las razas humanas”.*

Reconoce que en este nivel de la evolución la ‘selección natural’ ya no es la fuerza principal que gobierna el devenir de los grupos humanos, sino que ha dejado su lugar a la *educación*, que dota a los individuos de principios morales, que se oponen precisamente a los efectos ordinarios de la selección natural (protección y salvaguarda de los enfermos y a los débiles, asistencia de los desheredados). La ‘selección natural’ ha seleccionado los *instintos sociales*, que a su vez han desarrollado los comportamientos y favorecido dispositivos éticos, institucionales y legales antiselectivos y antieliminatorios. De tal modo que se puede afirmar con justeza que la ‘selección natural’, según avanza el proceso de la evolución, trabaja por su propia destrucción siguiendo el modelo de la evolución selectiva: una competición cuyos fines son la moralidad, el altruismo, y los valores de la inteligencia y de la educación.

<sup>157</sup> *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1st edición), Londres: John Murray, 1872.

<sup>158</sup> *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* –El origen del hombre y la selección sexual– (1871).

Por su parte la ‘selección sexual’ no descansa sobre la ‘lucha por la existencia’, sino esencialmente sobre una rivalidad de los machos en la lucha por la posesión de las hembras, lucha cuyos efectos, menos rigurosos que los de la selección natural, son provisionalmente descalificadores para los vencidos, sin ser definitivamente eliminatorios. De hecho, en etapas sucesivas, se replantea la confrontación y los resultados pueden ser diferentes: que se derroque al macho vencedor de la confrontación anterior. También afirma que en la ‘selección sexual’ intervienen los criterios de ‘belleza’ masculina o femenina, como también intervienen en los matrimonios. La selección sexual complementa la selección natural y puede tener, a veces, efectos, anti adaptativos.

Dice respecto a la aplicación de su teoría evolutiva al ser humano que generalmente se peca de antropocentrismo<sup>159</sup>. Sin embargo, al ser humano hay que considerarlo inserto en el orden general de la Naturaleza.

*“¿Es el hombre el descendiente modificado de alguna forma preexistente? Para resolver esta cuestión es necesario, de entrada, investigar si la conformación corporal y las facultades mentales del hombre están sujetas a variaciones, por ligeras que éstas sean, y, en este caso, si dichas variaciones se transmiten a su progenitura de acuerdo con las leyes que prevalecen en los animales inferiores”<sup>160</sup>.*

<sup>159</sup> “Si el hombre no hubiera sido su propio clasificador, jamás habría soñado en fundar un orden separado para colocarse en él” (refiriéndose explícitamente a las clasificaciones de Lineo, cf. *El Origen del hombre*). “Una diferencia de grado, por mayor que ésta sea, no nos autoriza a colocar al hombre en un reino aparte”. Es decir, al ser humano hay que considerarlo inserto en el orden general de la Naturaleza. “¿Es el hombre el descendiente modificado de alguna forma preexistente? Para resolver esta cuestión es necesario, de entrada, investigar si la conformación corporal y las facultades mentales del hombre están sujetas a variaciones, por ligeras que éstas sean, y, en este caso, si dichas variaciones se transmiten a su progenitura de acuerdo con las leyes que prevalecen en los animales inferiores” (Cf. *Descendencia.*)

<sup>160</sup> He aquí algunos textos de *El Origen del hombre*: “Sabemos que el hombre está construido sobre el mismo tipo general, sobre el mismo modelo que los demás mamíferos (...) El hombre posee los mismos sentidos que los animales; sus intuiciones fundamentales deben ser, pues, las mismas (...). Al igual que nosotros, los animales superiores tienen la mayoría de las emociones complejas (...). Generalmente se admite que los animales superiores poseen las facultades de la memoria, de la atención, de la asociación, e incluso una cierta dosis de imaginación y de razón” (...). “La superioridad del ser humano se debe a sus facultades intelectuales, a sus hábitos sociales, que le conducen a ayudar y a defender a sus semejantes, y a su conformación corporal” (...). “El ser bípedo, el lenguaje la configuración de la mano, el tamaño del cerebro... etc., son rasgos específicos humanos. Incluso el origen y evolución del lenguaje ponen en marcha el principio de la selección natural: sobreviven los términos y formas lingüísticas más aptas para expresar lo que pretenden” (...).

Únicamente ‘prejuicios’ antiguos, apostilla *Darwin* –que procedemos de semidioses–, nos impiden aceptar que, en realidad, nuestros antepasados son seres inferiores. Sin que ello suponga negar diferencias cualitativas, muy especialmente las facultades mentales. Pero la base compartida es enorme.

De lo dicho concluye *Darwin* en *El Origen del hombre*:

“Podemos excusar al hombre experimentar un cierto orgullo por haberse elevado, aunque no lo deba a sus propios esfuerzos, a la cúspide de la esfera orgánica; el hecho de que se haya elevado hasta ella en lugar de haber sido colocado allí primitivamente puede hacerle esperar un destino más alto todavía en un lejano futuro. (...) Ahora bien, me parece que debemos reconocer que el hombre, a pesar de todas sus nobles cualidades, la simpatía que experimenta por los más toscos de sus semejantes, la benevolencia que extiende hasta los más diminutos seres vivos; a pesar de la inteligencia divina que le ha permitido penetrar en los movimientos y la constitución del sistema solar –a pesar de todas estas facultades de tan eminente orden– debemos reconocer, me parece, que el hombre conserva todavía en su organismo corporal el sello indeleble de su origen inferior”.

Posteriormente la Etología, como es normal, ha continuado desarrollándose pero en gran medida confirmando las intuiciones de *Darwin* –aunque a veces también contradiciéndolas–, cuando se preocupa de averiguar las ventajas evolutivas, que saca un organismo de un determinado comportamiento, para ser seleccionado.

Autores como *Konrad Lorenz*, *Karl R. von Frisch* y *Niklaas Tinbergen*<sup>161</sup>, entre otros<sup>162</sup>, asumen muchos de los postulados de aquel a la hora de configurar sus estudios sobre la conducta animal<sup>163</sup>. Para muchos *Darwin* es el auténtico precursor de la Etología. Constatando que ya en *El Origen de las*

<sup>161</sup> Los tres recibieron el premio Nobel en 1973 por sus estudios sobre la conducta animal.

<sup>162</sup> También autores como *Jakob Von Ueskill (1864-1944)* que escribió *Umwelt und Innenwelt der Tieren* (1909); *Der Mensch und die Natur* (1953), y su concepto de *Umwelt* para cada especie. Ningún organismo podría sobrevivir sin la colaboración de los que le circundan, que tienen ‘mundos’ diferentes. *Oskar Heinroth (1871-1945)*, uno de los fundadores de la etología y el primero en aplicar la morfología comparativa al estudio de la conducta animal. El naturalista y antropólogo holandés *Frederic Jacobus Johannes Buytendijk (1887-1974)*. El título de su tesis doctoral fue *La adquisición de hábitos en los animales*; y su lección inaugural como profesor en Groninga: *La comprensión de los fenómenos de la vida*. Hay, pues una cierta convivencia entre la zoología, la etología y biología evolutiva, tendiendo a *Darwin* siempre como telón de fondo, porque fue quien abrió el camino, fue el precursor.

<sup>163</sup> *N. Tinbergen* publica en 1951 *The Study of Instinct*. A notar que el psicólogo norteamericano *James Mark Baldwin (1861-1934)* propuso en 1896 un mecanismo para el aprendizaje, las habilidades adquiridas serían genéticamente codificadas y se transmitirían a la descen-

*Especies* dedica un importante capítulo a los instintos<sup>164</sup>, comparables a las costumbres, pero diferentes en su origen.

### 3.6. La Bioética

Los descubrimientos de *Darwin*, continuados por los avances en Biología y Genética, principalmente, han sido determinantes para configurar una imagen del hombre, de su comportamiento y de las implicaciones éticas que conlleva el actuar el intervenir en la gestación y transformación y modificación de su estructura. Por tanto la Bioética ha debido reestructurar también su campo por mor de las teorías evolucionistas<sup>165</sup>. Temas como la investigación sobre células madre, la clonación, la fecundación in Vitro, el trasplante de órganos, las investigaciones sobre drogas capaces de alterar la conciencia y la conducta, la medicina prenatal, el aborto, la eutanasia están condicionados por la determinación de la naturaleza humana. Dada la similitud en la dotación genética entre los seres humanos y otros seres vivos no es científicamente evidente nuestra originalidad. Según se admita una u otra fuerza originante –la evolución biológica o un ser creador–, se responderá de forma diferente a los interrogantes y los dilemas planteados<sup>166</sup>, se tendrá una u otra opinión sobre lo que es, en definitiva, la persona humana y por ende su dig-

---

dencia, sobre la que actuaría la selección natural y que tendría más facilidades para aprender aquello. Se le ha llamado ‘efecto Baldwin’ y tiene como efecto que ‘lo aprendido se hace instinto’. *J. Sampedro* valora el alcance de esta propuesta y su vinculación con Darwin diciendo: “En el principio fue el verbo, y (gracias al efecto Baldwin) el verbo se hizo carne” (o.c., p. 245). Afirma que el ‘efecto Baldwin’ “muy probablemente ha guiado la evolución de los cerebros animales desde su mismísimo comienzo, hace 600 millones de años y sin duda ha cobrado una importancia exponencialmente creciente durante la evolución de los primates y los homínidos. Si me obligan a dar el nombre de dos ganadores en esta larguísima guerra académica, les diré que, según creo, Darwin y Baldwin conforman la esencia de la evolución humana. Bien por la apabullante ciencia anglosajona decimonónica” (*J. Sampedro*, o.c., p. 247).

<sup>164</sup> Cf. *El Origen de las Especies*, Cap. 7. El sumario, en la edición inglesa, es el siguiente: Instincts comparable with habits, but different in their origin — Instincts graduated — Aphides and ants — Instincts variable — Domestic instincts, their origin — Natural instincts of the cuckoo, ostrich, and parasitic bees — Slave-making ants — Hive-bee, its cell-making instinct — Difficulties on the theory of the Natural Selection of instincts — Neuter or sterile insects.

<sup>165</sup> Sin perjuicio de que lo desarrollemos más en la Segunda parte de este trabajo hacemos aquí un breve apunte sobre el tema.

<sup>166</sup> *Juan Pablo II* en 1994 afirmaba: “El genoma humano posee una dignidad que tiene su fundamento en el alma, de modo que por la unión del cuerpo y el espíritu el genoma humano tiene no sólo un significado biológico sino que es portador de una dignidad antropológica que tiene su fundamento en el alma espiritual que lo impregna y vivifica”. Por su parte el biólogo francés y premio Nobel francés *Jacques Monod*, autor de *El azar y la necesidad*, dice: “Nosotros nos queremos necesarios, inevitables, ordenados desde siempre. Todas las religiones, casi

nidad, cuáles deben ser las relaciones de los seres humanos con los demás seres y con el entorno<sup>167</sup>. Un autor considerado darwinista, que entre nosotros ha abierto una línea de investigación consistente y sugerente, es *Carlos Castrodeza*<sup>168</sup>. Será la supervivencia del ser humano la que determine las pautas conforme a las cuales va estructurando la realidad. En ellas se implican herencia genética, medio ambiente, actividades mentales, ética. En todo el proceso la propia experiencia y la acumulada a lo largo de generaciones favorecen su desarrollo, de modo que se pueda responder adecuadamente a las expectativas. Respecto a la posición del ser humano en todo el proceso evolutivo el autor adopta una postura que se podría calificar de biologicista. Esto es lo que afirma de la ‘selección natural’ en una obra reciente:

*“El principio de la selección natural es más metafísico que físico, y aunque esto pueda sonar sorprendente, no debería serlo tanto, porque dicho principio respondería, en definitiva, a una cosmovisión naturalista que*

---

*todas las filosofías, una parte de la ciencia, atestiguan el incansable, heroico esfuerzo de la humanidad negando desesperadamente su propia contingencia”.*

<sup>167</sup> La Unesco define la *Bioética* como “el estudio sistemático, pluralístico e interdisciplinario de las cuestiones morales teóricas y prácticas surgidas de las ciencias de la vida y de las relaciones de la humanidad con la biosfera”.

<sup>168</sup> *Carlos Castrodeza* es uno de los defensores más consistentes y aguerridos de *Darwin* en España. Entre sus obras podemos citar: *Teoría histórica de la selección natural*, 1988, Madrid, Alhambra; *Ortodoxia darwiniana y progreso biológico*, 1988, Madrid, Alianza Editorial. Y en obras colectivas: *The Intricacies of the Meaning of Progressive Evolution: An Analytical Reappraisal, Language, Nature and Science: New Perspectives* (Luis Fernández Moreno, ed.), 2009, Plaza y Valdés, Madrid-México, pp. 75-103; “La posición del hombre en la naturaleza: Desde Darwin al evolucionismo actual”, *La Sociedad Naturalizada. Genética y Conducta* (J. Sanmartín, V. Simón y M<sup>a</sup>. L. García-Merita, ed.), Valencia, Tirant Lo Blanch, 1986, pp. 13-26. Y entre sus numerosos artículos: “The ultimate epistemological consequences of the Darwinian conception”, en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1996, pp 153-178-“De la epistemología popperiana a la epistemología darwinista” [5], en *Revista de filosofía*, 1992, N<sup>o</sup> 8, pp. 329-356”. “La tácita actualidad del darwinismo”, *Revista de Occidente*, 1982, N<sup>o</sup> 18-19, (Ejemplar dedicado a: Charles R. Darwin. la evolución y el origen del hombre), pags. 89-104; “La importancia práctica del darwinismo”, *Arbor*, 1982, CXIII, págs. 127-136; Review de Charles Darwin and T. H. Huxley (*Autobiographies*) de Gavin de Beer (Oxford), *Annals of Science*, 1981, pág. 291. Essay Review de “Charles Darwin: storia ed economia della natura” de G. Pancaldi (Florenca), *Annals of Science*, 1980, págs. 358-360. Es también autor de una trilogía darwiniana: “Los Caminos Profundos de la Biología”: “Razón Biológica: la base evolucionista del pensamiento” (1998), “Nihilismo y Supervivencia: una expresión naturalista de lo inefable” (2007) y “La Darwinización del Mundo” (2009). Ya se había interesado por temas de la evolución anteriormente desde la elaboración de su tesis doctoral sobre especiación animal en 1973 con el título “El Medio Ambiente como Condicionante Genético: Pleiotropía e Hibridación”. Posteriormente en 1978 bajo la dirección de Jonathan Hodge, posiblemente una de las máximas autoridades en el pensamiento darwinista, realiza una tesina para el grado de Master of Philosophy con el título “The Idea of Biological Progress: Some Methodological Problems Relating to the Genetical Theory of Natural Selection”.

*nos invita a saber a qué atener-nos en una existencia bajo supuestos mínimamente metafísicos, pero metafísicos al fin*<sup>169</sup>.

También la cultura está determinada por la biología:

*“La cultura como expresión del estado hormonal subyacente”*<sup>170</sup>.

No hay solución de continuidad entre lo natural y lo cultural:

*“Desde el naturalismo, lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa, caiga el socioantropólogo que caiga”*<sup>171</sup>.

*Biologizar* al ser humano tiene como consecuencia mostrar, por un lado su vulnerabilidad pero también su íntima solidaridad estructural con el resto de los seres vivos, incluso con la materia en general. Poniendo en tela de juicio la originalidad del hombre.

*“Biologizar al hombre hasta en sus resquicios más recónditos es el penosísimo proceso de mostrar nuestra vulnerabilidad total ante lo que se nos antoja un cosmos completamente ajeno a lo que se puede denominar nuestra problemática existencial, por mucho que se intente promocionar un ‘principio antrópico’, o similares que nos siguen dejando donde estamos, ilusiones aparte”*<sup>172</sup>.

El proyecto de *Carlos Castrodeza* queda muy claro en el título de su obra: ‘la darwinización del mundo’. Lo cual tiene como consecuencia la “la naturalización total y absoluta de la realidad”<sup>173</sup> y la “banalización del mundo”<sup>174</sup>. Lo cual podría muy bien abocar al nihilismo.

### 3.7. La Paleontología<sup>175</sup>

La Paleontología con su pretensión de reconstruir los seres vivos del pasado, de estudiar su origen y cambios a lo largo del tiempo, así como las

<sup>169</sup> CARLOS CASTRODEZA, *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder, 2009, p. 19.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>172</sup> *Ibid.* p. 360. De ello hablaremos más extensamente en la Segunda Parte de este trabajo.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>175</sup> Valga esta sucinta referencia. Aquí es donde convendría hacer mención de *Pierre Teilhard de Chardin* con sus investigaciones paleontológicas de campo y sus especulaciones filosóficas y teológicas. Sabido es que este autor aboga por una ‘evolución universal’ enhebra-

relaciones, que mantienen entre ellos y con su entorno, tiene mucho que decir aquí. Sus aportaciones han sido decisivas en el campo de la evolución. Se proyecta sobre animales, plantas, clima, geografía... etc. *Darwin* es considerado entre los paleontólogos más destacados y junto a él otros como *Georges Cuvier* (1769-1832), o *Earl Douglas* (1862-1931), y el contemporáneo *George G. Simson* (1902-1984) y el polifacético *Stephen Jay Gould* (1941-2002).

Este autor, desde un darwinismo de la más estricta observancia, salió al paso de la ‘pesadilla de *Darwin*’ –no hallar restos de fósiles que avalasen sus pronósticos evolucionistas–, al proponer en 1972, juntamente con *Niles Eldredge*, una alternativa: el ‘equilibrio puntuado’<sup>176</sup>.

En palabras de *Javier Sampedro* esta teoría

“no pretende, en principio, más que describir correctamente lo que muestran los estratos geológicos –que las especies son esencialmente estables y la mayoría de los cambios ocurren sólo cuando aparecen nuevas especies–, en lugar de distorsionar esas evidencias hasta hacerlas pasar por el embudo de los dictados teóricos”<sup>177</sup>.

*Gould* sostenían que las especies eran estables salvo en las crisis (‘puntuaciones’) y que eso era lo que mostraban los fósiles. Con lo cual ya tenía para *Darwin*, sin salirse de su lógica, una explicación plausible a la ausencia de ‘pruebas’ y le aliviaba<sup>178</sup> en las ‘dificultades’ que aquel constataba para su teoría<sup>179</sup>: La selección natural se producía pero de un modo tan rápido y un

---

da por una fuerza que la impulsa hacia un punto Omega –“una colectividad armonizada de conciencias”– que se convierte en su meta y dota de sentido y finalidad a todo el proceso. Pero también se vio envuelto en 1912 en el fraude del ‘*Hombre de Piltdown*’ en connivencia con *Charles Dawson*. Cf. Ayala, Francisco J. *La naturaleza inacabada*. Barcelona, Salvat Editores, 1989.

<sup>176</sup> De *Stephen Jay Gould* son obras de gran divulgación como, por ejemplo: *Ciencia versus Religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Critica, 2008; *Acabo de llegar. El final de un principio en historia natural*, Barcelona, Critica, 2009; y otras de un mayor calado científico como *The Structure of Evolutionary Theory*, Belknap Harvard, 2002. Esta última es su obra técnica más importante de su carrera, publicada dos años antes de su muerte, tiene 1433 páginas y en ella lleva a cabo una revisión a fondo de la teoría de Darwin. Para *Gould* la evolución consiste, según *J. Sampedro* en un “concurso de méritos entre especies” y que “las adaptaciones ‘puntuadas’ que impone el ambiente son menos drásticas que las de la estructura interna impuestas por la lógica genética de la construcción de un ser vivo” (l.c., p. 93).

<sup>177</sup> *J. Sampedro, Deconstruyendo a Darwin*, p. 80.

<sup>178</sup> Muchos le han colgado a *Gould* el sambenito de haber asestado al darwinismo un golpe mortal.

<sup>179</sup> *CH. DARWIN, El Origen de las Especies*, capítulo VI titulado “Dificultades de la teoría”.

espacio tan breve de tiempo –10 años es un parpadeo para los geólogos–, que no había dejado huella en los fósiles.

Pero esta no fue la última palabra de *Gould* sobre la evolución. En los años ochenta dio un giro y pasó a presentar su ‘equilibrio puntuado’ como un alegato contra el darwinismo<sup>180</sup>. Aunque luego, debido a presiones y descalficaciones, dio marcha atrás. Pero ya había sembrado dudas razonables sobre la verdadera génesis de la evolución<sup>181</sup>.

Aunque es difícil mediar en el conflicto *J. Sampedro* toma partido y se pronuncia a su favor:

“*Gould no ha sido refutado científicamente. Sólo ha sido aplastado académicamente*”<sup>182</sup>.

Que es tanto como decir que su explicación debe ser admitida a trámite en el concierto de las Ciencias y que se la evalúe por la consistencia de sus argumentos y no por el relente de su ideología.

#### 4. Sobre la recepción de Darwin especialmente en España<sup>183</sup>

Respecto a *España*<sup>184</sup>, menos en algunos casos esporádicos, la recepción ha sido muy intermitente, cauta y discreta<sup>185</sup>, marcada por el peso que la reli-

<sup>180</sup> A este respecto publicó un artículo titulado: “¿Está emergiendo una nueva teoría general de la evolución?”. En *Paleobiology*, 6,19, 1980.

<sup>181</sup> Ante el cambio de estrategia hubo división de opiniones: los darwinistas lo defenestraron y los creacionistas lo elevaron a sus altares.

<sup>182</sup> J. SAMPEDRO., o.c., p. 92.

<sup>183</sup> GLICK TF, RUIZ R, PUIG-SAMPER, M. *El Darwinismo en España e Iberoamérica*. Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Doce Calles, 1999. Engels E-M, Glick TF, editores. *The Reception of Charles Darwin in Europe*. London; New York: Continuum; 2008. p. xxvi-xxii; Thomas F. Glick, The Comparative Reception of Darwinism: A Brief History, in *Science and Education* (2010) 19:693–703.” Fue Thomas F. Glick, un joven profesor estadounidense de la Universidad de Texas, doctorado poco antes en *Historia en Harvard*, quien inició en 1969 lo que podemos considerar la primera línea de trabajo perseverante y bajo un prisma historiográfico actualizado sobre la recepción del darwinismo en España” (Jesús I. Catalá, Cuatro décadas de historiografía del Evolucionismo en España, p. 6).

<sup>184</sup> FRANCISCO PELAYO, Debatiendo sobre Darwin en España: antidarwinismo, teorías evolucionistas alternativas y síntesis moderna, en *Asclepio*. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 2009, vol. LXI, n° 2, julio-diciembre, pp. 101-128. No obstante el evolucionismo ha dado que pensar también en España como señala Jesús I. Catalá: (Jesús I. Catalá Morgues, Cuatro décadas de historiografía del evolucionismo en España, *Asclepio*. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 2009, vol. LXI, n° 2, julio-diciembre, pp. 9-66).

<sup>185</sup> Con un considerable retraso, en 1877, aparece la primera edición en español de *El origen de las especies por medio de la selección natural*, traducida por de Enrique Godínez para la

gión católica ha tenido en el desarrollo de la producción científica. No obstante la impronta ha sido diferente según las épocas. De un tiempo a esta parte ha aumentado entre nosotros el número y la calidad de los escritos sobre *Darwin* y sobre el evolucionismo en general<sup>186</sup>. También los trabajos que dan cuenta de esas aportaciones.

Señalamos los más significativos. Hay que destacar el homenaje que se le tributó a *Darwin* en Valencia y Lorca en 1909 con motivo del centenario de su nacimiento. Luego siguió una cierta inercia hasta las conmemoraciones de 1959<sup>187</sup>. El propio *J. Ortega y Gasset*, tras una serie de alusiones darwinistas en los primeros momentos, se opuso a él cuando apostó por el vitalismo<sup>188</sup>. Especial relevancia tuvieron los trabajos de *Antonio de Zulueta* en el Laboratorio de Biología del Museo Nacional de Ciencias Naturales, que se inspiraban en las ideas de *Darwin*. También contribuyó a la difusión del darwinismo traduciendo una serie de obras relacionadas con él<sup>189</sup>. Así como

---

Biblioteca Perojo, de Madrid. Posteriormente en 1920 fue traducida por *A. López White*, Valencia: Prometeo; en 1921 *Antonio de Zulueta* volvería a traducirla para la editorial Espasa Calpe; esta edición ha sido reeditada por la editorial Alianza en 2009). Así pues, la obra de Charles Darwin ha sido poco traducida al español. En las últimas décadas esta escasez se va corrigiendo aquí y en todos los países de habla española con ediciones más rigurosas y críticas. Una buena aportación a la recepción de *Darwin* ha sido la *Bibliografía crítica ilustrada de las obras de Darwin en España* (1857-2005), preparada por *Alberto Gomis* y *Jaume Josa*.

<sup>186</sup> “*La producción historiográfica sobre el evolucionismo en España ha dado lugar a un conjunto de trabajos originales muy apreciables, tanto en número como en calidad. Efectivamente, la difusión de las teorías evolucionistas ofrece materiales de estudio muy atractivos, bien desde el punto de vista de la historia de las ideas y de las teorías científicas, como desde la perspectiva de los estudios de la interacción social amplia que la ciencia establece con su entorno. Las profundas implicaciones ideológicas y religiosas que la cuestión evolucionista envuelve encuentran en el caso español un ejemplo especialmente interesante*” (Jesús I. Catalá, l.c., p.1). “*España no ha permanecido al margen de este interés por todo lo que se relaciona con el conocimiento histórico de cuanto rodea a la concepción evolutiva de la vida. A día de hoy, y como pretendemos demostrar con este artículo, la producción española al respecto es copiosa, y su estándar es equiparable a la que se genera en países con mayor tradición e implantación institucional de la historia de la ciencia que el nuestro*” (ibid., p. 2)

<sup>187</sup> En este año hay que destacar números monográficos en revistas universitarias con colaboraciones de autores de renombre internacional como *T. Dobzhansky* o *P. Grassé*. Tal fue el caso de la *Revista de la Universidad de Madrid*: La teoría de la evolución a los cien años de la obra de Darwin (1959), 8 (29-31). En 1966 la B.A.C. publicó *La Evolución*, un volumen colectivo, coordinado por *Crusafont*, con notables aportaciones. También se ha estudiado la influencia del darwinismo en el pensamiento de *M. de Unamuno*, como expondremos en la Segunda Parte.

<sup>188</sup> Benavides Lucas, M. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset* (1988), Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>189</sup> *El origen de las especies por medio de la Selección natural*, de Charles Darwin (Madrid, Espasa Calpe, 1921), *La teoría de la evolución y las pruebas en que se funda*, de William B. Scott (Madrid, Espasa Calpe, 1920), *Evolución y Mendelismo* (Crítica de la teoría de la evolución), de Thomas H. Morgan (Madrid, Espasa Calpe, 1921).

algunos artículos y conferencias<sup>190</sup>. Otro autor que contribuyó a difundir el darwinismo con sus libros de texto, artículos y conferencias fue el catedrático de la Universidad Central de Murcia *José Loustau Gómez de la Membri-llera*<sup>191</sup>, Durante el periodo de la Guerra Civil Española contribuyó a difundir el darwinismo *Lluís Solé Sabarís*, profesor auxiliar de Geología en la Universidad de Barcelona<sup>192</sup>, En la posguerra la memoria de *Darwin* comenzó envuelta en cierto negacionismo debido a la fuerte implantación de las tesis creacionistas católicas<sup>193</sup>. Se negaban los mecanismos de la selección natural y la lucha por la existencia como agentes movilizadores del proceso evolutivo, y se proponía en su lugar la actividad biogenética, quedando totalmente descartado el azar. Hay que esperar hasta mediados de los años cuarenta para hallar en España una exposición de la ‘teoría sintética de la evolución’. Entre los autores más significativos de esta época se puede citar a *Valeriano Andérez* y *Bermudo Meléndez*<sup>194</sup>, para quien la ‘síntesis darwinista’ no era más que un neodarwinismo mecanicista disfrazado, que por su antifinalismo era incapaz de explicar la evolución. Por lo cual propugnaba que había que reformar la teoría desde sus cimientos con las aportaciones del ‘vitalismo’. Decía él:

<sup>190</sup> ZULUETA, A. (1928), *Estado actual de la teoría de la evolución*, Conferencia y Reseñas Científicas de la Real Sociedad Española de Historia Natural, t. III, pp. 111-119. Originalmente apareció en el número 78 de la Revista de Pedagogía de junio de 1928.

<sup>191</sup> LOUSTAU GÓMEZ DE LA MEMBRILLERA, J., *Principios de Biología General y Genética* (1925, 2ª edición, 1935), Murcia.

<sup>192</sup> SOLÉ SABARIS, L. *Introducción a la Geología*, 1938, Barcelona, Editorial Apolo.

<sup>193</sup> CUETO Y RUI-DÍAZ, E., La evolución orgánica biogenética, Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid, 1941, t. XXXV, pp. 415-441 y 515-549. Otros autores que fueron traducidos y editados, opuestos a las tesis darwinistas, fueron el profesor de botánica de la Universidad de Lund, *Nils Heribert-Nilsson* y *Oskar Kuhn*. En el mismo sentido fueron las colaboraciones en revistas como *Razón y Fe*, *Hechos y Dichos*, *Ciencia Tomista*, *Pensamiento*, *Arbor*, *Estudios Bíblicos*, *Estudios Eclesiásticos*, *Ecclesia*, *Revista Española de Teología*, *Verdad y Vida*, etc. Prácticamente todas abogaban por las tesis finalistas. Uno de los autores que más se dedicó a temas evolucionistas fue *Valeriano Andérez* con artículos propios, libros de texto y traducciones de autores significativos.

<sup>194</sup> BERMUDO MELÉNDEZ, catedrático de geología en esa universidad, publicó en 1945 en el Boletín de la Universidad de Granada una reseña de la obra *Tempo and Mode in Evolution* (1944) de *Simpson*, en la que se pretendía conciliar la visión que tenían sobre la evolución biólogos y paleontólogos. No obstante *Meléndez* no compartía las opiniones de *Simpson* y postulaba la existencia de un *Agente Superior* para explicar el origen de la vida, consideraba posible la evolución orgánica pero siempre bajo la dirección de un Supremo Hacedor (cf. *Meléndez*, B. *Tratado de Paleontología*, 1947, Madrid, Instituto Lucas Mallada, CSIC, pp. 51-83). Admitía, pues, el ‘transformismo teísta’.

“En la Divina Providencia radica la única a no dudarlo, la única razón de ser del mundo orgánico y su maravillosa armonía, que el materialismo racionalista contempla con asombro sin ser capaz de explicársela”<sup>195</sup>.

Otro autor importante que reflexionó sobre la nueva síntesis y defendió el finalismo fue *Miquel Crusafont*<sup>196</sup>, vinculado al Museo de Sabadell, profesor de Paleontología en Oviedo y en Barcelona en la década de los sesenta y sobre el que ejerció una gran influencia *Pierre Teilhard de Chardin*. Adopta una posición ecléctica, mezcla de mecanicismo y de vitalismo teísta. Posteriormente, entre 1952 y 1958 organizaría una serie de cursillos internacionales sobre paleontología en colaboración con *José Fernández de Villalta*<sup>197</sup>, en los que se discutió sobre el evolucionismo y predominó la óptica finalista<sup>198</sup>. Posteriormente la producción sobre *Darwin* y el darwinismo ha ido en aumento a medida que se ha ido sintonizando con lo que se hacía en otros lugares y que el rigor científico se ha ido normalizando aquí.

En síntesis:

Como afirma *Jesús I. Catalán*<sup>199</sup> la recepción de *Darwin* en España ha tenido, según *Glick*, como cuatro etapas:

<sup>195</sup> MELÉNDEZ, B. La paleontología ante las nuevas tendencias de «síntesis» neodarwinistas, en *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 1948, XLVI, pp. 150-151.

<sup>196</sup> Ya en 1951 había publicado un trabajo al respecto: Crusafont Pairó, M. (1948), *Concepciones cosmovitalistas del evolucionismo*, Sabadell, Publicaciones del Museo de Sabadell, Sección de Paleontología, fasc. IV. Recogido posteriormente con el título de “La evolución: un punto de partida” en su obra *Evolución y Ascensión*, Madrid, Taurus Ediciones, 1960, pp. 15-36. De acuerdo con *Simpson* defendía que las diversas teorías evolucionistas podían agruparse en cinco grandes corrientes.

<sup>197</sup> En estos cursillos afloraban las ideas de dos autores franceses, *Pierre Lecompte du Noüy* y *Teilhard de Chardin*.

<sup>198</sup> Otros autores que también escribieron sobre la ‘nueva síntesis’ evolucionista fueron *Joaquín Rojas Fernández*, Catedrático de Ciencias Naturales en el Instituto Alfonso VIII de Cuenca y *Emilio Palafox*, biólogo colaborador del Instituto de Investigaciones Zoológicas José de Acosta (Museo de Ciencias Naturales) del CSIC.

<sup>199</sup> JESÚS I. CATALAN, l.c., pp. 15-16. Entre los factores que influyeron está la identidad de los receptores, los factores políticos y religiosos, y los mismos cauces de difusión, traducciones, que en el caso de España fueron tardías y parciales. Esta aportación de *Glick* tuvo lugar en 1969 en el contexto del III Congreso de Medicina celebrado en Valencia entre el 10 y el 12. Posteriormente, en 1972, en una Conferencia Internacional organizada por él en Austin (Texas) sobre la recepción de *Darwin* llevó a cabo un estudio comparativo en diferentes países (cf. *Glick*, T.F. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*, 1974, Austin/Londres, University of Texas Press. *Glick* presentó el caso español. Además ha habido otros autores que también se han ocupado de la recepción del darwinismo en España: *Núñez, D.*, *El darwinismo en Espa-*

*“1.ª Etapa (1859-1868), a la que Glick llama «Los albores del darwinismo en España», caracterizada por una difusión muy lenta de las ideas de Darwin y una discusión muy limitada a círculos académicos” (...)*

*2.ª etapa (1868-1880), caracterizada por un «darwinismo militante» y la consiguiente «reacción furibunda». Distingue dos fases. La primera, hasta 1872, viene marcada porque los profesores empiezan a enseñar evolución abiertamente en las cátedras universitarias y, en su final, por las reacciones a *El origen del hombre*. La segunda, desde 1873, «quizás se caracterice por su contenido polémico». (...)*

*3.ª etapa (1880-1936), la de «consolidación del evolucionismo en la comunidad científica y [...] entre los intelectuales liberales». Se trata de un período en que disminuyeron progresivamente las polémicas, de modo que el darwinismo se hizo normal en los círculos científicos españoles, aunque aún quedara al margen de la sociedad dirigente y ortodoxa”. (...)*

*4.ª etapa (1939-1969), en la que, tras la interrupción de la Guerra Civil, desaparecieron por muerte o exilio los seguidores del darwinismo y se empezó a desarrollar «una nueva escuela dentro de la iglesia» que asumía las teorías del jesuita francés evolucionista Pierre Teilhard de Chardin; su acción tuvo el efecto positivo de quitar carga polémica al evolucionismo y propiciar su difusión y aceptación, aunque paradójicamente fuera una escuela al margen de la ortodoxia científica surgida tras la Nueva Síntesis”.*

La recepción de *Darwin* en España fue, pues, lenta y pacata. Rara vez se aventuró por sendas vírgenes y casi siempre fue deudora de un pensamien-

---

ña, 1977, Madrid, Castalia. El punto de mira que elige es el de la “identificación de la polémica darwinista con la polarización ideológica de la conciencia nacional”. El propio *Julio Caro Baroja* también se ocupó del darwinismo en 1976, con motivo del aniversario de la fundación de la Institución Libre de Enseñanza. Otra ocasión ‘fructífera’ para ocuparse de *Darwin* la brindó en 1982 la conmemoración del centenario de su muerte. En esta ocasión se utilizaron la prensa diaria y las revistas de gran tirada para difundir el darwinismo. En 1997 tuvo lugar en Cancún (México) un encuentro sobre la difusión del darwinismo en Iberoamérica. En él se hizo balance del camino recorrido y se apuntaron sugerencias para el futuro (cf. Glick, T.F., Ruiz, R., Puig-Samper M.A. (eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Madrid, 1999, UNAM/CSIC/Doce Calles. En 2001 el Encuentro tuvo lugar en Jaraiz de la Vera (Cáceres) y el estudio comparativo se extendió a Europa Meridional (Portugal, Francia, Italia). Las reflexiones dieron prioridad a las aportaciones del s. XX.

to ahormado en el creacionismo teísta, más preocupado por la ortodoxia religiosa que por la ortopraxis científica. Así es como lo resume *Francisco Pelayo*:

*“La fuerte controversia ideológica en que se planteó la recepción del darwinismo en España en el siglo XIX continuó, durante una gran parte de la primera mitad del siglo XX, con los ataques a Darwin y a la teoría de la evolución, desde una perspectiva de conflicto entre materialismo y creacionismo. (...). Una característica de este período, que abarca desde el eclipse del darwinismo al consenso sobre la teoría sintética, fue el buen nivel de información existente en España sobre las críticas a la selección natural, las teorías evolucionistas alternativas propuestas y los trabajos de los autores que contribuyeron a crear un consenso sobre la teoría sintética de la evolución, como Huxley y Haldane (...). Paleontólogos como Meléndez y Crusafont, asumieron el hecho de la evolución orgánica pero introdujeron matices restrictivos, vitalistas y finalistas. Esta interpretación finalista de la evolución, alternativa a la materialista y mecanicista teoría sintética, se iría moderando con el paso de los años (...). La situación empezaría a cambiar a partir de 1959, como se refleja en las publicaciones y reuniones científicas celebradas para conmemorar ese año el centenario de la publicación de *On the Origin of Species* de Darwin (...). La síntesis moderna de la evolución se iría aceptando paulatinamente en la práctica de trabajo de los biólogos españoles, quienes terminaron incorporando en sus enfoques los principios de la teoría sintética”<sup>200</sup>.*

No obstante de un tiempo a esta parte parece que las cosas están cambiando. Muestra de ello son, por ejemplo, autores como *Carlos Castrodeza*, y la existencia de instituciones como la *Sociedad Española de Biología Evolutiva*. Se es consciente de que el tema de la evolución lleva consigo, aparte de su propio interés, otras muchas implicaciones tanto para la ciencia como para la religión<sup>201</sup>, o de que ‘la industria Darwin’ es rentable también aquí.

### *Balance Provisional*

Hasta aquí la presentación de la *Primera Parte*: génesis e incidencias del evolucionismo de *Ch. Darwin*. En ella su biografía ha ocupado un lugar importante. También creímos que, a la hora de aludir a la herencia de su lega-

<sup>200</sup> Cf. FRANCISCO PELAYO, l.c., pp. 127-128.

<sup>201</sup> “Las profundas implicaciones ideológicas y religiosas que la cuestión evolucionista envuelve encuentran en el caso español un ejemplo especialmente interesante” (Jesús. I. Catalá, l. c., p. 9).

do, era justo comenzar dando la prioridad a la Biología y Ciencias emparentadas con ella. De entre estos autores unos se han comportado como *respetuosos albaceas* y otros como *impenitentes taxidermistas*.

También ha quedado claro que su proyecto exigía grandes lapsos de tiempo<sup>202</sup> para poder cumplirse, y que no eran evidentes las huellas de los cambios intermedios de las especies, que *Darwin* no fue nunca ‘ultradarwinista’ y que incluso al final<sup>203</sup> de su vida se volvió un poco lamarckista. He ahí un guiño interesante para los *taxidermistas*, que pretenden mantener intacto y vigente al *Darwin* más irreal<sup>204</sup>.

*Darwin* no se resigna a ser colonizado exclusivamente por uno de los bandos a expensas de los demás. Tiene vocación de universalidad. Además se constata, con el paso del tiempo, que lo que menos justicia le hace es una foto fija: el proceso evolutivo afecta a toda la realidad y a *Darwin* en particular. Ni que decir tiene que la teoría darwinista, como todas las demás, está situada en el tiempo y en el espacio y exige adaptación, puesta al día. Pero definitivamente *Darwin* no envejece mal.

*Javier Sampedro*, al que hemos hecho un sitio importante en nuestra exposición, apuesta por la vigencia de la teoría evolucionista, si bien aún no está claro el mecanismo, que finalmente la puso en marcha en el pasado y que la sostiene en la actualidad. Está claro que las teorías darwinistas de la ‘selección natural’ y del ‘gradualismo’ son insuficientes. Pero aún no se dispone de teorías alternativas que las desbanquen. Entre tanto hay que seguir confiando en el esfuerzo persistente de la búsqueda:

---

<sup>202</sup> Por ejemplo, en 1871 *George Jackson Mivart* (1827-1900), célebre biólogo inglés, profesor en Londres y Lovaina, publica *Genesis of Species*, donde plantea diversas objeciones a la teoría evolutiva propuesta por *Charles Darwin*. Una de ellas concierne a la ausencia de pruebas de etapas intermedias entre dos especies. *Darwin* lo tuvo en cuenta y le respondió en las últimas ediciones de *El Origen de las Especies*.

<sup>203</sup> *Charles Robert Darwin* murió el 19 de abril de 1882 en Down. Fue enterrado, como ya hemos señalado, en la abadía de Westminster. Su tumba está junto a la de *Isaac Newton*, otro alumno, como él, del King’s College de Cambridge.

<sup>204</sup> Habría que referirse al darwinismo integrista de un *Richard Dawkins*, *El gen egoísta* (1976), *El relojero ciego*, que es una crítica al argumento del diseño y de *Daniel Dennett*, apodado el ‘rottweiler de Darwin’ equivalente al ‘bulldog’ que fue *Th. Huxley* que ha promovido, junto con *Steven Pinker*, la visión genocéntrica de la evolución y defendido el reduccionismo en la biología). “La investigación biológica actual ha revelado numerosas paradojas que desafían el edificio darwiniano. La preservación de este crucial edificio –estamos hablando de la teoría que dinamitó la ancestral creencia humana en la necesidad de un diseñador inteligente– va a requerir una actitud intelectual francamente más abierta y creativa que la de los actuales darwinistas ortodoxos, encastillados en unas fortalezas dogmáticas que, a buen seguro, hubieran avergonzado al propio Darwin” (cf. J. SAMPEDRO, o.c., p. 29.)

*“Lo que quiero decir es que los grandes pasos de la evolución, los incrementos de complejidad, las exploraciones de nuevos espacios de diseño, no consisten en una acumulación de ínfimas variaciones fijadas por la selección natural en la inmensidad del tiempo. Esas grandes innovaciones muestran tozudamente una pauta, un método en su locura: son acontecimientos singulares, relativamente súbitos, sin evidencias de transición gradual, y han ocurrido una sola vez en la historia de la Tierra”<sup>205</sup>.*

A Darwin no se le puede negar el mérito de haber llevado a cabo lúcidas conjeturas, que posteriormente se han visto confirmadas, aunque no todas. Hoy día con los avances de la genética se está en condiciones de afirmar, con mucha mayor rotundidad que él, los pasos y la cadencia del proceso evolutivo, que ya nadie puede sensatamente poner en duda.

En la exposición de esta *Primera Parte* ha aparecido en filigrana algo, que recibirá un desarrollo mayor en una eventual *Segunda Parte*: las repercusiones de la evolución en las Ciencias Humanas (Antropología, Epistemología, Filosofía del Lenguaje, Marxismo) y la confrontación entre Evolución y Religión. Creemos que sin ella lo dicho aquí resulta un tanto inconcluso y desleído, quedan demasiados cabos sueltos. Por ello esperamos tener la oportunidad de compartir, aquí mismo, esas reflexiones y la *Conclusión General* de nuestro trabajo, que sí fueron sucintamente presentadas en las Jornadas sobre Darwin en el Estudio Teológico Agustiniiano en diciembre de 2009.

---

<sup>205</sup> J. SAMPEDRO, o.c., p. 266.



## **A propósito del primado del Papa. Ante una especie de nota de Pedro de Aragón (1590)**

IGNACIO JERICÓ BERMEJO\*

**RESUMEN:** El Papa tiene autoridad sobre toda la Iglesia y su juicio es último e inapelable. Pero, según santo Tomás de Aquino, Cayetano y Pedro de Aragón, el Papa puede permitir ser juzgado por un bautizado con una sentencia de obligado cumplimiento para bien de la Iglesia. Esto, no quiere decir que ese súbdito tenga autoridad ni superioridad alguna sobre el Romano Pontífice.

**PALABRAS CLAVE:** Primado del Papa, autoridad del Papa, Papado y herejía, excomunión del Papa.

**ABSTRACT:** The Pope has authority over all the Church and his judgement is final and without appeal. But, according to Saint Thomas Aquinas, Cayetano and Pedro de Aragon, the Pope can allow to be under trial by a baptized with a sentence mandatory for the good of the Church. This does not mean that the subdit has neither authority nor any superiority on the Roman Pontiff.

**KEY WORDS:** Primate of the Pope, Authority of the Pope, Papacy and Heresy, Excommunication of the Pope.

En 1590 publicaba el agustino Pedro de Aragón la segunda parte de sus comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino relativos

---

\* Doctor en Teología, especialista en la problemática teológica del s. XVI.

a la justicia y al derecho<sup>1</sup>. Con toda razón forma parte este fraile del colegio de San Agustín, así como profesor de la Universidad de la Ciudad del Tormentes, de la Escuela de Salamanca del siglo XVI<sup>2</sup>. Este su comentario sobre la justicia y el derecho apareció cuatro años antes que el de Domingo Báñez (1594)<sup>3</sup> El presente trabajo va a girar sobre su exposición del artículo primero de la cuestión 67 de la *Secunda Secundae*. Santo Tomás expuso: “*Cristo no era súbdito de hombre alguno. Al contrario, era el mismo Rey de reyes y Señor de los señores. Pese a todo, se presentó a que lo juzgara un hombre. Al parecer es entonces lícito que uno pueda juzgar a quien no es súbdito suyo*”<sup>4</sup>.

Si Cristo fue juzgado, ¿cómo no ha de ser juzgado entonces su vicario en la tierra: el Sumo Pontífice? Y el Aquinate da esta contestación: “*Por propia espontaneidad pueden algunos someterse en cosas humanas al juicio de otros, aunque no sean superiores a ellos. Así queda patente en éstos que se comprometen como ciertos árbitros. Y por ello está que el arbitraje quede protegido con un castigo. Debido a que los árbitros no son superiores, no tienen ellos de suyo potestad propia de corregir. Así se sometió por tanto también Cristo por propia espontaneidad a un juicio humano, como se sometió también el papa León al juicio del emperador*”<sup>5</sup>. Así las cosas, como el Sumo Pontífice hace las veces de Cristo en la tierra, ¿cómo no va a poder ser juzgado, al menos a la manera de arbitraje y con su consentimiento voluntario, ante un juez del que no es él súbdito? Por otra parte, es un hecho que fue juzgado León IV por el emperador Luis de cosas de las que era acusado.

Pedro de Aragón ya realizó en 1584 al publicar sus comentarios a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*<sup>6</sup> alguna pinceladas sobre el pri-

<sup>1</sup> Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, artium, et Saræ Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, *In Secundam Secundae Divi Thomae doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et iure* [...]. Salmanticae, Apud Gullelmum Foquel. MDXC.

<sup>2</sup> Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 231-232.

<sup>3</sup> *Serenissimo príncipe Philippo [...] de jure et justitica decissiones. Frater Dominicus Bañes Ordinis praedicatorum Theologus Salmanticae primam caathedram regens dictabat. (Salmanticae. Apud Ionanem Andream Renat fratres. MDXXIII)*.

<sup>4</sup> “Christus non erat alicuius hominis subditus: quinimo ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium*. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus sibi”. II-II, q. 67, a. 1, 1º.

<sup>5</sup> “In rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his quae compromittunt in aliquos arbitros; et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit; sicut etiam et Leo papa se iudicio imperatoris subdidit”. II-II, q. 67, a. 1 ad 2.º.

<sup>6</sup> FPA = Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum Sancti Augustini [...], *In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus* [...]. Salmanticae, Escudebat Joannes Ferdinandus MDLXXXIII.

mado de la Iglesia en la cuestión primera, artículo décimo. Él dice que ello le corresponde a la Iglesia de Roma; es decir, al Papa, el cual se halla por delante de todas las demás Iglesias [particulares]<sup>7</sup>. Añade que, como lo enseñan comúnmente los doctores sagrados, las cosas que fueron dichas a Pedro en el evangelio, no como hombre privado, sino como el jefe de la Iglesia, han de entenderse pertenecientes también en sentido literal a los sucesores<sup>8</sup>. Y por no dilatar muchísimo la amplitud de los testimonios, baste decir aquí que Aragon dice: “*Aunque no éste revelado de suyo en la Sagradas Escrituras que el Romano Pontífice sucede a Pedro por derecho divino, es con todo ello tan cierto pese a todo desde historias muy ponderadas y testimonios de los doctores sacros, también desde una muy antigua tradición ciertamente, que decir lo contrario constituye una clara herejía*”<sup>9</sup>.

Innegable es lo aportado por Santo Tomás de Cristo, sometiéndose a Pilatos, así como lo es el sometimiento del papa León IV ante el emperador Luis. Ahora bien, ¿significa tanto lo uno como lo otro que, tanto Cristo como el Papa, fueron inferiores al ser juzgados a aquél inferior que los juzgaba? Aquí no se va a hablar del caso de Cristo. Sólo se pretende mostrar lo que se desprende de lo dicho por Aragón en 1590 sobre si dejó de ser por un momento la autoridad suprema en la Iglesia aquel papa que fue juzgado desde su propia espontaneidad u otro que, en el futuro decidiera someterse al arbitraje de uno que es en realidad inferior y súbdito suyo<sup>10</sup>.

## I. TEXTO

[p. 323a] [...] Ad hanc difficultatem respondet Diuus Thomas hac conclusione: Nullus, potest iudicare aliquem, nisi aliquo modo subditus eius, vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam, sit. Proba-

A esta dificultad responde Santo Tomás con esta conclusión, que nadie puede juzgar a otro a menos que él sea súbdito suyo de alguna manera, ya sea por comisión recibida o mediante potestad ordi-

<sup>7</sup> “Et ad probationem dico, rectissime illos summos Pontifices, ex locis adductis in argumento, collegisse Romanam Ecclesiam caeteris omnibus esse praelatam”. FPA 98a.

<sup>8</sup> “Vnde ad huius rei intelligentiam est aduertendum primo, quod, vt communiter docent sacri doctores, ea, quae in Euangelio dicta sunt Petro, non, vt omni priuato, sed vt Ecclesiae praefecto, ad successores etiam in sensu literali pertinere sunt intelligenda”. FPA 98b.

<sup>9</sup> “Quamuis non sit per se in sacris literis reuelatum, Romanum Pontificem petro succedere iure diuino, est tamen ita certum ex historijs grauissimis, et sacrorum doctorum testimonijs; necnon ex traditione vetustissima Ecclesiae, vt contrarium dicere sit manifesta haeresis”. FPA 98v.

<sup>10</sup> En este estudio se utiliza una edición posterior a la de 1590, concretamente ésta: *In Secundam Secundae Diui Thomae doctris Angelici Commentaria. De Iustitia et iure* [...]. Lugduni, Expensis Petri Landry MDXVI.

tur. [323b] *Sententia iudicis est quaedam lex particularis de singulari re prolata: Sed omnis lex vim debet habere coactiuam: ergo et sententia, alias frustranea esset, et nullius efficaciae. Hanc vim autem nullus habet, nisi vel princeps, vel respublica, aut eius ministri, quibus caeteri ciues veluti partes toti subduntur: ergo illum solum potest quisque licite iudicare, qui sibi subiicitur. Hoc idem probatur in argumento, sed contra, testimonio Gregorij supra 23. cap. Deutenonomij in illa verba; Si intraueris segetem, etc. dicentis: Falcem iudicij mittere nemo potest, quae alteri videtur esse commissa. [...]*

[p. 326b] [...] Sed est difficultas, vtrum verum sit, quod Papa per voluntariam submissionem, siue subiectionem, aut potestatis collationem alteri factam, potest sibi iudicem constituere, qui eum iudicet, ac pro demeritis depositionis sententiam in eum inferat? Et pro parte affirmatiua argumentor primo ex cap. nos 2. quaest. 7. vbi Leo papa III. sic scribit Ludouico Imperatori;

Nos si incompetenter aliquid egimus, et in subditis iustae legis tramitem non seruauimus, vestro ac missorum vestrorum volumus emendare iudicio. Super quae verba dicit glossa: Hic Papa se subijcit aliorum iudicio, quod et facere potest.

naria. Se prueba. La sentencia del juez cierta ley particular proferida sobre un asunto singular. Ahora bien, toda ley debe poseer fuerza coactiva. Por tanto, también su sentencia. Es que, en caso contrario, quedaría frustrada y sin eficacia. De todas formas, nadie la posee esta fuerza a menos del príncipe, de la república o de su ministro. A éstos se someten los demás ciudadanos, como lo hacen las partes al todo. Ahora bien, esto se prueba en el argumento *sed contra* con el testimonio de Gregorio sobre aquellas palabras, el cual dice: “*Si entras en la mies de tu prójimo, podrás coger unas espigas con la mano; pero no meter la hoz en la mies de tu prójimo*” (Deut 23,25).

Ahora bien, está la dificultad en si es verdad que, por una sumisión voluntaria o sujeción, o por una entrega hecha a otro, puede el Papa constituir a uno como juez, suyo el cual le juzgue e imponer en su contra por desmerecimientos la sentencia de deposición. Y argumento en primer lugar a favor de que puede, desde el capítulo *nos* de la segunda, cuestión 7. Allí escribe el papa León IV al emperador Luis: Si hicimos nosotros algo por incompetencia y no observamos en los súbditos el trámite de la ley justa, queremos hacer enmienda ante el juicio vuestro y de vuestros enviados. Sobre estas palabras dice la glosa: Aquí se

Et confirmatur ex cap. ex iniuncto, de haereticis prope finem. Vbi sic habetur: Praelatus sponte de sua ignorantia confessus subditorum se accusationi supponit: ergo idem dicendum est de Papa.

somete el Papa al juicio de otros, lo cual puede él hacer. Y ello se confirma desde el capítulo *ex iniuncto*, que es *de haereticis*, cerca del final. Así se tiene allí: El prelado que ha hecho confesión espontánea de su ignorancia se coloca al alcance de la acusación de los súbditos.

Secundo: Adrianus Papa propter haereticorum ac schismaticorum, et tyrannorum terrores vitandos, se et totam ecclesiam subiecit Carolo Magno Imperatori, quoad ordinationem sedis Apostolicae, et inuesturas Episcoporum, ut dicitur in capit. Adrianus 63. distinct. Ergo potest Papa sponte sua sibi iudicem constituere.

En segundo lugar, para evitar los terrores de herejes y cismáticos, así como de los tiranos, sometió el papa Adriano a sí mismo y a la Iglesia toda al emperador Carlomagno en la ordenación de la Sede Apostólica y en las investiduras de los obispos, como se dice en el capítulo *Adrianus* de la distinción 63. Por consiguiente, el Papa puede desde su espontaneidad establecer ante sí un juez.

Pro explicatione huius difficultatis, aduertendum est primo, quod cum omnis potestas iudicis, vt D. Thom. in isto articulo dicit, debeat esse vel ordinaria, vel ex commissione, et quantum attinet ad praesens institutum, pro certo supponamus, ullum iudicem posse ordinaria potestate Papam iudicare, fit consequens, vt si quis supra illum aliquam debet habere potestatem, illam ex commissione habeat. Et quia nullus alter potest hanc potestatem dare, nisi ipsemet Papa sponte se subiciens, rursus fit, vt ista potestas sem-

A la hora de explicar esta dificultad, ha de advertirse en primer lugar que, como dice Santo Tomás en este artículo, tenga que ser ordinaria o por comisión, y en cuanto corresponde a la presente institución, hemos de suponer como cierto que no hay juez que pueda con potestad ordinaria juzgar al Papa, resulta que, si uno ha de tener potestad alguna, la tendrá por comisión. Y por no poder ningún otro dar esta potestad a no ser el mismo Papa sometándose espontáneamente, resulta a la inversa que ha de

per debeat esse per commissionem a Papa. Et quoniam Papa non potest dare potestatem maiorem sua, nec aequalem suae; quia oportet potestatem datam a Papa dependere ab ipso, vt effectum a causa, ita quod oppositum implicat contradictionem (esset enim Papa, et non esset Papa, vt patet) et constat, quod potestas dependens ab altera est minor illa, a qua dependet, fit vltimo, vt potestas huiusmodi iudicis, et sit a Papa, et sit minor potestate Papae.

existir siempre esta potestad gracias a una comisión desde el Papa. Y debido a que el Papa no puede dar potestad alguna mayor que la suya, ni igual que la suya, por ser preciso que la potestad dada por el Papa dependa del mismo, como depende el efecto de la causa, hasta el punto de que lo opuesto implica contradicción (ya que sería el Papa y no sería el Papa, como es patente,) y hay constancia de que la potestad que depende de otra es menor que aquélla de la cual depende, ha de resultar por último que la potestad de tal juez desde el Papa ha de ser también menor que la potestad del Papa.

Secundo est aduertendum quod illa, quae pertinent ad summum Pontificem; sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt, in quibus Papa per se ipsum potest iudicium proferre. Qualia sunt illa, super quibus Papa habet controuersiam cum aliquo, vt iura Italiae. Et quaeuis aliae particulares causae personam Papae, in quantum est homo priuatus, et singularis persona, respicientes; aut etiam concernentes singulariter iura Ecclesiae

Ha de advertirse en segundo lugar que aquellas cosas que pertenecen al Sumo Pontífice son de dos clases. Una son de hecho en las que el Papa puede emitir un juicio por sí mismo. Tales son aquéllas sobre las que el Papa mantiene una controersia con alguien, como los derechos existentes en Italia. También, cualesquiera otras causas particulares que miran a la persona del Papa en cuanto es hombre privado y singular persona, o conciernen asimismo de modo singular a los derechos de la Iglesia Romana. Hay otras sobre las cuales no puede proferir juicio alguno el Papa. Tales son la deposición, la excomuni6n y suspensi6n de sí mismo. Es que no

Romanae. Aliae sunt, super quibus non potest Papa iudicium proferre. Qualia sunt, depositio, excommunicatio, et suspensio sui ipsius. Non enim potest Papa seipsum, aut deponere, aut excommuni-

care, aut suspendere, vt omnes concedunt, cum D. Tho. in 4. dist. 19. quaest. articu. 3. et cum Ricard. distinct. 18. artic. 5. et cum Petro de Pal. quaestione secunda.

puede el Papa deponerse a sí mismo, excomulgarse, o suspenderse. Así lo conceden todos juntamente con Santo Tomás *Sobre el IV*, distinción 19, artículo 3, con Ricardo en la distinción 18, artículo 5, y con Pedro de Palude en la cuestión segunda.

His constitutis sit prima conclusio: Summus Pontifex, quantum ad illa, in quibus ipse potest iudicium proferre [p. 327a], bene poterit alterius iudicio seipsum submittere. Itaque, si sit inter papam et alterum lis contesta, qua debitum aliquod, vel alter ab ipso, vel ipse ab altero petit, vel, si de aliqua sententia, quam ipse protulit ad eundem fiat provocatio, sicut potest; tunc summus Pontifex in his causis iudex sedere, ita etiam potest illas committere alteri, cuius iudicio se submittat. Hanc conclusionem ponit Caietan. in isto comentario. Et colligitur ex D. Tho. in hoc articulo. Et probatur: Omnia, quae pertinent ad potestatem iurisdictionis, possunt a Papa alteri committi: sed talia sunt illa, in quibus Papa potest iudicium proferre, siue ad se ipsum, siue ad alios pertineat<sup>1</sup>: ergo omnia illa poterunt alteri comitti, atque ex consequenti papa erit tunc voluntarie subiectus illi, cui talis fuerit facta commissio.

Establecido esto, ha de ser puesta la primera conclusión. En cuanto a aquellas cosas en las que el Sumo Pontífice puede proferir el juicio, habría podido someterse correctamente a sí mismo al juicio de otro. Y así, si se disputa un litigio entre el Papa y otro por el que cierta deuda es pedida por uno del mismo o este mismo la pide del otro cierta deuda, o si se trata de una sentencia que el mismo apeló al mismo, al entrar dentro de su poder puede entonces el Sumo Pontífice sentarse como juez en estas causas, pudiendo así también confiarlas a otro a cuyo juicio él ha de someterse. Esta conclusión la pone Cayetano en ese comentario. Y ello se deduce desde Santo Tomás en este artículo. Y se prueba. Las cosas todas que pertenecen a la potestad de jurisdicción, pueden ser confiadas por el Papa a otro. Ahora bien, tales son aquéllas en las que el Papa puede proferir el juicio. Por tanto, ya le pertenezca a él mismo, ya a otros, todas aquellas cosas podrán

<sup>1</sup> Texto pertineant.

Secunda conclusio: summus Pontifex quantum ad illa, in quibus ipse non potest iudicium proferre, nec etiam poterit seipsum iudicio alterius submittere. Itaque nec poterit concedere alteri, facultatem se excommunicandi, aut suspendendi; nec etiam se submittere eius iudicio vsque ad depositionem. Probatur: ad nihil potest se extendere potestas delegata, quod non claudatur sub objecto potestatis committentis: sed potestas papae non se extendit ad hoc, vt possit seipsum, aut excommunicare, aut suspendere, aut deponere: ergo nec etiam potest hoc alteri committere. Hanc eandem conclusionem multis alijs rationibus probat Turrecremata lib. 2. suae summae cap. 104.

Et ad primum argumentum desumptum ex facto Leonis 4. relato in cap. nos 2. quaest. 7. respondetur primo, quod probat nostram primam conclusionem. Erat enim concertatio de rebus, supra quibus Papa poterat iudicium proferre. Et quantum ad illas, vt magis eius innocentia innotesceret, voluit se submittere

ser confiadas a otro. En consecuencia quedará sujeto voluntariamente entonces el Papa a él, al que le hubiera sido hecha aquella comisión.

Segunda conclusión. En cuanto a aquellas cosas en las que el Sumo Pontífice mismo no puede proferir el juicio, tampoco habría podido someterse a sí mismo al juicio de otro. Por esto, tampoco habría podido conceder a otro la facultad que lo excomulgara, lo suspendiera. Tampoco, el someterse a su juicio hasta la deposición. Se prueba. A nada puede extenderse la potestad delegada que no quede encerrado en el objeto de la potestad del que la encomienda. Como la potestad del Papa no se extiende a esto, a que pueda excomulgarse a sí mismo, suspenderse o deponerse, tampoco puede confiar entonces esto a otro. Esta misma conclusión la prueba con muchas otras razones Torquemada en el libro 2 de su *suma*, en el capítulo 104.

Y al argumento primero tomado de lo hecho por León IV en el capítulo *nos* de la segunda de la cuestión siete se responde que ello prueba nuestra conclusión primera. La discusión era efectivamente sobre cosas sobre las que el Papa podía proferir el juicio. Y en orden a que quedara más clara su inocen-

iudicio Imperatoris. Vel secundo respondetur, et forsán magis ad mentem ipsius textus, quod verbum illud iudicio, non est idem, quod iurisdictione, seu potestate imperatoris, sed est idem, quod discretione, vt notant Innocentius, et Archidiaconus. Ad discretionem enim Imperatoris, et missorum suorum dicebat Papa, se velle omnia illa emendare. Nec ex hoc licet inferre, aliquam summum Pontificem dedisse Imperatori auctoritatem supra se.

Ad confirmationem respondeatur primo, capitulum illud, ex iniuncto, non loqui de Romano Pontifice, sed de alijs inferioribus praelatis: qui cum non habeant supremam potestatem in Ecclesia, nec apicem principatus eius, illud inconueniens, et absurditas non sequitur ex eorum submissione, quae sequeretur in Papa, si se alteri submitteret. Vel secundo respondetur, ex illo capite non haberi, quod alij praelati sine licentia Papae possint se non suo iudici submittere, sed tantum quod possunt suorum subditorum purgationi se supponere, illosque ad sui accusationem admittere, quod non est se illis subiicere. Et sic nihil obstat textus ille.

cia al respecto, quiso someterse al juicio del emperador. O se responde en segundo lugar y quizás más en consonancia con la mente del texto mismo que la palabra aquella: ante el juicio, no es lo mismo que: ante la jurisdicción o la potestad del emperador. Ello, es así, es lo mismo que ante el buen juicio. Así lo señalan Inocencio y el Archidiacono. Ante el buen juicio del emperador en efecto y de los enviados suyos decía el Papa que quería enmendar todas aquellas cosas. Y no es lícito inferir de ello que el Sumo Pontífice hubiera dado al emperador autoridad alguna sobre él.

A la confirmación se responde en primer lugar que aquel capítulo *ex iniuncto* no habla del Romano Pontífice, sino de otros prelados inferiores que, al no tener ellos la potestad suprema en la Iglesia, ni el ápice de su principado no se sigue aquello que es inconveniente y absurdo desde su sumisión lo que se seguiría en el Papa si él se sometiera a otro. O se responde en segundo lugar que, desde aquel capítulo, no se tiene que no puedan los otros prelados someterse a su juicio sin la licencia del Papa. Al contrario, que pueden someterse a su justificación y admitirlos en una acusación de sí. Esto no es que él se someta a ellos. Y en nada obstaculiza así el texto aquel.

Ad secundum ex cap. Adrianus respondetur, concedo antecedenti, negando consequentiam. Ex subiectione enim illa quam rationibus praedictis de Apostolicae sedis ordinatione fecit Adrianus Carolo Magno, dando ei, vt ipse etiam cum aliis electioni interesset, non sequitur, quod Papa potestati, aut iudicio Imperatoris subiecerit personam suam. Sicut, nec ex eo, quod Cardinales habent vocem in electione summi Pontificis, licet inferre, quod papa illis sit subiectus.

Sed, quoniam diximus, summum pontificem, quantum ad illa, in quibus potest ipse iudicium [p. 327] proferre, posse etiam se alterius iudicio submittere, poterit merito dubitare, an Papa subiiciens se alteri in foro iudiciali in ijs, in quibus potest se subiicere, sic se subiicere intelligatur, vt subiectio, quae a principio fuit spontanea, transeat in necessitatem? Quod est quaerere, an ita se subiiciat summus Pontifex alterius iudicio, in ijs, in quibus potest, vt postquam libere est facta subiectio, non possit illi non subesse.

A lo segundo que viene desde el capítulo *Adrianus* se responde que lo concedo yo en lo que antecede, pero que niego lo que sigue. Es que, desde la sujeción aquella que, con las razones antedichas sobre la ordenación de la Santa Sede, hizo Adriano a Carlomagno, dándole el que, entre otras cosas, estuviera presente en la elección, no se sigue que el Papa hubiera sometido su persona a la jurisdicción o al juicio del emperador. Como tampoco es lícito inferir desde el hecho de tener los cardenales voz en la elección del Sumo pontífice que les esté sujeto el Papa.

Ahora bien, por haber dicho nosotros en cuanto a aquellas cosas en que puede proferir el Sumo Pontífice el juicio que puede el mismo someterse al juicio de otro, habría podido dudar él con razón de si, al someterse el Papa a otro en el foro judicial en estas cosas en la que puede someterse, se entienda que se somete de modo que la sujeción, la cual fue espontánea desde el principio, pase a ser una necesidad. Es esto preguntar si se somete de esta manera el Sumo Pontífice al juicio de otro en aquellas cosas en las que puede de una manera tal que, después de que se ha realizado libremente la sujeción, no pueda no quedar sometido a él.

Et ratio dubitandi est: Nam, si subiectio illa non transit in necessitatem, sed semper manet in sua voluntate parere iudicanti, et non parere, sequitur, quod quantum ad hoc non fuit subditus illi, nec iudex in veritate fuit verus iudex; si quidem non habuit vim coactivam, quae, vt D. Thom. dicit in isto articulo est semper necessaria iudici. Si autem transit in necessitatem, sequitur auctoritatem Papae non esse maiorem potestate illius iudicis, quod est impossibile, vt diximus in primo notabili. Sequela probatur. Nam si esset maior, posset illam reuocare, illique derogare, sicut quibuscumque alijs inferioribus potestatibus, sicque eripere, et liberare seipsum ab illa; atque ex consequenti non transisset in necessitatem; sed maneret semper in potestate ipsius, parere, et non parere, tollere gesta per talem iudicem, et non tollere.

Pro explicatione huius difficultatis aduertendum est ex Caietano in praesenti, quod quantum attinet ad praesens institutum necessitas est duplex, vna iustitiae, altera potentiae.

Id dicitur necessarium necessitate iustitiae, quod non potest aliter fieri sine violatione iustitiae. Qua

Y aquí está la razón de la duda. Es que, si no pasa aquella sujeción a ser necesaria, sino que permanece siempre en su voluntad el obedecer al que juzga, resulta que, en cuanto a esto él no le estuvo sometido, ni fue en verdad verdadero juez si no tuvo fuerza ciertamente coactiva, que, como dice Santo Tomás en ese artículo, se le hace siempre necesaria al juez. Ahora bien, si se convierte en necesidad, resulta que la auctoridad del Papa no es mayor que la potestad del mismo juez, lo cual es un imposible. Así lo dijimos nosotros en la primera cosa digna de ser señalada. Se prueba el seguimiento. Es que si fuera ella mayor, podría revocarla y derogarla, como a cualesquiera otras potestades inferiores y arrancarla así, librando al mismo de ella. Y en consecuencia, no se habría convertido en una necesidad. Al contrario, permanecería siempre en su potestad el obedecer o el no obedecer, el quitar las cosas hechas por tal juez o el no quitarlas.

A la hora de explicar esta dificultad se ha de advertir en el presente desde Cayetano que, en cuanto corresponde a la institución presente, es doble la necesidad. Una es de justicia. Otra es de potencia. Una cosa se dice necesaria por necesidad de justicia si no puede hacerse de otra manera sin violar la

ratione dicitur necessarium, restituere alienum. Et id dicitur necessarium necessitate potentiae, quod non potest aliter fieri ex defectu iurisdictionis. Qua ratione dicimus necessarium esse Papae seruare debitam materiam, et debitam formam in administratione sacramentorum.

justicia. Por este motivo se dice que es necesario restituir lo ajeno. Y a lo que se le se dice necesario por razón de la potencia es por no poder hacerse de otra manera por defecto de jurisdicción. Por este motivo decimos que al Papa le es necesario guardar la materia debida y la forma debida en la administración de los sacramentos.

Hoc supposito dico, quod quando Papa subiicit se alteri in foro iudiciali in ijs in quibus potest se subiicere, ea subiectio, quae a principio fuit voluntaria, transit in necessitatem iustitiae, taliter, quod nisi iustae illius iudicis sententiae pareat, iniustitiae erit reus. Et haec vis est sufficiens ad superioritatem, et auctoritatem iudicis. Et ad hoc, vt eius sententia dicatur habere vim coactivam, quanuis ex causa rationali, poterit Papa reuocare huiusmodi iudices, et commissiones, sicut poterit illas concedere. Quomodo iura olim Imperatori concessa de Romana Ecclesia in cap. *Adrianus* iam citato et in cap. in synodo nunc cessare intelliguntur. Non tamen transit ea subiecto in necessitatem potentiae. Nam, quanuis Papa in propriis causis iudices datos, sine vrgente necessitate reuocare, aut mutare non debeat, propter scandalum; si tamen faceret factum teneret. Sicut

Una vez supuesto esto, digo yo que, cuando el Papa se somete a otro en el foro judicial en aquellas cosas en las que puede someterse, pasa aquella sujeción que fue desde el principio voluntaria a ser necesaria de justicia, de tal manera que, a menos que obedezca a la sentencia justa de aquel juez, será reo de injusticia. Y basta esta fuerza para la superioridad y la autoridad del juez. También para que se diga que esta sentencia tiene fuerza coactiva. De todas formas, habría podido el Papa revocar a tales jueces y a las comisiones de la misma manera que habría podido concederlas. De esta manera se entiende que los derechos concedidos en otro tiempo al emperador sobre la Iglesia romana en el capítulo *Adrianus* ya citado y en el capítulo *in synodo* cesan ahora. De todas formas, no pasa aquélla al sujeto como una necesidad para la potencia. Es que, aun-

reuocando inique iudices aliarum  
causarum malefacit, factum tamen  
tenet.

que el Papa puede revocar o cambiar en las causas propias a los jueces dados en una necesidad urgente, no debe hacerlo por el escándalo. Ahora bien, si lo hiciera, ello se mantendría en pie, como está también en pie lo hecho cuando él obra mal revocando inicuaamente a los jueces de otras causas.

Et per hoc patet solutio ad  
obiecta. Nam quia transit in necessi-  
tatem iustitiae saluatur superioritas,  
et vis coactiua in iudice. Quia autem  
non transit in necessitatem poten-  
tiae, saluatur superioritas, quam  
summus Pontifex simpliciter debet  
habere ad hoc, vt ex causa rationabi-  
li, et vrgente possit reuocare, et  
mutare sententiam, atque aliter  
satisfacere laesis.

Y por esto queda patente la  
solución a las objeciones. Es que,  
porque pasa a ser algo necesario de  
justicia, queda salvada la superiori-  
dad y la fuerza coactiva en el juez.  
Ahora bien, porque no pasa a ser  
una necesidad de la potencia, se  
salva la superioridad que debe  
tener absolutamente el Sumo Pontí-  
fice para que, desde una causa razo-  
nable y urgente, pueda él revocar y  
cambiar la sentencia y dar satisfac-  
ción así a los que quedan heridos.

### III. COMENTARIO

Aquí se parte de la aceptación unánime de que es el Papa la suprema autoridad en la Iglesia, así como de la convicción también de que su autoridad viene directamente de Dios. Por tanto, es éste únicamente el que le puede retirar esa autoridad suprema. Quienes eligen al Papa, nada dan a éste. Ellos no son los poseedores de la autoridad suprema; es decir, que no se puede afirmar así las cosas que, debido a que ellos la tenían como suya, la entregan a quien ellos han elegido como el Papa. Tampoco, puede ni debe uno imaginar que, cuando muere el Sumo Pontífice, esa autoridad suprema que el difunto poseía vuelve de nuevo a los electores. Es que éstos ni la tuvieron antes de la elección, ni la tienen después del fallecimiento del Papa.

Innegable es la posibilidad de que el Sumo Pontífice decida un día renunciar a su autoridad suprema; es decir, a dejar de ser el Papa. De hecho, ya renunció al papado en 1294 Celestino V. A este respecto viene bien anotar aquí lo que expone un contemporáneo de Pedro de Aragón y miembro también de la Escuela de Salamanca, Juan de Guevara. Habla éste de dos condiciones requeridas para ser el Papa: que él consienta en serlo y que sea poseedor de la fe<sup>1</sup>. Y a partir de esta división trata de averiguar el mismo si el Papa puede dejar de ser el Papa después de haber dado el consentimiento. Y dice a este respecto que, pese a renunciar, no deja el Papa de serlo al instante, sino que eso acaece cuando ha sido aceptada por aquéllos a los que les corresponde. Por eso, pese a querer renunciar, no deja de ser lo que es hasta que esa renuncia venga acogida por el consentimiento de toda la Iglesia<sup>2</sup>.

Así las cosas, es preciso reconocer que puede producirse la renuncia del Papa; pero que ella ha de ser aceptada por la Iglesia. Viene bien señalar esto aquí ya que, en la exposición de Pedro de Aragón, se afirma que el Papa no puede renunciar a ser el Papa, lo cual significa sin más que el hecho de renunciar no conlleva automáticamente a la pérdida de la autoridad suprema. El mismo sigue siendo el Papa mientras no es aceptada su renuncia por la Iglesia. Y esto fue lo que acaeció en 1294 con la renuncia de Celestino V. Fue ella aceptada y se procedió a la elección de un nuevo y legítimo papa: Bonifacio VIII. Guevara ha mencionado una segunda condición para ser el Papa: la posesión de la fe habitual. Ahora bien, ésta no existe en quien es un hereje. Efectivamente, si uno no tiene fe habitual no es el Papa.

Antes de nada conviene distinguir aquí entre hereje manifiesto y hereje oculto; es decir, que trascienda al exterior su herejía y pueda ella ser juzgada y castigada mediante un juicio, o que no trascienda al exterior y permanezca ella desconocida. Ahora bien, si el ser el Papa es incompatible con la herejía, ¿hay que decir entonces que, en el momento mismo en el que uno incurre en una herejía, incluso absolutamente interior, deja de ser el Papa?

<sup>1</sup> “Aliae autem sunt conditiones necesario requisitae ad simpliciter esse papae, sine quibus non potest esse papa. Et haec sunt dua. 1.<sup>a</sup>, voluntas qua electus in papam suae electionis consentit. [...] 2.<sup>a</sup> conditio modo requisita ad esse papae non solum in fieri, sed in facto esse, est fides habitualis, sive sit formata sive informis”. GUEVARA, J. DE, *Coimbra. Ms. T 2*, fols. 53r-53v.

<sup>2</sup> “Ex quo summus pontifex consentit suae electioni, acquirit ecclesia ius in papam, sicut papa per electionem acquirit ius in ecclesiam. Habet enim per electionem ius in ecclesiam ad regendam illam. Et habet ecclesia ius in papam ad petendum ab illo ut exercent ea quae ad officium pastorale pertinent. Et ideo, licet ipse velit renuntiare papatum, non statim desinit esse papa quousque illa renuntietur communi consensu totius ecclesiae”. GUEVARA, J. DE, *Coimbra. Ms. T 2*, fols. 53v.

No faltan quienes así lo sostienen; pero son muchos los inconvenientes que aparecen para admitir una respuesta tan dura y rotunda<sup>3</sup>; por eso, la mayoría de autores se inclina por decir que uno deja de ser el Papa ante los demás<sup>4</sup> cuando el mismo ha sido declarado hereje y ha sido depuesto.

En orden a ilustrar y completar lo expuesto se juzga oportuno aquí exponer est párrafo que publicó impreso Bartolomé Carranza en Venecia (1546), cuando se encontraba trabajando precisamente en el concilio de Trento: “*Todos, tanto teólogos como canonistas, exceptúan con razón el caso antes dicho de herejía, de modo que, pese a la jurisdicción sobre los miembros de la Iglesia del que preside, les compete a ésta y a los concilios universales si sucede aquel caso, la autoridad sobre el que los preside, al cual se le esta sometido en los demás*”<sup>5</sup>. Hasta casi el final de la Edad Media han existido antipapas; es decir, personas que se decían ser el Papa y se oponían al que lo era. Hubo que proceder a la deposición de antipapas; pero, ¿se procedió alguna vez a deponer al Papa?

Aquí es conveniente echar la vista atrás y considerar lo que ocurrió en el concilio de Constanza (1414-1418). Al dar comienzo esta magna asamblea eran tres los que decían ser el único y verdadero Papa. Nadie dudaba de que uno de ellos era el verdadero; pero, ¿cuál lo era de los tres? Todos los cristianos: la Iglesia toda, ha aceptado siempre como del todo correcto el

<sup>3</sup> Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La posibilidad del Papa hereje. La problemática teológica en las prelecciones de la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: *Burgense* 37 (1996) 439-507; *Sobre el crimen de herejía en la cabeza visible. La problemática teológica en los comentarios impresos de la Secunda Secundae de P. de Aragón y D. Báñez*: *Anales Valentinus* 45 (1997) 155-203; *Utrum per crimen haeresis non sit Papa caput Ecclesiae. La problemática teológica en el siglo XVI según los comentarios de Juan de Guevara*: *La Ciudad de Dios* 209 (1996) 77-145.

<sup>4</sup> Aquí se ha escogido la expresión: ante los demás, con la intención de hacer notar que nada se puede hacer cuando se está ante un hereje oculto. Posiblemente, se pregunte así entonces por ejemplo, si un hereje tal no ha de definir como fe su propia herejía. Ante esto se responde taxativamente diciendo que el tal, mientras viva, nada hará que redunde en daño irreparable de la Iglesia. Como definir un error como verdad, comportaría tal error, se deduce que el tal no definirá y, si define, definirá la verdad. De ello se ocupará el Espíritu Santo, el cual tiene la misión de velar para que las puertas del infierno no prevalezcan contra la Iglesia (cf. Mt. 16,18). Y si el mismo, a pesar de todo, ¿definiera el error? Entonces descubriría, se dice, por su acto la Iglesia toda que a quien tiene como el Papa es un hereje. No aceptaría su definición y sería depuesto.

<sup>5</sup> “*Casum praedictum haeresis omnes tam theologi quam canonistae merito putant esse exceptum, ut non obstante jurisdictione praesidis supra ecclesiae membra, occurrente tamen eo casu ecclesiae et universalibus conciliis competat jurisdictionis autoritas in suum praesidem cui alioqui sujiciatur*”. CARRANZA, B., *Quattuor controversiarum de auctoritate Ecclesiae, de auctoritate Scripturae sacrae et de auctoritate pontificis et conciliorum explicatio*. Juxta aeditionem venetam 1546. [Ad sacrosancta concilia a Ph. LABBEO et G. GOSSARTIO edita apparatus alter. t. 23. (Venetiis 1728) 712a].

modo de proceder de aquel concilio para retirar a los tres como verdaderos papas. A dos de los que se decían papas los depuso la asamblea conciliar<sup>6</sup>. Ninguno de los dos fue depuesto como hereje. A los dos se les rechazó por ser antipapas; es decir, no verdaderos papas. Con la deposición de ambos en modo alguno se declaró el concilio superior al Papa, con capacidad superior para obligarle a dimitir. Entre la deposición del uno y del otro aceptó en 1415 la magna asamblea la renuncia del tercero de los que se decían papas: Gregorio XII. Tras haber realizado este trabajo, se procedió al nombramiento de un solo y verdadero papa: Martín V (1517-1431).

En lo que se ha llamado aquí notas de fray Pedro de Aragón de 1590 sobre el primado del Papa nada se advierte acerca de teoría alguna conciliarista; es decir, de que fuera en realidad superior la autoridad del concilio general a la del Papa. Hay motivos para pensar que Aragón sólo admite, con todos los doctores católicos, que el Papa podría ser depuesto en el caso de que fuera un hereje con herejía exterior. Así las cosas, se ocupan las notas citadas de un caso concreto. Los salmantinos del siglo XVI siguen a Santo Tomás, al cual tienen como doctor común. Un salmantino bajo este aspecto es Aragón. ¿Se expresó de veras el Aquinate con corrección en la cuestión 67 de la *Secunda Secunda* al admitir que podía ser juzgado el Papa por alguien que era inferior?

El Aquinate reconocía que, pese a tener el Papa la autoridad suprema, se había sometido a un inferior suyo al aceptar el juicio ante el emperador Luis. A este respecto añade Aragón un segundo caso, el del papa Adriano, el cual admitió someterse a Carlomagno en lo pertinente a la ordenación de la Iglesia y a las investiduras de los obispos. ¿Cómo va a discutir el agustino del siglo XVI la enseñanza de Santo Tomás, se pensará aquí, si el dominico coloca antes de nada que fue el propio Cristo, el Rey de los reyes y el Señor de los señores, quien se sometió a un simple procurador como lo era Pilatos, acatando además su sentencia (la cual era por cierto injusta) que le conducía finalmente a la muerte? ¿No quedaba todo explicado por el hecho de que Cristo en cuanto tal podía decidir humillarse hasta el punto de hacerse voluntaria y espontáneamente inferior al que de hecho le era inferior y aceptar su decisión?

---

<sup>6</sup> Aceptó el antipapa Juan XXIII la deposición. En modo alguno la aceptó el antipapa Benedicto XIII. Es más, éste, Pedro de Luna, nombró antes de su muerte cuatro cardenales. Tres de ellos eligieron un nuevo antipapa, el cual tomó el nombre de Clemente VIII. Tenía pocos seguidores; pero fue utilizado por el rey Alfonso V de Aragón como medio de presión contra el Papa, Martín V. De todas formas, este antipapa renunció en 1429 y retiró de Peñíscola. Más tarde le nombró Martín V obispo de Mallorca. Cf. SCHWEIGER, G., *Clemens VIII, antipapst: Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg in Brfeisgau 1994) 1223.

Cristo era intachable. No lo es siempre el Papa. León IV se sometió al emperador Luis en orden a ser juzgado por un juez poderoso e imparcial, el cual debía ver si, de veras, el Papa había realizado algo por incompetencia y no había observado para con los súbditos lo que debía tramitarse en una ley justa. Por otra parte, cuanto hacía el Papa, el cual era un verdadero obispo, no era otra cosa que lo que se decía en los cánones que debía hacer todo obispo que, desde su ignorancia se colocaba ante la posible acusación de los súbditos, teniendo que responder de ello con todas las consecuencias. Y como señala Aragón, ¿acaso no debía someterse el Papa a la autoridad civil cuando era ella la única al parecer que podía ordenar la Iglesia en contra de los ataques de los herejes y de los cismáticos, incluso de los tiranos?

Admitiendo todo esto, debe admitirse que no es el mismo el caso de Cristo y el del Papa. El primero posee la autoridad suprema de suyo. Él es verdadero Dios y es capaz de rebajarse; pero la situación del Papa es diferente. Él ha recibido toda la autoridad de Cristo, es su vicario en la tierra. No puede él disponer de lo recibido como quiera y le guste. ¿Dónde consta que el Sumo Pontífice no ha de ser súbdito ante los que le están sometidos? De todas formas, no hay duda de que el ejemplo dado por Cristo es digno de imitación por parte del Papa. No faltaba más. Y si con el mismo no decae en nada la superioridad del Papa respecto al que le juzga y sigue siendo la autoridad suprema en la Iglesia, ha de ser aceptado.

Debe reconocerse que la razón aportada por el Aquinate es coherente de verdad, que existen juicios donde el juez no es superior al que es juzgado y, pese a ello, emite él la sentencia. Tal es el caso de los arbitrajes. Esto es algo de uso continuo. Se elige a una persona buena y competente a la que se le confía que, sin atenerse a mostrar prueba alguna, emita sentencia tras el correspondiente estudio, la cual deberá ser acatada. Y esto habría sido lo que habría hecho Cristo y lo que habría hecho el papa León IV. El uno y el otro fueron juzgados, y ninguno de los dos sufrió lo más mínimo en su autoridad suprema. Ni en un caso ni en el otro fue el juez superior al juzgado y sentenciado. Por supuesto, en un juicio de arbitraje es respetado por todos que hay que aceptar la decisión que sea tomada. Y la decisión es tenida por todos como judicial.

En orden a precisar mejor la cuestión debe considerarse, y más tratándose de un arbitraje, que la potestad que tiene el árbitro depende del que es juzgado. La potestad que posee un juez es doble, ordinaria y comisionada; es decir, que es ordinaria aquélla que le corresponde de suyo al juez. Tal es absolutamente la del Sumo Pontífice en el universo entero sobre los bautizados. Ahora bien, entrega éste o comisiona en orden a un mejor cumplimiento de la ley el juicio a otras personas, a los jueces inferiores para que

juzguen por él. La jurisdicción de éstos no puede sobrepasar la del Sumo Pontífice. La misma es siempre igual o inferior. Como el efecto depende de la causa, deberá decirse en orden a no hablar contradictoriamente que, en modo alguno supera la entrega de la jurisdicción por comisión, por grande que sea, la del Papa. Sigue siendo la suya suprema y nada pierde de lo que tiene al conceder la comisión.

¿Hasta qué punto puede el Papa comisionar su autoridad a otro? De dos clases es aquello que abarca la autoridad suprema del Sumo Pontífice. Están aquéllos asuntos sobre los cuales puede el Papa emitir un juicio por sí mismo. Hay otros sobre los que no puede emitirlo. Y es que el Papa, por ejemplo, no sólo se ocupa de la Iglesia universal, sino también y en concreto de su diócesis de Roma; incluso, es señor temporal de un determinado territorio: los Estados Pontificios. En cuanto obispo de la diócesis de Roma, incluso como señor temporal de los Estados Pontificios, hay que reconocer que le salen al paso problemas, litigios de orden político y de orden eclesial, como les ocurre a los demás Estados y a las demás diócesis. El Papa puede entrar en litigio por cuestión de límites territoriales con las otras diócesis colindantes con la de Roma, así como con otros reinos contiguos al suyo, como el de Nápoles. Por supuesto, podría ser el Papa juez y parte en estos asuntos<sup>7</sup>; pero no suele ser normal que lo sea. Hay que procurar en la medida de lo posible que los sujetos del litigio se sometan a uno que no litiga en orden a que aparezca mejor la independencia y equidistancia del juez respecto a los dos litigantes. Aunque podría el Papa juzgar él las causas que le atañen, es siempre mejor que él no se siente en el tribunal, que las confiera a otro y que él se someta a lo sentenciado.

Hay sin embargo causas que el Papa no es capaz de decidir. A pesar de ser su autoridad ordinaria y recibida inmediatamente desde Dios, no la tiene de un modo tan absoluto que lo abarque todo. Se dice así que no puede el Sumo Pontífice juzgar sobre sí mismo en orden a su propia deposición, excomunión o suspensión. Ya se ha señalado antes aquí que el acto de la propia renuncia al papado por parte del Sumo Pontífice no establece inmediata y automáticamente que él haya dejado de ser el Papa. Ha de esperar el mismo a que su renuncia sea aceptada por la Iglesia. Es entonces cuando su decisión se impone y deja de serlo, procediéndose legítimamente a continuación a la elección de uno nuevo.

---

<sup>7</sup> Que uno sea juez y parte en el mismo asunto no es tan raro. Basta este ejemplo de que “la *Monachia Sicula* [...] le daba [a Felipe II] la posibilidad de ser el delegado del papa ante sí mismo”. PIERSON, P., *Felipe II de España* (México 1998) 160.

En consecuencia, las cosas todas que pertenecen a la potestad de jurisdicción pueden quedar confiadas por el Papa a otro. Y tales son aquéllas en las que el Papa puede proferir la sentencia. Le pertenezcan a él mismo entonces, le pertenezcan a otros, pueden todas aquellas cosas ser confiadas a otro, quedando sujeto voluntariamente el Papa al que él le hubiera sido hecha aquella comisión. Ahora bien, a nada puede extenderse la potestad entregada en comisión por el Papa que no quede encerrado en el objeto de la potestad del que la encomienda. Al no extenderse la potestad del Papa a que pueda excomulgarse, suspenderse o deponerse a sí mismo, es imposible que pueda él confiar esto a otro.

Así las cosas, se deduce de todo esto que lo hecho por León IV pudo ser realizado con toda corrección. Versaba entonces la discusión sobre cosas en las que el Papa podía juzgar por sí. De esta manera, en orden a que quedara más clara su inocencia, prefirió ser juzgado, sometiéndose al juicio del emperador Luis. De todas formas, puede escogerse al respecto una segunda respuesta, reconociendo que eso de *ante el juicio* no sea lo mismo que *ante la jurisdicción* o *la potestad* del emperador. Quiere decirse sólo: *ante el buen juicio*. En efecto, ante el buen juicio del emperador y de los enviados suyos decía el Papa querer enmendar todas aquellas cosas. No es lícito entonces inferir de ello que el Sumo Pontífice hubiera dado al emperador autoridad alguna sobre él.

Pero, ¿no se halla todo obispo, y el Papa lo es, obligado a sentarse en un juicio como reo por las acusaciones de aquellos a los que él pastorea, debiendo sufrir la debida corrección impuesta por el juez caso de ser hallado negligente y culpable? El documento canónico al que se alude en esta pregunta no habla del Romano Pontífice, sino de los otros preladados inferiores. Al no tener ellos la potestad suprema en la Iglesia, ni el ápice de su principado, no se sigue desde su sumisión al juicio lo que resulta inconveniente y absurdo en el Papa si éste quedara sometido a otro. Pero, ¿es verdad que han de someterse los otros? El citado documento no indica que no puedan los otros preladados someterse a ser juzgados y no lo sea el Papa. Al contrario, se sigue del mismo documento que pueden someterse a su justificación y ser también admitidos en una acusación en contra de ellos mismos, incluido el caso de acusar al Papa, siempre y cuando quede claro que uno no se somete a ellos.

Por otra parte, el papa Adriano concedió a Carlomagno el poder estar presente en la elección papal; pero no se sigue de ello que quedara entonces la persona del Papa sometida a la jurisdicción o al juicio del emperador. Y esto se comprende por no ser lícito inferir del hecho de poseer voz los cardenales en la elección del Sumo pontífice que, por ello, les esté sujeto el

Papa. Pero, esos derechos que concedió a Carlomagno el papa Adriano, ¿perviven todavía en el siglo XVI de forma que el emperador tenga derecho a estar presente e intervenir en la elección del Sumo Pontífice?

Dejando de momento en suspenso esta última pregunta, puede decirse ya aquí que, ante esta clara y ponderada exposición que se deduce de lo expuesto por Santo Tomás en el siglo XIII, está el hecho de que el tiempo no avanza sin más. El mismo permite ver las cosas, mejor o peor; pero, siempre, de un modo un tanto diverso. En estas circunstancias salta a la vista la pregunta de algo que a cualquiera se le puede ocurrir si lee atentamente el texto del cuerpo del artículo, hasta el punto de poder preguntarse de veras si, a pesar de ser bella y competente exposición, tiene la misma efectivamente los pies de barro, es decir, carece de solidez.

Éste es el cuerpo del artículo en cuestión: *“Es la sentencia del juez como cierta ley particular en un hecho particular. Y debido a ello, como ha de poseer la ley general fuerza de coacción, como queda patente por el Filósofo, así debe también poseer por tanto la sentencia del juez también fuerza coactiva por medio de la cual se obligue a ambas partes a guardar la sentencia del juez. Es que, en caso contrario, no sería eficaz el juicio. Ahora bien, no tiene lícitamente fuerza coactiva en asuntos humanos más que quien desempeña una potestad pública. Y los que la desempeñan son considerados superiores respecto de los que toman potestad sobre los súbditos, ya la tengan ordinaria o por comisión. Y es claro por eso que nadie puede juzgar a otro a menos que sea de alguna manera súbdito suyo, ya sea por la comisión ya sea por la potestad ordinaria”*<sup>8</sup>.

Lo ha dejado claro Santo Tomás de Aquino. No hay juicio si uno no es de hecho súbdito. ¿Quiere eso decir que, para ser el Papa juzgado, como lo fue en el pasado, que fue realmente súbdito y quedó obligado a aceptar la sentencia sin poder oponerse a ella al haber perdido su plena jurisdicción? Y es que la sentencia sólo es tal si obliga de veras a su cumplimiento a quien es inferior. Por supuesto, a primera vista da la impresión de que, en orden a salvar la plena y suprema autoridad del Papa, el mismo no ha de poder estar sometido a nadie en el Iglesia, ni siquiera por la utilización del arbitraje. Ha de quedar el mismo realmente obligado.

No fue Pedro de Aragón quien advirtió este problema. Él habla de cómo fue consciente del mismo Cayetano y cómo le dio al mismo solución, de forma que no perdiera el Papa la autoridad plena y suprema, y pudiera ser juzgado mediante el arbitraje por quien no le era superior. Pero, ¿no es una contradicción que el árbitro pueda juzgar con coacción sin ser en reali-

<sup>8</sup> “Sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum, ita etiam et senten-

dad superior, siempre y cuando no exige el arbitraje que quien lo ejerza sea realmente superior?

La cuestión es aquí la de si el Papa es realmente juzgado con fuerza coactiva, capaz de obligarlo, sin dejar de ser su autoridad suprema plena de verdad. Y como ya se ha dicho, de poder realizarse esto ha de ocurrir en aquellas cosas que el Papa puede realizar por sí mismo. Al respecto aparece la pregunta de si lo que el Papa acepta espontáneamente se convierte en una necesidad: el ser juzgado. ¿Se somete el Sumo Pontífice al juicio de otro en aquellas cosas en las que él puede someterse de una manera tal que, después de que ya se ha sido realizada libremente la sujeción, no pueda menos de no quedar sometido a su juez? ¿Puede darse una sentencia realmente coercitiva de un inferior sobre un superior? Y si se da, ¿no ha dejado de tener plenamente la autoridad suprema quien la poseía?

Si no pasa aquella sujeción del arbitraje a ser una necesidad, permaneciendo para siempre la voluntad de obedecer al que juzga, resultará que, en cuanto a lo juzgado, no estuvo él sometido, como tampoco fue el otro en verdad verdadero juez al no poseer ciertamente la coerción que es siempre necesaria al juez según Santo Tomás de Aquino. Pero si se convierte ella en necesidad, resultará que la autoridad del Papa ya no es mayor que la potestad del mismo juez, lo cual es un imposible. Si fuera ella mayor, no podría revocarla y derogarla quien la ha concedido. Ya no podría librarse de ella. Si no se hubiera convertido en mayor y permaneciera igual o inferior, no se habría convertido en una necesidad. Se mantendría siempre en la potestad del que la comisionó el obedecer o el no obedecer, el hacer desaparecer las cosas hechas por tal juez o el no quitarlas.

Y es aquí donde Aragón le hace intervenir a Cayetano (†1534). Habla éste de dos clases de la necesidad; la de la justicia y la de la potencia. Se habla de algo necesario por necesidad de justicia si ello no puede hacerse de otra manera sin violación de la justicia. Es en este contexto como se dice que es necesario restituir lo ajeno. Algo es necesario por razón de la potencia si no puede ser realizado de otra manera debido a que se carece de jurisdicción. De esta manera es como se dice que el Papa queda obligado a guar-

---

tia iudicis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum, ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis, alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate, et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt sive habeant ordinariam, sive commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest, iudicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam". II-II, q. 67, a. 1c.

dar la materia y la forma debidas al administrar los sacramentos. Y es mediante esta distinción como Cayetano encuentra el camino para ofrecer la solución al problema planteado, aparentemente contradictorio.

Cuando el Papa se somete a otro en el foro judicial en aquello en lo que puede someterse, pasa aquella sujeción voluntaria a ser necesaria de justicia. Si él no obedece a la sentencia de aquel juez, se convertirá en reo de injusticia. Es suficiente esta fuerza para que sea superior el juez y posea autoridad coactiva. De todas formas, ello nada quita para la autoridad suprema, cual es la del Papa, en orden a que pueda revocar a aquellos jueces y retirarles la potestad que él les había conferido antes. De todas formas, no se convierte esto en una necesidad de la potencia. No evita en modo alguno ello que el Papa pueda revocar o cambiar en las causas propias a los jueces dados en una necesidad urgente. Es cierto que no debería hacerlo por el escándalo; pero se ha de reconocer que, si lo hiciera, lo hecho se mantendría en pie. Queda también en pie lo hecho cuando el Sumo Pontífice obra mal revocando de manera inicua a los jueces de otras causas. El Papa sigue siendo capaz de revocar a los jueces por él constituidos y retirar la comisiones que concedió. Por eso, los derechos concedidos en otro tiempo a Carlomagno en tiempo del papa Adriano, han podido quedar ya revocados y no estar ya en vigor en el siglo XVI.

En definitiva, por pasar a convertirse algo en necesario de justicia, queda salvada la superioridad y la fuerza coactiva en el juez. Ahora bien, porque no pasa ello a ser una necesidad de la potencia, se salva la superioridad que debe tener absolutamente el Sumo Pontífice para que, desde una causa razonable y urgente, sea capaz él de revocar y de cambiar la sentencia, dando satisfacción así a los que han quedado heridos por ella. Sigue efectivamente manteniendo él la autoridad suprema plenamente.

### III. CONCLUSIÓN

Santo Tomás de Aquino defendía en el siglo XIII que el primado en la Iglesia le corresponde al Papa. Así lo enseña cuando se pregunta si pertenece al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe; es decir, redactar un nuevo artículo de fe (II-II, q. 1, a. 10). Se expresa así el Doctor Angélico: *“La edición nueva del símbolo pertenece entonces a aquel a cuya autoridad le corresponde finalmente determinar aquellas cosas que son de fe, en orden a que sean tenidas por todos con fe firme. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice, al cual se le llevan las cuestiones que son mayores y más difíciles de la Iglesia. [...] Y la razón de esto se debe que la*

*Iglesia toda ha de poseer una sola fe [...], lo cual no puede mantenerse intacto si la cuestión surgida de fe no quedara determinada por el que está al frente de la Iglesia entera, en orden a que su sentencia sea tenida de esta manera firmemente por toda la Iglesia. Y pertenece entonces a la sola autoridad del Sumo Pontífice la edición del símbolo, así como todas las otras cosas también que pertenecen a la Iglesia toda, como la congregación del sínodo general”<sup>9</sup>.*

Poseer la autoridad suprema significa no tener superior. Ante las decisiones del poseedor de la autoridad suprema no existe apelación. Lo decidido por el que decide con tal autoridad implica coacción. Es preciso acatarlo. La autoridad suprema que posee el Romano Pontífice es ordinaria. Al mismo le viene directamente de Dios en cuanto es el sucesor de San Pedro como cabeza visible de la Iglesia, el cual es a su vez el vicario de Cristo. Al Príncipe de los Apóstoles le entregó Cristo, y en él a sus sucesores, la potestad suprema al ordenarle cuidar de los corderos y de las ovejas (cf. Jn 21,13-17). Y la potestad recibida por Pedro y por sus sucesores es además plena. Esto quiere decir que no admite excepción; es decir, que no deja de ser la suprema o, dicho con otras palabras, que no hay nadie superior o por encima de ella, a no ser el mismo Dios. De todas formas, Cristo dijo: “Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra quedará atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra quedará desatado en los cielos” (Mt 16,19).

Cristo entregó la autoridad suprema directa u ordinariamente sobre los corderos y sobre las ovejas; es decir, sobre los bautizados todos, tanto sobre el rebaño en general como sobre cada cordero u oveja de la comunidad cristiana: la Iglesia. Unos y otros se hallan sometidos directamente al Papa. El Sumo Pontífice es el vicario de Cristo y el sucesor de Pedro. ¿Es entonces hoy su autoridad suprema aquella misma en extensión que la que tenía Cristo y que la que tenía Pedro? A este respecto no hay más remedio que decir que, ciertamente, fue mayor en este sentido la de Cristo. Pedro de Aragón dice en oposición a Domingo de Soto, que la de Cristo alcanza el dominio temporal de la tierra entera. Por supuesto, no llega a tanto la del Sumo Pontífice. Él tiene sólo jurisdicción sobre sus súbditos: los bautizados.

---

<sup>9</sup> “Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliore Ecclesiae quaestiones referuntur [...]. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae [...]; quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem”. II-II, q. 1, a. 10c.

A ellos solamente les puede obligar. Y puede decirse que no pasa al Romano Pontífice todo lo que Cristo le concedió a Pedro. Pasa todo lo necesario para el buen gobierno de la Iglesia. Por ejemplo, se dice que a Pedro es posible que le concediera Dios como don personal y particular el no poder pecar en adelante, quedando confirmado así en la gracia. El Papa no hereda esto por ser sucesor de Pedro. El Papa puede pecar y, como todo bautizado, queda sometido entonces al juicio de la confesión sacramental. Cuando el Sumo Pontífice se confiesa es un reo. Quien le confiesa es el juez; pero no es un inferior en cuanto ocupa entonces el lugar de Cristo. En la persona del confesor se somete el Papa a quien es en ese momento Cristo como juez supremo. La potestad suprema del Papa no es de orden sacramental. Es de orden jurisdiccional.

Pero, ¿no exige el ejercicio de la confesión el poseer la jurisdicción que, en la Iglesia, tiene ella el Papa sobre los corderos todos y las ovejas? Este problema no lo afronta aquí Aragón. De todas formas, se me ha de permitir decir a mí que es el Papa el que le concede voluntariamente y por propia espontaneidad a su confesor que le juzgue: la confesión es un verdadero juicio; pero al ser juzgado en la confesión no pierde el Papa la plenitud de su potestad suprema. En cuanto a jurisdicción es ciertamente inferior el confesor al Sumo Pontífice; pero se somete éste espontáneamente a ser juzgado por un hombre: el confesor, el cual es en ese momento por el sacramento más que el confesado, no en jurisdicción, sino en cuanto es y representa a Cristo, el cual no cometió pecado. Dios no concedió a Pedro y al Papa solos la facultad de perdonar los pecados. Tras la resurrección dijo él a los Apóstoles, a Pedro y a los demás: *“La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retuviereis, les quedan retenidos”* (Jn 20,21-22).

Aquí se ha mencionado que hay un caso que todos los teólogos admiten. Es el de que puede quedar depuesto el Papa y perder él la jurisdicción ordinaria recibida directamente de Cristo, cuando es un hereje público y queda depuesto. Se añade incluso que quien ha de deponerlo en tal caso es el Concilio General. A este respecto cabe decir que, si ocurre tal cosa, no es el concilio general sin el Papa el que es superior y lo destituye. En tal caso quien realiza la destitución es Dios a través del concilio general. El concilio se limitaría a decir en tal caso que el que pasa como el Papa no es el Papa, y se convierte desde este momento en alguien privado de la autoridad suprema. Ya no es él de la Iglesia por ser hereje. Ya ha dejado de tener sin más la autoridad suprema. Queda el que fuera el Papa privado de la autoridad

suprema. Ya no es el Papa. Y cumplido este trámite, puede pasarse a nombrar al nuevo Sumo Pontífice.

Lo que se ha pretendido mostrar aquí desde Santo Tomás, Cayetano y Aragón, no es otra cosa que la de que el Sumo Pontífice posee ciertamente la autoridad suprema sobre la Iglesia toda y cada uno de los bautizados. Su juicio ha de ser siempre último e inapelable. Pero también se ha querido decir que el Papa puede ser juzgado y es a veces conveniente que sea juzgado por un bautizado, un súbdito suyo, siempre y cuanto la sentencia tenga fuerza verdaderamente coactiva y, pese a ello, no adquiera el que juzga, en cuanto súbdito que es, superioridad alguna sobre el Romano Pontífice. En un principio daba aquí la impresión de que la exposición de Santo Tomás no exponía coherente y rectamente la solución. Cayetano fue quien mostró que ello es posible y no hay contradicción alguna en ser juzgado coactivamente y retener sobre el que juzga la potestad suprema e inapelable. A finales del siglo XVI, cuando ya la teoría conciliarista se había debilitado prácticamente del todo, es cuando Aragón expone cómo debe ser entendido Santo Tomás gracias a Cayetano. A lo cual no tiene él prácticamente nada que añadir.

Y así las cosas, me permito poner punto final a este sencillo trabajo con las palabras del canon de la definición del primado de jurisdicción del Papa sobre la Iglesia entera del concilio Vaticano I de 1870: *“Así, pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las del régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad, o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema”*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> “Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes et singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit”. DENZINGER, H. – SCHÖNMEITZER, A., *Enchiridion symbolorum, deffinitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcnone 1976) 3064.



# Libros

---

## Sagrada Escritura

DECORZANT, Alain, *Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6-7* (Forschung zur Bibel 123), Echter Verlag, Würzburg 2010, 23 x 16, 263 pp.

El libro recoge la disertación presentada por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck. No es fácil el tema que eligió, pues el libro de Miqueas presenta muchos interrogantes, no sólo textuales, sino también literarios y teológicos. El autor se limita a los capítulos 6-7 de una manera bastante estricta. No trata de la composición del libro en su totalidad ni de su fecha. Diríamos que se limita casi exclusivamente al examen detallado y minucioso de los capítulos mencionados. La versión y la crítica textual son el objeto del primer capítulo. En esta parte el autor sigue fielmente el texto hebreo y no se aventura en conjeturas. Ya aquí se advierte una característica usual en esta tesis: Recurre a los textos del A. T. como es natural, para justificar la versión aceptada. De esta misma manera procederá en el momento de la interpretación de las diversas secciones. El capítulo segundo trata del lugar literario y teológico de estos capítulos en el conjunto del libro. Sobre este tema de la estructura del libro en su conjunto es cuando el autor vuelve su mirada a los primeros capítulos. Él se adhiere a una división tripartita: 1-2, 3-5 y 6-7. No necesita justificar por qué limita su estudio a la tercera parte. Es opinión común que en 6, 1 comienza una nueva parte del libro. A continuación comienza el análisis y exégesis de los capítulos que divide en 5 secciones: 6,1-8.9-16; 7,1-7.8-13.14-20. Esta es la parte principal y la que atrae la atención del lector, no porque descubra cosas nuevas, sino por la atención a los más mínimos detalles del texto. Las referencias a textos paralelos y literariamente relacionados del A. T. son continuas. De esta manera consigue obtener el sentido del libro. La exposición va acompañada de breves *excursus*. Cada sección termina con un resumen breve. Esto facilita la lectura del libro. Después de este trabajo penoso, queda sacar conclusiones y rendimientos del esfuerzo hecho. La dinámica interna de los capítulos y la estructura comunicativa ocupan la atención del autor y aclaran el objetivo del libro. Como es normal hoy, el autor no podía por menos de establecer las relaciones de Miqueas 6-7 con los demás profetas menores y con el resto de los cuerpos literarios del A. T. Un último capítulo es singular, aunque muy útil: Presta atención a la actualización del mensaje profético en la pastoral de hoy. Como estos capítulos hablan del juicio y castigo de Dios, es necesario filtrar estas expresiones. El autor añade unas reflexiones acertadas sobre este tema.— C. MIELGO.

PURY, Albert de, *Die Patriarchen und die Priesterschrift = Les Patriarches et le document sacerdotal*. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag = Recueil d'articles à l'occasion de son 70 anniversaire (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 99), Hrg. von Jean-Daniel Macchi, Thomas Römer, Konrad Schmid, TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2010, 24 x 16, 354 pp.

Los editores recogen en este volumen algunos de los artículos importantes de A. de Pury, reconocido especialista del A. T. particularmente del Pentateuco. Exagerando un tanto puede decirse que las contribuciones del autor reflejan el cambio que se ha dado en la composición del Pentateuco. No solamente él lo ha vivido personalmente, sino que también ha jugado un papel importante y ha influido en la exégesis internacional. Ya en 1975 publicó su voluminosa tesis doctoral sobre las tradiciones del patriarca Jacob. Fue apreciada porque demostraba, en otras cosas, que los relatos referentes a Jacob constituyen una gesta coherente del patriarca y no son narraciones aisladas sin concatenación entre sí. Pero su explicación se movía entonces dentro de los parámetros de la hipótesis documentaria. El cambio de modelo fue para él una experiencia personal dolorosa como confesó por escrito (p. 121), pues muy poco tiempo después de publicar sus tesis, la hipótesis documentaria sufrió un colapso. Ya en 1989 acepta la nueva explicación en el congreso de la IOSOT de Lovaina. Los editores con buen criterio no recogen los artículos del autor según la fecha de composición, sino que los ordenan temáticamente. Tres versan sobre el documento sacerdotal, fuente a la que de Pury ha dedicado gran atención. Es uno de los autores que más ha contribuido al evidente aprecio que ha adquirido esta fuente últimamente. La lectura que de Pury hace de las tradiciones sacerdotales acerca de Abrahán y de Jacob han despertado gran interés. Nos referimos en concreto a la presentación de Abrahán como un antepasado "ecuménico"; además, según él, P ha sido el forjador de la figura de Abrahán. Muy novedosa es la lectura que ha hecho de Oseas 12, señalando la tensión que se advierte en este capítulo entre Moisés y Jacob. De esta manera es un precursor de la hipótesis, cada vez más evidente, de la primitiva independencia de las tradiciones patriarcales y las de la salida de Egipto; son dos presentaciones concurrentes del origen de Israel. Como no podía ser de otra manera, varios trabajos tienen como tema el ciclo de Jacob. Entre ellos cabe destacar el que se refiere a la tradición de Jacob como leyenda autónoma del origen de Israel, y el otro en el que opina que hay que abandonar la hipótesis documentaria. Finalmente los editores han recogido otros artículos que tratan de temas un tanto distanciados del Pentateuco, pero que han sido objeto de atención del autor, como el monoteísmo, el ecumenismo, Qohelet, el canon del A.T., etc. Es un acierto de los editores haber reunido estos artículos importantes no siempre fáciles de encontrar.— C. MIELGO.

GERHARDS, Meik, *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35), Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2010, 24 x 16, 577 pp.

Es la tesis de habilitación del autor presentada en la Universidad de Rostock. No es un comentario al uso, aunque tiene algo de ello. Como el subtítulo indica, es una serie de estudios sobre el carácter literario y teológico del Cantar de los Cantares. Pero como los estudios son varios y amplios, en realidad es también un comentario a todas las partes del libro bíblico. El lector interesado encontrará el comentario a una determinada perícopa en las páginas que el autor le señala en la parte 10ª y 11ª. La parte 1ª reúne las observaciones

que caracterizan al Cantar como una poesía de la Palestina helenística. Comparando expresiones, motivos y temas del Cantar con las literaturas vecinas concluye que el libro bíblico es de la época helenista. La parte 2ª ofrece paralelos de Egipto, Mesopotamia y de la Grecia helenista. Sobre la forma literaria se han dado tres hipótesis, drama, antología o monólogo. Precisamente el autor toma una posición decidida: El libro es un monólogo en que la novia recita el Cantar ante las hijas de Jerusalén, recordando el encuentro con el amado, así como sus sueños. Basándose en los estribillos, repeticiones, resonancias, y reaparición de los mismos temas el Cantar de la novia sería la unidad comprendida entre los marcos 1, 5-6 y 8, 8-12. En la parte 6ª expone los argumentos que estarían a favor de esta teoría. Ofrece una traducción propia y ante las dificultades que puedan surgir, intenta probar la coherencia de todo el Cantar como la voz de la figura femenina. La novia canta sus ansias, temores que ella ha experimentado por el amor a su amado, por cierto en contra de la voluntad de sus hermanos, quienes la han arrojado a una viña como castigo y con el fin de separarla del amado. Novedosa y singular es también lo que dice acerca de la interpretación. En la parte 12ª expone que el método histórico-crítico justifica plenamente la interpretación alegórica que tanto el judaísmo como el cristianismo han mantenido constantemente. El lector advertirá que esto va en contra de la opinión común; por ello el autor se ve obligado a dedicarle una parte amplia del libro. Tiene que desmontar las razones que se han aducido en contra y por qué la crítica bíblica a partir del siglo XVIII creyó, erróneamente según él, incompatible el método histórico-crítico y la interpretación alegórica. Y esto lo hace exponiendo detalladamente las opiniones contrarias y sus razones en contra. Para justificar las interpretaciones alegóricas acude a textos del A.T.: Oseas, II y III Isaías y al salmo 45. Conforme a la interpretación alegórica, quiere ver en la novia y los hermanos que se le oponen alusión a los conflictos religiosos dentro del judaísmo de la época seléucida. El lector advertirá que el autor se aparta de las opiniones corrientes, por lo que se requiere una lectura detenida y reposada del libro.— C. MIELGO.

VIDAL, Senén, *El documento Q. Los primeros dichos de Jesús* (Presencia Teológica 180), Sal Terrae, Santander 2011, 21,5 x 14,5, 158 pp.

El documento Q, objeto de numerosas investigaciones, ha despertado el interés del gran público gracias al impacto mediático de un grupo de estudiosos, que ha querido encontrar en este documento una fuente de información primigenia sobre la misión histórica de Jesús diferente a la expuesta por los evangelios. Este libro presenta los textos de este hipotético documento evangélico a un amplio público, pero enmarcando el documento dentro de la amplia tradición del cristianismo antiguo. En aras de la comprensión y legibilidad, el autor, sin prejuicios sobre la valoración de Q, no entra en discusión con las diversas opiniones referentes al carácter y sentido del documento.

En la parte introductoria se precisa el carácter literario del documento Q: su configuración y estructura; ésta consta de agrupaciones de dichos con estructuración variada y sin mayor trabazón, ligados por semejanza formal o temática. Q representaría un estadio previo al surgimiento del evangelio. Se expone su género literario, así como la función y proceso de su formación: es una colección de dichos cuya finalidad es conservar y actualizar la tradición de la enseñanza de Jesús, recopilada y transmitida por los misioneros itinerantes. Su formación constituyó un lento proceso con diferentes estadios relacionados con circunstancias históricas concretas. En sus estadios iniciales, los responsables de su recopilación serían grupos cristianos judeocristianos en Galilea (Q 16,17; 11,42), distintos a la corriente helenista galilea representada en las tradiciones de Mc. La edición de Q como

libro fue en griego. El largo proceso formativo explicaría los estratos debidos a diversas colecciones básicas y a la labor editorial de Q que culminó en el proceso de uniformización y actualización de colecciones anteriores, en contra de sucesivas ediciones del documento. Su edición tendría lugar en los años 60 en las regiones de Siria, aunque se harían copias del documento con algunas diferencias. La segunda parte presenta los textos de Q junto con los paralelos en Mc y EvTom. Este comentario se hace por medio de introducciones generales a las diferentes secciones y a cada una de los dichos tratando de clarificar el sentido fundamental, y con notas más específicas para aspectos puntuales y concretos.

El último capítulo presenta un compendio de los centros temáticos de Q, es decir, de su puesta en escena del acontecimiento del reino de Dios. En un primer apartado se fija el escenario en el que se enmarcan los textos y los restantes apartados reseñan los motivos principales de la trama del documento que es el dinamismo del acontecimiento del Reino de Dios. El escenario original de los textos no impidió que se adaptara al escenario del movimiento cristiano palestino, actualizando y adaptando la antigua tradición originaria de la misión de Jesús a la nueva situación de los grupos cristianos a la base de Q. Éstos no se distinguían en su fe y esperanza del resto de grupos cristianos. La misión es tema recurrente en la 4ª sección de dichos, en los que resalta su función como profetas proclamadores y de acción, su estilo de vida itinerante y la reacción que encontraron en su actividad misional, tanto de Jesús como del movimiento cristiano.

El libro hace comprensible el documento Q al gran público, sin prescindir del rigor académico que caracteriza a su autor, quien adopta una posición ecuaníme en la valoración y relación de Q con la tradición evangélica.– D.A. CINEIRA.

COOK, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian* (WUNT 261), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 23,5 x 16, 363 pp.

Cook investiga la visión de las autoridades romanas sobre los cristianos mediante un acercamiento histórico tradicional a las fuentes literarias. Se constata la escasez de datos hasta Celso y es cuestionable que esos pocos datos sean representativos de la realidad. Algunos romanos comenzaron a sospechar que el cristianismo tenía el potencial de desmoronar el entramado social romano. No obstante, las relaciones entre romanos y cristianos durante la época de Claudio – Adriano fueron complejas. La mayor parte de las veces, los oficiales romanos toleraron a los cristianos.

El primer capítulo, analiza las relaciones de “Claudio y los cristianos”. Dedicará especial atención a Suetonio, *Claud 25*, referido a Cristo, medida que no se puede identificar con la información de Dió Casio, LX 6,6. Nuestro autor defiende la tesis clásica pero cuestionada, de la actitud positiva de Claudio hacia los judíos. El cap. 2, dedicado a Nerón y a los cristianos, comienza con una inscripción en la que el pueblo de Corinto expresa su afecto por Nerón “Zeus liberador” para centrarse en la persecución de los cristianos según Tácito, *Ann XV* y Tertuliano (*institutum neronianum*). Los testimonios combinados de Suetonio, Tácito y Plinio dejan un silencio referente a la existencia de alguna legislación imperial, y tal vez Tertuliano no pueda ser empleado para establecer la existencia de una ley general contra los cristianos. Tema clásico es la muerte de Pedro y Pablo en tiempos de Nerón (cf. 1 Clem 5,2; 6,11; Ascensión de Isafas). Cook cree que el relato de persecución neroniano en Tácito es una de las claves interpretativas para leer la historia de la pasión de Mc (cf. Mc 8,34; 13,9) en términos de historia de la recepción y en las metodologías histórico-críticas.

El cap. III “Domiciano y los cristianos”: La creencia de una persecución de los cristianos durante Domiciano depende del testimonio de Bruttius, cuyas palabras han sido transformadas por algún intermediario cristiano. El texto de Eusebio no es de fiar. Los casos de Flavio Clemente y Flavia Domitila pueden indicar que Domiciano creía en su propia divinidad y consideraba a los cristianos como “ateos”, pero no existen pruebas de una persecución sistemática. Esta visión de Domiciano cuestiona la datación de 1 Ped y Ap durante su reinado. En el cap IV, “Trajano y los cristianos”, la carta de Plinio constituye un testimonio privilegiado sobre la actitud de un gobernador romano culto, que buscaba comprender un fenómeno religioso responsable de los templos vacíos. Plinio consideró que los cristianos habían abandonado las prácticas religiosas romanas aceptables. Se les exigió un tipo de “suplicación” universal. Esta carta tuvo consecuencias para el cristianismo, pues Adriano siguió sus huellas, y muestra el trasfondo para entender 1 Ped, Ap y otros textos del NT. Por su parte, el cap. V aborda la actitud de Adriano y los cristianos, considerando que el rescripto de Adriano es genuino y exige que se siga el procedimiento legal con referencia a los acusadores, esto es, tienen que probar la acusación. Este estricto procedimiento salvó vidas cristianas.

El capítulo conclusivo está fuera de lugar, pues es una exposición somera de las actitudes cristianas hacia paganos y judíos tras su llegada al poder. El libro debería tener en consideración las diferencias existentes entre provincias, ciudades y poblaciones, sin poder generalizar las conclusiones. En realidad, el estudio muestra la actitud de las autoridades imperiales que han dejado huellas en la literatura, no así la actitud de los ciudadanos que convivían con los cristianos. Se debería resaltar más la actitud diversa, plural y cambiante del mundo pagano respecto al cristianismo.— D.A. CINEIRA.

BAUMERT, Norbert (Hg.), *Nomos und andere Vorarbeiten zur Reihe “Paulus neu gelesen”* (FzB 122), Echter Verlag, Würzburg 2010, 23 x 15, 519 pp.

El editor y coautor del libro hace una recopilación de artículos dispersos en revistas que presentan elementos característicos de su visión paulina. A ello añade otros trabajos preparados anteriormente. El primer artículo “nomos en Pablo” (pp. 9-245) de N. Baumert y J. Meissner aborda ampliamente el concepto paulino de nomos, partiendo de las observaciones semánticas, sintácticas y teológicas; posteriormente analiza el concepto en las cartas paulinas, de forma especial en Rom. Concluye el capítulo con la referencia teológica para la doctrina de la justificación. Se incluye las conclusiones de Thomas Schumacher, “sobre la aparición del lenguaje cristiano”, en el que analiza importantes aspectos para el resto de los trabajos: ¿dónde y con qué rapidez se cristalizaron conceptos específicos cristianos en la iglesia primitiva? Ya que los autores del NT tenían a su disposición el griego “profano”, hay que presuponer que algunos conceptos fueron enriquecidos dentro de la comunidad lingüística cristiana con connotaciones añadidas y se amplió su abanico de significados. El autor analiza el desarrollo lingüístico y lo muestra en Pablo en el concepto *pistis* y en Rom 3,27-31 en el concepto *nomos*, sin que en la época paulina fueran términos técnicos cristianos. La función del resto de las contribuciones se ve en que esos artículos se vinculan a alguna de las afirmaciones fundamentales de la carta a los Rom: “el juego paulino de palabras con *krin-*” (Baumert), “Como por un hombre... (Rom 5,12-14)” (K. Mertes) pretende descubrir el sentido literal de ese versículo; “la terminología jurídica-procesal en Rom 14,1-12” (por G. Kuvilil); “nivel más elevado de la ley es Cristo; consideraciones semánticas de *télos* (Rom 10,4)” (H.-P. Riermeier). Maria-Irma Seewann escri-

be sobre el reconocimiento de los judíos... El libro concluye con 3 artículos publicados anteriormente en la revista *Filología Neotestamentaria*.

Interesante es el estudio pormenorizado del concepto *nomos*, mientras que la mayor parte de las contribuciones no tienen una relación tan directa con el tema, aunque todos ellos ayudan a comprender la nueva visión propuesta sobre Pablo.– D.A. CINEIRA.

## Teología

BIZZOZERO, Andrea, *Il mistero Pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, XXIII), Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, 21,5 x 15, 520 pp.

El presente libro aporta una prueba más, por si hiciera falta, de la riqueza teológica de la predicación agustiniana. Lejos del moralismo estéril que tantas veces se destila desde los púlpitos, la del obispo de Hipona se caracterizaba por una gran riqueza teológica, teniendo por núcleo la exposición del misterio de Cristo del que extraía luego el modo de existencia cristiana. El Misterio pascual de Cristo y la existencia creyente son, como reza el título del libro, los dos aspectos objeto de estudio en él, limitado éste a los *sermones ad populum*. El autor explora ambos aspectos en un total de 23 capítulos, distribuidos –salvo el primero que contiene consideraciones generales sobre la predicación del pastor africano– en tres partes. La primera parte está dedicada a los misterios de la pasión, muerte y descenso a los infiernos de Jesucristo (nueve capítulos), la segunda a los misterios de la resurrección, ascensión y pentecostés (seis capítulos) y la tercera a la existencia creyente en relación con el misterio pascual (siete capítulos). Las subdivisiones de cada capítulo reflejan la riqueza de aspectos o matices que contempla el santo en los distintos misterios de la vida de Jesucristo contemplados o en los distintos aspectos de la existencia cristiana. El material que aportan los textos agustinianos es abundantísimo y el autor lo ha elaborado con criterio y claridad. La obra en su conjunto pone de relieve la relación entre el misterio pascual y la existencia creyente. Los imperativos para esta surgen de los indicativos de aquel. La Pascua es la escuela y enseñanza por excelencia dada al hombre. La ortopraxis halla su referencia fundante en la ortodoxia, en el fundamento teológico, acogido no solo como verdadero, sino también como amable y objeto de deseo a causa de su belleza y bondad. Al lector se le muestra la estrecha vinculación entre cristología y soteriología, hallando una y otra su núcleo en el evento pascual, centro revelador de la primera y fundamento realizador de la segunda. El misterio pascual aparece de igual manera como el ángulo desde el que se puede comprender en perspectiva la realidad escatológica de la existencia creyente. La “teología”, la “economía” y la antropología van de la mano.

La obra tiene, de principio a fin, un carácter netamente doctrinal, sin concesiones a la filología o a la cronología de los sermones –y se entiende, dada la inseguridad que existe al respecto–. El pensamiento del santo aparece como un todo más unitario de lo que creemos que en realidad fue. El haberse centrado en los *sermones ad populum* no impide al autor recurrir cuando lo considera oportuno a otros escritos del santo que iluminan con más luz el tema tratado. El autor expone con claridad la enseñanza del santo, cuyo equilibrio señala repetidamente, pero en general sin valorarlo desde parámetros anteriores o posteriores, incluidos los actuales; pocas y puntuales son la referencias a autores anteriores o contemporáneos, prácticamente nulas a autores posteriores. Salvo en contadas oca-

siones –cf. la imagen de Cristo médico–, la lectura de la obra apenas permite saber si el santo es original o no en su pensamiento o si influyó y en qué grado en la teología posterior. El lector de la obra entra en una autopista de recto trazado en que pocas cosas le distraen o le reclaman que se detenga.

Hay lagunas que nos llaman la atención. Al tratarse de un estudio sobre el misterio pascual, el autor pone su comienzo, a primera vista con lógica, en la pasión y muerte. Pero creemos que debía haber tomado en consideración que ese misterio tiene un comienzo extratemporal en el seno de la Trinidad, en el Padre que por amor al mundo entregó a su Hijo (cf. Jn 3,16; Rom 8,32), y que todas las obras *ad extra* son comunes a las tres divinas personas. Llama también la atención que en la tercera parte, dedicada a la existencia cristiana, el autor parezca desconocer la obra del Espíritu, incluso cuando habla del primado de la caridad, Espíritu que no menciona ni una vez en la páginas de conclusión, toda ella centrada en Jesucristo, el Verbo de Dios, no obstante haber considerado, con razón, Pentecostés como parte integrante del Misterio Pascual. Por último, sabiendo el peso que tiene la Sagrada Escritura en la enseñanza de los Padres y en especial de san Agustín, se echa de menos una más sólida fundamentación bíblica de muchos de los planteamientos del santo.

La obra concluye con varios índices, además del general: de citas bíblicas, de autores antiguos, de autores modernos, de temas tratados. Por cierto que, por sus muchos errores, son poco de fiar: en unos casos no se encuentra el dato en la página señalada, en otros se encuentra en la anterior (cf. a modo de ejemplo, en el índice bíblico, Mt, y en el temático, Espíritu Santo).– P. DE LUIS.

FÖSTER, Gunstran-GROTTE, Andreas E. J.- MÜLLER, Christof (Hrsg.), *Spiritus et Littera*. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer (Casiciacum 39<sub>6</sub>). Augustinus bei Echter, Würzburg 2009, 22,5 x 15, XCIV + 826 pp.

Nadie con conocimiento de causa negará al P. Cornelius P. Mayer, OSA, la condición de ser uno de los grandes estudiosos y concededores de san Agustín. De ello dan testimonio el número y la calidad de sus publicaciones. Como dice el evangelio, “por sus obras lo conoceréis”. A su vez, todos los estudiosos del obispo de Hipona, del presente y del futuro, le estarán agradecidos, además y sobre todo, por dos productos editoriales vinculados a su persona: el *Augustinus-Lexikon*, del que es editor, y el *Corpus augustinianum Gissense*, la edición electrónica de las obras de san Agustín, del que fue padre espiritual. Todo ello le hace merecedor de esta voluminosa obra, nuevo homenaje con ocasión de cumplir los 80 años, después de haber sido objeto de otros recibidos con anterioridad, en especial con motivo de su sexagésimo cumpleaños.

El título del volumen lleva por título *Spiritus et Littera*, que evoca tanto un aspecto fundamental del pensamiento agustiniano, como un campo privilegiado de la investigación del homenajeado, los *res et signa*. Promotores del mismo son sus colegas del *Zentrum für Augustinus-Forschung* de la Universidad de Würzburg del que fue también Director. El homenaje lo entienden como un regalo a él y para él, pero sabiendo que es también un regalo al y para el *Zentrum* mismo y, a la vez, para todos los interesados en san Agustín a lo largo y ancho del mundo. Son muchos los que se han adherido al homenaje. Con mensaje impreso lo hacen S. S. Benedicto XVI, que se reconoce usuario al *Lexikon* y en su tiempo invitado por el P. Cornelio P. Mayer a colaborar en él, una vez abandonado el cargo de Prefecto de la Congregación para la doctrina de la Fe; lo hacen también el Prior

General de la Orden de san Agustín y otras autoridades del ámbito eclesial y científico-agustiniano alemanes. La *tabula gratulatoria* se extiende por 30 páginas con los nombres de numerosos estudiosos, de las más variadas ramas del saber, de todo el mundo.

Las colaboraciones, en número de 40, relacionadas todas de una forma u otra con san Agustín, se recogen en dos partes. La primera contiene 23 bajo el epígrafe “Agustín y su tiempo”, y la segunda, las 17 restantes, bajo el epígrafe “Agustín y la posteridad”. Ante la imposibilidad de dar cuenta de cada una de ellas, ofrecemos al lector el título y autor de las mismas. *Parte I:* “Periculum Voluptatis”. Augustine’s Strained Relation with Poetry (J. den Boeft); Christ’s Love for Man and Adam’s Sin. The African Church in the Pelagian Controversy (G. Bonner); “Continentia” in the Care of “Caritas” (B. Bruning); Paulinische Gnadentelehre bei Ambrosius und Augustinus (E. Dassmann); Le côté du Christ transpercé (Io 19,34) chez saint Augustin (D. Dideberg); Gnadentelehre und Zeichenlehre in *De doctrina Christiana* (V. H. Drecoll); “Magnitudo animi” und Naturbetrachtung. Anmerkung zu “factus erectior” (Augustinus, *De beata uita*, 4) (M. Erler); Hermeneutik und Metaphysik. Augustin über die Arbitrarität von Sprache (T. Fuhrer); Zu römischer Mentalität bei Augustinus (H. A. Gärtner); Agustín, ¿teólogo negativo? Una visión nueva sobre *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (396) (P. van Geest); “Et ipsa uerba graeca quae a Ioanne dicta sum ponam” (c. *Iul.* 1,22). Augustinus und die Überlieferung der Taufkatechese *Ad neophytos* des Iohannes Chrisostomus (A. E. J. Grote); Augustinus als Richter. Überlegungen zu einem spannenden Thema (J. Hellebrand); “Ille comicus”. Terenz in augustinischem Textcorpus (J. E. Hessler); “Consensio”, “consensus”, “consentire”. Prolegomena zu einem Nachtragsartikel in *Augustinus-Lexikon* (R. M. Ilgner); Der Psalmvers 104(105), 4 in der Daseinauslegung des Menschen bei Augustinus (J. Lam Cong Quy); Augustine on the Holy Spirit in the Controversy with Julian of Aelclanum (M. Lamberigts); Augustine, Paul and “Antithetical Bodies”. A Case Study (T. F. Martin +); Ambrosius und Augustinus über die Verleugnung Petri (H. van Reisen); Einführende Bemerkungen zu *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum (libri VI) – Das unvollendete Werk gegen Julian (6 Bücher)* (T. G. Ring +); Zur Gestaltung der Gartenszene in Augustins *Confessiones* (D. Weber); Eine Intrige in katholischen Episcopat? Zum Anlass der antidonatistischen Gesetze von 405 (C. Weidmann); The Alleged Importance of “Liberum Arbitrium” (J. Wetzel); “Causa ueritatis et unitatis” (*Contra Cresconium* 4,3). Augustinus zum Ziel von Bischofssynoden (R. Zollitsch).

*Parte II:* Der Antagonismus zweier “ciuitates” als pädagogisches Ärgernis. Ein Problemaufriss (W. Böhm); Clemens., Bellarmin und Augustinus. Zur Valenz der Augustinus-Rezeption in den Gnadestreitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts (D. Burkard); Der Lehrer Jesus Christus (W. Eckermann); “Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae” (Mt 10,16). Der Gedanke der Komplementärtugenden im *Speculum universale* des Radulfus Ardens (S. Ernst); Augustinus und Kant (N. Fischer); *Indiculum* oder *Indiculus?* (W. Hübner); Der Gedenktag des heiligen Augustinus (28. August) in den Messtexten der römischen Liturgie. Eine quellenkundlicher Beitrag (M. Klöckener); Der Augustinische Entwicklungsgedanke bei Vinzenz von Lérins und Melchior Cano (C. M. Oser-Grote); “Bach meets Augustinus”. Inkarnation und “dispensatio temporalis” in der A-Dur-Fuge von Teil I des *Wohltemperierten Klaviers* (C. Overstolz); “Non est masculus et femina”. Gal 3,28 in Kommentarauslegungen des 4./5. und des 20. Jahrhunderts: Ein nicht eingelöstes Vermächtnis? (K. Pollmann); Ein Augustinus-Forscher in Not: Berthold Altaner (S. Rebenich); Eine “neue” und wieder “verschwundene” lateinische *Psalmen*-Übersetzung (A. Schindler); Christen – zu dumm für den Atheismus? Augustin und die gegenwärtige Atheismusdebatte (L. C. Seelbach); Augustinus für Predigt und geistliche Unterweisung. Die Exzerptensammlung des Jesuitenpoeten Giovanni Battista Mascudo

(1583-1656) (H.-J. Schieben); "Laudes Augustini". Überlegungen zu den Versen des Galcaudus auf Augustinus (K. Smolak); Der Einfluss von Augustinus Aussagen über Maria Magdalena auf deren Darstellung in der neulateinischen Biblepik der italienischen Renaissance. Das Magdalenenbild des Marcus Hieronymus Vida in der *Christias* (T. Thanner); Das augustinische *Opus imperfectum contra Iulianum* und Seine Rezeption in Mittelalter (M. Zelzer).- P. DE LUIS.

BAUSENHART, Guido, *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 2010, 13,5 x 21,5, 457 pp.

Libro de introducción a la teología, por tanto, reflexión sistematizada sobre su necesidad (origen), su elaboración (método) y su validez (función). En el prólogo reflexiona sobre el derecho a existir de la teología en un mundo científico, donde lo único que parece valer es lo medible y contable. Aun con eso, lo que emociona es la armonía melódica de una orquesta, o la brillantez impresionista de un cuadro, o la pasión de una historia leída o representada, o la ternura de un regalo o una caricia... o la paz de un sentido totalizador: La teología habla al corazón y a la interioridad, ayuda a una vida integrada en el todo, en el discurrir contradictorio de la naturaleza y el roce agrídulce de las personas. Lamenta el autor no tener resuelta la cuestión del lenguaje sexista y propone como solución que cada uno pueda exponer su dicción subjetivamente (masculino en su caso) a cambio de que el lector o lectora lo asuma igualmente a su modo. En España solemos resolverlo desde un masculino epiceno, lo que no deja de ser una autosuficiencia machista, echándole además la culpa al latín. Los sajones son en esto más sensibles, y la condición de casado de nuestro autor tal vez se sume a su escrúpulo. Pasando al texto, divide el libro en tres grandes apartados. El primero trata del origen de la fe cristiana, que él sitúa en los testigos: se inicia en Jesucristo como revelación primordial, sigue en los apóstoles como intérpretes únicos de esa revelación, y desemboca en el Nuevo Testamento como fijación de la interpretación apostólica. La segunda parte se dedica a la asimilación de la fe, que aglutina una decisión personal y una educación comunitaria: creemos porque los testigos nos convencen (credibilidad: coherencia de vida, riesgo por la fe), porque la colectividad a que pertenecemos también cree y nos lo facilita elaborando credos (Iglesia), y porque ello nos ayuda a insertarnos en el mundo o a insertar el mundo en nosotros (voluntad). Y la tercera parte aborda la sistematización de la fe, lo que llamamos teología: necesitamos clarificar la fe, razonarla frente a las circunstancias históricas (cultura, acontecimientos) o a las leyes naturales (cataclismos, progreso científico); y necesitamos a la vez institucionalizarla para hacerla fuerte, común, sobreviviente. Trinidad, redención, sacramentos... son el resultado de este proceso colectivo, individual y trascendente. El libro termina abruptamente, sin ningún índice. (Nadie es perfecto, tampoco los alemanes).- T. MARCOS.

LECUIT, Jean-Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire* (Cogitatio Fidei 271), Éditions du Cerf, Paris 2010, 13,5 x 21,5, 214 pp.

El autor, joven carmelita profesor de teología en Lille, comenta en el prólogo que se ha embarcado en un tema lioso, tal vez mejor abstruso, o quizá directamente innecesario... Pero no, no puede ser así, se refuta a sí mismo como espantando dudas. La inhabitación trinitaria forma parte de la identidad creyente. "Dios ha enviado a nuestros corazo-

nes el Espíritu de su Hijo que grita: *Abbá, Padre*” (Gal 4,6), expresa eufórico Pablo. “Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23), corrobora Juan. Lo que pasa es que la inhabitación, además de ser una palabra rara, se ha desviado más hacia la espiritualidad que hacia la dogmática, pero está claro que brilla en la fe inicial. Pastoralmente parece algo estratosférico, cuando no imposible, cosa de místicos. Teológicamente suena quisquilloso o vano, habiendo consideraciones más provechosas, por ejemplo sacramentales. Así que el autor se apresta para convencernos de que es una cuestión del meollo dogmático. Conforman un núcleo de esperanza, la confianza en la compañía constante de Dios, y un nudo de fortaleza, es un modo de hablar de la gracia dentro de nosotros. Además, quiere encuadrar el tema en el aspecto dialogal de la Trinidad, el impulso de apertura, relacional, que debe embargar la fe cristiana. Estructura pues su escrito en tres partes: la primera dedicada a las fuentes, la Escritura y la tradición teológica y mística; la segunda desde una comparación con la filosofía y teología personalistas del siglo XX; y la tercera presentando su visión de la inhabitación trinitaria como un diálogo entre la decisión creyente y las consecuencias internas de su voluntad. Aunque el tema dé la consabida impresión de abstracto, lo va relacionando con la teología y problemas modernos mediante las abundantes notas. Y su preparación psicológica -su tesis doctoral fue sobre Antoine Vergote, teólogo y psicólogo- lo confronta con dicha ciencia tan actual. Termina el libro con la bibliografía utilizada en el trabajo y con el acostumbrado índice de nombres (que para nada contagia a nuestras editoriales).— T. MARCOS.

FEHLING, Ruth, *“Jesus ist für unsere Sünden gestorben”. Eine praktisch-theologische Hermeneutik* (Praktische Theologie heute 109), Kohlhammer, Stuttgart 2010, 23 x 15,5, 448 pp.

Inaugurando lo que luego se ha llamado la “teología de la Cruz”, Lutero dejó escrito en una de sus tesis para la *Controversia de Heidelberg* (1518) que nadie puede llamarse en justicia teólogo si no se pregunta por el significado de la muerte de Jesús, porque es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología. ¿Por qué tuvo que morir Jesús? Esa cuestión no es un invento de los teólogos. Aparece ya en Lc 24,26. Lc se limita a decir que Jesús les explicó a los discípulos de Emaús lo que estaba escrito sobre El en la Escritura. El cumplimiento de las Escrituras es el argumento preferido por los autores del NT para explicar por qué tenía que morir Jesús. Pero hay otro tipo de explicación. La afirmación de que Jesús ha muerto “por nosotros” o “por nuestros pecados” es la respuesta habitual a la cuestión sobre el sentido salvífico de su muerte. Pero, ¿qué quiere decir que Jesús ha muerto por nuestros pecados? ¿En qué se basa ese enunciado y cómo hay que entender su sentido salvífico? Se trata de un tema difícil objeto de este minucioso trabajo, presentado por la prof. R. Fehling en la Facultad católica de la Universidad de Tubinga bajo la dirección del prof. O. Fuchs y que ahora aparece como libro dentro de la serie de Teología Práctica que edita Kohlhammer. El sacrificio de Jesús es descrito como expiación (Rm 3,25s). Pablo afirma que Dios hizo a Jesús pecado por nosotros (2Cor 5,21) o que Jesús ha abolido nuestro pecado al clavarlo en la cruz (Col 2,14). ¿Cómo puede la muerte de Jesús perdonar nuestros pecados? ¿Cómo obtenemos por su muerte la vida eterna? ¿Muere Jesús en lugar nuestro? ¿Muere por nosotros? ¿Muere por nuestros pecados?

La autora ha dividido el libro en cuatro capítulos. Comienza con un estudio preliminar de carácter bíblico en el que repasa las diversas interpretaciones de la muerte de Jesús en el NT. En concreto se analiza el significado de la muerte y la resurrección en los textos

del kerygma primitivo de Hechos, la Pascua y el Cordero pascual, la Cruz como exaltación (Jn 3,14), la imagen del grano de trigo (Jn 12,24), el precio del rescate (*Schuldschein*) y la Cruz como espacio del juicio y del castigo. El cap. II contiene la investigación primero exegética (pp. 52-88) y después sistemática (pp. 88-177) de la expresión que da título al libro. La autora rastrea el significado salvífico de la muerte de Jesús “por nosotros” en la teología paulina y en el discurso de varios autores que han abordado el tema de modo explícito (D. Sölle, H. Urs von Balthasar, W. Breuning, J. Werbick, etc.). Posteriormente trata de armonizar los testimonios bíblicos con el discurso soteriológico contemporáneo y de extraer algunas conclusiones provisionales. El problema de por qué muere Jesús no sólo se plantea en la teología tradicional, sino también en nuestros días. La acentuación por parte de las teorías modernas (H. Kessler, G.L. Müller) del amor y la misericordia de Dios puede también agudizar el problema. Existe el convencimiento de que, por parte de Dios, la muerte de Jesús no era necesaria para concedernos la salvación. Y parece que la oposición de las autoridades judías de la época de Jesús sería la única explicación plausible al magnicidio del Hijo de Dios. Nadie puede explicar por qué Dios Padre no pudo cambiar el curso de la historia. Se trata de acercarnos a la verdad revelada de que el Mesías, el Hijo de Dios, tuvo que morir para salvarnos y entrar en su gloria. La teoría anselmiana procuró la única explicación durante siglos, pero su concepción de la justicia no puede convencer al hombre actual. Parece que las teorías actuales tampoco han dado una respuesta definitiva a la cuestión. La soteriología, sin embargo, tiene que explicar que el sufrimiento y la muerte del Hijo de Dios encarnado pertenece al plan divino de la salvación y que la entrega de su vida nos ha traído el perdón de los pecados. Ninguna concepción soteriológica nos puede hacer “entender” los designios y la acción de Dios en relación con la historia de la salvación. Se trata de un misterio, pero no debe ser un enigma. Sólo cuando tratamos de entender descubrimos que estamos ante el misterio y lo reconocemos como tal. La salvación es obra exclusiva de Dios. Hay que evitar el semipelagianismo de la teoría anselmiana. Dios se expone a los efectos del pecado sólo para poder perdonar. Sólo así se debe entender que Dios no ha perdonado a su Hijo (Rm 8,32) o se comprenden formulaciones tan duras de Pablo cuando habla de que Cristo Jesús se ha hecho pecado a favor nuestro. Se releen las categorías tradicionales de expiación, rescate o sacrificio bajo una nueva luz.

En el tercer capítulo del libro el discurso cambia radicalmente. La autora pasa del punto de vista estrictamente teológico a una perspectiva interdisciplinar, abordando la misma temática, pero ahora con la ayuda de los modelos ofrecidos por la psicología de lo profundo (C.G. Jung) y la psicología social (C. Rogers). La cuestión objeto de estudio se redimensiona por medio de estos enfoques auxiliares. Sirvan dos botones de muestra de esta nueva hermenéutica teológico-práctica. El teólogo benedictino A. Grün, que es uno de los autores que más ha contribuido a aplicar el psicoanálisis jungiano a las cuestiones teológicas, reinterpreta en sus obras las principales categorías soteriológicas (sacrificio, redención, expiación) para ofrecernos una comprensión actual del significado de la culpa y del pecado, en el marco de una teología de la Cruz perfectamente en sintonía con el dato revelado. Por otra parte, resulta igualmente fecundo el empleo del concepto de “Empatía”, acuñado por Rogers en el campo de la neuropsicología, como horizonte para aproximarse a la problemática objeto de estudio y hacer una relectura del concepto teológico de “representación” (*Stellvertretung*). Precisamente el último capítulo, a modo de conclusión, nos brinda algunos ejemplos prácticos de ello en los testimonios de algunas personalidades contemporáneas como la Madre Teresa. El resultado es una obra muy bien concebida que revisa con rigor las posibles interpretaciones del significado de la muerte de Jesús “por nuestros pecados” (soteriología explícita) y que hace una interesante propuesta herme-

néutica interdisciplinar. Sería muy deseable la traducción del libro pues no abundan los estudios serios sobre esta materia en la lengua de Cervantes.– R. SALA.

MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco, *Jesús, hijo y hermano*, San Pablo, Madrid 2010, 25 x 17, 715 pp.

El prof. Martínez Fresneda nos brinda un voluminoso manual de Cristología. Aunque su primera parte es un resumen revisado de una publicación suya precedente (*Jesús de Nazaret*, Murcia 2007<sup>2</sup>), podemos considerar que el conjunto de la obra resulta totalmente original. Empezando por el título. Llama la atención, en primer lugar, porque los autores de textos sobre Jesucristo de similares características al que presentamos, junto al de “Hijo”, suelen escoger otros títulos confesionales considerados más representativos del significado de Jesús para la fe de la Iglesia (Cristo, Señor, Mesías, Salvador). En el ámbito de la teología cristiana es difícil encontrar algún libro que destaque en el título la condición de hermano de Jesucristo. No así, en cambio, entre los autores judíos (por ejemplo el conocido libro de Schalom Ben Chorin). Pero lo que más sorprende es que el autor proponga ambos títulos cristológicos evitando voluntariamente el empleo de mayúsculas. No se trata de un error imperdonable. Lo que pasa es que el autor no nos explica el porqué de esa licencia redaccional en la introducción, como cabría esperar. Como en una novela de intriga hay que leerse el libro, y en especial la última parte del mismo (cap. 8: “El camino de la salvación”) para encontrar la respuesta. Seguramente son los dos últimos caps. del libro (dedicados a la Soteriología) los que dotan de singularidad y justifican una obra cristológica, que, por lo demás, sigue la estructura habitual de la manualística en los caps, previos: cristología bíblica, títulos cristológicos y cristología patrística y conciliar. Hay una pequeña confusión terminológica porque el índice denomina capítulos a lo que, en realidad, son las grandes partes en que se divide una obra de ocho capítulos.

Jesús es el Hijo y en El todos somos hijos de Dios y hermanos entre nosotros. El segundo/último Adán es el hombre nuevo (*Ecce homo*), *imago Dei*, modelo original empleado por Dios para crear todas sus criaturas. Y la Encarnación coloca al alcance de todos llegar a ser la humanidad nueva que Dios pensó y diseñó desde toda la eternidad. Ya decía sabiamente K. Rahner (en textos hoy maliciosamente malinterpretados por algunos) que la cristología no es sino la antropología totalmente realizada y que Cristo entra en la definición cristiana de hombre. Entonces, la plenitud humana no es una cuestión de esencias o naturalezas, sino de una vida como la de Jesús que se realiza en este mundo y en la historia. Y la historia de Jesús es una “historia interminable”, no tiene límites, está todavía sin terminar. En efecto, con su Resurrección ha inaugurado efectivamente una nueva dimensión de ser en la historia humana. Es la vida de Jesús la que traza el camino que el hombre debe recorrer para ser hijo en la familia de Dios. Y para poder percibir al otro como un hermano, no en teoría sino de verdad (no sea que nos pase lo de aquella feligresa de una viñeta del dibujante José Luis Cortés que daba una moneda al mendigo de la puerta del templo diciendo muy seria: “Tome, buen hombre, que *aquí* en la Iglesia somos todos hermanos”). “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”. Por eso, además de ser el Hijo y el Hermano, es también hijo con los hijos de Dios y hermano nuestro. A buen seguro que esto le sonará a herejía nestoriana a más de un monofisita. Pero lo entendió muy bien el hermano Francisco de Asís. Reconociéndose en el *poverello* como buen franciscano, asegura el autor que la vida de ningún otro santo se parece tanto a la de Jesús. Por eso puede sorprender también que en la última parte de un sesudo libro de cris-

tología, de hecho, se nos relate la vida de Francisco como “el ejemplo mejor acabado de lo que deben ser las relaciones con el cosmos, la historia humana y uno mismo cuando la vida se configura según Jesucristo”. Las referencias en nota del texto son mínimas para agilizar la lectura. Al final del volumen el autor aporta una amplia bibliografía selecta ordenada según los temas de cada capítulo. Concluye el libro con el elenco de siglas y abreviaturas que habitualmente suele colocarse antes.– R. SALA.

SESBOÛÉ, Bernard, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*, trad. S. Peña, San Pablo, Madrid 2010, 21 x 13,5, 471 pp.

Si es cierto que las Iglesias de Occidente están atravesando una grave crisis de fe, aun es más profunda la crisis que afecta a la práctica religioso-sacramental. Y contra lo que solemos pensar, ya hace algunos años J. Martín Velasco observaba que los estudios confirman que no es el declive de la fe lo que provoca el abandono de las prácticas, sino que es justamente al revés: es el alejamiento de la práctica sacramental el que conduce inexorablemente a la indiferencia y a la increencia. “El Credo es la fe profesada, y los sacramentos, la fe vivida... la fe que se compromete en la vida” (p. 435). Desde la publicación de *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI* (San Pablo 2001<sup>2</sup>) el maestro B. Sesboüé tenía una tarea pendiente. En aquella obra hacía un jugoso comentario al contenido del Credo en el que, por exigencias de la edición, apenas dedicaba veinte páginas de espacio a los sacramentos. Diez años después, con este nuevo libro completa finalmente aquella primera publicación. Entonces, en realidad, no estamos ante un nuevo libro, sino ante “una serie de capítulos complementarios”. El autor ofrece de nuevo una invitación a creer, pero ahora también una “invitación a practicar”. Con la misma finalidad, método y destinatarios que en su primera entrega, B. Sesboüé trata de presentarnos los sacramentos de un modo asequible para hacer de ellos algo creíble y deseable en nuestro tiempo. En su primer volumen partía siempre de la dificultad de creer; ahora, en este libro, su punto de partida es la dificultad de practicar. Y reconoce que esa última dificultad es mayor y más difícil de afrontar que aquella primera, la de creer, porque “la fe deriva de la persona de Cristo, por lo general muy respetada”, mientras que “la práctica sacramental tiene que ver con la Iglesia, que tan a menudo es objeto de críticas, cuando no de rechazos tajantes”. En efecto, en un momento histórico en el que la Iglesia es una de las instituciones sociales menos valoradas en los países de vieja cristiandad, no es de extrañar que muchos perciban los sacramentos como “una suerte de magia de otros tiempos” o “algo impuesto por la autoridad”.

El libro constituye un tratado completo de Teología de los Sacramentos. El autor se ocupa de la Sacramentología fundamental en los dos primeros caps., y dedica cada uno de los otros ocho (un par en el caso de la Eucaristía) a uno de los sacramentos de la Iglesia (Sacramentología especial). El jesuita francés asienta el edificio sacramental sobre dos fundamentos: primero en la piedra angular, la persona de Cristo (*Ur-Sakrament*) y después también en el ser humano (ser sacramental), pues en Cristo, en virtud de la Encarnación “Dios se hace hombre respetando escrupulosamente los caminos que el hombre sigue”. Siguiendo la estela de los grandes renovadores de este tratado (M-D. Chenu, A. Vergote, L-M. Chauvet), curiosamente todos del área francófona, también B. Sesboüé entiende justamente que la dimensión antropológica es parte integrante de la teología sistemática de los sacramentos y que debe ser plenamente asumida, acogiendo para ello las aportaciones de las ciencias humanas. El contenido de la exposición va acompañado por una serie de textos enmarcados de carácter complementario, que ofrecen desarrollos de la

temática de los que puede prescindir perfectamente el lector que busca sólo una aproximación sintética. Al final del libro hay un “Glosario de los términos más técnicos” con más de cien entradas, que remite en algunas de ellas al libro precedente (*Croire*) y que facilita mucho la comprensión del vocabulario sacramental a los lectores no teólogos. Agradecemos a la editorial San Pablo que nos haya procurado el texto castellano de esta importante obra.– R. SALA.

ALFARO, Tomás, *¿Existió realmente Jesucristo?* (dBolsillo Mc 812), Ed. Palabra, Madrid 2010, 16,5 x 11, 80 pp.

La colección “deBolsillo Mc” de Ediciones Palabra nos ofrece este pequeño ensayo en forma de libro del prof. Alfaro Drake, ingeniero y economista, Director de la Licenciatura en Administración y Dirección de Empresas de la Universidad Francisco de Vitoria. La hipótesis decimonónica que cuestionaba la existencia histórica de Jesús, totalmente infundada según la investigación moderna, ha reaparecido, sin embargo, en algunas publicaciones recientes. El autor trata de mostrar que es una teoría insostenible a la luz de las fuentes (literarias y epigráficas; bíblicas y extrabíblicas; cristianas y paganas) de que hoy disponemos. Pero se equivoca quien piense que sólo ese es el tema del libro. En realidad, tomando esa cuestión como punto de partida, el autor va más allá para abordar también otros temas teológicos. Así, nos ofrece también reflexiones sobre la Resurrección (pp. 55-62), la Iglesia, la relación entre ciencia y fe y hasta la infalibilidad del Papa (pp. 68-69). Asuntos varios que se tratan solamente de pasada dado que han sido objeto de estudio por el autor en dos obras anteriores, publicadas por esta misma editorial y a las cuales remite (*Más allá de la ciencia* y *La victoria del sol*).– R. SALA.

ALEJOS MORÁN, Asunción, *Del símbolo al amor puro. Itinerario de la comunión interpersonal en Simone Weil* (Series Diálogo XVI), Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Edicep, Valencia 2010, 21,5 x 15,5, 86 pp.

La figura de Simone Weil sigue gozando hoy de gran interés a juzgar por las continuas traducciones de sus escritos y las muchas publicaciones recientes sobre su persona y su obra. Y esto es especialmente cierto respecto a su teología. Incluso a pesar de que esta mística laica “no es una teóloga en el sentido que se da en la ortodoxia católica”. Lo dice la autora de este trabajo, presentado como tesina de Licenciatura en Teología de la familia en el Instituto Pontificio Juan Pablo II de Valencia. A. Alejos llevaba ya muchos años estudiando el pensamiento teológico de S. Weil. En este texto, a caballo entre la sistemática y la espiritualidad, condensa sus descubrimientos en cuatro breves capítulos que nos presentan otros tantos interesantes temas weilianos: el lenguaje simbólico sobre Dios, el concepto de Amor, la comunión interpersonal con Dios y la dimensión universal del amor. Una lectura rigurosamente teológica de Weil no puede no cuestionar su escepticismo eclesiológico (a menudo obsesivamente antipapista), cierto cristomonismo y su indisimulada inclinación por un cristianismo demasiado helenista e idealista. Sin embargo, también hay que rendirse con admiración ante las geniales intuiciones de una “criatura sedienta de Absoluto” a la que Dios se le revela en Jesucristo como Verdad personal y Amor puro. Hubiera sido deseable que, en lugar de ofrecer una inevitablemente breve e incompleta semblanza de la pensadora francesa, el Prefacio se centrara más en presentar el tema del libro. Por otra parte, tampoco hubiera costado mucho para la publicación haber cuidado

mejor la homogeneidad de las entradas del elenco bibliográfico (nombres completos o sólo inicial de los autores, incluir siempre las pp. en los artículos de revista, etc.). Son dos apuntes metodológicos que no desmerecen la buena presentación general del libro.– R. SALA.

GRASSO, Emilio, *María de Guadalupe en el Corazón de la Interculturalidad*. Editorial Centro de Estudios “Redemptor Hominis”, S. Lorenzo, Paraguay 2008, 15,5 x 22,2, 70 pp.

El autor –sacerdote diocesano de Roma, Doctor en Misionología– ha escrito varias obras, que han sido traducidas a diversos idiomas. Actualmente realiza su misión pastoral en Paraguay. En este breve ensayo, él desea realizar un acto de amor y de confianza en la inteligencia, la sed y el hambre de conocer del hombre paraguayo.

En una primera parte se analizan los fundamentos teológicos del proceso de inculturación. Desde sus orígenes el cristianismo ha debido asumir la particularidad de una determinada cultura: judía, griega, romana... Por eso, su encuentro con las demás culturas es y será siempre, al mismo tiempo, un choque cultural.

En la segunda parte –bajo el título “*El rostro mestizo de María*”, referido a la imagen de Guadalupe–, se estudia la redención y liberación de los oprimidos de América Latina, viendo a María como la liberadora de las formas enajenadoras de la cultura latinoamericana.

Se trata de un estudio que es, a la vez, auténticamente católico y profusamente arraigado en el contexto latinoamericano.– B. SIERRA DE LA CALLE.

### Moral – Pastoral – Liturgia

CUÉLLAR, Mamen y REINTJES, Carola, *Los sellos y sistemas de garantía para el Comercio Justo. Compra responsable*, Ed. Icaria, Barcelona 2009, 13,5 x 21,5, 215 pp.

Mamen Cuellar y Carola Reintjes tienen una larga trayectoria en la militancia de la Cooperación al Desarrollo y el Comercio Justo, acompañada de la publicación de varios estudios sobre el tema. En este libro tratan de responder a la preocupación creciente por la calidad social de los productos que consumimos; es decir, los valores éticos que acompañan a la comercialización, tanto desde una perspectiva humana como ambiental. Para ello, en primer lugar abordan las diferentes estrategias que priorizan los agentes del Comercio Justo y la manera en que pueden transformar el sistema actual. También analizan los distintos mecanismos tanto públicos como privados que existen en la actualidad para garantizar que el comercio se ciña a unos principios éticos de respeto a la dignidad humana del trabajador y al cuidado del medio en que vivimos. Finalmente, realizan un estudio comparativo de los distintos sistemas de garantía y terminan proponiendo, ante las deficiencias de los actuales, otros de carácter más participativo que ofrecen una mayor confianza.

A lo largo del libro se citan firmas comerciales y marcas que se manifiestan más respetuosas que otras con los derechos de los trabajadores y la sostenibilidad del medio. Es interesante conocerlas para actuar con responsabilidad como cristianos, pues en una vida de fe que quiera testimoniar a Cristo no cabe la tolerancia con la pobreza o la explotación, tampoco con el afán de lucro y la ambición. Debemos ser intransigentes al respecto y exigir condiciones éticas y sociales en la elaboración y comercialización de todo lo que entra

en nuestras casas. El libro, sin duda, nos ayuda a tomar conciencia de la importancia de nuestra conducta como consumidores responsables.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GÓNZÁLEZ-CARVAJAL SANTABARBARA, Luis, *El hombre roto por los demonios. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana* (Teología Comillas 13), San Pablo-Comillas, Madrid 2010, 21,5 x 14,5, 267 pp.

Presentamos un libro de moral económica, y aunque examina los temas más actuales de la economía: especulación, crisis económica, contratos basura, corrupción, etc. lo hace desde la perspectiva ética y no económica. El autor aunque está convencido que la economía necesita de la ética para un correcto funcionamiento, tiene muy claro que no corresponde a la moral, sino a la ciencia económica, determinar las medidas prácticas que deben implantarse. La Iglesia hace juicios éticos, denuncia las injusticias y anuncia las exigencias de la dignidad humana. La discusión sobre las decisiones concretas que deben tomarse para alcanzar esos fines es una cuestión técnica para la cual la Iglesia no tiene especial competencia, y debe ser discutido y decidido por los economistas.

La estructura del libro es sencilla y lógica a la vez. Comienza precisando las competencias de la economía y la ética. El segundo capítulo analiza tres conceptos de la moral económica: la justicia, el bien común y las estructuras de pecado. En el tercero expone los tres modelos de capitalismo: liberal, la economía social de mercado y el neoliberalismo. Le siguen tres capítulos en los que valora éticamente las distintas alternativas que están en juego. El penúltimo capítulo lo dedica a la globalización de la economía, es decir, que el capitalismo neoliberal se ha vuelto global. La globalización es un hecho incuestionable y tiene consecuencias positivas. No obstante, debemos ser cautos al afirmar que la globalización crea más riqueza, pues la globalización ha contribuido a aumentar las desigualdades, pues distribuye mal la riqueza, de hecho la brecha entre el ciudadano medio de los países más ricos y de los más pobres es enorme y está aumentando. El libro concluye con un capítulo orientado al futuro. De momento, aunque no nos satisfaga, solamente cabe elegir entre un capitalismo con regulaciones, el que se encarnó en la socialdemocracia, y un capitalismo sin regulaciones, el defendido por el neoliberalismo. El autor se decanta por una economía regulada, pero a nivel internacional, pues no se puede hacer en un país aislado, por eso necesitamos instancias de poder que sean eficaces por encima de los Estados nacionales; el problema es que vivimos inmersos en un sistema global que carece de instituciones globales. El autor también habla de algunas alternativas dentro del capitalismo: Banca ética y microcréditos, los fondos de inversión éticos, las cooperativas, el comercio justo, etc.– J. ANTOLÍN.

NÚÑEZ GONZÁLEZ, Juan, *Al Norte del Nilo Azul. El mundo de los Gumuz, un pueblo marginal de Etiopía*, Editorial Mundo Negro, Madrid 2010, 20 x 13, 342 pp.

El P. Juan González Núñez, español y perteneciente al instituto de los misioneros combonianos, realiza actualmente su labor misional entre la etnia de los *gumuz*, al norte del Nilo Azul en Etiopía. Desde su experiencia como misionero en Etiopía escribió una obra titulada *Etiopía, hombres, lugares y mitos*, contribuyendo al conocimiento de Etiopía. Ahora el P. Juan nos brinda, con rigor y sencillez, otra obra magnífica que despliega el devenir histórico de los *gumuz*, un pueblo marginal de Etiopía, que tan profunda huella ha dejado en su forma de ser, así como en el actual entorno socioeconómico que les rodea

junto a creencias y costumbres muy unidas a su gran sentido ecológico ante el ambiente en que viven. Además, el libro nos habla de las esperanzas y de los problemas con los que las comunidades misioneras de los combonianos se enfrentan día a día para cumplir con una misión evangelizadora, la cual está indisolublemente unida a la misión solidaria como la llama está unida al fuego.

Para conseguir su objetivo el autor ha dividido la obra en tres partes muy relacionadas y complementarias. La primera parte presenta la historia del pueblo *gumuz*. Una historia de marginación, desafío y camino hacia el presente. En la segunda parte el autor pone a la luz la vida y creencias de los *gumuz*, mostrando su carácter como fruto de su historia, los ritos sobre las etapas de vida: nacimiento, pubertad, matrimonio, enfermedad y muerte. También muestra sus medios de subsistencia, el mundo sobrenatural, la oración y los especialistas religiosos. Y la última parte trata los cambios y sus agentes que han acontecido en el pueblo de *gumuz*, donde varios proyectos como construcción de nuevas carreteras, escuelas, hospitales, iglesias y otros, han sido realizados y son de verdad símbolos del cambio hacia el progreso llevado a cabo gracias a la presencia de los misioneros combonianos y otros.

Según el autor, los misioneros no sólo están allanando el camino para la plena integración de los *gumuz* en la sociedad etíope, sino también –y prioritariamente– dando a conocer el evangelio. Los *gumuz* creen en un Ser supremo, *Yamba*, al que une todo el mundo de los espíritus, pero desconocen el evangelio y sobre todo desconocen su mensaje más hermoso: amaos los unos a otros. Así lo entiende el P. Juan e invita a los demás a comprender lo que es ser misionero. Es decir, el compromiso cristiano de personas que entregan su vida al servicio de los desfavorecidos, la solidaridad, afrontar con esperanza los retos del futuro, encuadrando en las estructuras y leyes injustas la cruz como símbolo de salvación.

El P. Juan hace un llamamiento a acabar con la visión falsa de considera África “como un museo viviente” para seguir contemplándolo con fría y seca curiosidad. Más bien ver África como lugar de seres humanos con derecho a llevar una vida digna que les aparte de las violencias, de los miedos presentes, de los fantasmas del pasado, para así poder desarrollar sus capacidades y saber defenderse ante los atropellos de quienes pretenden abusar de ellos. Y sobre todo reconocer África como pueblos con derecho a conocer el mensaje de Cristo, cargado de amor y esperanza, que penetra sus vidas y que pone la base de una sociedad mejor.– N. MSEMWA.

DERVILLE, Guillaume, *La concelebración eucarística. Del símbolo a la realidad*. Presentación del Card. Antonio Cañizares, trad. S. Nicoloff y J. Yániz, Editorial Palabra, Madrid 2010, 13,5 x 21,5, 130 pp.

El autor de esta obra es un sacerdote francés, doctor en Teología y profesor ordinario de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma. Este estudio –que aparece presentado por el Card. Antonio Cañizares, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos–, originalmente fue publicado en lengua francesa en la revista “*Annales Theologici*”. En esta edición española el estudio ha sido revisado y actualizado, añadiendo una bibliografía esencial.

En el primer capítulo se ofrece una breve visión histórica de la concelebración eucarística, mostrando que esta práctica fue poco frecuente en la Iglesia Latina. Será el Concilio Vaticano II, en los documentos “*Sacrosanctum Concilium*” (Nº. 57-58) y “*Presbyterorum Ordinis*” (Nº 7) quien extenderá su práctica. De todos modos, el autor es de la

opinión que no debería considerarse como algo habitual y, menos aún, sistemático. En el capítulo segundo se expone la unidad del sacerdocio, su realidad y representación. El Vaticano II, precisamente, estará a favor de la práctica de la concelebración porque a través de ella se manifiesta mejor la unidad del sacerdocio, así como la unidad de la Iglesia. En la tercera parte se habla de la configuración del sacerdote con Cristo en la concelebración eucarística y se ofrecen algunas consideraciones teológico-pastorales. Se resalta que lo esencial es la eucaristía celebrada, actualización del sacrificio de la cruz y del conjunto del misterio pascual. Al mismo tiempo se hace notar que fáciles abusos pueden debilitar la relación personal del sacerdote con Cristo y desacralizar una práctica cuya verdad y belleza reclaman, según el autor, una moderación más conforme a una justa hermenéutica del Concilio.

La obra –con algunas opiniones discutibles–, es una válida contribución al nuevo “Movimiento Litúrgico”.– B. SIERRA DE LA CALLE.

### Filosofía

CANCIANI, Domenico y VITO, Maria Antonieta (ed.), *Simone Weil, La amistad pura*, trad. L. Clariana, Narcea, Madrid 2010, 15,5 x 21,5, 126 pp.

Recogen y comentan extensamente los editores de este libro algunos textos de Simone Weil, escritos durante los meses que, entre 1941 y 1942, permaneció en Marsella. Fue una etapa breve, pero intensa en la que entabló amistad con el sacerdote Joseph-Marie Perrin, animador de los primeros círculos de amistad judeocristiana, y con los escritores católicos Gustave Thibon y Joë Bousquet. Canciani y Vito analizan con detenimiento la relación de Weil con ellos, como preparación para la lectura de las cartas que ella dirigió al campesino anarquista Antonio Atarés, internado en diversos campos, primero en la Francia de Vichy y luego en Argelia. Es en estas donde brilla por completo la pureza de alma de la autora. Hemos de tener en cuenta que se dirigen a un desconocido, a alguien de quien tiene noticias por un amigo común, y del que únicamente sabe que se encuentra solo y perseguido. Por esta razón y con extrema delicadeza, como si tuviera miedo de ofenderle, le brinda apoyo. En la medida de sus posibilidades, siempre escasas, le envía ropa y dinero, pero sobre todo, le hace saber que hay en el mundo alguien que se preocupa por él, que entiende y comparte su sufrimiento. Ningún rastro de paternalismo o de superioridad empaña una amistad entendida desde su mismo inicio como diálogo entre iguales. A medida que transcurre el tiempo, se percibe que aumenta la confianza. Weil busca libros en español para su amigo, le copia coplas de su tierra, emprende gestiones, que tristemente fracasan, para conseguir su liberación, y, lo que resulta aún más enternecedor, le hace ver que, pese a su situación, la Creación es hermosa, que es posible gozar del paisaje y del crepúsculo.

Pese a las diferencias que los opusieron en otros aspectos, en estas cartas Simone Weil se antoja especialmente cercana a Emmanuel Levinas: en ellas el prójimo es ese ser con rostro del que nos habla el filósofo judío; igual, aunque distinto a nosotros, y cuya simple presencia nos interroga y obliga a actuar.

Tras las cartas se inserta un breve ensayo sobre la amistad, en que de una manera ya intelectualizada, la autora expone lo que esta significa para ella. Mejor que explicarlo es reproducir la conclusión: “La amistad pura es una imagen de la amistad original y perfecta que es la de la Trinidad y que es la esencia misma de Dios. Es imposible que dos seres

humanos sean una sola cosa, y sin embargo si respetan escrupulosamente la distancia que los separa, Dios está presente en cada uno de ellos. El punto de encuentro de las paralelas está en el infinito". (p. 122).- F. J. BERNAD MORALES.

FUSTER CAMP, Ignasi X., *Persona y Libertad*. La posibilidad de una antropología metafísica de la persona humana, Biblioteca Filosófica de Balmesiana (Instituto Santo Tomás) Serie I- vol.VI, Editorial Balmes, Barcelona 2010, 22 x 15, 315 pp.

El autor sondea y desarrolla la posibilidad de una antropología metafísica de la persona humana. Para eso estudia lo que es común al hombre así como su originalidad en cuanto al cuerpo y al alma, su estructura triádica y su alma intelectual como principio de la unidad del ser humano. Luego nos presenta una pequeña historia de la persona en el mundo clásico, en el judaísmo y el cristianismo, en el pensamiento medieval y la modernidad, la conciencia de la persona en Kierkegaard junto a la memoria de la persona en el siglo XX en autores como Husserl, Heidegger, Juan Pablo II° y otros pensadores. Así, recuerda que: "Agustín capta lo íntimo de la realidad del amor, que considera la clave interpretativa del movimiento de la vida y de la historia": p.96. También reconoce san Agustín: "que Dios es más íntimo que la propia intimidad. La intimidad originaria del hombre es divina. Ésta es la gran afirmación antropológica o la más profunda verdad metafísica sobre el hombre. Sus orígenes sagrados": p.286. En el tercer cap. aborda directamente la metafísica fundamental de la Persona en Boecio, santo Tomás, y otros autores, para elaborar la dialéctica del ser y la esencia, el acto y la potencia, la sustancia y el accidente, y la materia y la forma, y terminar en una síntesis integradora de la estructura metafísica humana. Luego se estudia el tema del cuerpo humano, la intimidad personal, el cuerpo y el alma, la dignidad de la persona humana y su síntesis metafísica final. También se aborda el problema del ser personal con algunas consideraciones históricas y referencias al arte, para llegar al ser personal como amor y la libertad esencial de la persona, y, así ofrecer una definición antropológica del ser humano: La persona humana es el ser radicalmente libre, dado en amor como auto-posesión, que se posee amorosamente a sí mismo, y es capaz de amor (capax amoris). Es un ser donal: p.231. El último capítulo se dedica al problema de la libertad, sus orígenes modernos y la respuesta tomista, la memoria kierkegariana y nietzscheniana de la libertad con sus aporías y su superación. Se termina este estudio insistiendo en la concepción amorosa de la libertad y la experiencia de la libertad personal como una libertad compartida tan necesaria para nuestro tiempo.- D. NATAL.

SORGNER, Stephan Lorenz, *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 22,5 x 15, 288 pp.

El ensayo responde a la pregunta de cómo valorar en la actualidad el concepto de dignidad humana después de la crítica nietzscheana. El autor defiende que el concepto de dignidad humana necesita una revisión, principalmente en lo que se refiere a la singularidad de los hombres en el mundo. Nietzsche es uno de los críticos más penetrantes de las normas morales y de la dignidad humana, Sorgner considera que su crítica es beneficiosa, pues después de Nietzsche es mucho más apreciada la plausibilidad de la dignidad humana.

El libro está dividido en tres apartados. La primera sección, después de explicar en la introducción el concepto de dignidad humana descrito con seis características, dedica

unos capítulos a las concepciones filosóficas sobre la dignidad: Cicerón, Manetti, Pico de la Mirandola y Kant. La segunda parte explica la crítica nietzscheana al concepto de la necesaria dignidad humana. La dignidad humana, según Nietzsche, se basa en cuatro errores: un conocimiento fragmentario de la razón y la conciencia, las propiedades imaginadas: la voluntad libre, el alma inmaterial y la imagen de Dios; la falsa graduación o jerarquía entre los animales y la naturaleza, y finalmente la incondicionalidad de los bienes y valores. La parte tercera reflexiona sobre el concepto de la dignidad humana en la actualidad, para lo que es de gran importancia la crítica de Nietzsche. Por lo que no podemos seguir utilizando el concepto de dignidad humana para defender la particularidad de la persona humana, pues no es más que un ser entre otros. Es decir, el ser humano pertenece al mismo mundo de los animales y de la naturaleza, aunque sea un ser diferente, la particularidad le viene de que no es pura biología o genética, sino que se va haciendo mediante la educación y la cultura, no solamente tiene cuerpo sino que tiene alma o mente, y no es un ser dual, sino que ambas influencias se dan en él conjuntamente, y por eso constituye un ser complejo por las múltiples influencias que va acumulando a lo largo de la historia. El autor al final reflexiona sobre las consecuencias que tiene la pérdida de plausibilidad de la particularidad de las personas humanas en el mundo.— J. ANTOLÍN.

DELGADO, Mariano, KRÜGER, Oliver y VERGAUWEN, Guido (eds.), Winfried, *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie* (Religionsforum, 7), Kohlhammer, Stuttgart 2010, 13,2 x 15,5, 243 pp.

¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? Estas son las preguntas centrales sobre la identidad humana, y ayudan a responder a lo que realmente somos y el lugar que ocupamos en la naturaleza. Han pasado más de 200 años del nacimiento de Darwin y 150 de la publicación de su libro *El origen de las especies*. Con este motivo la universidad de Freiburg celebró un foro religioso los días 26 al 28 de Noviembre del 2009. En las jornadas se presentaron diversas contribuciones relacionadas con la influencia del principio de evolución en la cultura y la religión, que se recogen en este volumen coordinado por Mariano Delgado, Oliver Krüger y Guido Vergauwen. Y es que la teoría de la evolución no solamente es relevante en biología, sino que ha dejado su huella en todas las ramas del saber. Es realmente sorprendente descubrir como de un comienzo muy pobre se ha ido evolucionando en una cadena siempre inacabada hacia seres más bellos y perfectos, y ver como esa evolución continúa. Los autores de este libro estudian el pensamiento de la evolución en el cristianismo y el Islam, se dedican a poner en relación el principio de evolución con la filosofía y la religión. El libro consta de tres partes la primera pone en relación la teología cristiana e islámica comparándolas con Darwin. La segunda, estudia la evolución en el pensamiento filosófico y de las religiones, y finalmente, la tercera estudia la evolución en las religiones y la teoría científica. El principio de evolución formulado por Darwin influye en los diversos ámbitos de la cultura, la religión y la sociedad. No es poco intentar una explicación uniforme de todos los aspectos de la vida biológica y de la vida cultural, salvando el abismo infranqueable entre la naturaleza y el espíritu. Pues una cosa es la transmisión genética y la evolución biológica y otra muy distinta la evolución cultural, la transmisión de los memes culturales. Pues son las mentes las que generan las ideas, y la memoria y la comunicación van transformando la información, por lo que las transmisiones culturales no están totalmente determinadas, sino que se van modificando en las diversas culturas y a través de las diferentes épocas a lo largo de la historia.— J. ANTOLÍN.

LÓPEZ GUZMÁN, María Dolores, *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa*, Universidad de Comillas / San Pablo, Madrid 2010, 14,5 x 21,5, 376 pp.

Francés de padres rusos y raíz judía, Jankélévitch apenas había comenzado su trabajo como profesor auxiliar de filosofía en la universidad de Lille cuando deflagró la veheencia terrible de la II Guerra Mundial. Movilizado y herido, desposeído de cátedra y nacionalidad, alistado en la Resistencia, escritor de panfletos clandestinos, en los 6 años de la guerra vivió todos los extremos de la existencia: el valor y la muerte, la vileza y el honor, el odio y la solidaridad, la duda y la identidad. Repuesto en su oficio tras la guerra, devendrá catedrático de filosofía en la Sorbona, donde permanecerá hasta su jubilación. No se cuenta entre los filósofos más conocidos, él mismo decía con sorna que no pasaría de moda porque nunca lo había estado, pero las vivencias que le tocó afrontar lo convierten en un pensador único. Cristiano de corazón, agnóstico intelectual, judío de extracción, emigrado y patriota, perseguido por ser lo que no creía, espectador de la barbarie nazi, ¿quién mejor que él para hablarnos del mal, la mentira, la muerte, el perdón? Son precisamente los temas centrales de su filosofía, condensada como una metafísica moral. Y sobre el tema del perdón trata el libro que presentamos. La autora, profesora de teología en Comillas y otros centros, destaca la dificultad del asunto, pues no se trataba de pensar el perdón habitual sino la posibilidad de perdonar la maldad absoluta que reveló la *shoa*, perdonar a quien no se arrepiente, perdonar sin traicionar a las víctimas. Va exponiendo la conmoción y perplejidad de Jankélévitch, que abominó de la cultura alemana (antes amaba su filosofía y música clásica), que acudió a la ética griega y la mística cristiana para encontrar salidas, que sólo atisbó resquicios unificando el perdón y el amor evangélicos: válidos en sí, trascendentes, débiles en su fuerza, redentores (tal vez sólo de uno mismo, tal vez también del otro). Es una cuestión difícil vista desde un autor imprescindible en ella, desgranada en un libro denso pero claro, bien informado e informador de las obras de Jankélévitch y de sus maestros, a los que repasa para reconducir sus ideas originales a la cuestión del perdón. La obra está introducida por Fernando Millán, su antiguo profesor y ahora prior general carmelita.– T. MARCOS.

## Historia

*Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval; Cerf, Paris 2010, 19,5 x 12,5, 392 pp.

Como género literario, las actas y pasiones de los mártires proliferaron sobre todo a partir del s. V, pero su origen remonta hasta el s. II. La presente obra nos ofrece una amplia selección de ellas, conforme a criterios cronológicos (anteriores al s. V), geográficos (todas las regiones del imperio) e históricos (ilustrar las diversas fases de las persecuciones contra los cristianos). Estos criterios permiten incluir también el relato de Tácito sobre la persecución de Nerón, aunque no caiga dentro del género literario. Junto a pasiones individuales, se incluye también la obrita *Los Mártires de Palestina* de Eusebio de Cesarea.

La introducción indica al lector cuántas y cuáles fueron las persecuciones sufridas por los cristianos en los primeros siglos de la Iglesia. En un segundo momento ofrece lo

que su autor llama “imágenes de la persecución”; del conjunto de los textos recaba la información sobre su desarrollo concreto y el protagonismo y modos de actuar de los distintos sujetos implicados en ellas de forma activa o pasiva. Particular atención presta a la imagen ideal del mártir que los redactores de las Actas o Pasiones quieren transmitir. Con prudencia, el autor se coloca en la línea de quienes rechazan que el martirio cristiano repose sobre la teología judía del martirio, elaborada en relación con los mártires Macabeos, siendo diferencia fundamental el contenido del testimonio de unos y otros. Los mártires imitan a Cristo que sufre en ellos y del que son los verdaderos discípulos, asistidos siempre por el Espíritu. El autor rechaza también cualquier comparación con los kamikazes, pues su combate consistió en una violencia sufrida, no buscada. “Esta literatura comunitaria, eclesial, de más fácil acceso que la de los teólogos, así como la importancia dada a los mártires en el culto jugaron ciertamente un gran rol en la cristianización de la sociedad antigua”. La lectura de las Pasiones de los mártires o su escucha han jugado el rol de ejercicios espirituales que no sólo preparaban a los cristianos a morir... sino que también contribuían a formar su concepción del modo de vivir en este mundo.

Cada uno de los textos, presentados sólo en traducción francesa, van acompañados de una introducción que aporta de forma resumida los datos esenciales a que ha llegado la investigación científica. Datos que a menudo son ampliados en las notas a pie de página. Estas notas aportan la información histórica, geográfica, filológica, prosopológica, jurídica, bíblica e incluso teológica que será de gran ayuda al lector para entender mejor el texto y su significado. La bibliografía adjuntada facilita el acceso a un conocimiento más amplio a quien lo desee.– P. DE LUIS.

GRIESER, Heike - MERKT, Andreas (Hrsg.), *Volks Glaube im Antiken Christentum*, WBG, Darmstadt 2009, 24 x 17, 552 pp.

La presente obra es un homenaje que, con ocasión de su jubilación y como reconocimiento a su persona y a su aportación científica, ofrecen sus colegas a Teofredo Baumeister, un franciscano que durante largos años enseñó Historia de la Iglesia antigua, Patrología y Arqueología cristiana en la universidad de Mainz y en la Escuela Superior de su Orden en Münster. Las distintas colaboraciones giran en torno a una cuestión aún no suficientemente debatida en el mundo científico: ¿Es el cristianismo una religión popular? ¿Pertenece ciertos elementos de carácter popular y vulgar a los aspectos que, junto a la creciente pretensión del cristianismo de presentarse como una filosofía, marcan el devenir de esta religión en la antigüedad? En la respuesta entran disciplinas tan variadas como la Historia antigua, la Arqueología, las Ciencias de la religión, el Estudio del N.T., la Historia de la Iglesia, la Patrística y la Coptología.

Las colaboraciones están divididas en seis apartados. El primero (*Fe y piedad popular en el marco de la teología y las ciencias de la antigüedad*) contiene las siguientes: “Volk”. Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff (A. Merkt); Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtenreligion bei Kelsos (G. Schölgen); Wer ist das “Volk”? Zur Verwendung von “*populus*” und “*plebs*” bei Cyprian von Karthago (A. Hoffmann); “Populärreligion” in römischer Zeit. Versuchung einer Standortbestimmung (P. Herz). La segunda (*Literatura religiosa popular*), estas otras: Witz, Komik und Satire im lukanischen Doppelwerk (M. Reiser); Unterhaltsam und hintergründig: Wundertaten des Apostels in den Johannesakten (H.-J. Klauck); “Beim Lesen dieser Kriegsgeschichten den Frieden lernen”. Zur Verstandnis des A.T.s in den christlichen Gemeinden des dritten Jahrhunderts... (J. C. Metzendorf); Polycarp of Smyrna: some notes on the hagiography

and homiletics about a Smyranean martyr (B. Dehandschutter); Pietro di Alessandria tra documentazione d'archivio e agiografia popolare (A. Camplani); Geschichte und Geschichten: Die Christenverfolgungen in Edessa und ihr populäres Echo in den syrischen Märtyrakten (J. Rist); Kaiser oder Kalif – wem sollte die Verweigerung Maximilians gelten und wer verehrte ihn? Zur neuen Diskussion um die Acta Maximiliani (H. R. Seeliger); Das Martyrium des hl. Mar Qardagh (BHO 555/56) – Ein christlich-iranischer Ritter und Bekehrungsroman (P. Bruns); Pagane “exempla” in der Paränese des christlichen Gaubens (H. Schmitz). La tercera (*Fenómenos de la piedad diaria*): Il pasto comune nelle Pseudoclementine: aspetti di una prassi sociale e religiosa (C. Gianotto); Gebet und Tat im christlichen Alltag. Gedanken früher Kirchenväter (M.-B. von Strizky); Der Gebetabschließende Bruderkuss in frühen Christentum (S. Heid); Segen bei Clemens von Al. (U. Neymeyr); So genante neutestamentliche Apokryphen aus spätantiken Textilien (R. Pillinger); Maria mit den Kind: ein Figuralkapitel in Herakleia Pontike (J. Desken-Weiland); The “so-called Traditio Apostolica”: preliminary observations on the new Ethiopic evidence (A. Bausi). La cuarta (*Formas sincretistas de piedad*): Magie und Mantik in den Schriften des Basilius des Grosses (P. Cochanek); “Christi Siegel bricht den Zauber”. Die Macht des Kreuzeszeichens in der Geschichte von *comes* Josef von Tiberias (Epiphanius von Salamis, Panarion 30) (K. Greschat); Ein Kreuz gegen Diebe (IK 53,188) (W. Wischmeyer); Angels and Demons in the Syriac Liber Graduum (R. Roux); Astrologisches bei den Valentinianern (C. Scholten). La quinta (*Muerte y sepultura, culto de los santos y peregrinación*): Die Taufe für die Toten (1 Kor 15,29) – ein Fall con “Volksfrömmigkeit”? (D. Zeller); Die Bestattung der Toten in antiker und frühchristlicher Tradition und Reflexion (H. Grieser); “Nicht trauern wie die anderen, die keine Hoffnung haben” (1 Tes 4,13). Zu Tod und Trauer in der Alten Kirche (M. Durst); Local cults and sacred landscape in the Fayyûm (Egypt) (J. van der Vliet); Die Wallfahrt des Romanus nach Aucabus (St. Maurice). Notizen zum Reiseweg (F. Mali). La sexta (*Relación de la Iglesia y la Teología con la fe y piedad popular*): Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit?... (C. Marckschies); Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung (A. Merkt); Martin von Braga und seine Schrift *De correctione rusticorum* (T. Hainthaler); Bekenner und Märtyrer: Heroen des Volkes – ein Problem für die Amt? (F. Dünzl).– P. DE LUIS.

*The Life of Augustine. Part One: Childhood to Episcopal Consecration (354-396). Mémoire Ecclésiastique Vol XIII.* Introduction and Annotation by Frederick Van Fleteren. Translated by Frederick Van Fleteren in Collaboration with George Berthold, Peter Lang, New York 2010, 23 x 15,5, 368 pp.

El gran historiador francés del s. XVII, Luis Sebastián Le Nain de Tillemont, es célebre por los 6 volúmenes de su *Historia de los emperadores* y los 16 de su *Mémoire ecclésiastique*. De particular importancia para los estudiosos de san Agustín es el póstumo volumen XIII, dedicado enteramente a san Agustín que le da título: *Vida de san Agustín* y que aparece resumida en la edición maurina de las obras del santo. Pero no siempre les es fácil consultarlo porque no les es fácil encontrarlo. Por ello, la presente obra les presta un gran servicio al ponerlo a su disposición, aunque en traducción inglesa.

La introducción ofrece al lector una breve reseña de la vida y obra del historiador francés. En el prefacio se narra cómo surgió el proyecto y se describe el proyecto mismo. En él entraba dividir el texto original en tres partes: la primera, ofrecida en el presente volumen, correspondiente al período de la vida del santo que va desde su niñez hasta su

ordenación sacerdotal (años 354-395); la segunda, al período de la lucha antidonatista (años 396-411) y la tercera al de la lucha antipelagiana (años 411-430). El propósito de la obra era ofrecer un texto inglés legible.

También se señalan algunas peculiaridades de la obra de Tillemont. Ante todo, que su propósito al estudiar a san Agustín difiere del que tiene el intelectual de nuestro tiempo. Básicamente él pretendía sólo presentar textos que relataran plenamente la historia de san Agustín. Sólo ocasionalmente interpretó un texto y raramente se refirió a cuestiones eclesiológicas contemporáneas. Su estilo, hagiográfico, puede resultar provocador para los oídos del hombre de hoy. La espiritualidad de hoy, más secular, muy diferente de la suya que corresponde a una época marcada por el jansenismo y la oposición a él. Son factores que entran en la filosofía de la traducción.

La nueva edición se adapta a los modelos actuales. Las notas marginales del original aparecen ahora como notas a pie de página, y mantiene las 21 notas complementarias originales en que discute más ampliamente algunos temas controvertidos. De los textos agustinianos se ofrecen, cuando procede, el libro y el capítulo, omitiendo de ordinario los párrafos. De las obras de los escritores contemporáneos de nuestro autor se ofrecen página, sección y párrafos, según aparecen en el texto. Las citas de cánones de los concilios africanos se dejan como se hallan en Tillemont. Como en el caso anterior, identificarlas es tarea que se confía a otros estudiosos. Esta nueva edición incluye notas del editor que comentan diferentes temas desde el estado actual de la investigación, sin que ello implique que las comparta. Las cartas de san Agustín, que en el original seguían la numeración de la edición de Lovaina, aquí se presentan como norma en la, hoy ya habitual, de los Maurinos. La traducción no es estrictamente literal, procurando adaptar el estilo indirecto del francés al inglés americano actual. Asimismo revisa los aspectos más hagiográficos del texto original pero buscando la exactitud histórica del autor francés.

El volumen, que todos los estudiosos de san Agustín agradecerán, se enriquece con dos índices: uno de nombres antiguos y modernos, y otro de obras antiguas, casi todas agustinianas.– P. DE LUIS.

VIÑAS ROMÁN, Teófilo OSA, *La Orden de san Agustín. Orígenes, Pervivencia, Carisma, Espiritualidad. La Institución Monástica Agustiniana en su Historia*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 2010, 21 x 15, 236 pp.

El P. Teófilo Viñas, licenciado en filosofía e historia y doctor en teología con especialidad en vida religiosa, es experto en agustinología por profesión y vocación. Veterano escritor e investigador acerca de san Agustín y su espiritualidad y la vida religiosa, tiene publicados: *La amistad en la vida religiosa, interpretación agustiniana de la vida en comunidad* (1982, 1995), *San Agustín padre y fundador de su Orden* (2006) y *Religiosos y religiosas ayer, hoy y mañana. Reflexiones sobre la vida consagrada* (2010). Ahora nos presenta este nuevo trabajo donde trata de profundizar en la misma temática.

En el Prólogo constata con tristeza que hay miembros de la Orden que no saben a qué atenerse y se preguntan, ¿quiénes o qué somos?, ¿quién es nuestro Fundador? Preguntas a las que trata de dar respuesta en este trabajo.

El capítulo primero lo dedica a *Los Orígenes de la Fundación Monástica Agustiniana*. El proyecto monástico de san Agustín, san Agustín fundador, donde estudia minuciosamente las obras de san Agustín en las que escribe acerca de su proyecto monástico, la *Vida de san Agustín* por su compañero Posidio y los autores que se han dedicado a estudiar el monacato agustiniano. El capítulo segundo, *Pervivencia del "Propositum Sanctita-*

*tis*” *Agustiniano (siglos V al X)*, va dedicado a la expansión del monacato agustiniano, en tiempo de san Agustín y después de su muerte, en África y Europa, concretamente en Italia, en Francia y España, especialmente en esta última, donde estudia, entre otros, la fundación del *Monasterio Servitano*, fundado en torno al 570 por el abad Donato y situado en los alrededores de la ciudad romano-visigótica Ercávica o Arcábica (prov. de Cuenca), sucediéndole en el cargo su discípulo hispano el abad Eutropio, asistente al Concilio III de Toledo (589) e influyente en la conversión de Recaredo y un año más tarde asciende a la Mitra de Valencia. Otro documento de 1201 según la era hispánica (1163 de la cristiana) habla del Monasterio de los “Hermanos religiosos” de “Ordo beati Augustini” a orillas del río Tormes (Salamanca) fundado en el siglo XII. Del primero han escrito san Ildefonso de Toledo (c. 606-667), el Biclarense (c. 540-621) y el obispo Máximo de Zaragoza (ss. VI-VII). En el capítulo tercero, bajo El “Ordo Sancti (Beati) Augustini”, el autor estudia los varios significados de “Ordo” en la antigüedad clásica y en san Agustín; el “Ordo,” como ordenado acervo jurídico-espiritual de una comunidad religiosa; las Comunidades que se decían “Ordinis Sancti (beati) Augustini,” entre, otras, la de San Ginés de la Jara (Murcia), una de las primeras comunidades españolas que figuran oficialmente como de la “Orden de San Agustín” antes de las Uniones del siglo XIII. *La Comunidad de monjes-clérigos de Santa María de Stagno* de 1133 en la diócesis de Vich, y las *Comunidades “Ordo sancti Augustini”* en Italia.

El capítulo cuarto va dedicado a *Las Uniones Jurídicas de las “Comunidades Sancti (Beati) Augustini”*. Después de un minucioso estudio de las Bulas *Incumbit Nobis* y *Praesentium Vobis* de Inocencio IV (acerca de la Pequeña Unión) y *Licet Ecclesiae Catholicae* y *Cum quaedam salubria* de su sucesor Alejandro IV (sobre la Gran Unión de 1256), Teófilo Viñas llega a la conclusión de que fueron los priores de las comunidades de Tuscia quienes solicitaron a la Santa Sede el apoyo para unirse jurídicamente bajo un Superior General y llevar a cabo las “reformas del Ordo”. De hecho, el acontecimiento de la Pequeña Unión de 1244, “fue conocido, desde el primer momento, como Pequeña Unión de la Orden de san Agustín, con toda la importancia que se le quiera dar, pero nunca como fundación de la misma” (p. 69). Los capítulos 5 al 8 van dedicados a la *Teología del Carisma, La Renovación Postconciliar en la Orden de san Agustín, El Carisma fundacional de san Agustín y Carismas, Carisma Fundacional y Espiritualidad*. El capítulo noveno lo dedica el autor a *La Escuela Teológica Agustiniana* y el 10 a *La Escuela Ascético-Mística Hispano Agustiniana*. Terminando el trabajo con dos capítulos, el 11 a las *Reformas: Reclutas y Descalzos* y el 12 a los *Canónigos Regulares de san Agustín*.

Fr. Teófilo trata, en este bien documentado y realizado trabajo, de dar respuesta a los interrogantes que mencionábamos al principio. ¿Lo ha conseguido? Aunque haya estudiosos de la Orden no estén de total acuerdo con algunas de sus conclusiones, no obstante, es una obra que hay que tener muy en cuenta en futuros estudios sobre nuestra Orden y su fundación.— P. HERNÁNDEZ.

COMELLA GUTIÉRREZ, Beatriz, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 24 x 16, 398 pp.

Como indica el título de la obra, la autora desarrolla la tarea pastoral llevada a cabo por Josemaría Escrivá, primero como capellán y después como rector del Patronato de Santa Isabel, que era una fundación vinculada a la Corona.

En el capítulo 1, *El clero bajo los Patronatos Reales Madrileños: una aproximación*, se estudia el Origen de los Patronatos Reales y su Jurisdicción Eclesiástica; Funciones de sus Rectores y Capellanes y El clero de los Patronatos Reales Madrileños. Características comunes y diferencias. Una introducción necesaria para comprender la naturaleza jurídica de los Patronatos reales y explicación de la fundación eclesiástica intrínsecamente unida a ellos por voluntad regia, clérigos que han atendido el Patronato de Santa Isabel a lo largo de la historia, con el fin de entender mejor la misión de un capellán o un rector de los años 30 ó 40 del siglo pasado.

En el 2 se da una breve historia del Monasterio de Santa Isabel de Agustinas Recoletas, fundado por San Alonso de Orozco en 1589 y trasladado en 1610 al lugar donde hoy se halla ubicado por voluntad de Margarita de Austria. El patronazgo de las casas de Austria y Borbón en Santa Isabel, la vida diaria en el Monasterio, las Agustinas Recoletas de Santa Isabel que formaron parte de la comunidad entre 1931 y 1945, costumbres del Monasterio y termina con las consecuencias de la proclamación de la Segunda República, Guerra Civil y el incendio de Monasterio e Iglesia el 20 de julio de 1936. Posguerra y reconstrucción y la vuelta de la Comunidad al mismo el 14 de julio de 1946.

El capítulo 3 trata de la historia del Real Colegio de Santa Isabel desde su fundación por Felipe II hasta la restauración de Alfonso XII cuando el Colegio fue entregado a las Religiosas de la Asunción en 1876. El Colegio durante el reinado de Alfonso XIII y la vida interna del mismo, su organización, religiosas y alumnas del mismo. Se describe con detalle lo acaecido en el Colegio y Comunidad del Colegio durante la II República, Guerra Civil y posguerra.

El capítulo 4 bajo *Josemaría Escrivá de Balaguer, capellán interino de Santa Isabel (septiembre 1931-1934)* va dedicado a labor llevada a cabo por Josemaría Escrivá en Santa Isabel, y los motivos que le llevaron a dejar de prestar sus servicios como capellán del patronato de Enfermos de las damas Apostólicas del Sagrado Corazón. Su relación con las Agustinas Recoletas, capellán del Colegio de Santa Isabel de las Religiosas de la Asunción, e inicio de la labor apostólica del Opus Dei con las mujeres en la iglesia de Santa Isabel.

El capítulo 5 se nos habla de la labor de Josemaría Escrivá como rector-administrador entre 1934 y 1945 del Patronato de Santa Isabel, su nombramiento, relación con las Agustinas recoletas y Religiosas de la Asunción del Colegio. Dificultades por las que pasaron el rector y ambas comunidades religiosas durante la Guerra Civil y las negociaciones llevadas a cabo por el rector en la posguerra.

El libro termina con una buena cronología (1931-2007) para un mejor entendimiento de la historia y labor del monasterio y colegio de Santa Isabel, conclusiones, documentación citada, bibliografía, transcripción de textos y relación de las religiosas citadas y vinculadas al Patronato de Santa Isabel.

Beatriz Camella nos presenta una obra bien escrita, desarrollada y documentada, no sólo acerca de la labor de Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel, sino también la historia del Monasterio y Colegio del mismo nombre.- P. HERNÁNDEZ.

KASPER, Walter / DECKERS, Daniel, *Al corazón de la fe. Las etapas de una vida* (Caminos 33), San Pablo, Madrid 2009, 14 x 22, 375 pp.

Este libro es una biografía a dos manos, la del protagonista, el conocido cardenal alemán Walter Kasper, y la del narrador, un periodista del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* que tiene también el doctorado en teología. El punto de partida de la obra es una serie de

conversaciones entre los dos, que el periodista convierte en un relato cronológico de la vida del cardenal, en el que se van insertando muy a menudo párrafos grabados del biografiado (separados tipográficamente con una sangría reconocible), de modo que en las páginas se entreveran continuamente párrafos bien trabados de ambas partes, la del hilo conductor y la de la voz en primera persona. Dada la importancia personal de Kasper - eminente teólogo, obispo de una gran diócesis, presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos- y la importancia de los hechos que le han tocado vivir -II Guerra Mundial, concilio Vaticano II, secularismo y revolución juvenil, movimiento ecuménico-, cosas que se van repasando en los diversos capítulos, el libro resulta de especial relieve e interés eclesial. Llamen la atención muchas cosas. Su padre fue movilizado para la guerra mientras su madre criticaba al régimen nazi y el niño intuía que debía callar en la escuela para no dañar a la familia. El Vaticano II le sorprende terminando su tesis doctoral, percibiendo que se encuentra en mitad de un puente, un poco a la gallega. Como profesor en Tubinga su vida se cruza con otros famosos colegas, y mientras se propicia el deshielo con los protestantes, paradójicamente se enzarza en polémicas con compañeros como Josef Ratzinger y Hans Küng. La relación con el segundo será dramática, pues se le desposeyó de su cátedra siendo precisamente Kasper decano. Como obispo vivirá la alegría de la pastoral, lo que de siempre más le atraía, pero también la tristeza de la disminución de la práctica creyente y de las vocaciones. Y en la etapa última de su vida le toca pilotar el ecumenismo, el anhelo y dificultad más grande de la cristiandad actual. Fomentar acercamientos con ortodoxos, protestantes, anglicanos (y judíos), que sean además aceptados por la Curia (¡a los caballos, que vienen los nuestros!), mezclados con problemas políticos y subdivisiones confesionales, es justamente prometeico, como correr entre dos fuegos, como lidiar un toro tras otro. Su carácter optimista y espíritu ecuánime le mantienen indemne. Un gran activo de la catolicidad.- T. MARCOS.

FRAILE MIGUÉLEZ, Manuel, *Jansenismo y Regalismo en España*, Edición, prólogo, notas e índices de Rafael Lazcano, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2010, 22 x 15, 297 pp.

La edición original de esta obra se hizo en Valladolid el año 1895 y se conserva en algunas bibliotecas de casas agustinas, en el caso de Zaragoza, con dedicatoria manuscrita del autor al P. Tirso López. La edición antigua y la actual llevan como subtítulo complementario "Cartas al Sr. Menéndez Pelayo", que son un recurso para comentar de forma crítica las referencias del tema en los Heterodoxos Españoles. En esta nueva edición sobresale el magnífico y amplio prólogo que hace Rafael Lazcano, donde analiza el fenómeno del Jansenismo y Regalismo y su importancia en España. Acompaña ese prólogo una detallada bibliografía actualizada sobre el tema del libro. Estamos ante un libro de gran valía en la historiografía española sobre este movimiento cultural, político y religioso que afectó de manera especial a la Iglesia española y a la política ilustrada. Dos órdenes religiosas estuvieron implicadas directamente en esta cuestión: los jesuitas y los agustinos. Los primeros sufrirán la expulsión de varios países en el siglo XVIII fruto de las políticas regalistas, y los segundos, como discípulos de San Agustín, origen de la corriente jansenista.

Las polémicas entre jansenistas y anti jansenistas nada tienen que ver con las 5 proposiciones teológicas de Jansenius, sino que tiene contenidos variados. Uno de ellos son las disputas entre jesuitas y el resto de los teólogos tomistas. A finales del siglo XVIII las dos corrientes jansenista y regalista que iban separadas terminan por ir juntas. El regalis-

mo se fortalece, pero no se apoya en la doctrina jesuítica, y ahora busca la doctrina de los dominicos y agustinos, siguiendo una tendencia jansenista.– R. PANIAGUA.

MEDIAVILLA MARTÍN, Benito, *Inventario de documentos sobre el Real Monasterio del Escorial existentes en el archivo de su Real Biblioteca, (1560-1885): 2ª parte*, Ed. Escorialenses, S. Lorenzo del Escorial 2010, 24 x 17, 977 pp.

Esta voluminosa recopilación de documentos es la segunda de las publicadas sobre los fondos de la biblioteca del Escorial y contiene la tercera y última parte de este fondo documental. Para organizar esos numerosos escritos y legajos que allí se encuentran, el autor de la publicación ha dividido el contenido en bloques temáticos grandes, medianos y pequeños. Lo más interesante de esta obra es que ofrece a los investigadores una ingente cantidad de referencias sobre cuestiones económicas, como los juros y censos, dehesas y posesiones, diezmos y primicias, bulas de la cruzada, cabaña merina, etc. También hay fondos referidos a jurisdicciones, privilegios, pleitos, mayordomías, médicos, etc. Teniendo en cuenta el largo periodo cronológico, desde la fundación del monasterio hasta la llegada de los agustinos en 1885, y los datos económicos y de vida cotidiana que facilita, se convierten en referencia obligada para el estudio de una institución tan prestigiosa y con tantas facetas como era el Real Monasterio del Escorial. Para el análisis de la comunidad religiosa de los jerónimos, es muy práctica la caja XLIV, donde se reúnen los documentos relacionados con la vida cotidiana, actividades y gobierno de los religiosos.

Se complementa el libro con dos índices: el primero es onomástico, toponímico y temático, y el segundo es de religiosos jerónimos.

Sin duda, pocas veces encontramos un instrumento tan práctico y eficiente, como es este libro, para acceder a los estudios históricos de una gran biblioteca, como la del Escorial.– R. PANIAGUA.

## Espiritualidad

TERTULIANO – SAN CIPRIANO – SAN AGUSTÍN, *La paciencia*. Prólogo y notas de José María Sanabria, RIALP, S. A., Madrid 2010, 19 x 12, 156 pp.

Hoy ya no se escribe sobre la paciencia, tan necesaria para el hombre actual tan con frecuencia por el *stress*. Herederos en parte de la moral estoica, pero integrándola perfectamente en el marco cristiano, cada uno de los tres grandes autores del antiguo cristianismo africano, Tertuliano, Cipriano y Agustín, dedicaron una obrita a dicha virtud. La editorial Rialp, nos ofrece ahora, dentro de la colección NEBLI (clásicos de espiritualidad), las tres juntas. El librito contiene además el relato del martirio de san Cipriano y el sermón 309 de san Agustín sobre el mismo santo. Se nos informa del autor del prólogo y de las notas, pero no del autor o autores de las traducciones. La coincidencia en los mismos errores y en otros datos, permite concluir que, por lo que se refiere a la obrita agustiniana, es un arreglo de la ofrecida en la BAC. La presentación que de los tres padres de la Iglesia se da en el prólogo es muy elemental; significativo es la confusión de personajes en relación con san Agustín quien, según el autor, “conoció la doctrina de Montano y fue montanista hasta cerca de los 30 años”. Los títulos latinos de las obras de Tertuliano contienen

varios errores. Salvo las pocas y breves notas que acompañan a la obra de Tertuliano y al Martirio de san Cipriano, en los demás escritos se reducen a las referencias bíblicas.- P. DE LUIS.

BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*. El Papa, La Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona 2010, 22 x 14, 227 pp.

No es la primera vez que el autor, P. Seewald, entrevista a J. Ratzinger. La novedad de este encuentro es que es la primera vez que un Papa responde con tanta franqueza a una entrevista personal y directa. En la entrevista anterior, publicada en español con el título: *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 2005,<sup>5a</sup>, habían hablado de la persona del entrevistado, de los problemas de la Iglesia católica y de la nueva época que se avecinaba al fin del s. XX, que fue cuando se hizo esa entrevista. Ahí, se resumía gran parte de la vida de Ratzinger. Ahora, también en tres partes, se dialoga sobre *Los signos de los tiempos* que nos recuerda que los Papas no caen el cielo, el escándalo de los abusos sexuales, las causas y las oportunidades de la crisis, el sentido y la posibilidad de una catástrofe global, la dictadura del relativismo y nuestro tiempo como tiempo de conversión. En la IIª parte se trata de *El Pontificado*, se dialoga sobre: *habemus Papam*, caminar en las sandalias del pescador, el ecumenismo y el diálogo con el islám, de su primera encíclica sobre Dios amor, Pío XII y los judíos, los viajes pastorales y el caso Williamson. La parte IIIª o *¿Hacia donde vamos?*, el diálogo es sobre Iglesia, fe y sociedad, el denominado atasco de las reformas sobre temas de matrimonio, mujer y sexualidad, y cómo se hace la renovación. También se trata de María y el mensaje de Fátima, Jesucristo que regresa para nosotros, con algunos problemas en su comprensión, y los novísimos y su actualización. Tres anexos recogen el tema de abusos sexuales a niños en la carta a los católicos de Irlanda, fe y violencia en el discurso de Ratisbona, y sida y humanización de la sexualidad de la entrevista durante el viaje a Camerún. La obra termina con una pequeña Biografía de J. Ratzinger hasta su elección como Papa y una Breve crónica de su Pontificado. *Luz del mundo* es la voz sincera y cercana de un Papa ante un mundo en plena transformación.- D. NATAL.

BURKHART, Ernst - Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de teología espiritual. Vol. I, Edics. Rialp, Madrid 2010, 24 x 14, 623 pp.

La obra que presentamos, que consta de tres volúmenes, es el primer intento de exponer teológicamente, de modo sistemático el conjunto del mensaje de san Josemaría acerca de la santificación del trabajo profesional y de la vida cotidiana. Este primer volumen, que ahora presentamos, contiene una parte preliminar sobre el marco histórico-teológico de la enseñanza de san Josemaría y sus destinatarios principales: los fieles cristianos y los sacerdotes seculares. Aquí se insiste sobre todo en la llamada universal a la santidad y en la vocación del laicado a la misión de la Iglesia en el mundo. Sigue la parte Iª, que se resume en “dar gloria a Dios”, “querer que Cristo reine” y “llevar a todos, con Pedro, a Jesús por María”. La gloria de Dios viene de que Cristo reine y se trabaja para que Cristo reine “llevando a todos, con Pedro, a Jesús por María”. Ahora bien, dar gloria a Dios consiste en ser contemplativos en medio del mundo. Así, cuando un creyente hace con amor las cosas más intrascendentes de la vida ésta rebosa de la presencia divina. Buscar que

Cristo reine es poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades de los hombres. Haciendo todas las cosas por Cristo por Él y en Él, para que Cristo reine en todos los corazones y en toda la sociedad por el amor y sea dado a Dios todo honor y gloria. Y, “llevar a todos con Pedro a Jesús por María”, se realiza, principalmente, haciendo de la Eucaristía el centro y la raíz de la vida cristiana: p.583. Desde este punto de vista, la vida del cristiano es vida eucarística que se integra plenamente en el misterio de la cruz que es fuente de vida, luz y resurrección para la transformación del mundo. En este proceso no hay que olvidar nunca la acción del Espíritu Santo, Espíritu de Amor, ni la presencia de María, Madre de Dios y Madre nuestra. Los autores de esta obra son sacerdotes del Opus Dei, profesores en la universidad de la santa Cruz de Roma. Conocieron al Santo en los años 60 y vivieron en Roma con él en los primeros años de la década de 1970.– D. NATAL.

LLIN CHÁFER, Arturo, *Santo Tomás de Villanueva*. Pastor de la Iglesia en tiempos recios, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2010, 22 x 15, 319 pp.

El siglo XVI español fue espléndido en su vida cultural, política y religiosa. La Iglesia no quedó al margen de este proceso sino que lo impulsó con aportaciones muy valiosas. Entre ellas destaca la figura de santo Tomás de Villanueva como testigo del Evangelio. En los tiempos recios que le tocó vivir gastó su vida en una entrega total a Cristo y a la Iglesia como el buen pastor que da la vida por sus ovejas. Así, imprimió a su época una dinámica apostólica de ejemplaridad evangélica e impulsó la renovación de la vida clerical y eclesial. Fue, especialmente, su propia experiencia evangélica y su testimonio viviente el que llevó a su pueblo a través de su predicación y su acción pastoral. Al entender la conversión como atracción, deleite y entrega amorosa a Dios, Tomás de Villanueva se nos ofrece como *el único autor del s. XVI que predica la mística desde el púlpito*, sentencia Allison Peers. Y, eso que los había excelentes, como el Maestro Ávila, del que el propio santo “decía y afirmaba, que, desde los Apóstoles acá, no había quien hubiese hecho más fruto que el venerable Juan de Ávila” (p. 91): JUAN DE ÁVILA, OC., edición de L. Sala Balust y F. Martín Hernández, BAC 1970, vol.1,35. El autor del libro que presentamos nos ofrece en 5 partes, el perfil completo del santo. En el apartado Iº presenta la figura humana, educadora y religiosa de este agustino como maestro de la vida cristiana con su llamada universal a la santidad, la vida de oración y el camino de perfección para todos, detallando también su influencia ulterior. La parte IIª nos presenta la figura apostólica de san Pablo y las de san Juan de Ávila y san Juan de Ribera en su relación con Tomás de Villanueva. La IIIª parte nos ofrece la espiritualidad sacerdotal y religiosa del Arzobispo de Valencia: su doctrina sacerdotal, la promoción social del clero, sus cauces pastorales y sermones sacerdotales. En cuanto a la vida religiosa se nos dibuja el ideal de la vida monástica, las condiciones para abrazar la vida religiosa, los votos religiosos, la vida contemplativa y activa, la obediencia, la imitación de María, la oración y el trabajo, y la fidelidad a Cristo esposo divino. La IVª parte nos lleva al diálogo interreligioso, los problemas con los moriscos, sus esfuerzos inagotables en su evangelización así como la obra de san Juan de Ribera y la decisión real final de su expulsión. En la Vª parte se recogen algunos aspectos de la teología del santo: la Iglesia como cuerpo místico, Cristo salvador del hombre, la antropología del hombre como imagen de Dios ansioso de felicidad y trascendencia. Se dedica también un capítulo a la gracia, las virtudes y el Espíritu Santo, para terminar con la conversión como camino de encuentro con Cristo por la fe y la Penitencia. El autor de esta obra es ya un clásico en el estudio de santo Tomás de Villanueva y aquí da, una vez

más, abundantes pruebas de su buen hacer, maestría y conocimiento de la gran figura humana y eclesial del santo de Villanueva.– D. NATAL.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., *Regresa al corazón. Ejercicios espirituales agustinianos*. Espiritualidad Agustiniana 4, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 21 x 13, 184 pp.

Desde el centenario del nacimiento de san Agustín, celebrado en 1954, el impulso de la espiritualidad agustiniana no ha hecho más que crecer. Así, a partir de 1960 nacieron varias revistas agustinianas con el fin de estudiar más a fondo el pensamiento de san Agustín y su espiritualidad. Entre los años 1962 y 1964 se escribieron los que pueden llamarse los primeros *Ejercicios Espirituales Agustinianos*, para la *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, hoy *Revista Agustiniana*, siguiendo la pauta de los Ejercicios clásicos de san Ignacio de Loyola. El centenario agustiniano, de 1986, fue otro clarinazo y otra nueva llamada que desembocó en un nuevo proyecto de *Ejercicios Espirituales con san Agustín* publicados por *Revista Agustiniana* en el año 2008. El autor de este libro, director de las revistas *Augustinus* y *Mayéutica*, miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos y del Instituto de Agustinología de la OAR, nos ofrece aquí su proyecto de *Ejercicios espirituales agustinianos*. Para ello nos recuerda e invita a que: 1.- Volvamos al corazón, 2.- Ahondemos la Conversión, 3.- Practiquemos la Oración, 4.- Celebremos bien la Eucaristía y nos proponamos un: 5.- Decálogo Agustiniano para hoy. Se trata de conocer a Dios y conocernos a nosotros mismos, el *Noverim me, noverim te*, de Agustín, que nos lleva al *Tolle, lege*, de la Palabra de Dios y a entrar plenamente en nosotros mismos. Todas las meditaciones de este libro parten de un elemento bíblico, que el autor conoce muy bien y maneja magistralmente, luego se expone la experiencia agustiniana, y se termina con la doctrina actualizada de la Iglesia, especialmente, de los últimos Papas, y sus aplicaciones concretas para la vida cristiana y religiosa actual. Siendo el tema de la Conversión y de la Oración en san Agustín, junto al tema de la interioridad y la humildad, temas muy clásicos agustinianos quiero destacar, especialmente, el tema de la Eucaristía, que a veces no se trata tanto, aunque sí se recuerde mucho el tema de la unidad y la comunidad eclesial y religiosa como cuerpo de Cristo. También es muy de destacar el elemento oracional de toda esta obra, pues como recuerda Agustín: ningún hombre puede enseñar esto a otro sino que esto se ha de pedir y se ha de llamar para que se nos abra. Valorar también el Decálogo agustiniano para el hombre de hoy: 1.- La humildad, una y mil veces la humildad. 2.- Ser hombre de Dios, al que pertenecemos, y no perdernos en otras cosas. 3.- Ser hombre de comunidad y de Iglesia para “deificari in otio”, servir a la Iglesia y a los pobres. 4.- La vocación a la santidad, no olvidarla nunca 5.- Una vivencia gozosa de la castidad, por gracia y por amor, pues sobre todo en este tema y en este tiempo: un santo triste es un triste santo. 6.- La Palabra de Dios como hilo conductor y guía de la vida de Agustín y de nuestra vida como *lectio divina*. 7.- Cuidado con las situaciones prosperidad, pues también se muere de éxito. 8.- “Suscepit me paterne”, o acompañar con amor y desde el amor pues “hombre soy y nada humano me es ajeno”. 9.- La prudencia en todo, pues somos peregrinos siempre. 10.- *Dispensator verbi et sacramenti*. No olvidar nunca lo que somos para no perder nuestro camino y el de los demás, pues todos somos consiervos. En fin, un escrito que nos recuerda las raíces agustinianas y nos vuelve al corazón de esa experiencia que ha guiarnos en nuestra vida y en todos nuestros Ejercicios Espirituales.– D. NATAL.

COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Discursos de Benedicto XVI con motivo del Año Sacerdotal. Retiros espirituales para sacerdotes 2010-2011* (Retiros 22), editado por Pablo Cervera Barranco, Ed. Edice, Madrid 2010, 21 x 13,5, 173 pp.

La Comisión del Clero de la Conferencia Episcopal Española nos ofrece esta antología de textos extraídos de las alocuciones del Santo Padre Benedicto XVI con ocasión del pasado Año Sacerdotal. Han sido seleccionados para la publicación por P. Cervera, que los ha ordenado en cuatro secciones: fuentes del sacerdocio, vida y espiritualidad de los sacerdotes, la misión sacerdotal y modelos de santidad. Como indica el subtítulo, este libro quiere brindar un material idóneo para preparar y desarrollar jornadas de retiro para los sacerdotes españoles. Según el presidente de la Comisión, Mons. José Vilaplana, Obispo de Huelva, el libro nace con una triple finalidad: la recepción de las enseñanzas del Papa sobre el sacerdocio, profundizar en la identidad sacerdotal y en la fidelidad al ministerio y revitalizar la vida y misión de los sacerdotes como discípulos, apóstoles y pastores de la comunidad de Jesús. En su primera carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo (1979) Juan Pablo II citaba, entre otros (Vicente de Paúl, Juan María Vianney, Juan Bosco, etc.) como modelo y “maestro” al Patrono del clero español, San Juan de Avila. Treinta años después, el actual Pontífice ha elegido de nuevo al Santo Cura de Ars en su Carta para el Año Sacerdotal (2009), pero en sus alocuciones ha preferido proponer otros modelos de espiritualidad sacerdotal (Juan Eudes, Lorenzo Murialdo, Pío de Pietrelchina, etc.). Aunque siempre se aprende de todos los santos, a mi modesto entender y al menos para el clero hispano, hubiera sido una excelente ocasión para redescubrir a un referente tan representativo como el Maestro Avila.– R. SALA.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Santo Rosario*. Obras Completas I/2, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Constantino Ánchel y Javier Sesé, Rialp, Madrid 2010, 25 x 16,5, XXXVII + 370 pp.

San Josemaría redactó este breve escrito titulado *Santo Rosario* en los primeros días de diciembre de 1931. Se trata de un folleto de pocas páginas para ayudar a hacer oración con los misterios del Rosario. Con ocasión de la fiesta de la Virgen del Rosario, al día siguiente de la canonización de Escrivá de Balaguer en la plaza de San Pedro (2002), el Papa Juan Pablo II se refirió a esta obra diciendo “que se inspira en la infancia espiritual, disposición del alma propia de quienes quieren llegar a un abandono total en la voluntad divina”. El libro vio la luz por primera vez en 1934 en una edición muy modesta sin dibujos. Tampoco estaban ilustradas las dos ediciones sucesivas. Solamente en la cuarta edición (1945) aparecieron los emblemáticos dibujos, encargados por el autor al entonces estudiante de arquitectura Luis Borobio, que caracterizan la obra. Probablemente es la más leída y difundida del fundador del Opus Dei después de *Camino*. Pedro Rodríguez, doctor en Teología y Derecho de la Universidad de Navarra, que ya publicó la de *Camino* (2002), ha dirigido también esta edición crítica formando parte de un equipo con otros dos expertos colegas: el historiador Constantino Ánchel y el profesor de teología Javier Sesé. La obra ha contado con otros colaboradores (Federico Requena, Federico Delclaux, etc.) entre los que hay que destacar al propio Luis Borobio, ya fallecido, que prestó una ayuda inestimable de primera mano.

Prologado por el Prelado Mons. Echevarría, el volumen consta de dos partes y dos apéndices. La primera parte es la “Introducción general” en la que el lector encontrará la historia del texto y de las ediciones (1-5), la cuestión de los grabados y dibujos (6-7), el

contexto teológico y el ambiente espiritual de la obra (8-10) y una guía de lectura (11-12). La segunda parte, "Texto y Comentario crítico-histórico", ofrece el texto con los dibujos de los misterios según la edición "normativa" (Ed. Minerva 1945). Al final de esta segunda parte, como Anexo, se encuentra un comentario, tomado de los escritos de San Josemaría (preparado por G. Derville y C. Villar por encargo de la Prelatura), a los nuevos Misterios de Luz introducidos por Juan Pablo II con ocasión del Año del Rosario (Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae* n. 38). El volumen culmina con dos apéndices. En el primero se estudian otras ilustraciones de *Santo Rosario*, aparte de las originales, publicadas en vida de San Josemaría. El segundo apéndice es una descripción de todas las ediciones de la obra. Se ha destacado también el valor literario de este libro por la plasticidad de las imágenes que emplea y por la claridad de su prosa. Está al alcance de todo tipo de lectores. En estas páginas se enseña a rezar, uniendo estrechamente la plegaria vocal de esta práctica de piedad mariana con la oración hecha "sin ruido de palabras" en la intimidad del corazón, hablando de tú a tú con Dios. El rico aparato crítico del volumen incluye una completa bibliografía y un buen número de reproducciones facsímiles y fotografías.- R. SALA.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Para llegar a puerto. El sentido de la ayuda espiritual*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 21 x 14, 293 pp.

Cada vez tomamos más conciencia de lo imprescindible que, hoy como siempre, resulta el acompañamiento o guía espiritual. Ya el Vaticano II exhortaba a los sacerdotes a estimar mucho esa práctica (PO 18). Posteriormente, Juan Pablo II les invitaba a redescubrirla porque "ha dado siempre tantos y tan preciosos frutos en la vida de la Iglesia" (Pastores dabo vobis 40). Este libro se sitúa a la estela de las muchas publicaciones que nos vienen presentando en los últimos tiempos los diversos aspectos que ponen de relieve la importancia de este instrumento formativo para todos los cristianos. Son muy diversas las tareas del acompañante: abrir horizontes, orientar en momentos de desconcierto, dar una palabra de ánimo ante las dificultades, corregir posibles errores, sostener en las luchas personales, etc. Un pilar fundamental del acompañamiento es la entrevista personal o "conversación de dirección espiritual" (cap. 4). En principio podría tener lugar en distintos espacios y en momentos diversos. Pero conviene procurar un entorno y un tiempo que faciliten las cosas. No será adecuado, por ejemplo, un lugar que se preste a interrupciones frecuentes o una habitación con teléfono (¡hay que apagar el móvil!). También es preciso que se lleve a cabo con la oportuna periodicidad para evitar que sea un recurso puramente ocasional. Establecer con antelación la fecha y la hora de la entrevista previene la improvisación y las prisas. La charla debe ser breve e ir al grano. Ahora bien, con flexibilidad. Se puede prolongar si las circunstancias así lo requieren. Nunca hay que dar la impresión de impaciencia, por ejemplo, citando a alguien con poco tiempo antes de otra reunión o mirando con frecuencia al reloj. Con delicadeza habrá que enseñar a los muy habladores a no irse por las ramas y tener paciencia y dar confianza a los más callados. Son fundamentales las primeras charlas y saber escuchar... El autor, sacerdote del Opus Dei, ofrece en un amplio Anexo algunos de los temas a tratar: oración y vida de fe, la pureza, vocación, mortificación (voluntaria, pasiva e interior), examen de conciencia, caridad y apostolado, familia, trabajo, salud y descanso, etc. Según él, el guía espiritual debe tener conciencia de ser instrumento del Espíritu Santo para desempeñar con fruto los oficios de padre, maestro, médico, amigo y buen pastor.- R. SALA.

OROZCO, Antonio, *Aprender de María*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 252 pp.

El libro *Aprender de María*, tiene la particular idea de iniciar con una serie de relatos narrados sobre la vida de una joven, que van centrando al lector en lo que posteriormente va ser expresado en otros términos, porque cautivando al lector el encontrar una María dispuesta, preparada y a su vez inocente y segura.

El libro entero está dedicado a expresar con buenos términos los misterios de la Virgen y los va desarrollando como si fueran ocurriéndose uno tras otro durante su vida. Que el misterio de la Inmaculada Concepción como preparación del seno en el que nacería Jesús, de la cual María, llena de gracia, tiene el germen y embrión de la redención que se desarrollará después. El Señor es Contigo, es un apartado que recoge la reflexión a partir de la tercera palabra del ángel a María y en el que se cuestiona su modo de estar, que es puro, dinámico y silencioso. Y explicarse cómo es posible una maternidad virginal no es fácil, pero es el milagro que sólo la Trinidad puede hacer; según la tradición diría que Cristo debía nacer al modo divino sin corrupción alguna. En general, reconocer el énfasis que hace ver cómo la Virgen con el dolor junto a la Cruz, en la pasión de Cristo, se une a la pasión en su compasión. A la sangre de su Hijo, une sus lágrimas de Madre, por eso ella también sacrifica, merece, redime, de un modo subordinado y dependiente.– J. POLENTINO.

### **Educación–Varios**

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *Los Crucificados: religiosidad, cofradías y arte*. Actas del Simposium 3-6 Septiembre 2010 (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 31), vol. I., EDES, San Lorenzo de El Escorial 2010, 24 x 17, 520 pp. + Índice.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *Los Crucificados: religiosidad, cofradías y arte*. Actas del Simposium 3-6 Septiembre 2010 (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 31), vol. II., EDES, San Lorenzo de El Escorial 2010, 24 x 17, 652 pp.

Fiel a su cita anual, el Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas nos brinda puntualmente las actas de su último simposio, celebrado nuevamente en el Real Colegio Universitario María Cristina de los agustinos de El Escorial. En esta ocasión la publicación consta de dos volúmenes. Las ponencias presentadas giraban en torno a la temática de “los Crucificados” y han sido agrupadas en cinco secciones. En el primer volumen se reúnen siete trabajos de carácter espiritual, litúrgico o literario mientras que el resto han sido clasificados dentro de una amplia sección titulada “Cofradías, advocaciones y religiosidad”. En esta última predominan los estudios sobre tallas de Cristos y “calvarios” de variadas hermandades y cofradías penitenciales, muchos de los cuales procesionan durante la Semana Santa. La sección “Arte, iconografía y música”, que encabeza el segundo tomo, es la que incluye un mayor número de ponencias (24). La mayoría tratan temas iconográficos, destacando los estudios de imaginería y, sobre todo, los de pintura: los famosos Crucificados de Juan de la Cruz (I. Martínez Carretero), Tommaso Masaccio (M. J. García Sanguino) o Francisco de Zurbarán (O. Delenda). Solamente una ponencia

sobre el “Cantus Passionis” (P. Capdepón) aborda el motivo de las jornadas desde el punto de vista musical. Las otras dos secciones, dedicadas respectivamente a Latinoamérica y a los Crucificados en el Monasterio de El Escorial, son puramente testimoniales y sirven para completar el panorama presentado. Es reseñable también la contribución a las jornadas de varios estudiosos agustinos con notables trabajos sobre diversos Santos Cristos: los del Nogal y de la Sangre de Mallorca (F. Carmona), los de los conventos agustinos de Aragón (R. Paniagua), el de Burgos o de San Agustín (A. Iturbe), el de Aricagua (F. Campo) y los de bronce, madera, mármol y marfil del Real Monasterio (J. Paredes). El Director del Simposio, citando a San Agustín en la presentación del libro, viene a decir que vale la pena el esfuerzo humano y material que se hace “por amor al arte”, preparando y organizando fielmente este importante evento anual. Por nuestra parte no nos queda sino alabar ese empeño y felicitar sinceramente una vez más a los responsables del simposio y a las Ediciones Escorialenses por el trabajo que vienen realizando.– R. SALA.

ALDEN, Chris, LARGE, Daniel and SOARES DE OLIVEIRA, Ricardo, eds., *China returns to Africa. A Rising Power and a Continent Embrace*, Hurst Publishers Ltd., London 2009, 21,5 x 14, 382 pp.

La renovada presencia de China en África, sobre todo en el África subsahariana, es una realidad que está adquiriendo proporciones continentales. No se trata, como en los tiempos de Mao, de razones políticas –expansión del comunismo–, sino de razones estratégicas y, sobre todo, económicas.

El presente libro contribuye al análisis de las relaciones África-China a través del estudio de los temas claves en las relaciones bilaterales y de algunos casos concretos y significativos.

La primera sección se refiere a los vínculos comerciales y de economía política entre China y África. La segunda sección considera sus relaciones desde las diversas perspectivas regionales y trata de explorar los diferentes, y hasta opuestos, caminos de la reciente presencia de China en el continente negro, tal y como son percibidos en Europa y en Estados Unidos. Su sección tercera estudia los casos más representativos de las relaciones China-Africa (Angola, Sudáfrica) y algunos menos importantes como los de Cabo Verde y Namibia. Está encabezada por un par de estudios sobre la influencia China en Tanzania respecto a la construcción del ferrocarril y a la industria farmacéutica (caps. 10-11). La última sección propone dos lecturas alternativas del impacto de China en África. La primera concluye que la creciente implicación de China en África bien pudiera ser parte de una estrategia común de todo el Asia; mientras que la segunda apunta a transformaciones estructurales que han formalizado históricamente la interacción de China con el mundo exterior.– P. RUBIO.

GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio, *Somalia. Clanes, Islam y terrorismo internacional*, Catarata, Madrid 2007, 21 x 13,5, 133 pp.

Ignacio Gutiérrez de Terán, profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid presenta al lector español la “cuestión Somalí”, la realidad de una nación que en buena parte es desconocida por la mayoría de los españoles. El profesor Gutiérrez de Terán pone a la luz la identidad somalí que últimamente ha entrado en una crisis profunda. Para comprenderla es imprescindible considerar tres elementos o fac-

tores (clanes, islam y terrorismo internacional) porque son, según el autor, los tres ingredientes principales que configuran la cuestión somalí. Los clanes y el tribalismo están en el origen de determinadas concepciones sociales y políticas que han regido el desarrollo de los acontecimientos desde la independencia, en 1960, hasta hoy. El islam, porque supone un elemento de cohesión para la inmensa mayoría de los somalíes. Y el terrorismo internacional, porque entronca con la repercusión geoestratégica del conflicto somalí y el posicionamiento de Estados Unidos ante la emergencia de un movimiento islamista en absoluto afín a su política exterior.

El caos que azota a Somalia desde hace ya más que quince años ha colocado a este país africano a la cabeza de las naciones del mundo en una situación de crisis crónica. Estos padecimientos que sufre el pueblo somalí se remontan en primer lugar a la herencia de las disputas y particiones del período colonial y las primeras etapas de la independencia. También la República somalí ha sufrido de forma especial los embates de la pugna regional e internacional librada en el cuerno de África. A todo eso hay que añadir el efecto de la emergencia del islam político en el mundo islámico, representado en Somalia por los tribunales islámicos, con todo lo que ello implica en el contexto de la llamada guerra internacional contra el terrorismo. La inestabilidad política ha dejado el país como un estado fallido y fracasado. Un fracaso institucional y social que constituye una amenaza constante en una región clave para determinar el control geoestratégico del África Oriental y el Golfo de Adén.

Con el conflicto y el terrorismo continuo que sigue imperando en el país somalí, no hay demasiados motivos para el optimismo de un futuro prometedor. Por eso el autor hace un llamamiento tanto a las fuerzas nacionales como internacionales para intervenir en la situación, salvaguardar al pueblo somalí y proteger la zona estratégica en beneficio de muchos países del mundo. Una zona que ahora se ha convertido en refugio de bandas terroristas y piratas que amenazan a los buques y ponen en peligro el comercio marítimo, como sigue ocurriendo últimamente.— N. MSEMWA.

OLAIZOLA, José Luis, *Hermenegildo, Príncipe y Mártir. La conversión de los visigodos al catolicismo*, Ediciones Palabra, Madrid, 2010, 21,5 x 13,5, 300 pp.

José Luis Olaizola es autor de una extensa obra literaria y reconocido con varios galardones: Premio Ateneo de Sevilla 1976 por su novela *Planicio*; Premio Planeta 1983 por su novela *La guerra del general Escobar*, la “mejor novela sobre la guerra civil española;” Premio Barco de Vapor por su novela *Cucho*, que, traducida al francés, obtuvo el premio Grand Prix de la Academie des Lecteurs de París, etc.

En la presente novela, el autor, usando, principalmente, la obra del historiador José Orlandis *Historia del reino visigodo español*, van narrando con soltura y elegante prosa la llegada de los visigodos a España, su religión arriana y su historia. En torno al 570, el rey Leovigildo se empeñó en unificar los pueblos de la Península Ibérica bajo el signo del arrianismo, pero Hermenegildo, su hijo y futuro sucesor en el trono, se había desposado con la princesa católica Inigunda, y decidió convertirse al catolicismo. Aunque padre e hijo se amaban y admiraban, Goswinta, esposa de Leovigildo y arriana fanática sería la causa de las intrigas familiares. Hermenegildo se vería en medio de una complicada trama familiar de fidelidades, políticas y religiosas, y antes que renunciar a la fe que había abrazado, acepta la muerte de manos de su padre. Una muerte que daría sus frutos, pues su hermano Recaredo, ya rey, abjuraría del arrianismo el año 589, convirtiéndose con él toda la nación de los godos al catolicismo.

Olaizola ha escrito una novela con rigor histórico, una novela que, a la vez que se lee con agrado, enseña, por lo que felicitamos a su autor.– P. HERNÁNDEZ.

GRITZ, David y LYNCH, Jonah, *Esperando juntos*, trad. O. Jimeno, Ed. Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 214 pp.

D. Gritz murió en el verano de 2002 a causa de un atentado terrorista contra la Universidad Hebrea de Jerusalén donde estudiaba. Su amigo J. Lynch, sacerdote católico de la Fraternidad de san Carlos Borromeo, recibió la noticia en Montreal, donde se encontraba ese verano. Precisamente en esa ciudad se habían conocido seis años antes. Desde entonces fue creciendo entre ambos una profunda amistad. Este pequeño libro es testimonio de ello. Quiere ser un homenaje a David. Publica la correspondencia que mantuvieron él y Jonah durante aquellos años. Hablan de sus novias, comparten sus aficiones por la filosofía y la literatura y también su fe y su oración. Pero, ¿por qué hacer públicas unas cartas tan personales? Dice el autor que por dos motivos. Primero, porque conoció Comunión y Liberación gracias a su amigo judío y tenía una deuda de gratitud pendiente con dicho movimiento en el que luego descubriría su propia vocación. Y, también, porque cree que pueden ser un motivo de esperanza que contribuya a la paz, siempre amenazada, en la conflictiva situación de la Tierra Santa. Ante la violencia y el terror tan solo queda la desgarradora actitud del judío Jesús: “Sus lágrimas por la ciudad... su muerte y resurrección”. El libro está traducido del original italiano y entre las pp. 80-81 el editor ha intercalado cinco fotografías de los protagonistas.– R. SALA.

ANTÓN, Ara, *Un pueblo sin tele ni tele* (Almo Reposo 15), Ed. Agustiniiana, Guadarrama 2010, 21 x 15, 124 pp.

A causa de un viaje de sus padres a Cuba, los hermanos Diego y Carlos deben pasar todo el verano con su anciano abuelo en el pueblo. La perspectiva parece bastante desalentadora. El abuelo hace años que arrinconó la vieja televisión en el desván y en aquella perdida aldea castellana los teléfonos no tienen cobertura. ¿Qué harán todo ese tiempo en ese inhóspito lugar habitado por media docena de viejos, sin televisión ni teléfono? No pueden imaginar las sorpresas que les aguardan. La escritora leonesa A. Antón, especializada en la novela histórica –recibió el premio “Camilo José Cela” por su primera obra *El velo* (1997)–, con esta nueva novela hace su primera incursión en el campo de la narrativa juvenil. La autora muestra un gran dominio también de este género en el libro que presentamos. Conoce el alma de los chicos de hoy, no en vano ha ejercido la docencia durante años antes de dedicarse de lleno a la literatura. La trama argumental con sus ingenuas aventuras juveniles, la plasticidad de las descripciones de tipos y escenarios, así como la viveza de los diálogos recuerdan mucho a autoras como la británica Enid Blyton y su entrañable saga de *Los Cinco*, con la que nos aficionamos a la lectura muchos adolescentes. Por otro lado, como en *Las fuentes de la salud* (2003), también en esta novela hay un alegato frente a la despoblación y el estado de abandono de tantos pueblos. Al igual que las viejas historias de nuestros mayores, transmitidas oralmente de generación en generación al calor del hogar, este relato quiere ofrecer una enseñanza a los jóvenes lectores sobre ciertos valores fundamentales que suelen brillar por su ausencia en la aldea global que les toca vivir.– R. SALA.

URBINA, Pedro Antonio, *Memorias y otras vidas*. Palabra, Madrid 2010, 22 x 14, 174 pp.

En el autor de esta obra han concurrido unas cualidades poco frecuentes en el panorama literario actual: Una notable formación filosófica, teológica y humanista palpable de forma más evidente en sus ensayos y de forma más sutil en el resto de sus obras. Por otra parte, una extraordinaria sensibilidad para la belleza que le lleva a relacionar la literatura con la música y la pintura y hace de cada uno de sus escritos una tarea muy exigente, por parte del autor, que luego el lector reconoce muy bien pero que todavía no ha sido suficientemente valorada. En este volumen se recogen algunos de sus cuentos inéditos en los que destacan algunos de los rasgos más decisivos del trabajo literario de este autor como su origen mediterráneo, la infancia, el bien y el mal, la belleza, y algunos temas como: el piano de verano, Gandaritas, el tren, los alumnos de latín, adulterios, amarillo, e inesperado, los ojos verdes, sombras doradas, distinguida señorita o carta urgente al señor presidente del Comité Olímpico Internacional.– D. NATAL.

RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel, *La bóveda de la Biblioteca Real. Tesoros artísticos en el Monasterio del Escorial*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 2010, 17 x 24, 39 pp.

Muchos son los tesoros artísticos que pueden contemplarse en el Real Monasterio del Escorial. Entre ellos, uno de los más destacados, es, sin duda alguna, su Biblioteca Real. En este lugar, además de los valiosísimos libros y manuscritos, nos sorprenden y llenan de admiración las pinturas de la bóveda.

El local de la biblioteca –como el propio monasterio–, es obra del arquitecto Juan de Herrera. Amplio y diáfano, tiene una longitud de 54 metros, un ancho de 9 y una altura de 10, con ventanales a dos bandas, con una enorme bóveda de cañón.

Los frescos de la bóveda fueron realizados por el pintor italiano Peregrino Tibaldi, escogido para esta misión en 1586, por el propio Felipe II, tras el fracaso de artistas como Lucas Cambiaso y Federico Zuccaro.

Tibaldi era seguidor de Miguel Ángel y su estilo –lleno de heroísmo y grandiosidad–, encajaba dentro de las directrices deseadas para este monasterio. Ayudado por su compatriota Bartolomé Carducho, Tibaldi realizó la obra siguiendo el esquema que en la Capilla Sixtina había ya anticipado su maestro Miguel Ángel.

Los frescos, concluidos en 1592, escenifican como un viaje desde la humana Filosofía hasta la divina Teología, a través de las siete “Artes Liberales”: Gramática, Retórica, Dialéctica, Aritmética, Música, Geometría y Astrología. A cada una de estas artes –representadas como figuras femeninas con distintos símbolos y atributos–, acompañan personajes históricos que practicaron algunas de estas disciplinas.

Como complemento a la decoración se muestran también algunos de los grotescos ejecutados por Nicolás Granelo y Francisco Castel.

Una guía clara, bella y didáctica.– B. SIERRA DE LA CALLE.

LÓPEZ GAJATE, Juan, *Il mio bel Cristo. Benvenuto Cellini*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 2010, 17 x 24, 120 pp.

El autor nos brindó en 1995, un estudio detallado y documentado de esta extraordinaria escultura en “*El Cristo Blanco de Cellini*”. Cinco años después, aparece “*Il mio bel Cristo*”, escrito de carácter poético, en el que él mismo se mete en la piel del artista Ben-

venuto Cellini y, –a modo de narración autobiográfica–, nos hace revivir la gran epopeya que supuso la creación de esta obra maestra. Primero la gestación de este Cristo, posteriormente su laboriosa realización artística y, finalmente su destino: primero en el Palacio Pitti de Florencia en el año 1565 y, finalmente, en la Basílica del Real Monasterio del Escorial –adonde llega como regalo del Gran Duque de Toscana–, en octubre de 1576.

Nacido de una visión o un sueño mientras el artista se encontraba encarcelado en el Castel Sant' Angelo de Roma, esta escultura se va gestando poco a poco dentro de su mente. Mientras tanto, Cellini se ha ido afirmando primero como orfebre y después como escultor. Seguidor del gran Miguel Ángel, quiere emular los Cristos de Donatello y Brunelleschi. En constante rivalidad con otros artistas contemporáneos, se pone al servicio del Rey de Francia y de los Príncipes Medicis, para quienes hará las esculturas que le han hecho famoso, entre ellas el Ganimedes y el Perseo.

Pero, sin duda alguna, su obra cumbre será, precisamente, “*Il mio bel Cristo*”, el hermoso Cristo blanco sobre una cruz negra, –muerte y vida entrelazadas–, que el deseaba que fuese colocado sobre su tumba y velase su sueño y descanso eterno tras una vida tan azarosa como la suya.

Basándose en la “*Autobiografía*” de Cellini, así como en su “*Tratado de la Escultura y restantes manuscritos*”, J. L. Gajate nos recrea la apasionante historia del artista –contada en primera persona–, con una vida borrascosa y controvertida, al mismo tiempo que la gestación y creación de su genial obra.

Debo decir que, una vez que se inicia la lectura, –tan bella, interesante, atractiva y apasionante–, el lector es llevado hasta el final con fruición. Al terminar, uno se queda extasiado contemplando este Cristo tan humano y desnudo y tan genial y divino. Genial la escultura del Cristo de Cellini, pero genial también la recreación que J. L. Gajate hace en “*Il mio bel Cristo*”. – B. SIERRA DE LA CALLE.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco. Javier (y otros), *Granada, Tolle, Lege. Granada Toma y Lee*, Editorial de la Provincia Santo Tomás de Villanueva, Agustinos Recoletos, Granada 2009, 21 x 28, 526 pp.

“*Granada. Tolle, Lege*” es el título de una exposición celebrada en la recoleta iglesia del Hospital del Corpus Christi –conocida como Hospitalicos–, en la bella ciudad de Granada, con motivo del Primer Centenario de la restauración de la Provincia Santo Tomás de Villanueva de la Orden de Agustinos Recoletos. Fruto de dicha exposición es también el presente catálogo editado por la propia provincia recoleta de Sto. Tomás de Villanueva.

En la introducción –tras los saludos de los PP. General de la Orden y Provincial–, sigue el amplio estudio de Fco. Javier Martínez Medina –comisario de la exposición y coordinador del catálogo–, sobre “*El Agustínismo en la Granada moderna*”.

El catálogo –siguiendo la exposición–, se estructura en diez capítulos: I.- Un espacio para la espiritualidad agustiniana; II.- San Agustín en los orígenes de la Granada moderna; III.- Las fundaciones de Agustinos Recoletos en Andalucía; IV.- Las imágenes de San Agustín, paradigma de la religiosidad barroca; V.- Iconografías recoletas y contrarreforma: santos y devociones; VI.- Los fundamentos de la espiritualidad agustiniana; VII.- La devoción al crucificado en San Agustín; VIII.- Imágenes y alegorías de la teología agustiniana; IX.- Las clausuras agustinas recoletas; X.- La vida de San Agustín en grabados.

En cada uno de estos diez capítulos las obras de arte van acompañadas de estudios técnicos, artísticos y de espiritualidad agustiniana, escritos por diversos especialistas en cada una de las materias.

En el Apéndice se ofrece, además, información técnica sobre las restauraciones, inventarios, bibliografía general de la exposición, así como una bibliografía esencial sobre los Agustinos Recoletos.

En esta importante exposición, y en el catálogo, se incluyen piezas de Jacobo Florentino, Pablo de Rojas, Alonso de Mena, Pedro de Mena, Alonso Cano, Pedro Atanasio Bocanegra, José y Diego de Mora, José Risueño, Torcuato Ruiz del Peral, entre muchos otros.

Contemplando la exposición "*Granada, Tolle, Lege*" se puede reconstruir la historia y espiritualidad de la familia agustino-recoleta. Las obras recopiladas hablan de una manera de evangelizar, de hablar de Dios y de presentar los misterios al pueblo. Al mismo tiempo testimonian la forma de hacer catequesis, de las devociones más importantes de la Orden, de aquellos hombres y mujeres que se han santificado siguiendo la regla de vida de San Agustín: Sto. Tomás de Villanueva, S. Juan de Sahagún, S. Nicolás de Tolentino, Sta. Rita de Casia, Sta. Clara de Montefalco...

Además, la exposición "*Granada. Tolle, Lege*" ha supuesto una importante contribución al conocimiento de las artes plásticas de la Granada barroca, a partir de las muchas obras inéditas que se exponen por vez primera, procedentes de las clausuras; así como a partir también de los estudios que le han dedicado los distintos especialistas que colaboran en el catálogo de la muestra.

Valiosísima contribución dentro del diálogo fe y cultura.- B. SIERRA DE LA CALLE.

**PUBLICACIONES PERIÓDICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA**

• *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

• *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

• *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio  
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)  
[edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)

• *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12  
28001 Madrid  
[ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)

• *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39  
28440 Guadarrama (Madrid)  
[revista@agustiniana.com](mailto:revista@agustiniana.com)

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
  - *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
  - *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - *“Cuentos Castellanos”*, Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilías, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.

(Sigue en la contraportada)

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

#### NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2<sup>a</sup> edición)* Valladolid 2011.