SUMARIO

ESTUDIOS

- **Abraham caminó a Finisterre**
  Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ 445
- **«Mientras tu Apóstol alienta a los que peregrinan». Historia y símbolos del camino**
  José Luis VÁZQUEZ, SJ 457
- **Memorias del Camino**
  Antonio ALLENDE FELGUEROSO, SJ 469
- **Claves pastorales para echarse al Camino**
  Abel TORAÑO FERNÁNDEZ, SJ 481

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Algunas cuestiones sobre el modelo de intervención social**
  Delegación de Acción Social. Provincia de Castilla SJ . . 493

DIÁLOGOS URGENTES

6. Diálogo con la ciencia
Juan Ramón LACADENA 501

LOS LIBROS

- **Recensiones** 519

PRESENTACIÓN

EL CAMINO DE SANTIAGO

En la bella villa navarra de Puente la Reina se erigió en 1965 un monumento al peregrino. En su pedestal puede verse una inscripción, «Y desde aquí todos los caminos se hacen uno solo», que resalta la importancia de esa antigua y universalmente extendida tradición cristiana: peregrinar a Compostela. A reflexionar sobre algunas particularidades del Camino está precisamente dedicado este número de *Sal Terrae*.

Según se cuenta de generación en generación, muchas han sido las personas que a lo largo de la historia se han puesto en camino en dirección a Santiago. Algunas de ellas, más conocidas: Carlomagno, Francisco de Asís, Fernando III el Santo, San Juan de Dios, etc. Otras, la mayoría, no tan famosas. Sin embargo, al igual que las primeras, proceden de diversos lugares del universo y caminan hacia la bella ciudad gallega en busca quizá de vida, luz, paz y espíritu. En palabras de Eugenio Romero Pose, tomadas de su reciente obra *Raíces cristianas de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI,* «caminan un Camino de optimismo, un Camino que proclama la unión y propugna la libertad y la dignidad del hombre».

Los artículos que ofrecemos se enmarcan precisamente en esta última referencia (la de tantos caminantes anónimos) y tratan de plantear y recoger algunos aspectos de esa vida: luz, paz, unión, libertad y dignidad que, año tras año, ellos buscan y reciben con plenitud.

Enrique Sanz Giménez-Rico presenta algunos rasgos que caracterizan el peregrinar de un ilustre personaje bíblico: Abraham. Durante su vida, él recorrió un camino lleno de novedad, aventura y bendición. Y lo hizo, entre otras, con una característica particular: logrando dar con una equilibrada relación entre el caminar y el confiar en el Dios que se comunica durante el camino.

La colaboración de *José Luis Vázquez,* buen conocedor del Camino de Santiago, puede permitir al lector penetrar en los fundamentos del Camino: su historia y sus símbolos principales. Quién es Santiago y qué se dice de él en el Nuevo Testamento; cuál es la historia del Camino desde el siglo IX hasta nuestros días; qué significan el bordón, la calabaza, las conchas y las flechas: he aquí toda una serie de preguntas relacionadas con el Camino a las que el autor ofrece atinadas e ilustradas respuestas.

Un insigne peregrino del siglo XVI, Ignacio de Loyola, a quien recordaremos en el próximo número de *Sal Terrae,* sostenía que no hay quizás operación más importante para el ser humano que hacer memoria de su vida. *Antonio Allende,* que ha recorrido el Camino y ha acompañado a caminantes en numerosas ocasiones, ofrece en «Memorias del camino» algunas de las pautas y claves que configuran precisamente la memoria del caminante: importancia de la contemplación, valor del compañerismo, cambio de ritmo vital, dependencia de otros, capacidad de superación, etc.

Por último, puede ser de interés para lectores y caminantes presentar algunas claves pastorales para recorrer el Camino: tanto las orientadas a los días anteriores al mismo como las referentes al momento de emprender y hacer la marcha. Desde su larga experiencia acumulada, *Abel Toraño* introduce al lector en el importante valor y sentido que pueden poseer referencias conocidas, como preparar la mochila, recorrer las diversas etapas, encontrarse con peregrinos u hospitaleros, etc.

ST 94 (2006) 445-455

ESTUDIOS

Abraham caminó a Finisterre

Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ*

Hace prácticamente trece meses, alcancé la bonita edad de 40 años. Una edad temida por muchos; también, recordada, deseada y esperada por numerosas personas que, más o menos a la mitad de su vida, ansían celebrar gozosamente el pasado recorrido y festejar anticipadamente el futuro desconocido.

Creo poder decir que formo parte del último grupo mencionado. Por eso pensé, hace más de un año, que pedir un año sabático sería un buen modo de celebrar mi 40 cumpleaños, ya que durante ese tiempo podría cumplir alguno de los sueños que aún me quedan por realizar.

Uno de ellos es precisamente hacer el Camino de Santiago. Sin embargo, a pesar de los propósitos y las buenas ideas anteriores, mi vida ha transcurrido por otros derroteros, y hasta ahora no he tenido la oportunidad de realizar el ansiado sueño. Eso sí, espero poder realizarlo antes de llegar a los 50 y coronar así otra *edad mágica,* habiendo conocido como caminante, entre otras, las bellas regiones de Navarra, Castilla y Galicia. Hasta que llegue ese momento, sigo con sumo interés cualquier descubrimiento y noticia sobre el citado Camino. En particular, las que se refieren a los caminantes: tantas personas que año tras año, en cualquiera de las cuatro estaciones climatológicas de nuestro país, caminan de modos distintos en dirección a Compostela.

Los artículos de este monográfico de *Sal Terrae* centran su interés, sobre todo, en los citados aventureros. En el que ahora se inicia, ad-

* Director de *Sal Terrae*. Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). <esanz@teo.upcomillas.es>.

quiere un destacado protagonismo un conocido caminante de la literatura bíblica: el patriarca Abraham. Si hay algo que caracterizó su vida, fue precisamente el hecho de ser caminante. ¿Cómo lo fue? ¿Qué significó ello en su existencia? Éstas son dos de las principales preguntas que están en el origen de nuestras líneas, y que tienen como principal interés el buscar inspiración y ayuda en un personaje que tiene tanto en común con esos miles de peregrinos que caminan en dirección a Compostela.

Vamos a fijarnos, en primer lugar, en alguna de las características del modo en que Abraham recorrió su camino. Posteriormente, en un segundo apartado, nos fijaremos en un aspecto central de la vida del patriarca: peregrinar confiando en Dios. Quizá la figura del patriarca pueda contribuir en algún momento a orientar e inspirar a esos caminantes que, año tras año, se dirigen a Compostela.

El camino de Abraham: novedad, aventura, plenitud, bendición

> «Téraj tomó a Abraham, su hijo, a su nieto Lot y a Saray, su nuera, y los sacó de Ur de los caldeos para dirigirse a la tierra de Canaán»
>
> (*Gn 11,31*).

He aquí la primera mención del relato del Génesis de una peregrinación de Abraham. Cuenta que su padre, Téraj, descendiente de Sem, hijo de Noé, decidió emprender un camino en dirección a Canaán. Por desgracia, él no pudo realizarlo en su totalidad, pues terminó sus días en una parada del mismo (Jarán). Sin embargo, fue su hijo Abraham el que, tras escuchar una orden de Yahveh, tomó a Sara, a Lot y toda la hacienda reunida en Jarán y llegó al país cananeo (Gn 12,5). El primer rasgo que caracteriza, pues, el viaje de Abraham aparece expresado por el binomio novedad-continuidad. El patriarca de Israel emprende un camino que ya alguien antes que él (su padre) había iniciado; no es, pues, el primero que lo recorre.

Ahora bien, al mismo tiempo, «Abraham no se queda en el lugar al que llegó su padre, sino que prosigue el viaje ininterrumpido y lo dirige hacia lo desconocido, desenraizándose así de su presente»[1]. Abra-

1. A. WÉNIN, «Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif»: *RTL* 27 (1996) pp. 3-24, esp. 10.

ham, por tanto, recorre también su propio camino, un camino nuevo, único, particular.

Se trata, pues, de un rasgo que presenta elementos comunes con el del que realiza el peregrino que se dirige a Compostela. Al fin y al cabo, éste recibe una antigua tradición con muchos siglos de vida y la conduce hacia adelante de una manera nueva, pues la peregrinación que realiza cada persona es única e irrepetible y, por tanto, novedosa con respecto a cualquier otra que se haya llevado a cabo en alguna otra ocasión.

Lo señalado hasta ahora abre paso a una ulterior reflexión. Es indudable que el Camino de Santiago es esencialmente una gran aventura humana. Es indudable también que la vida que recorrió Abraham, tal como la narran numerosos capítulos del Génesis, fue igualmente una gran aventura. Ésta presenta dos aspectos característicos:

– Por una parte, Abraham es una persona en movimiento continuo, en camino permanente. Basta con seguir el recorrido de Gn 11-13; 22-24 y comprobar el paso del patriarca por Mesopotamia, Egipto, la tierra de los filisteos y Canaán.

– Por otra, se trata de una aventura que conjuga la ruptura con el pasado y la apertura hacia lo desconocido, hacia lo que no se domina ni se programa. No sólo porque no se conocen las etapas que están por venir, sino porque, en general, la situación vital del patriarca (ancianidad) no es la más adecuada para vivir sin pasado ni futuro.

Esta última particularidad puede percibirse, entre otros, en dos pasajes que presentan numerosas similitudes: Gn 12,1-4 y Gn 22,1-19[2].

En el primero de ellos se encuentra la conocida orden de Dios a Abraham –*«vete de tu país, de tu patria y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré»*–, acompañada de una promesa de bendición con dos importantes expresiones: una tierra y un pueblo. A Abraham se le pide que rompa con su tierra, su patria y su casa paterna y se abra a la promesa de *«una tierra que Dios le mostrará»* (Gn 12,1). Como señala André Wénin, «el patriarca debe pasar del "tener" al "lo que se va a ver", a vivir una vida sin posesión»[3].

2. Remitimos a J.L. Ska, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», en (M. Vervenne – J. Lust [eds.]) *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (BEThL, 133), Fs. C.H.W. Brekelmans, Leuven 1997, pp. 367-389, esp. 386-387, donde se indican y estudian las mencionadas semejanzas.
3. A. Wénin, *art. cit.,* pp.10-11.

También Gn 22,1-19 está caracterizado por una orden de Elohim a Abraham: *«toma a tu hijo, tu unigénito, que tanto amas, a Isaac, y vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto sobre una de las montañas que yo te indicaré»*. En este caso, «la orden de ir a sacrificar al hijo implica un desarraigo y una ruptura análogos al movimiento emigratorio de Gn 12,1-3»[4]. E incluye una referencia a un futuro que el protagonista del relato desconoce abiertamente. De nuevo Abraham emprende una marcha similar a la de Gn 12; en este caso, acompañada de la dramática petición de Dios: ofrecer en sacrificio a su hijo Isaac. Marcha que, en su comienzo, se presenta como una especie de objeto punzante que perfora el corazón del patriarca. A éste, además, no le comunica Dios el verdadero motivo y la auténtica finalidad de lo que acaba de comenzar. De ahí que el suyo sea un caminar en dirección a un lugar y un mundo completamente desconocidos[5].

De ahí que se pueda afirmar que Abraham es un personaje recordado en Israel por haber vivido su existencia en continua apertura a un incierto y arriesgado futuro, tras haber dejado atrás el pasado vivido. El patriarca es una viva imagen de la figura bíblica del que parte sin retorno. Así, para Abraham y para otros personajes bíblicos la verdadera vida es la que está más allá del mundo conocido; quien arriesga todo y se pone en camino, sin saber qué le espera en él, vive la existencia en plenitud. Una imagen distinta de la de Ulises y otros héroes griegos, para quienes la finalidad última del ponerse en camino y vivir la aventura de la vida es regresar a la propia casa, volver al lugar conocido.

El héroe de Troya y el padre de los creyentes comprenden, pues, el sentido de la existencia de dos maneras distintas. Son, sin embargo, dos maneras que no se excluyen entre sí. Por eso no es tan importante decantarse y optar únicamente por uno de los dos modelos propuestos, pues, al fin y al cabo, ambos personajes revelan que la aventura humana es un largo itinerario, y que lo importante en la vida es, precisamente, ponerse en camino[6].

---

4. V. MORLA ASENSIO, «Interpretación literaria de Gen 22», en (F. García López – A. Galindo García [ed.]) *Biblia, literatura e iglesia* (Biblioteca Salmanticensis Estudios 169), Salamanca 1995, pp. 63-82, esp. 79.
5. J.L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture»: *Bib* 69 (1988) pp. 324-339, esp. 327-329.
6. J.L. SKA, *Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único* (El mundo de la Biblia, 3), Estella 2004, pp. 18-20.

El que peregrina a Compostela puede vivir la plenitud de la vida, la plenitud de su aventura, del mismo modo que Abraham y Ulises: poniéndose en camino. Es cierto que, cuando éste termine, volverá a la vida cotidiana; volverá, como Ulises, a lo conocido. Es cierto, sin embargo, que, durante su caminar, su existencia se parece en gran manera a la de Abraham: incierta, desconocida, abierta a la continua novedad.

«Bendición» es el último término elegido para titular este apartado, que está cerca de su conclusión. En Gn 12,2-3, Dios se dirige a Abraham en estos términos: *«te bendeciré... bendeciré a quienes te bendigan... en ti serán benditas todas las familias de la tierra»*. Cinco veces aparece en los citados versículos la raíz hebrea *barak* (bendecir), que significa «fuerza de la descendencia, del crecimiento, del éxito... "Te bendeciré" es el pilar y el fundamento de la fecundidad que alcanzará a los descendientes de Abraham»[7].

Por otra parte, junto a esta referencia, Gn 12,2 señala que Dios engrandecerá el nombre de Abraham. Ello no debe entenderse sin tener en cuenta el conocido episodio de la Torre de Babel, narrado en Gn 11,1-9. En Gn 11,4 los habitantes de Babel quieren hacerse famosos, quieren pasar a la posteridad, quieren *hacerse un nombre*. Pues bien, el nombre que les concede la gloria no es otro –eso es precisamente lo que significa Babel– que el de la confusión, la vergüenza[8]. No ocurre lo mismo con Abraham, personaje en claro contraste con el de los constructores de la citada Torre, cuyo nombre nada tendrá que ver con el anterior, pues será engrandecido y magnificado.

La bendición y el engrandecimiento del nombre aparecen relacionados tanto en este pasaje bíblico como en otros del Antiguo Testamento; en todos ellos, es la mutua conexión de ambos la que expresa su sentido. Gn 12,3 significa, sobre todo, que *«todos podéis ser benditos como Abraham, y todos podéis llevar el nombre "bendición"»*[9]. Y podéis ser benditos, felices, fecundos, gracias precisamente a Abraham, quien, con su marcha en la dirección señalada por Dios, permite que la bendición de Dios alcance a la realidad de los humanos. Gracias al patriarca, éstos reciben el nombre «bendición» y las implicaciones que ello conlleva (prosperidad, descendencia, vida)[10]. Abraham recibe

7. C. WESTERMANN, *Genesis 12-36* (BK I/2), Neukirchen 1981, p. 172.
8. J.L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto,* Bologna 2005, pp. 269-275.
9. J.L. SKA, *art. cit.,* pp.384-385.
10. A. WÉNIN, *art. cit.,* pp.12-15.

en forma de promesa un gran don, y ni lo retiene ni se queda con él; al contrario, lo transmite a las generaciones siguientes, que se benefician también del citado don.

Algo similar les ocurre a muchos caminantes que peregrinan a Compostela. Durante su marcha, reciben algunos dones de gran valor: cercanía a las personas, cercanía al mundo de los pobres, apertura a la trascendencia, apertura al autoconocimiento y a la capacidad de sufrimiento y superación...[11] Lo interesante de todo ello es que la misma peregrinación produce en muchas ocasiones un movimiento similar al de Abraham, que incluye dos aspectos complementarios.

Por un lado, ya durante el camino son muchos los caminantes que no se guardan para sí la bendición que reciben y los dones que les son entregados. No, no los envuelven y los colocan en el fondo de sus mochilas, sino que los comparten con sencillez, generosidad y gratuidad con otras muchas personas que realizan la misma marcha. Ello hace posible que entre todos se establezcan unos profundos vínculos, que perduran no sólo durante el tiempo que dura el Camino, sino durante la vida que viven después.

Por otro lado, ya de regreso a la vida cotidiana, el caminante puede también hacer partícipes a los suyos de todo cuanto le ha sido dado y entregado durante las largas jornadas recorridas. Es éste ciertamente un signo de esa transformación que el Camino opera en los caminantes, cuyos frutos se disfrutan en el *post-Camino*[12].

«Por la fe vivió como extranjero en la tierra que se le había prometido» (Hb 11,9)

Si hay algo que quiere poner de relieve el Nuevo Testamento con respecto a Abraham, es su fidelidad a la promesa anunciada. No extraña, pues, que tanto la cita que abre este apartado como otras de dicho Testamento resalten este aspecto del patriarca, quien, en palabras de Pablo, es *«el padre de todos los creyentes que no están circuncidados, para que también a ellos les sea concedida la salvación»* (Rm 4,11).

No es, sin embargo, nuestro interés rastrear este aspecto en los evangelios, cartas y otros escritos neotestamentarios. Es, más bien,

11. Véase F. REVILLA, *Caminos que marcan:* <www.pastoralsj.org>.
12. De este y otros aspectos se ocupa el artículo que en este mismo número publica Antonio Allende Felgueroso.

realizarlo en los textos del Génesis anteriormente mencionados y en otro de dicho libro, muy conocido también: Gn 15,6. Ello puede ayudar a recordar y mencionar un importante elemento que caracteriza la vida del patriarca y que puede caracterizar igualmente la de muchos de los que se dirigen a Compostela: el hecho de que se puede vivir el camino confiando en el Dios que envía e invita a caminar.

Si se entiende en su sentido fuerte la prueba a que Dios somete a Abraham (aquél le pide a éste que le entregue a su hijo), podría haber motivo para considerar a Dios como un ser sádico. Al fin y al cabo, Isaac representa para su padre algo tremendamente importante (Gn 15,4; 17,15-21; 18,9-15; 21,2-7): se trata de la promesa de un hijo para alguien que ha abandonado todo por Elohim[13].

Pues bien, a la orden de Dios (*«toma a tu hijo, tu unigénito, que tanto amas»*) le sigue una respuesta silenciosa de Abraham, que cumple lo que Dios le ha mandado, pues se fía únicamente de la palabra de quien se lo ordena. Silencio y fe en Dios caracterizan, pues, la respuesta de Abraham, que se pone en camino muy de madrugada en dirección a Moria, un lugar desconocido.

En su camino, el patriarca tiene la posibilidad de elegir en plena libertad. El viaje que emprende está también cargado de dudas e incertidumbre: ¿qué es lo que conviene hacer?; ¿qué hacer y dónde colocar la tentación de volver atrás?

Llegado el momento de la gran decisión para Abraham (atar a su hijo Isaac y colocarlo sobre el altar: Gn 22,9-10), el relato se ralentiza al máximo: «La escena es más objetiva que nunca, y únicamente los gestos cuentan, haciendo visible la determinación de un Abraham ya totalmente mudo»[14]. Inmediatamente después, cuando Abraham está a punto de llevar a cabo la orden divina entendida en su sentido más exigente, interviene el mensajero de Dios y llama nuevamente a Abraham. Un Abraham que es capaz de oír otra vez la llamada de Dios y, sobre todo, de escuchar en una ocasión más a aquel que le ha pedido un imposible.

El final del relato (Gn 22,13-19) muestra, entre otras cosas, «cómo la prueba a la que ha sido sometido Abraham revela que es un creyen-

13. A. Wénin, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau, 8), Bruxelles 1999, pp. 51-52. Numerosas afirmaciones que hacemos sobre Gn 22 se apoyan e inspiran en este libro.
14. J.L. Ska, *art. cit.,* p. 325.

te auténtico, sobre todo porque ha rechazado conservar para sí el don de Dios... Por eso es probable que lo que Dios ve en Gn 22,14 de manera duradera no sea otra cosa que la fe de Abraham y su temor de Dios»[15].

Dos textos más del libro del Génesis destacan igualmente alguno de los aspectos anteriormente indicados.

Mencionamos de nuevo Gn 12,1-4. Como se ha señalado precedentemente, Dios ordena a Abraham dejar su tierra y su parentela y marchar en dirección a una tierra desconocida y prometida. Se trata de una aventura que Abraham acepta apoyado únicamente en la palabra de Dios, apoyado únicamente en la fe y la confianza en éste. Ahora bien, se trata igualmente de una confianza que es respuesta a la confianza previa de Dios en su patriarca: «En rigor, debería decirse que la confianza precede a Abraham. Al dirigirle la palabra, el Señor le muestra la confianza hasta el punto de atreverse a poner en sus manos su sueño de bendición para todos. Así pues, confianza que llama a la confianza»[16].

Gn 15,1-6, y en particular Gn 15,6 (*«creyó Abraham al Señor, y el Señor lo anotó en su haber»*), subraya este aspecto indicado por Gn 12,1-4, y presenta otros más. Al fin y al cabo, «este texto, tan central en la historia de Abraham y en el Pentateuco y tan relevante en su itinerario espiritual... no es una mera continuación de las promesas de Gn 12-13, sino un replanteamiento y profundización teológica de dichas promesas»[17]. Una de las razones de su centralidad es el hecho de relacionar dos importantes sustantivos: la fe y la justicia

A lo largo de la historia se han propuesto distintas interpretaciones de Gn 15,6. Unas se han inclinado por hacer de Dios el sujeto de la segunda parte del versículo; un ejemplo de esta propuesta es la traducción aquí reproducida, tomada de la Biblia de «La Casa de la Biblia». Otras, en cambio, han optado por hacer de Abraham el sujeto de la mencionada parte. Nos parece más razonable esta última propuesta. De ahí que prefiramos entender Gn 15,6 de este modo: Abraham creyó firmemente en Yahveh, y esta creencia firme se manifiesta en la consideración de la descendencia como signo o expresión de la gracia de Dios[18].

15. A. WÉNIN, *op. cit.,* pp. 75-81.
16. A. WÉNIN, *art. cit.,* p. 11.
17. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (Introducción al Estudio de la Biblia, 3a), Estella 2003, pp. 103-104.
18. F.M. OEMING, «Ist Genesis 15, 6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?»: *ZAW* 95 (1983) pp. 182-197.

De ese modo, y teniendo en cuenta los versículos precedentes (Gn 15,1-5), se interpreta la justicia como la promesa de una descendencia: Dios concede esperanza y futuro a un hombre, Abraham, que no los espera ya. Lo importante es, entonces, la reacción y la respuesta de Abraham a dicha promesa: cree y pone su fe en ella, de tal manera que funda su existencia en el futuro que Dios le ofrece y regala y que, sin embargo, no conoce. Así es Abraham, el justo, el creyente, el que precisamente se va a poner en camino.

Señala Félix Revilla en el artículo anteriormente mencionado, que «el camino es un gran viaje interior que ayuda a conocerse y a sentir los propios límites... Es también una experiencia de gran libertad por la vía del desprendimiento, que facilita el encuentro con Dios». Es, añadiríamos nosotros, un viaje en el que el caminante puede oír una vez más la voz del Dios que se dirige a él y que le anuncia que algo grande e importante le va a suceder en el transcurso del largo y duro camino que va a recorrer. Un anuncio fundamentado únicamente en la confianza de Dios en el caminante, y cuyo contenido no se le desvela a éste en el momento en que se le invita a iniciar la marcha en dirección a Compostela; será probablemente el camino el que irá dando a conocer progresivamente dicho contenido. Anuncio, sin embargo, al que el peregrino puede responder, mientras camina, con fe y confianza, confiando únicamente en que la vida y la esperanza de Dios, su justicia, llegarán. De ese modo, el caminante puede dirigirse a la bella región de Galicia recordando al ilustre patriarca del Génesis, que supo unir durante su existencia dos elementos no fáciles de reconciliar: andar y caminar / creer en Dios. De ese modo, y parafraseando alguno de los textos bíblicos mencionados, puede caminar a Compostela *creyendo en Dios y considerando justicia lo que Dios le anuncia y promete*.

Abraham, padre de los creyentes y *patrón* de los caminantes

Las tres religiones monoteístas de nuestro mundo (judaísmo, islam y cristianismo), fundadas por Moisés, Mahoma y Jesucristo respectivamente, consideran a Abraham como su antepasado común, y lo caracterizan con distintos rasgos particulares. Así, para la tradición judía el patriarca es el observante fiel de la ley (incluso antes de que la proclamara Moisés), el garante de la salvación de sus descendientes y el primer misionero de la fe en un Dios único. Por su parte, el Nuevo Testamento presenta a Abraham como el creyente modelo y el padre ejem-

plar. Para el Corán, Abraham es el prototipo de la religión musulmana, pues anticipa la misión de Mahoma; es también el primero a quien le fue revelado el monoteísmo; por último, es el que está en La Meca y llama a los fieles para que peregrinen a dicho lugar[19].

Señalaba al comienzo de estas páginas que no he cumplido todavía el sueño de peregrinar a la ciudad compostelana. Por lo que me cuentan otros que ya lo han realizado, parece que la mayoría de los peregrinos que allí se encuentran son de tradición cristiana. No sé si encontraré a personas de las tres religiones monoteístas anteriormente mencionadas cuando, finalmente, me dirija a Santiago. Ahora bien, lo que sí espero es poder encontrar peregrinos que afirmen tener como patrón al patriarca Abraham, caminante entre los caminantes.

No hay en absoluto en mi anterior afirmación deseo alguno de poner en duda el patronazgo de Santiago el apóstol, referencia entre las referencias para todos los que peregrinan a Compostela. Mucho menos, de polemizar con nadie por este asunto. Sí hay, sin embargo, un intento de poner de relieve la figura de Abraham, el gran patriarca de Israel, que puede ser referencia para muchos caminantes. Sobre todo, por las virtudes ya destacadas en este artículo (su ser aventurero, pleno, bendito, creyente y justo) y por una última que detallamos a continuación.

Afirma André Wénin que hay una constante en los relatos fundantes del Génesis (Adán y Eva / Caín y Abel): tanto los dos primeros como el hermano de Abel se alejan de los lugares de maldición y de muerte y se dirigen hacia el este, donde nace el sol, al lugar donde la vida renace. Lo hacen acompañados por la muerte, que parece pisarles los talones. En cambio, con Abraham sucede el movimiento contrario: desde Ur, en Babilonia, se dirige hacia el oeste y, dejando atrás los caminos de muerte, llega hasta Canaán, allí donde su padre no pudo llegar. Parece como si la figura de Abraham hiciera de contrapeso a las de Adán y Eva y Caín: el patriarca pasa y visita los lugares de muerte, situados más cerca del este, para transformarlos en lugares de vida, antes de llegar, siempre en dirección oeste, a su meta definitiva: la tierra de Canaán[20].

Los que caminan a Compostela siguen normalmente la ruta este-oeste. Ya salgan de Navarra o de alguna localidad europea, su recorri-

19. Una mayor información sobre estos aspectos puede verse en J.L. SKA, *op. cit.,* pp. 21-86.
20. A. WÉNIN, *art. cit.,* pp. 16-17.

do está normalmente marcado por la dirección señalada. Por eso, siempre que emprendan la marcha pueden acordarse de Abraham, modelo de referencia, patrón de los que caminan a Finisterre, y recibir durante sus etapas tantas bendiciones como recibió el patriarca cuando se dirigió *al final del mundo* (Canaán). Además, caminando desde el este hacia el oeste pueden igualmente experimentar que muchos de los *lugares de muerte* por los que caminan (encuentro con sus propias inseguridades, sus miedos, vida a la intemperie, sin comodidades, sin planes ni seguridades, soledad...) pueden convertirse en lugares de vida y plenitud. De ese modo podrán también vivir en plenitud el binomio camino-fe en la promesa recibida, a la vez que escuchar, en silencio y con paz, las conocidas palabras del Génesis: *«madrugó Abraham y marchó como le había mandado Yahveh»*.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

VIRGINIA ISINGRINI

El sol también de noche.

Un itinerario hacia la autoestima

168 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

La proliferación de técnicas e instrumentos, que van desde la psicología hasta la espiritualidad, desde la magia hasta la farmacología, prometen más de lo que consiguen: propiciar un sentido duradero de autoestima y serenidad. Anhelamos una plenitud que sólo puede hallarse en diálogo con Aquel que ha querido el milagro de nuestra existencia. Este libro quiere ofrecer algunas etapas de este diálogo, con el fin de descubrir nuestro rostro en el rostro de Aquel que nos ha amado hasta el extremo. La estima de sí que brota de este amor nos vuelve don de amor y perdón para nuestro prójimo.

ST 94 (2006) 457-468

«Mientras tu Apóstol alienta a los que peregrinan». Historia y símbolos del Camino de Santiago

José Luis VÁZQUEZ, SJ*

El Camino de Santiago, milenaria ruta de peregrinación, ha experimentado en las últimas décadas un inesperado resurgir que puede parecer sorprendente en una cultura «posmoderna» como la nuestra, aparentemente muy alejada de semejantes manifestaciones devocionales. Pero el Camino es un fenómeno complejo que no puede reducirse exclusivamente a la dimensión religiosa. Así, junto a las motivaciones espirituales, más o menos definidas, que impulsan a muchos de los que se han acercado y se acercan a esta experiencia, y junto a otros elementos más o menos espurios que se han ido incorporando en tiempos recientes (deporte, aventura, turismo alternativo, esoterismo...), es innegable la riqueza que el Camino atesora desde el punto de vista artístico y cultural, por la increíble sedimentación de historia y arte que en él se ha producido y que ha llevado a la UNESCO a declararlo «Patrimonio de la Humanidad» en 1993 (el centro histórico de Compostela había recibido ya ese honor ocho años antes).

En el presente artículo trataremos de asomarnos al riquísimo mundo del Camino, indagando en sus orígenes, recorriendo su historia y profundizando en sus símbolos, para tratar de comprender algo mejor la fascinación que continúa ejerciendo sobre los hombres y mujeres de hoy.

* Licenciado en Filología y Teología. Estudios de Sagrada Escritura. Roma. <jlvazquez@jesuitas.es>.

1. En los orígenes del Camino: Santiago y la leyenda jacobea

A nadie que haya hecho alguna vez el Camino con un mínimo de atención (especialmente si ha seguido el llamado «Camino francés») ha podido pasarle desapercibido el contraste entre las dos formas más comunes de representar al apóstol Santiago, que se encuentran abundantemente ejemplificadas, ya desde la Edad Media, en las numerosas iglesias y capillas que jalonan la ruta y en la misma catedral compostelana: por una parte, el aguerrido líder militar, a caballo y con la espada desenvainada; por otra, el humilde peregrino, mensajero del Evangelio de la paz.

a) «Santiago y cierra España», o la rentabilidad política de una leyenda

La idea de un «Santiago matamoros» nace algunas décadas después del hallazgo del sepulcro, a mediados del siglo IX. La leyenda cuenta que en la batalla de Clavijo (cuya historicidad resulta muy problemática, a juicio de los estudiosos actuales), estando los cristianos en situación apurada, el apóstol Santiago, después de aparecerse en sueños al rey Ramiro I, se dejó ver, a lomos de un caballo blanco, combatiendo con las huestes cristianas y ayudándolas a derrotar a sus enemigos. La asociación de Santiago a la lucha contra los musulmanes lleva a la consolidación del patronazgo del apóstol sobre los reinos hispánicos (indiscutido hasta hoy, a pesar del intento fallido, realizado en el siglo XVII, de sustituirlo por la recién canonizada Teresa de Jesús), así como a la institución del llamado «voto de Santiago», que hará afluir durante siglos pingües ingresos a la sede compostelana, hasta su abolición por las Cortes de Cádiz en 1812.

La imagen del «santo adalid»[1] avanzando victorioso, espada en mano, entre los cadáveres de los enemigos vencidos, que tan embarazosa resulta para nuestros tiempos de diálogo interreligioso, se explica, evidentemente, atendiendo a las circunstancias históricas en las que surgió. Los pequeños estados cristianos del norte de la Península, y de modo particular el reino de Asturias, necesitaban, en su lucha desigual

1. Así comienza un conocido himno al apóstol, recogido aún en la Liturgia de las Horas (vísperas de la solemnidad de Santiago) y que incluye esta estrofa, de acentos más bien marciales: «Las armas victoriosas del cristiano / venimos a templar / en el sagrado y encendido fuego / de tu devoto altar».

contra el poderoso emirato (después califato) de Córdoba, una figura que galvanizase los ánimos de los combatientes y legitimase el impulso bélico que más tarde vino en llamarse «reconquista».

Pero el hecho de que las circunstancias históricas hagan comprensible este «deslizamiento» no puede ocultar que se trata, realmente, de una deformación de la figura de Santiago, por la que el mártir de Cristo, dispuesto a beber el cáliz de su Señor, ha sido convertido en una especie de «matador por Cristo». Poco tiene que ver esta imagen caballeresca ni con el «Santiago de la historia» (el discípulo de Jesús, en lo que podemos saber de él a partir de los datos del Nuevo Testamento) ni con el «Santiago de la fe» (el santo que la Iglesia propone como intercesor y modelo para todo el pueblo de Dios)[2].

b) «Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz» (Is 52,7)

Por fortuna, frente a esta figura militar, encontramos también, a todo lo largo del Camino, una iconografía muy diferente. Es la del «Santiago peregrino», ataviado con el atuendo tradicional de los caminantes medievales: esclavina, bordón, calabaza... y hasta el amplio sombrero adornado con conchas de vieira. Santiago aparece aquí como un pobre peregrino, más acorde con la imagen del apóstol delineada en las páginas evangélicas[3]. Peregrino y protector de peregrinos[4], mensajero del

2. La idea de un Santiago violento puede encontrar un cierto apoyo en algunos textos evangélicos, que sugieren que los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, eran de carácter más bien iracundo (sin embargo, san Juan, que sepamos, nunca ha sido vestido con ropajes militares). Así, en Mc 3,17 se dice que, cuando Jesús los llamó al apostolado, puso a los dos hermanos el apodo «Boanerges» («los del trueno»); en esa línea podrían interpretarse también su propuesta de hacer caer fuego del cielo sobre los samaritanos (Lc 9,54) y la vehemencia con que aspiraban a un puesto de honor en el Reino (Mc 10,37). En todo caso, es claro que ese carácter beligerante tuvo que ser modelado por la gracia para que ambos pudieran convertirse en testigos fieles del Resucitado...
3. «Les encargó que llevaran para el camino un bastón y nada más, pero ni pan ni alforja, ni dinero suelto en la faja; que llevaran sandalias, pero no una túnica de repuesto» (Mc 6,8-9).
4. Al prefacio de la misa de Santiago pertenecen estas palabras, entre las más bellas de la liturgia jacobea, que han inspirado el título de nuestro artículo: «Con su guía y patrocinio se conserva la fe en los pueblos de España y se dilata por toda la tierra, mientras tu Apóstol alienta a los que peregrinan para que lleguen finalmente a ti, por Cristo, Señor nuestro».

Evangelio de la paz, que, según la tradición, llegó hasta los confines del mundo conocido (*finis terrae*) para cumplir el mandato de su Maestro: «Id y haced discípulos a todas las gentes» (Mt 28,19).

Sobre la venida de Santiago a España no hay ningún indicio neotestamentario. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, Santiago fue ejecutado por orden del rey Herodes (Hch 12,2), siendo el primero de los Doce en derramar su sangre por Cristo. Por lo tanto, entre la resurrección del Señor y el martirio de Santiago en Jerusalén transcurrió un período de tiempo no muy largo (como máximo, una década, ya que sabemos que Herodes Agripa I murió en el año 44). Es, pues, difícil –aunque no imposible– que en ese breve tiempo el apóstol haya podido viajar hasta la lejana Hispania y desarrollar en ella una labor apostólica de cierta envergadura antes de regresar a Jerusalén.

La tradición sobre la predicación de Santiago en Hispania no está atestiguada antes de la Alta Edad Media[5]. Conforme a ésta, el apóstol (que en un momento de desaliento, según un desarrollo posterior de la misma tradición, fue confortado por la visita de la Virgen María) llevó consigo, a su vuelta a Palestina, a algunos de los discípulos que había ganado para Cristo en el lejano Occidente. Serían ellos quienes, tras su martirio, trasladarían sus restos hasta Galicia para darles allí sepultura definitiva. Después, el olvido descendió sobre su tumba, de la que se perdió completamente la memoria durante varios siglos.

2. El Camino en la historia

a) La «inventio» del sepulcro y el comienzo de las peregrinaciones

La historia, teñida de un cierto aire legendario, es bien conocida: a comienzos del siglo IX, reinando Alfonso II el Casto, un ermitaño que habitaba en la soledad de los bosques gallegos, en las cercanías de Iria Flavia, observó unas extrañas luces en medio de la noche y avisó al obispo de Iria, Teodomiro, quien, dirigiéndose al lugar, encontró el sepulcro del apóstol. Informado del hecho, el mismo rey Alfonso acudió con su corte como peregrino y ordenó edificar una primera, sencilla

5. El *Breviarium apostolorum,* un documento latino de comienzos del siglo VII, incluye la mención más antigua conocida; ninguna de las fuentes anteriores, griegas, romanas o visigodas, da noticia de un viaje de Santiago fuera de Palestina.

iglesia, que sería sucesivamente modificada y engrandecida –en 1095, el papa Urbano II trasladaría definitivamente la sede episcopal de Iria Flavia a Compostela–, hasta llegar a los esplendores románicos y barrocos de la actual catedral.

A medida que la noticia se divulga, comienzan a acudir a Compostela peregrinos procedentes de todo el mundo cristiano. Sobre todo después del año 1000, cuando el hundimiento del califato de Córdoba aleja del norte de la Península la amenaza musulmana, el flujo de devotos comienza a alcanzar magnitudes realmente notables[6].

Se fueron configurando así las diferentes rutas de peregrinación, pues, aunque solemos hablar del «Camino», en singular, sería más preciso hablar de «los caminos de Santiago». Ciertamente, la ruta principal ha sido siempre el llamado «Camino francés», transitado por los peregrinos de la Europa continental (Francia, Italia, ámbito germánico...), los cuales, atravesando los Pirineos por los pasos de Somport y Roncesvalles, recorrían después Navarra, la Rioja y las llanuras castellano-leonesas, hasta entrar en Galicia por el Cebreiro. Pero existen también otros itinerarios menos frecuentados: el camino portugués, el «camino primitivo» astur (supuestamente seguido por el rey Alfonso II cuando se descubrió el sepulcro), la Vía de la Plata o camino mozárabe, las rutas costeras a lo largo del Cantábrico, e incluso el «camino marítimo» de los peregrinos británicos, que desembarcaban en los puertos coruñeses.

b) Auge medieval y decadencia moderna

La época dorada de las peregrinaciones jacobeas va del siglo XI al XIII. La institución del jubileo compostelano por el papa Calixto II (1118-1124), confirmada por Alejandro III en 1179, hace que la afluencia de peregrinos sea aún mayor en los «años santos». En torno a la catedral-sepulcro se fundan monasterios, surgen hospitales, se asientan mercaderes, se trazan rúas... Y crece así una ciudad de granito que se convertirá en uno de los conjuntos urbanos más sugerentes de Europa: la «rosa de piedra», la Compostela *relucinte en sete soles, / brilante co-*

6. Sobre la historia de las peregrinaciones jacobeas, el estudio principal sigue siendo el clásico, publicado en 1948 y varias veces reimpreso, de L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Pamplona 1992.

mo un altar, que evocaba el romance medieval de don Gaiferos. Un precioso estuche para las veneradas reliquias.

Pero el florecimiento económico y artístico no afectó solamente a Compostela, la meta del Camino, sino que se dejó sentir a todo lo largo de él. Muchas poblaciones nacieron o crecieron en torno al flujo y reflujo de los caminantes, y aún hoy hay muchas señales, desde la toponimia hasta la configuración urbana, que nos hablan del tiempo en que estas ciudades y pueblos vivían por y para los peregrinos. Hubo personas, como santo Domingo de la Calzada y su discípulo san Juan de Ortega, que se santificaron sirviendo a los caminantes (hospitalidad, construcción de puentes y calzadas...), y hubo también, como hoy, pícaros que se aprovecharon de ellos para enriquecerse, como denunciaba ya el *Codex Calixtinus*[7], la más antigua guía del Camino de Santiago conocida[8].

Además de la devoción por venerar la tumba del apóstol, otros motivos que frecuentemente impulsaban a los peregrinos medievales eran: hacer penitencia para expiar los propios pecados (en algunos territorios, la peregrinación servía incluso como satisfacción penal para ciertos delitos), especialmente en los años jubilares; cumplir un voto hecho en alguna situación de peligro (por ejemplo, un naufragio); o impetrar la curación de ciertas enfermedades. Recordemos que en aquellos tiempos la peregrinación era una empresa realmente sacrificada: el largo recorrido (el camino, a diferencia del actual, era de ida y vuelta)

7. El *Codex Calixtinus,* llamado también, más propiamente, *Liber Sancti Iacobi,* es una obra miscelánea compuesta a principios del siglo XII, según parece, por el clérigo francés Aymeric Picaud, que reúne elementos litúrgicos, relatos hagiográficos y leyendas carolingias. El libro V, *Liber peregrinationis,* constituye una precisa y vivaz descripción del Camino en su momento de apogeo. Hay una versión en español: *Guía del Peregrino Medieval («Codex Calixtinus»),* traducción de Millán Bravo Lozano, Sahagún 1997.
8. En el sermón *Veneranda dies,* incluido en el libro I, encontramos el siguiente pasaje sobre las malas artes de los hosteleros: «Dábanles sidra por vino o tenían toneles de doble fondo con dos grifos, dándoles a probar el bueno para servirles el malo a la hora de la comida. Prometíanles buenos lechos y se los daban malos o no les hacían bien las camas, sino a costa de una cena o una moneda. Echaban a los peregrinos que tenían albergados, si otros que venían después les daban una pequeña prima. Vendíanles carne o pescado de tres días, enfermando los que lo comían [...]. Había albergueros que les daban brebajes letárgicos para robarles cuando el sueño se apoderaba de ellos. Vaciaban las tinajas de agua para que, si a la noche les daba sed, se viesen obligados a comprar vino».

y los peligros de la ruta (lobos, bandas de salteadores, inclemencias climatológicas, malas condiciones higiénicas...) hacían que no pocos peregrinos murieran en el intento; de hecho, era habitual hacer testamento antes de partir.

El Camino fue, en este período de esplendor, un cauce de comunicación cultural inigualable, que permitió un trasvase continuo entre la Península y el resto de Europa. Gracias al ir y venir de los peregrinos, se difundieron entre nosotros fenómenos tan significativos de la cultura medieval como el arte románico, la poesía trovadoresca de origen provenzal (que influyó en el florecimiento de las bellísimas *cantigas* galaico-portuguesas) o el monaquismo cluniacense (portador del rito romano, que acabó arrinconando la autóctona liturgia «mozárabe»).

En el siglo XIV, la crisis general atravesada por Europa (Peste Negra, Guerra de los Cien Años, Cisma de Occidente...) hizo que comenzaran a declinar las peregrinaciones a Compostela. La reacción ante la Reforma protestante, con las suspicacias hacia todo lo que viniera de «ultrapuertos» y el cierre generalizado de España a la cultura europea, puso las cosas aún más difíciles. Y el golpe de gracia vino con la Ilustración y su crítica racionalista hacia este tipo de manifestaciones religiosas. Las peregrinaciones a Compostela se habían convertido, en el siglo XIX, en poco más que un glorioso recuerdo, hasta el punto de que, según las crónicas, el 25 de julio de 1867 se encontraban en la ciudad del apóstol apenas 40 peregrinos.

c) El renacer del Camino: inconvenientes y oportunidades

De manera inesperada, en las últimas décadas del siglo XX, los peregrinos han vuelto a acudir a Compostela, y el Camino es hoy, decididamente, un fenómeno en auge[9]. Esto ha sido posible gracias al entusiasmo y la generosidad de muchas personas –entre ellas, los párrocos de diversas poblaciones del Camino–, grupos y asociaciones, quienes, de manera desinteresada (porque el Camino no era aún un negocio), abrieron albergues, recuperaron tramos, señalizaron rutas, publicaron guías... Después, vinieron el apoyo de las instituciones y la explotación

9. Según los registros del cabildo, en 1986 pasaron por la Oficina del Peregrino de la catedral de Santiago menos de 2.500 personas. Diez años después, en 1996, eran ya 23.218, mientras que en 2005 se contabilizaron 93.925. En los años jubilares las cifras han sido aún mayores (en 2004 obtuvieron la «compostela» 179.944 peregrinos).

comercial del Camino. Pero estoy convencido de que lo que más ha contribuido al renacer de la vieja ruta de peregrinación ha sido la «publicidad» hecha por los propios peregrinos. Quien ha tenido la suerte de experimentar la belleza del Camino no puede por menos de comunicar a otros lo vivido, y este testimonio entusiasta, «boca a oreja», atrae cada año al Camino a nuevos millares de personas.

La transformación del Camino de Santiago en un fenómeno de masas tiene, evidentemente, sus pros y sus contras. Como aspecto positivo, hay que señalar la posibilidad de que muchas personas hagan una experiencia que, a poco seriamente que se viva, transforma por dentro, enriquece y deja huella. Además, es innegable que la afluencia de peregrinos ha contribuido al renacimiento económico de algunas zonas rurales, creando puestos de trabajo y dando vida a aldeas que estaban a punto de quedar despobladas[10].

Pero los inconvenientes son también numerosos. La masificación, con las apreturas que conlleva, dificulta una vivencia serena de la peregrinación (la última vez que quien esto escribe hizo el Camino, en agosto de 2004, había personas que empezaban a andar a las cuatro de la mañana, varias horas antes del amanecer, sólo para asegurarse de encontrar una plaza en el siguiente albergue). La creciente explotación comercial (hoy casi todos los alojamientos son de pago) pone en entredicho la hospitalidad, valorada tradicionalmente como uno de los elementos más preciosos del Camino. En fin, la pluralidad de motivaciones que se encuentran entre los «peregrinos» amenaza con diluir la identidad del Camino y convertirlo en un trivial itinerario turístico.

Una cuestión que me parece importante plantear, en este contexto, es la de la labor de la Iglesia en el Camino. Creo que la Iglesia institucional (diócesis, parroquias, monasterios, cofradías...) necesita discernir con cuidado qué tipo de presencia ha de tener hoy entre los peregrinos y en qué debe concentrar sus esfuerzos. Si en los años setenta u

10. Un ejemplo entre muchos: Rabanal del Camino, un pueblecito de la Maragatería leonesa, en el que hace pocos años se ha instalado una pequeña comunidad de monjes benedictinos con la intención de trabajar apostólicamente con los peregrinos. El pueblo, a más de 1.000 metros de altitud y con menos de cien vecinos (buena parte de sus habitantes emigraron a otros lugares en los años sesenta, dadas las difíciles condiciones de vida de la comarca), cuenta hoy con tres albergues de peregrinos (uno municipal, uno privado y uno gestionado por una cofradía), un hostal, varias tiendas, una casa de turismo rural... En los meses veraniegos, más de 200 peregrinos pernoctan diariamente en el pueblo.

ochenta la acogida material de los peregrinos era un gesto necesario y significativo (porque en aquel tiempo nadie lo hacía), hoy la situación es muy otra, y cabe preguntarse si tiene sentido «competir» en este servicio con las instituciones políticas (ayuntamientos, gobiernos regionales) y con los cada vez más numerosos albergues privados.

Sí es, en cambio, una tarea insustituible de las Iglesias locales la atención espiritual a los peregrinos. Y esto, a mi modo de ver, en dos aspectos fundamentales. El primero, ayudar, a quienes vienen con una motivación cristiana explícita (que no son pocos), a vivir a fondo la dimensión religiosa de su peregrinación (con frecuencia, por ejemplo, he oído a peregrinos quejarse de que las iglesias en muchos lugares están cerradas, y no es posible detenerse a orar). Y el segundo aspecto, más importante aún: salir al encuentro de los numerosos caminantes «alejados» de la fe, para ofrecerles el tesoro del Evangelio.

Por muy confusas que puedan ser las motivaciones de la gente que hoy día se echa al Camino (y a veces lo son mucho), en la inmensa mayoría (lo digo por experiencia, tanto de caminante como de hospitalero) late algún tipo de búsqueda espiritual. Y, sobre todo, el Camino, por su propia dinámica, hace aflorar preguntas, despierta inquietudes quizá adormecidas desde mucho tiempo atrás, pone a la persona en contacto con lo más profundo de sí misma. Se trata, por ello, de una oportunidad única para un trabajo de evangelización, siempre que éste se haga desde la acogida, la escucha y el diálogo, no desde actitudes rígidas o impositivas. Me parece que, en este campo, la Iglesia que vive y trabaja a lo largo del Camino tiene un desafío importante para los próximos años.

3. Algunos símbolos del Camino

En este tercer apartado intentamos adentrarnos en alguno de los símbolos, antiguos y modernos, que caracterizan el Camino de Santiago, para ver lo que ellos pueden decirnos sobre el sentido profundo de esta experiencia singular.

a) Bordón y calabaza: el vestido del peregrino

El atuendo del peregrino de hoy, aparentemente, tiene muy poco que ver con el de los caminantes de antaño. Sin embargo, si bien se mira, no son tan distintos, y ambos comparten una importante característica: la reducción a lo esencial. Todo el que haya hecho el Camino sabe que

conviene llevar encima lo menos posible. Una mochila ligera, en vez del antiguo zurrón; una cantimplora, heredera de la tradicional calabaza; una capa impermeable, en lugar de la «esclavina»; una gorra de visera, que hace las veces del viejo sombrero de ala ancha... Y, muy a menudo, el «bordón», el bastón, que, hoy como ayer, ayuda a mantener el paso cuando el cansancio se hace sentir.

Es sabido que «el hábito no hace al fraile» (y los textos medievales mencionan con frecuencia a falsos peregrinos que se «disfrazaban» de tales para sus fechorías), pero también es verdad que el vestido con el que nos presentamos ante los demás expresa mucho de lo que somos y de aquello a lo que aspiramos. Recordemos lo que significó para san Ignacio de Loyola, en los comienzos de su camino espiritual, cambiar sus ricos ropajes de caballero por el «deseado vestido» de los peregrinos:

> «Y llegando a un pueblo grande antes de Monserrate, quiso allí comprar el vestido que determinaba de traer, con que había de ir a Jerusalén; y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquélla hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita [...] La víspera de Nuestra Señora de marzo, en la noche, el año de 22, se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio al pobre, y se vestió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de Nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche»[11].

Vestirse de peregrino, aunque sea con las zapatillas deportivas y la camiseta del caminante de hoy, expresa la disposición a asumir las dosis de sacrificio, esfuerzo y fatiga que toda peregrinación conlleva, incluso en nuestros cómodos tiempos de teléfono móvil y tarjeta de crédito. Y al cargar con la mochila y despojarse de tantas cosas superfluas como llenan su vida cotidiana, el peregrino se hace más libre para apreciar, gozar y agradecer las realidades esenciales de la vida, que le saldrán al paso a cada momento de la peregrinación.

11. IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía,* 16, 18.

b) Flechas amarillas: dejarse ayudar

Las flechas amarillas, que se han convertido en uno de los elementos más característicos del moderno Camino de Santiago, tienen, según parece, un origen un tanto casual. Don Elías Valiña, párroco del Cebreiro y una de las figuras claves en el renacimiento del Camino, comenzó a pintar algunas indicaciones en la ruta con la pintura amarilla sobrante, de la que se usa para señalizar las carreteras, que le habían regalado unos trabajadores. Su ejemplo cundió, y diversas personas y asociaciones han ido completando gradualmente la señalización del Camino por medio de este sistema.

Pintadas sobre los más diversos soportes (paredes, árboles, piedras, el asfalto de la carretera), las flechas son buscadas afanosamente por los peregrinos, pues sólo ellas permiten evitar uno de los riesgos más típicos del Camino: perderse. Encontrar la ruta correcta ha sido siempre una de las principales preocupaciones del caminante. Y aunque, gracias a Dios, extraviarse no tenga hoy las consecuencias trágicas que podría tener en la Edad Media, pues ya no hay lobos ni salteadores, a nadie le hace gracia añadir varios kilómetros a una jornada ya de por sí larga y fatigosa...

Las flechas amarillas nos recuerdan que el Camino de Santiago, como el camino de la vida, no podemos andarlo solos; que es solamente gracias a la ayuda de otros, visibles o invisibles, como nos es posible seguir avanzando. Caminamos sobre las huellas de otros peregrinos, y todo, desde las indicaciones de la ruta hasta el agua que bebemos, desde el techo bajo el que dormimos hasta el sol que nos ilumina, nos viene dado. Las flechas nos abren los ojos a la necesidad de recibir y de agradecer. Y, al mismo tiempo, sugieren al peregrino, *homo viator,* la importancia de buscar, en el camino de su vida, puntos de referencia, orientaciones, criterios válidos... Para no extraviarse, para no caminar sin rumbo.

c) Conchas de vieira: la memoria del bien recibido

Más allá de explicaciones esotéricas y de posibles vínculos con antiguos cultos pre-cristianos[12], nunca satisfactoriamente aclarados, parece que la razón más probable de que la concha de vieira se convirtiera en

12. Tanto el nombre gallego, *vieira,* como el castellano, «venera», están evidentemente en relación con el nombre de la diosa romana del amor (*Venus, Veneris*).

emblema de los peregrinos a Compostela no es otra que la abundancia de este molusco bivalvo (*pecten jacobaeus*) en las costas gallegas, al igual que el ramo de palmera, común en la Tierra Santa, vino a ser el signo de los que habían peregrinado a Jerusalén[13]. La recogida y limpieza de las conchas naturales y la producción de otras artificiales, de plata o marfil, dio lugar a una floreciente actividad artesanal, de la que la toponimia compostelana guarda aún memoria en el nombre del barrio de «Concheiros».

La venera, que incluso el papa Benedicto XVI ha querido añadir a su escudo, identificaba a aquellos que habían hecho la peregrinación a Santiago cuando volvían a sus tierras, a veces muy lejanas. Para el peregrino era un recordatorio de la fuerte experiencia vivida en el Camino y de las gracias recibidas en él. Una función semejante cumple hoy día la «compostela», certificación expedida por el cabildo de la catedral de Santiago y que, en su cuidado latín eclesiástico, testimonia que el peregrino en cuestión *hoc sacratissimum Templum pietatis causa devote visitasse*.

El símbolo de la concha, por tanto, tiene que ver, sobre todo, con el regreso de la peregrinación. La bendición que se da habitualmente a los peregrinos en diversos lugares del Camino concluye pidiendo que «vuelvan a sus casas enriquecidos de gracia y de virtudes». Por su parte, Aymeric, al explicar la simbología de la concha de vieira[14], dice que las dos valvas representan los dos mandamientos de la caridad (amor a Dios y al prójimo), y que la forma exterior de la concha, que recuerda los dedos de una mano, significa las buenas obras en las que debe perseverar su portador. Podríamos decir, pues, que, con concha o sin ella, si el peregrino vuelve a su hogar reconociendo el don recibido y fortalecido en su deseo de hacer el bien, la peregrinación a Santiago habrá surtido su efecto.

13. Dante explica, en el capítulo XL de la *Vita Nuova,* que los que van en servicio del Altísimo se llaman de tres maneras diferentes: palmeros, si van a Jerusalén; romeros, si se dirigen a Roma; y peregrinos, si se encaminan a Santiago de Galicia. Sin embargo, las palabras «peregrino» y «romero» se utilizan por lo general indistintamente para designar a quien lleva a cabo cualquiera de las tres peregrinaciones.
14. *Codex Calixtinus,* I, XVII.

ST 94 (2006) 469-479

Memorias del Camino

Antonio ALLENDE FELGUEROSO, SJ*

«Ten siempre en la memoria a Ítaca.
Llegar allí es tu meta.
Mas no apresures el viaje.
Mejor que se extienda largos años,
y en tu vejez arribes a la isla
con cuanto hayas ganado en el camino,
sin esperar que Ítaca te enriquezca»
(KONSTANTIN KAVAFIS)

¿Qué es lo que hace que las personas decidan un buen día emprender el camino hacia Santiago? ¿Qué les mueve a abandonar su vida ordinaria y cargar con una mochila por caminos del norte de España, o de Francia y España, a mal dormir en albergues, a soportar frío, calor y cansancio durante un mes o dos? Cuando, desde la comodidad de los coches, los pasajeros se cruzan con los peregrinos, suelen especular acerca de los motivos de tan incómodo viaje, y posiblemente la respuesta más acertada es que hay tantas explicaciones como peregrinos. Excluyendo a quienes lo hacen como deporte, especialmente los ciclistas y algunos otros que intentan batir alguna marca de resistencia o velocidad de marcha, creo que podemos agrupar las motivaciones en torno a tres grandes grupos.

Las clases de peregrinos

El primer grupo, y quizá el más numeroso, es el de quienes salen al Camino a buscar. Y dejo el verbo sin complemento conscientemente, porque cada uno sale a buscar una cosa distinta. Más o menos satisfe-

* Director del colegio «Santa María del Mar». A Coruña. <aallende@santamariadelmar.org>.

chos con su vida profesional o familiar, más o menos contentos con el discurrir de su cotidianeidad, salen al Camino deseando distanciarse de lo ordinario, de la superficialidad y monotonía de una vida que no les acaba de llenar del todo, con la sospecha de que hay dentro de ellos una profundidad, un descubrimiento de sí mismos, una verdad o un sentido que no podrían encontrar con su ritmo vital normal. El Camino de Santiago, como cualquier peregrinación, ofrece al hombre moderno la posibilidad del silencio y la reflexión, sin experimentar el agobio de la soledad y el aburrimiento producidos por el vacío de estímulos para nuestra sensibilidad, que van asociado, en el imaginario común, a otras posibilidades de retirarse. La acción de caminar hacia una meta distante permite disfrutar de muchos y largos momentos de estar a solas con uno mismo (algo que, de por sí, resulta hoy casi insoportable), con el sentimiento de que hay avance, que los paisajes cambian, que «estoy haciendo algo», poniendo en juego no sólo mi capacidad de introspección, sino todo mi ser. El esfuerzo al andar se convierte así en el reflejo exterior de una acción interior, que es el esfuerzo por reflexionar. Ambas acciones se complementan, se alimentan la una a la otra de un modo tan rico, eficaz y productivo que hace pensar que la metáfora de la vida como camino, expresada magistralmente en los conocidísimos y repetidísimos versos de Machado, responde a una verdad enraizada profundamente en nuestro ser: somos en la vida poco más que caminantes. Detrás del deseo de «hacer el Camino» está el deseo de «hacer nuestra vida», de sentirnos enteramente entregados a una sola cosa o, en definitiva, de protagonizar nuestra propia vida y de que ésta tenga una meta más allá del horizonte.

El segundo grupo está formado por los que se ponen a andar insertándose en la tradición de quienes anduvieron el Camino con el deseo de profundizar en una experiencia religiosa. La peregrinación ofrece, a primera vista, muchas posibilidades de añadir a lo que hemos dicho sobre las dinámicas internas que se despiertan en el primer grupo la presencia de Dios en el camino diario. Al silencio y a la reflexión sobre el sentido de la vida hay que añadir otros factores. El contacto con la naturaleza, especialmente los amaneceres, el encuentro con otras personas, la presencia de edificios, de símbolos religiosos y de leyendas, la meta del Camino, la tumba del Apóstol, explícitamente religiosa..., hacen experimentar a quien está abierto la presencia de Dios de un modo fresco y nuevo; y de una manera mucho más cercana e inmediata a las imágenes del Evangelio que las posibilidades que puede ofrecer la complejidad de una vida en la ciudad.

Los peregrinos de fuera de nuestras fronteras son los que más abundan en este grupo, especialmente procedentes de Europa Central y de los Estados Unidos, y son los que más hacen notar, a quien quiera escucharlos, el abandono de la Iglesia española del Camino de Santiago. Son muy pocos los lugares en el Camino con un presencia eclesial, de fe viva y de atención pastoral a los peregrinos. La bendición en el precioso templo de Roncesvalles, los hospitaleros de Eunate, el sacerdote de San Juan de Ortega, las benedictinas de León, los benedictinos de Rabanal o los Franciscanos de Valcarce son algunos de los pocos que han hecho objetivo de su atención las necesidades físicas y espirituales de los peregrinos. La atención pastoral a los peregrinos necesita quizás una espiritualidad que sostenga un trabajo en gratuidad total, sin esperar siquiera una eficacia medida en términos de personas comprometidas en comunidades locales o en trabajos relacionados con la zona. El peregrino está de paso, y el que les atiende ha de estar convencido de que «lo suyo es sembrar». Ya habrá otros que recojan el fruto, empezando por el mismo peregrino, o tal vez sus comunidades parroquiales de origen.

Todavía hace más desprendido el trabajo pastoral la constatación de que los peregrinos españoles no buscan el contacto con estas presencias más explícitamente eclesiales, ni siquiera en el caso de quienes han salido a la búsqueda de una experiencia religiosa. Es como si no esperaran que nada de lo que buscan pudiera venirles del ámbito de la Iglesia católica. Precisamente asocian el catolicismo con su vida ordinaria, de asistencia a primeras comuniones, a bodas y a funerales, y con poca experiencia de pertenencia a comunidades vivas de fe y ninguna de participación en celebraciones litúrgicas que iluminen, profundicen y animen su quehacer diario. Aparecen en los albergues heridos en su experiencia religiosa por la monotonía de una vida «de cumplimiento», en el mejor de los casos; y en el peor, después de haber abandonado una práctica religiosa centrada casi exclusivamente en la escucha de mensajes morales y poco atractiva para quien está buscando una experiencia espiritual profunda y personal.

La Iglesia debería hacer un esfuerzo por recuperar su presencia en el Camino, excesivamente comercializado y organizado por unas administraciones autonómicas lógicamente más preocupadas por atraer turistas que por cuidar a los peregrinos. No es infrecuente encontrar a personas que se han puesto en camino para recuperar su fe, y ya hacia el final de su peregrinación se reafirman en que nada puede venir de la Iglesia más institucionalizada, sencillamente porque no la han encon-

trado o porque lo que han visto no les ha atraído, sintiéndose tratados más como alguien a quien «hay que atender» que como alguien que, al presentarse en un albergue o en un hospital, debería ser tratado «como el mismo Cristo que apareciera en nuestra puerta», según la regla de San Benito. Se hace necesaria una pastoral de presencia, un testimonio de caridad y de servicio, de acogida incondicional y de escucha.

El tercer grupo es de las personas que se deciden a caminar, sencillamente, porque les atrae la idea de hacer el Camino. Excluimos de este grupo a las personas que lo hacen con ánimo turístico, para contemplar arte o paisajes, y a esos jóvenes, o no tan jóvenes, que aprovechan los fines de semana y los precios baratos de los albergues para hacer una excursión; sin embargo, incluimos a los que peregrinan en cumplimiento de una promesa, porque nos referimos a esos peregrinos «anónimos», sin demasiada complicación en sus planteamientos, pero que caminan abiertos a la sorpresa, limpios de corazón y de mirada, dispuestos a exponerse a la novedad que cada jornada puede traer en forma de encuentro con otros compañeros de camino, con los paisajes o con el arte. Personas que se dejan llevar por el ritmo que les impone el Camino, alternando la charla sosegada al final del día con las horas de andar en silencio, en las que descubren de un modo natural cosas de sí mismos y de la manera en que viven sus vidas, aprenden algo de todos y se dejan impresionar por todo. Es verdad que son éstos, de entre los que consideramos peregrinos auténticos, los que más peligro tienen de «hacer el Camino» y no de «dejarse hacer por el Camino», precisamente por no tener la atención fija en un punto; pero son el grupo que más sorpresas recibe y el que más repite el Camino cada cierto tiempo.

Lo que descubre el peregrino

Reconozco que es temerario intentar resumir la riqueza de experiencias del Camino en unas pocas líneas, pero hay algunos elementos comunes a casi todos que creo que podemos recoger aquí sin pecar de excesivamente ambiciosos:

La actitud contemplativa

Es tal vez lo más llamativo y, al mismo tiempo, el descubrimiento que más suavemente va asomando en la conciencia del peregrino. Se produce un cambio lento y progresivo en el modo de relacionarse con el

paisaje, que es producto de la lentitud con que se camina y de la acumulación de días dedicados a la misma actividad. El peregrino, acostumbrado quizás a «ver pasar» los paisajes cuando viaja en coche o en tren, aprende a tener delante de los ojos durante una hora (o más, si camina entre Burgos y León) los mismos puntos de referencia. El entorno se ofrece como una pintura ante la que hay que estar, se quiera o no, y cuya forma uno adivina primero y después llega a discernir con claridad, cuando se acerca al cabo de un tiempo. Así, una ermita, un pueblo o unas colinas aparecen primero sólo como formas y colores, para ir revelando durante la mañana sus detalles. Es ésta una actitud muy contraria al consumo turístico de paisajes en el que a menudo participamos, no sólo por la costumbre de mantenernos constantemente estimulados por novedades que se suceden rápidamente ante nuestros ojos (como si nuestro vivir diario necesitara el cambio de escenas a ritmo de video-clip), sino porque el peregrino se percibe inmerso en el paisaje, formando parte de él, haciéndolo suyo poco a poco, alternando su atención entre en lo que tiene inmediatamente delante y lo que puede intuir mirando hacia la lejanía del horizonte. Muy a menudo, los peregrinos se sorprenden a sí mismos haciendo el cálculo de lo que tardarían en hacer el mismo trayecto en coche: es una constatación que va produciendo en su conciencia un cambio de actitud con respecto a la finalidad de su peregrinación. Ya no se trata sólo de llegar al final de la etapa o del viaje; eso se podría hacer mucho más rápidamente por los medios habituales de transporte. Se trata de disfrutar de la experiencia misma de caminar, de aprovechar las cinco o seis horas de camino que uno tiene por delante, sin otra finalidad que descubrir el paisaje, sentir el frío o el calor o percibir los olores que van cambiando a medida que uno avanza.

El valor del compañerismo y el descubrimiento de los otros

El Camino es una experiencia esencialmente personal e individual. Es cierto que se encuentran a menudo grupos de personas que están haciendo el Camino juntos, bien para facilitar una introducción a la experiencia, en el caso de caminantes jóvenes que aborrecen sentirse aislados de sus grupos de referencia habituales, o para facilitar la organización de la logística del Camino, como es el caso de parroquias o movimientos eclesiales. Pero todos los peregrinos coinciden en que el Camino es para hacerlo solo, en pareja o, a lo sumo, con un grupo muy reducido de compañeros. De hecho, la mayor parte de los que se po-

nen en camino lo hacen solos; ello les permite descubrir el regalo de la presencia del otro. Es muy normal que, al cabo de una semana de caminar y coincidir en los albergues por las noches, se formen grupos pequeños de tres o cuatro personas que acaban haciendo juntas el Camino. Es ésta una de las experiencias más profundas de la peregrinación: la amistad que surge entre estos peregrinos. Es normal, por otra parte, que, al vivir juntos una experiencia tan intensa, surja la comunicación profunda pero natural, que comienza por el intercambio de las anécdotas del camino diario, de los pequeños o grandes descubrimientos, de compartir las sabidurías que uno va aprendiendo para hacer el camino más fácil. No hay prisa en forzar la comunicación del interior de uno mismo, de los motivos que le han hecho a uno ponerse en camino; no es necesario impresionarse mutuamente en los primeros minutos de encuentro. El ritmo es lento y permite que las personas se tomen el tiempo preciso para revelarse, conocerse, aceptarse y quererse. Cuando estas relaciones comienzan a producirse, ocurre que los ritmos del Camino se adaptan unos a otros. Los más rápidos casi siempre acaban caminando al ritmo de los más lentos o, cuando menos, se esperan en los cruces, en las fuentes o en las entradas de los pueblos. Una experiencia de relación humana muy básica y genuina, sin mediaciones de otro tipo, se impone a los peregrinos, haciéndoles preocuparse por personas a las que pocos días antes ni siquiera conocían, compartiendo agua, comida o los pequeños remedios caseros para las molestias que les produce el duro caminar diario. El peregrino aprende a caminar al ritmo de otro, reconociendo las diferencias y no sintiéndose molesto o impaciente por ellas, porque, aunque ha salido sólo al Camino, descubre que necesita a los otros para completar su viaje interior y exterior.

El valor de uno mismo

Un aspecto muy relacionado con lo que hemos dicho más arriba es que el Camino iguala a todos. En el Camino, al peregrino se le mide por otros criterios muy distintos de los habituales en nuestra vida diaria. No hay roles ni estudios ni profesiones ni dinero que les diferencie. A las personas se las conoce por sus actitudes y por sus valores, que sólo pueden mostrar sin que haya espacio para el engaño o la apariencia. Lo que importa es cómo acoge a los otros, de qué habla, cómo se comporta ante las dificultades... Se valora su capacidad de ayuda, su alegría, lo que es capaz de aportar a los demás compañeros. Y los peregrinos descubren el valor de sí mismos, siendo cada uno de manera

única: los hay que son más capaces de organizar el día fijando las metas y los descansos, y los hay que aportan su conocimiento del Camino, o sus historias, o su sensibilidad para lo artístico...

El cambio del ritmo vital

En el Camino, el peregrino aprende a vivir preocupado por lo inmediato; qué tiempo va a hacer, dónde va a conseguir comida y dónde va a dormir. La vida ordinaria no desaparece, pero los problemas, los ajetreos, comienzan a situarse en otros planos de su conciencia. Los problemas, las dudas, las pequeñas o grandes heridas de su vida se recolocan en su horizonte, recibiendo luz indirecta, en vez de convertirse en obsesiones recurrentes que aparentemente no tienen salida ni solución. El peregrino se centra en lo que está haciendo en ese momento y, a lo largo del Camino, descubre la posibilidad de vivir centrado en el aquí y el ahora, en el gozo de caminar, de ir avanzando en el día a día, de disfrutar de lo que la vida le ofrece como alivio en la jornada, como sorpresa en el paisaje, como regalo por la donación gratuita de otro. Desaparece la sensación de claustrofobia que a menudo nos acompaña en nuestra actividad cotidiana. El progreso hacia Santiago se convierte en liberación interior, y el peregrino descubre otras posibilidades de vivir con más desprendimiento de las metas y objetivos y más centrado en cómo hacer el Camino. Creo necesario advertir, sin embargo, que en estos últimos años el Camino a Santiago ha adquirido una dinámica que va en contra de este cambio de ritmo vital. Durante el verano y comienzos del otoño, se junta en el Camino un gran número de peregrinos que «compiten» por conseguir una cama en los albergues. Esto hace que muchos salgan temprano por la mañana y caminen, casi como en una carrera, para llegar antes del mediodía al lugar donde van a pernoctar. Creo que, además, este fenómeno tiene otro efecto pernicioso, al dejar a los peregrinos sin nada que hacer durante toda la tarde, vagando por pueblos pequeños en busca de algo que hacer o ver, y devolviéndoles a una manera de «pasar el tiempo» de la que en realidad han querido desprenderse al emprender el Camino. Como ocurre con otras realidades, el Camino de Santiago tiene en esto su fuerza... y también su debilidad. El gran número de albergues y la señalización y limpieza del Camino han atraído a mucha gente a realizar la experiencia del mismo, pero a la vez lo ha masificado.

La dependencia de otros

En nuestra vida ordinaria estamos poco acostumbrados a la relación gratuita con otras personas, salvo con unas pocas muy cercanas. Lo normal es que las relaciones estén reguladas y que se produzca un intercambio, muy frecuentemente en la forma de cliente-proveedor. El camino y su sistema de albergues semigratuitos cambian estos modos de relación. Ningún peregrino exige nada; recibe con agradecimiento lo que le ofrecen. La sensación de dependencia se ve incrementada porque cada día se cambia de lugar. No hay tiempo para «poseer» el lugar. Se llega a un sitio desconocido, y hay que preguntar por todo: dónde está el bar, si se puede lavar la ropa, cuáles son los horarios y las costumbres de cada albergue... Aquí también hay que señalar dos peligros. El primero es el de los albergues «privados» no regentados por personas que hayan hecho el camino. La atención es muy profesional, y se trata, por lo general, de gente muy amable, pero el pago desvirtúa la relación. El peregrino se convierte en cliente. Pide un servicio a cambio de su dinero; exige unas atenciones que le devuelven a sus modos de comportamiento habituales. El otro gran peligro son las «guías del camino»: es cierto que una buena guía ayuda a hacer el camino con consejos, notas y advertencias. Pero centrarse en recorrer el itinerario que marca el autor es renunciar a vivir la experiencia personal. No hay por qué «consumir» todos los detalles artísticos o pintorescos que señala la guía. Lo que uno descubre por sí mismo tiene mucho más valor, aunque haya cosas que pasemos por alto. Ya habrá otras oportunidades más adelante.

El sentimiento de estar de paso

También muy contrario a lo que vivimos en nuestra vida ordinaria. El peregrino lleva todo lo que necesita en su mochila y aprende en la primera semana de su camino a desprenderse de lo que no es estrictamente necesario. Sólo puede con siete u ocho kilos, y ello le obliga a dejar algunas cosas. Pero descubre que para vivir le hacen falta muy pocas. A todos los sitios llega sabiendo que su destino es otro, que «aún no ha llegado del todo», que va haciendo etapas y que esto, en vez de desanimarle, le sirve de estímulo para seguir caminando.

La capacidad de superación

Se afirma hoy que las personas viven por debajo de sus posibilidades, deprimidas, sin explotar a fondo sus capacidades. Ante las figuras más

o menos heroicas de nuestra sociedad, su reacción es decir: «son admirables, pero no imitables». Uno no se siente con la fuerza ni la capacidad interior de emprender una tarea de mejora de sí mismo o del mundo, a medio o largo plazo. El camino proporciona una terapia contra este sentimiento. Y esto no sólo con respecto a lo que puede significar superar la prueba, que es físicamente muy dura: ampollas, agujetas, rozaduras, quemaduras frío, calor... A menudo, es más difícil superarse psicológicamente, mantenerse firme en la decisión tomada cuando la monotonía del camino se hace insoportable, cuando el demonio de la eficacia se le aparece al peregrino en forma de desánimo con respecto a lo que se puede o no conseguir a través de la peregrinación.

El silencio

Queda, por último, el descubrimiento de la capacidad y aun el deseo de silencio. Es normal ver al comienzo del Camino a peregrinos, con sus pequeños MP3 y sus auriculares, que van escuchando música o la radio, porque es lo que estamos acostumbrados a hacer en nuestra vida ordinaria. Procurar no pensar mucho, estar distraído de lo importante. A medida que avanzan los días y los kilómetros, esa necesidad de distracción va desapareciendo, siendo reemplazada por la contemplación de los paisajes exteriores o interiores.

Las ayudas del peregrino

Hasta aquí, lo que el peregrino descubre. Pero ¿qué necesita un peregrino para completar su Camino y llegar a descubrir la profundidad de su vida, el gozo de caminar y el paseo por su interior? Creo que se puede resumir en cuatro elementos.

La escucha

El peregrino necesita sentirse escuchado. Son muchas cosas las que se le ocurren a lo largo de la jornada, muchas ideas, muchos recuerdos que necesitan ver la luz, muchas perplejidades que necesitan ser hechas palabra para enfrentarse a ellas. Una constatación común de todos los buenos hospitaleros es la de que los peregrinos comunican con mucha facilidad su vida. Se abren de modo casi total, aun sabiendo que tal vez no vuelvan a ver a la persona que los está escuchando, contando lo que en otras ocasiones no serían capaces de comunicar. Hay una nece-

sidad en nuestro mundo de sentirse escuchado sin ser juzgado, de experimentar un momento de comunicación profunda gratuita, que no espera consejos, sólo atención respetuosa. Hace falta en el Camino gente que sepa escuchar. Es quizá la virtud más necesaria en la presencia de la Iglesia en el Camino. Oír el lamento de las personas y ser capaz de compartir la alegría de sus descubrimientos, sin apresurarse a proponer la experiencia «canónica» que hará del peregrino un buen cristiano.

Un diario

La sensación de provisionalidad puede convertirse también en experiencia de olvido de lo que uno va viviendo. Cada vez son más los peregrinos que, al final de la jornada, escriben sus pensamientos, sus oraciones, sus descubrimientos. Es el registro de lo que el Camino les va haciendo por dentro, y que ellos querrán hacer carne en su vida ordinaria. Tendemos a volver a lo valioso, a recrearnos en ello, a descubrir nuevas facetas en una intuición, y los diarios del Camino son instrumentos privilegiados.

Ayuda para hacer oración

Una estadística informal daría que casi el setenta por ciento de los peregrinos no son creyentes; pero todos, a lo largo del Camino, se plantean preguntas acerca del sentido de la vida y descubren en sí mismos interrogantes sobre la presencia de un Dios creador y providente en sus vidas. Nadie les ha enseñado a hacer oración, y tienen que recurrir a fórmulas infantiles para aprender a relacionarse con Él. Es frecuente ver a peregrinos con pequeñas Biblias que, a menudo, les producen más confusión que satisfacción. Otros, sin embargo, descubren nuevos modos de rezar, más espontáneos y frescos, a través del contacto con otros peregrinos o con algunos hospitaleros o comunidades religiosas que, sin imponer nada, les abren nuevos caminos en la relación con Dios.

Un método para enfrentarse al propio mundo interior

A lo largo del Camino, al peregrino no sólo se le ocurren ideas, sino que le vienen lo que, en expresión de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, se denomina «mociones»: deseos o sentimientos que quieren convertirse en acción. Es el Camino un espacio privilegiado para que estas mociones se produzcan y, sobre todo, para ser consciente de ellas. El peregrino se siente a menudo confuso, viendo cómo su interior se

agita, cómo se le remueven las entrañas, sin saber qué hacer con todo lo que le está ocurriendo. Una iniciación al discernimiento, aunque sea sin referencia religiosa, puede ser, y de hecho ha sido para muchos peregrinos, una gran ayuda en su viaje.

Qué le queda al peregrino

Para finalizar, diré que hay tres cosas que le quedan al peregrino al finalizar el viaje. El primero es la constatación de que la vida ordinaria a la que vuelve no ha cambiado, pero él sí. Ha aprendido a ver esa vida bajo una luz diferente, a cambiar el ritmo de sus pasos, a centrarse por entero en el modo en que hace las cosas, a contemplar su quehacer diario sobre el trasfondo de un horizonte vital más amplio, y quién sabe si con una meta más clara. Le quedan también los compañeros de camino, muy a menudo como los mejores amigos de por vida, no en términos de hacer cosas juntos, sino en calidad de compañeros de vida con los que comunicarse y encontrase de nuevo para poder ajustar de nuevo el paso el uno al otro. Y, sobre todo, queda la posibilidad de volver a hacer el Camino; no de repetir la experiencia, sino de volver a cargar con la mochila y con la vida y llevarlas a Santiago, descubriendo nuevos modos de vivir lo de siempre.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANSELM GRÜN

Vuestra alegría será perfecta.

El mensaje de Pablo a los cristianos de Filipos

128 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 7,50 €

La Carta a los Filipenses, la más personal de las de Pablo, nos permite ser testigos de la lucha personal del apóstol, que se encuentra en la cárcel y a la espera del incierto desenlace de su proceso. Él, sin embargo, no se deja sobrecoger por el miedo, sino que se siente lleno de confianza y, sorprendentemente, lleno también de la alegría que brota de su fe en «el poder de Su resurrección y la participación en Sus sufrimientos». Así lo expone Anselm Grün, con su extraordinaria maestría, en cuarenta secciones que nos permiten adentrarnos en el misterio de Pablo y en nuestro propio misterio.

ST 94 (2006) 481-491

Claves pastorales para echarse al Camino

Abel TORAÑO FERNÁNDEZ, SJ*

He tenido la suerte de haber hecho el Camino de Santiago en cinco ocasiones: cuatro por la ruta interior asturiana (Camino Primitivo) y una desde Astorga (Camino Francés). Tengo compañeros que han recorrido estos y otros senderos del Camino en muchas otras ocasiones. A todos nos une una experiencia en la que se funden lo personal, lo común y lo espiritual en el lento caminar hacia la tumba del apóstol con la mochila a la espalda.

Hay quien se echa al camino solo; los menos. Hay quien lo hace en grupo; la mayoría. Yo siempre he caminado acompañado por un grupo de jóvenes de alrededor de 18 años. Escribo pensando en ellos, para ellos y para quienes sirven de acompañantes o guías en estas peregrinaciones.

Cada vez que uno hace el Camino, va notando que la experiencia es siempre nueva. Lo de menos es que se repita un mismo itinerario; la novedad se da en niveles más profundos de la persona y, por eso, siempre resulta sorprendente. Esta novedad podría sugerir que debería ser cada persona o capa grupo quien fuese elaborando sus claves, confeccionando su menú, personalizando el itinerario externo y, sobre todo, el interno. Esto es así. Las claves que paso a ofrecer son la lectura personal que hago de mi experiencia. Son «mis claves». Las comparto por si pudieran ayudar a otros a prepararse y disponerse en su intención de hacerse peregrinos.

* Pastoral Universitaria. Madrid. <abeltf@yahoo.com>.

1. La Preparación

1.1. Por qué caminar

Para quien se pone en camino por primera vez, sorprende la variedad de personas y la diversidad de motivaciones por las que los peregrinos se encuentran en ruta. Los hay que caminan movidos por motivaciones de fe. Los hay que caminan por interés cultural. En otros se puede encontrar una mezcla de deporte y aventura. Hay quien prefiere hacer la ruta en bicicleta e incluso se puede encontrar a quien ha decidido hacer el Camino corriendo. Sea como fuere, lo primero que debe preguntarse el peregrino es por qué quiere echarse a caminar.

Se camina distinto cuando se camina desde la libertad. Un primer reto para el peregrino es reconocer los motivos que le hacen caminante: saber qué es lo que desea, lo que busca, lo que le seduce de la idea de ir a Santiago a pie. Fácilmente, esta idea inicial se irá transformando, a medida que los kilómetros y las experiencias se vayan acumulando; pero no hay mejor punto de partida para experiencias auténticas que la verdad de uno mismo.

Los encargados de pastoral y guías de grupos y comunidades deben tener en cuenta este punto. En ocasiones, se ha invitado a formar parte de esta experiencia a jóvenes por vía de la insistencia excesiva. Llegamos a pensar que lo mejor que puede hacer este o aquel joven es dedicar unas semanas de su verano a peregrinar hacia Santiago. Finalmente, nos sentimos contentos si da su aprobación. ¿Ha llegado ese joven a asumir personalmente la iniciativa? ¿Le hemos ayudado a encontrar los motivos personales que puedan dar sentido a su marcha? Igualmente, es usual encontrarse con jóvenes que van «porque toca» o porque van sus amigos. También en estos casos podemos ayudar a estos jóvenes a encontrarse con motivos personales más auténticos para iniciar el camino. Aun cuando la iniciativa de un camino parta de un centro o encargado de pastoral, ayudará mucho al joven hacer suya la propuesta.

1.2. Preparando la mochila

En los días previos a la salida, el tema de la preparación de la mochila pasa a un primer plano dentro de las preocupaciones del peregrino, produciéndose una suerte de excitación ante la inminencia de la salida. Comienza la cabeza a dar vueltas, pensando qué se va a meter en la mochila y qué se va a quedar fuera. Las conversaciones con los com-

pañeros giran en torno al mismo tema. Se hacen compras y se prepara lo necesario. Un par de días antes, se intenta meter todo en la mochila y se comprueba que no cabe; que hay que aligerar el equipaje. Se echa entonces mano de una de esas listas que nos han dado y que nos dicen qué es lo imprescindible; aunque no nos lo acabaremos de creer: siempre nos parecerá que no llevamos lo suficiente; si bien, casi siempre sucederá que volveremos de Santiago con enseres que nunca habremos utilizado.

El tiempo de preparación de la mochila es idóneo para comenzar a preguntarse por lo que realmente necesito para vivir. El espacio reducido de la mochila nos obliga a discernir entre lo necesario y lo accesorio; entre lo que necesito de veras para vivir y lo que se me ha ido pegando a la piel, pero es prescindible. Aunque parezca intrascendente, muchas personas no saben qué dejar fuera. Algunos optan por hacerse con una mochila más grande; pero la decisión se les vuelve en contra, desde el momento en que esa falta de renuncia supone llevar más peso. Y, con el peso, las dificultades, innecesarias en este caso. Otros, con habilidad, caerán en la cuenta de que pueden compartir ciertas cargas, por pequeñas que parezcan: botiquín común, neceser común, cantimplora...

La preparación de la mochila ya nos va disponiendo para una lógica vital distinta de la que comúnmente tenemos. Los valores cambian de sentido. Así, por ejemplo, ante un mundo de consumo, de usar y tirar, el Camino parece decirnos que es preferible lo reutilizable, lo que dura, lo que se puede usar en distintas ocasiones y con diferentes finalidades: la navaja multiusos, el chándal-pantalón-pijama, el anorak-capa de agua, el pañuelo para el frío que puede usarse como cinta para el sudor... Ante un mundo que nos dice que lo nuevo es preferible a lo usado, el caminante descubrirá que las mejores botas para andar son las viejas, las usadas, las que ya están hechas al pie. Que es mejor la mochila que ya conoce el surco de la espalda, y que el mejor pantalón de deporte es aquél que estás cansado de usar, pero jamás te ha hecho ninguna rozadura. Ante un mundo que no le da valor a lo pequeño, la mochila se llena de pequeñas cosas que pueden tener un gran valor: las agujas para sanar ampollas, las bolsas de plástico que mantienen impermeable la ropa, una linterna para la oscuridad, un abrelatas y muchos otros detalles a los que nunca prestamos atención, porque los damos por hechos.

1.3. La preparación desde el interior

El Camino de Santiago puede resultar una experiencia de referencia para la vida del peregrino. Dada su importancia, propongo que antes de comenzar la peregrinación se haga una experiencia de desierto, de retiro. La preparación forma parte de nuestra manera de afrontar las cosas importantes. También tenemos que prepararnos para lo que es espiritualmente significativo. Este retiro se hace más necesario si la peregrinación se va a hacer en grupo.

El retiro nos debe ayudar a tomar conciencia de dónde estamos, de los motivos de nuestro caminar, de nuestras expectativas y de nuestros miedos. El retiro puede adentrarnos en nuestras motivaciones más profundas: qué busco y a quién busco. El retiro me invita a centrar mi vida en Jesucristo como razón de ser de la peregrinación. En el retiro puedo compartir con mis compañeros todas estas cosas y escuchar de su boca qué es lo que ellos desean y esperan. En este retiro deberían facilitarse tiempos para la oración personal, para la reflexión y para compartir en grupo lo orado y pensado. Es también un buen momento para motivar y presentar los acuerdos comunes del grupo: horarios, rutas, ideario del peregrino, uso del dinero, tenencia o no de teléfonos móviles, etc. En todo ello, procurando el compromiso de la libertad de los miembros del grupo y evitando cualquier tipo de imposición e ideologización. El retiro podría culminar con una liturgia o eucaristía en la que se celebrase de manera especial el envío, con la entrega de la cruz y la credencial del peregrino.

2. Algunas claves para hacer el Camino

2.1. Claves para la persona y el grupo

Ya con la mochila al hombro, el peregrino se dispone para la primera etapa del Camino. En la preparación de la experiencia se habrá pertrechado de todo lo necesario. Seguramente, tendrá una descripción suficiente de cada etapa y sabrá lo que le espera: puertos de montaña, terrenos más o menos duros, tipos de vegetación, poblaciones, iglesias, lugares de descanso, albergues... Sabrá qué etapas son las más duras y cuáles las más llevaderas. Todo esto ayuda, sin duda. Pero la experiencia de ponerse a caminar trasciende todo preparativo. Entonces puede ocurrir que el supuesto terreno blando se vuelva duro, y lo duro llevadero. Las pendientes de los puertos pueden convertirse en gozosa su-

bida, y en algunas bajadas las rodillas pueden recibir un inesperado castigo. Recuerdo mi primer Camino de Santiago: tras la etapa más larga (unos 50 kilómetros subiendo varios puertos de montaña), la más corta (alrededor de 20). El papel me decía que la primera sería la más dura, y la segunda prácticamente un paseo. La experiencia fue otra: la de 50 kilómetros fue larga, pero el cuerpo la encajó muy bien, y ello me permitió disfrutar de paisajes, conversaciones, momentos de silencio y oración. La etapa corta, en cambio, fue un infierno. Antes de mediado el día, comencé a sentir calambres en una pierna. Lejos de atenuarse, el dolor fue en aumento hasta la llegada al albergue. Así es el camino, y así es la vida. Yo programo el Camino; pero se hace verdad eso tan repetido de que «no hago yo el camino; sino que el camino me hace a mí». Se pasa de lo programado a lo vivido; de la letra a la experiencia; de la teoría a la práctica.

Con el Camino cambian nuestras rutinas. No es sólo que cambien nuestras ocupaciones o que, por un tiempo, nos muevan otros intereses. El Camino nos invita a un cambio radical en nuestra percepción y vivencia de los tiempos y de los espacios. El espacio se amplía. No queda limitado a lo ya conocido, a lo transitado cotidianamente, a lo que ya no sorprende. Se transita un espacio desconocido, novedoso, sorprendente. La gran mayoría de los peregrinos pasan de un espacio urbano a un espacio rural, dominado por el deslumbrante marco de la naturaleza. En la naturaleza las personas dejan de ser rostros anónimos, con los que uno se cruza a toda prisa, para convertirse en rostros con nombre, con palabra, con historia. Historia de la que también van hablando los diferentes lugares: la antigüedad de las iglesias y ermitas, los nombres de los diferentes pueblos, los senderos abiertos por los pies de tantos peregrinos... El Camino es una invitación a entrar en profunda comunión con nuestro mundo, a gustarlo tal cual es, dejando atrás toda relación utilitarista o de control. El que dijo: «Llenad la tierra y sometedla» es el mismo que pensó, una y otra vez, que «todo lo que había hecho era muy bueno». De esa bondad da testimonio la ruta de Santiago.

Algo parecido sucede con nuestra vivencia del tiempo. Vivimos en un mundo que secuencia todas las actividades en un calendario apretado. Tengo sobre mi escritorio una agenda en la que cada día está dividido en horas. Algunas de mis anotaciones incluso dividen esas casillas en medias horas. Se suceden las actividades, y al cabo de los días se hace sentir la fatiga en nuestra manera de vivir las jornadas. En el Camino se nos invita a no ir con prisas, sino al ritmo de los pasos, gus-

tando de las cosas. El tiempo no lo han de marcar las agujas del reloj; sí el ritmo acompasado de cada respiración. El tiempo se humaniza. Se pasa de un tiempo homogéneo, en el que impera el ritmo del segundero, a una diversidad de tiempos: tiempo de la mañana y tiempo del atardecer; tiempo de camino y tiempo de descanso; tiempo de silencio y tiempo de palabra; tiempo de oración, tiempo de compartir; tiempo de la naturaleza, tiempo del cuerpo, tiempo del compañero, tiempo del alma... El peregrino puede ir aprendiendo que no es tan importante el echar más o menos horas en cada etapa, sino cómo se llenan y aprovechan esas horas.

Otra clave para vivir el Camino nos la dan los sentidos. El caminante contemplará con sus ojos la belleza de los diferentes paisajes, los cambios de luz en la mañana y en la noche, los matices de los colores, la majestuosidad del gótico y la sobriedad y recogimiento de las iglesias románicas. Podrá contemplar sin prisas viñedos, espigas, campos sin cultivar..., posando la mirada y dejando que la realidad se le presente tal como es. El oído se afinará para escuchar el canto de los pájaros en la mañana y la suave visita de la brisa, que hace el camino más llevadero. Se escucharán historias de compañeros, y también se escuchará el silencio. Un silencio acompañado por el sonido rítmico de las pisadas, que hace posible esa otra escucha, la interior, donde habita lo que nos preocupa, lo que ocupa nuestra imaginación, lo que deseamos con más intensidad; donde habitan nuestras ilusiones y nuestros miedos. Ningún sentido es ajeno al Camino: el tacto nos habla del peso de la carga a nuestras espaldas; nos dice cómo están nuestros pies; cuándo es preciso descansar y cuándo hay que volver a caminar. El olfato y el gusto también se afinan, se hacen más conscientes y cercanos a lo sencillo: el olor de la mañana, de un campo en flor, de la ropa limpia o del sudor... El placer de un pan con chocolate cuando hay hambre, o de un sencillo trago de agua cuando el sol aprieta. ¿Quién dijo que el agua no sabe a nada?

El Camino exige, sí; pero, sobre todo, regala. Una propuesta para el caminante es la de acoger todos los regalos que el Camino le ofrece. Para ello es preciso des-centrarse: levantar la vista de las propias necesidades y molestias para sentir que formamos parte de algo mucho más grande. No se trata de negar los propios cansancios y fatigas; ni de no detenerse a descansar cuando es lo más indicado. Se trata de caminar a pesar de todo; incluso hasta el punto de aceptar que la fatiga y el cansancio son el precio a pagar por los regalos prometidos.

2.2. Claves para la experiencia de fe

Muchos peregrinos recorren todos los años la Ruta Jacobea. Si los inicios de esta ruta santa atestiguan la fe viva de aquellos cristianos medievales, hoy soplan vientos distintos. Aunque es cierto que no se pueden separar la experiencia de fe y la experiencia humana, sí parece oportuno indicar que hoy se hace más necesario el cuidado de la dimensión creyente. Para ese cuidado ofrezco una serie de pistas.

El Camino de Santiago puede ser para el peregrino una escuela de oración. «Escuela» significa que nadie va con la lección ya aprendida, que todos necesitamos aprender algo. Cuando se va al cargo de un grupo de jóvenes, es muy importante, como en una buena escuela, saber qué «conocimientos» tiene cada persona, qué experiencia de fe, de oración; qué capacidad de silencio... La propuesta de oración nunca debe ser inalcanzable para el joven peregrino; sí una invitación a «sentir y gustar» internamente. El Camino ofrecerá distintas posibilidades de oración: oración en camino, oración con la naturaleza, oración monástica, oración sencilla en una ermita...

Se puede aprovechar el Camino para que el peregrino se adentre en el conocimiento orante de la Escritura. La Historia Sagrada es la historia de un pueblo errante, peregrino, con grandes iconos de lo que significa ir tras los pasos del Señor: Abraham y los patriarcas, Moisés y el pueblo judío, Pablo y las primeras comunidades cristianas... son espejos donde podemos ver reflejada nuestra vida, nuestras actitudes, deseos y resistencias en el seguimiento del Señor. Una pauta de oración diaria no debe olvidar la referencia a la Escritura como clave fundamental para la vida de fe.

Jesús en el centro. Ir a Santiago no es ir a visitar la tumba del Apóstol. Ir a Santiago supone comenzar a recorrer el camino que dio sentido a la vida del Apóstol. Ese camino no es otro que Jesucristo. La referencia a la vida y obra de Jesucristo es el dato último y definitivo de la vida del cristiano. El Camino está salpicado de referencias a Jesucristo: ermitas, iglesias, monasterios, santuarios marianos, catedrales, cruces en el Camino, historias de aldeas y pueblos, rezos, celebraciones... Todo ello puede contribuir a ir concibiendo a Jesucristo como el argumento fundamental de la propia vida.

Otra clave que considero importante para el caminante es la de caminar siempre con un horizonte. En mi primera experiencia de Camino coincidí con dos madrileños. No recuerdo sus nombres. Eran buenos amigos. No hacían el Camino por motivos religiosos; es más, no sabí-

an muy bien qué les había animado a caminar. El último día volvimos a coincidir. Sólo iba uno de ellos. Me confesó que su amigo se había ido el día anterior, a dos jornadas de la llegada a Santiago, después de semanas andando. No encontraba sentido a su caminar. Nunca lo había encontrado. Él, en cambio, sí había encontrado un motivo, un horizonte que animaba sus pasos. El horizonte siempre lo tenemos delante; pero, si caminamos, siempre cambia. Creo que así es la vida de fe: caminamos hacia un horizonte (San Pablo usa la expresión «correr hacia la meta»); pero sólo si continuamos en el camino, el horizonte nos va mostrando todos sus perfiles y matices. Puede ayudar al peregrino el detenerse de vez en cuando y revisar qué horizonte va configurando su caminar: qué busca, qué desea, qué se le va descubriendo como novedad; cuándo ve con claridad el horizonte y cuándo se siente cegado. Los benedictinos de Rabanal del Camino ofrecen a los peregrinos la posibilidad de detenerse unos días a reflexionar, rezar y descansar. Paradas como ésta de Rabanal pueden ser momentos de ir posando con suavidad lo vivido y recibido en las largas jornadas que llevan a Santiago.

El Camino también nos invita a reconocer a un Dios más grande que nuestras ideas e imaginaciones. Es el Dios que todo lo habita y que se hace presente en todos. Es un Dios que nos desborda, pero que no nos deja intranquilos, sino confiados. El Dios que penetra la sensibilidad, hasta el punto de poder decir, como San Ignacio de Loyola, que el Dios del Camino «habita en las criaturas, en los elementos dando el ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí...» (EE 235)

En este lento caminar hacia Santiago, el peregrino puede también descubrir la vida como vocación. Se puede descubrir una vocación específica a tal o cual tipo o estado de vida. Pero hay algo aún más básico. Descubrir la vida como vocación quiere decir que mi vida no se hace desde el yo; un yo que es la fuente de sus propias aspiraciones y también de sus decisiones. Descubrir la vida como vocación es entender que mi vida sólo se entiende radicalmente desde el tú, desde el otro. Es entender que mi vida es radical apertura; que mi vida no es una demanda al mundo, sino una respuesta a este mundo desde el compromiso con la humanidad del mismo Dios de Jesucristo. Cuando el peregrino ha sentido la gracia de esta experiencia, entonces puede preguntarse por su vocación específica.

Todo lo hasta ahora señalado nos debe advertir sobre la necesidad de que la experiencia sea acompañada. Hay mucha gente, en especial jóvenes, que no saben leer lo que les está sucediendo. Los pastoralis-

tas y guías de los grupos son quienes deben prestar el servicio de acompañamiento. Acompañar es ajustar el paso al ritmo del joven, ayudarle a entender lo que vive, proponerle retos que le ayuden a caminar. Es muy aconsejable que al final de cada día se ofrezca un tiempo compartido de revisión del día. La revisión ayuda a caer en la cuenta de lo vivido. Compartir lo vivido supone que la experiencia de los compañeros también puede arrojar luz sobre mi propia experiencia.

Finalmente, celebrar. La celebración de la Eucaristía puede ser el momento central del día. Momento en que se celebra la fe, con sus certezas y sus dudas. Se comparten experiencias, se pide lo que se necesita, se agradece lo vivido. Se comulga con Aquel que es Señor y compañero de camino. Se hace comunidad. Sorprende en el Camino la cantidad de peregrinos que se suman a las misas en ermitas, en iglesias o al aire libre. Se palpa la enorme fuerza de atracción del Señor, que atrae a todos hacia sí. Del mismo modo, el Camino puede ser un momento importante para la Reconciliación. Experiencia de las incoherencias y pecados cometidos en la vida. Experiencia de que en ocasiones vivimos mal, sentimos mal, hacemos mal. Pero experiencia, en definitiva, de que nuestro Dios acoge toda nuestra vida desde la misericordia y el perdón; experiencia de la confianza y el amor de Dios por criaturas tan frágiles como nosotros. Experiencia que refleja nuestro deseo de cambio, de conversión, de hacer las cosas y nuestra vida desde la vida de Jesús y los valores del Reino.

2.3. Nunca caminamos solos

Aun cuando uno se haya propuesto hacer del Camino una experiencia estrictamente personal, es incuestionable que en el Camino nos encontramos con otras personas: peregrinos, hospitaleros, lugareños... Es en el contacto con estas otras gentes como el peregrino va recibiendo y ejercitando una serie de actitudes muy propias de la Ruta Jacobea. Señalo someramente dos que me parecen esenciales.

En primer lugar, la *hospitalidad*. Hospitalidad, sobre todo, recibida. Los hospitaleros que voluntariamente prestan servicio en los albergues, los monjes en sus monasterios, tantos lugareños que abren las puertas de sus casas para ofrecer descanso, agua y conversación; y tantos otros... Esta hospitalidad nos habla de gratuidad, de servicio desinteresado, de una manera distinta de relacionarse. La hospitalidad recibida es una invitación a hacer de nuestra vida aposento en la que otros peregrinos puedan hallar descanso.

El Camino ofrece innumerables oportunidades para ejercer la *caridad* en su sentido más abarcante. La caridad brota de la atención a las necesidades y la situación del otro, del compañero. Se es caritativo cuando se ofrece un trago de agua. Se es caritativo al acompañar a quien va mal, aunque ello suponga llegar tarde al albergue y no encontrar cama. Se hace caridad cuando renuncio a mis tiempos y los ofrezco a alguien que los puede necesitar. Cuando, al llegar con mi grupo, todos cansados, de buena gana me acerco con las cantimploras a una fuente para que todos tengan agua. Cuando espero para ser el último en darme la ducha o ayudo a tener todo listo para la cena.

3. Final: llegada a Santiago y vuelta a casa

El día de la llegada a Santiago suele abundar la alegría. Bien escogido está el nombre *Monte del Gozo* para el lugar desde donde se divisan por primera vez las torres de la Catedral de Santiago. Es fácil que junto a ese gozo se dé un sentimiento de añoranza por lo que queda atrás. Entonces se puede tener la sensación de que el Camino ha tenido valor, no por la meta principalmente, sino por el mismo caminar día a día, etapa a etapa. Llega el momento de la culminación, y debemos preguntarnos cómo queremos acabar. Señalo dos puntos que pueden ayudar a hacer un buen cierre.

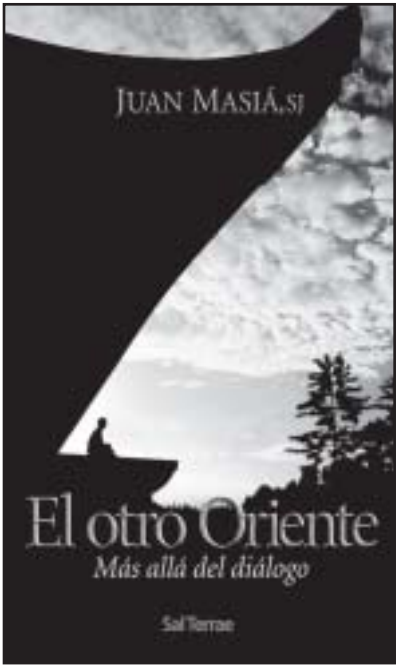
En primer lugar, la Misa del Peregrino en la catedral. Con la llegada a Santiago, el peregrino desea acercarse a la Plaza del Obradoiro para, pasado el Pórtico de la Gloria, abrazar al santo y poder celebrar la eucaristía con tantos otros peregrinos de distintas nacionalidades. Es una verdadera acción de gracias por todo lo vivido. Es el momento de ponerlo todo en manos de Dios para recibirlo todo de Él. Es momento de culminación y, como verdadera misa, el momento de sentir que el Señor al que seguimos nos envía de vuelta al mundo: nuestro mundo y su mundo.

Ya de vuelta en casa, es muy conveniente reservar un tiempo para reposar y evaluar la experiencia. Especialmente si se va en grupo, el equipo de responsables ha de proponer una jornada de evaluación como parte del mismo Camino. El ritmo de la vida ordinaria suele dejar poco tiempo para posar lo importante. Puede ser de ayuda que esta jornada forme ya parte de la propuesta inicial de la experiencia, y no que se viva como un apéndice improvisado a última hora y al que se apunta quien buenamente puede.

Recuerdo la última jornada de camino en mi segunda peregrinación a Santiago. Iba con tres compañeros. Santiago, a no más de media hora. Estábamos felices por llegar. Nos metimos por una callejuela, siguiendo la indicación de la flecha amarilla. Frente a nosotros, y en dirección opuesta, caminaba sonriente un peregrino, mochila al hombro, de unos 65 años. Nos detuvimos a su altura y le dijimos que iba por dirección equivocada. Dudábamos si nos entendía. Más bien parecía que no, porque insistía en decirnos que él iba bien. Le preguntamos si era peregrino. Nos respondió que sí; que había llegado a Santiago dos días antes, después de tres meses caminando desde su casa en Bélgica. Y que, tras un día de descanso, había llegado el tiempo de volver a casa. Volver tras la peregrinación. Volver caminando. Volver con todo lo vivido a tus espaldas. Volver a la vida como peregrino.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

JUAN MASIÁ, SJ
El otro Oriente.
Más allá del diálogo
232 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 13,00 €

Al recoger experiencias de años de encuentros y desencuentros, el autor descubre en el interior de la propia occidentalidad un Oriente escondido. Oriente nos invita a estar, a callar y respirar; a peregrinar e imaginar; a presentir y reposar. Así nos pacificamos y nos hacemos capaces de pacificar. Al hilo de estas reflexiones se amplía la comprensión de la cultura ajena, se redescubre la propia y se nos invita a avanzar hacia una humanidad con mayor amplitud de miras y más anchura de corazón, en busca de ese «otro Oriente» descubierto en los encuentros en medio de la praxis y el caminar juntos.

ST 93 (2005) 493-499

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Algunas cuestiones sobre el modelo de intervención social

Delegación de Acción Social.
Provincia de Castilla SJ

En las páginas siguientes planteamos una serie de cuestiones para favorecer la reflexión operativa acerca de nuestro modelo de intervención social. Queremos con ello fomentar el diálogo en torno a los modos en que las personas, comunidades e instituciones cristianas respondemos a la exclusión social en el seno de las sociedades del capitalismo avanzado. Concretamente, queremos reflexionar en voz alta sobre algunas cuestiones religiosas, técnicas, políticas y económicas.

Somos conscientes de que se trata de «cuestiones», es decir, preguntas, planteamientos, búsquedas. No son asuntos cerrados, ni los presentamos como si ya hubiésemos encontrado las respuestas. No. Sabemos que son cuestiones abiertas, complejas y, quizá, polémicas. Nuestra intención es, sencillamente, animar a un diálogo que nos ayude a servir mejor a los pobres, a vivir más radicalmente el seguimiento del Señor Jesús y a dar testimonio más nítido de la Buena Noticia del Reino.

La cuestión religiosa

En primer lugar, abordamos la cuestión religiosa y, más concretamente, nos preguntamos sobre la posible «confesionalidad» de nuestros proyectos de acción e intervención social. Para animar la reflexión y

ampliar el horizonte, comenzamos ofreciendo una tipología de posibles estrategias utilizadas, según el papel que desempeñan en ellas los elementos religiosos. Se trata de un análisis inicialmente tomado de Estados Unidos[1], y quizá por ello algunos elementos resulten chocantes en nuestro contexto. Pero precisamente por ello nos parece que puede ayudar a superar los esquemas demasiado estrechos en que a veces nos movemos, como si sólo existiesen las dos posibilidades de explícito/implícito o confesional/no confesional. En el cuadro siguiente vemos que hay al menos estos cinco posibles modelos.

Modelo	Lo religioso, está sustancialmente presente?	Lo religioso, ¿forma parte del diseño del programa?	Lo religioso, ¿es obligatorio?
Implícito	No	No	No
"De invitación"	No (sólo por invitación)	No en el servicio, sí fuera de él	No
Relacional	No (por interacción informal)	No en el servicio, sí en las relaciones	No
Integrado-opcional	Sí (a no ser que el "usuario" decline)	Sí	No
Integrado-obligatorio	Sí	Sí	Sí

Parece claro que cada uno de los modelos ofrece posibilidades, pero también tiene límites, riesgos y dificultades. Nos parece detectar que la mayoría de los proyectos católicos en España se mueven dentro del modelo implícito, y posiblemente hay buenas razones para ello. La pregunta que nos hacemos es si se trata del único modelo viable en nuestro contexto. Generalmente, cuando pensamos en estos temas, la reacción inmediata es de un cierto temor sectario o fundamentalista, como si la única alternativa fuese un esquema tipo *Remar/Reto,* que propone sacar de las drogas a base de la Biblia. ¿Hemos explorado con

1. Heidi ROLLAND UNRUH, «Religious Elements of Church-Based Social Service Programs: Types, Variables, and Integrative Structures»: *Review of Religious Research* 45 (2004) 317-335.

creatividad los modelos intermedios? ¿Nos dejamos llevar en exceso por el secularismo dominante que empuja lo religioso al ámbito privado, de una manera casi vergonzante? ¿Qué podría suponer en los proyectos que tenemos un modelo de invitación, o relacional, o integrado-opcional? ¿Compartimos suficientemente con los excluidos de nuestra sociedad la alegría del Reino descubierta en Jesús? ¿Articulamos desde ahí nuestra presencia en los ámbitos de exclusión social? ¿O insistimos monolíticamente en el modelo implícito, aun a riesgo de difuminar lo específicamente cristiano en nuestra propuesta?

La cuestión técnica

Relacionado con lo anterior, nos planteamos también la cuestión técnica. Aquí enlazamos con elementos que salieron a la luz pública eclesial a propósito de la crisis de *Manos Unidas,* hace algunos años, pero que también ha estado presente en *Cáritas* y otras organizaciones sociales de Iglesia. ¿Cuál es el papel de los técnicos y profesionales contratados en nuestra intervención social? Por supuesto que ellos aportan calidad al servicio que ofrecemos, y nadie en su sano juicio puede pretender funcionar sin su aportación. Esto es especialmente cierto en el nivel de la cooperación internacional y en el de la intervención social en ambientes de exclusión.

Ahora bien, al plantear la cuestión técnica, nos referimos a cómo se integra ésta en el modelo global. ¿Cuál es el papel de lo técnico (y de los técnicos) en la acción social? ¿Caemos en el monopolio de lo que Habermas y otros pensadores han llamado la «racionalidad técnica o instrumental»? ¿Acaso nos dejamos llevar por el mismo modelo del capitalismo tecnocrático y excluyente? ¿No hay un riesgo real de funcionar desde el ateísmo práctico o la idolatría de lo profesional? En términos más teológicos, ¿no corremos el peligro de derivar hacia formas renovadas de «pelagianismo», creyendo que nuestro esfuerzo, capacidad, programaciones o cualificación profesional nos traen la salvación (identificada como inclusión social)? En el ámbito más práctico, ¿hay espacio real para la gratuidad radical como principio articulador de la acción social cristiana?

Insistimos en que no se trata de denigrar lo técnico ni de demonizar a los profesionales o idealizar a los voluntarios; no pretendemos rebajar en un ápice el rigor profesional de la intervención con los ex-

cluidos. Pero ¿no ha llegado el momento de buscar modelos más integrados? Nos parece que es necesario explorar nuevos modelos que (sin derivar hacia integrismos de ningún tipo) superen la unilateralidad técnica, permitan integrar el elemento religioso como factor de integración y ofrezcan un horizonte de sentido alternativo al sistema dominante. Sabemos que al decir esto caemos fuera del lenguaje «políticamente correcto», pero no por ello debemos rechazarlo de antemano. Más aún, esto nos introduce en el siguiente bloque de cuestiones.

La cuestión política

Uno de los rasgos de nuestra cultura es la división entre lo público y lo privado, que, si bien aporta elementos positivos, tiene también sus riesgos. Entre estos últimos se encuentran la privatización de lo religioso, el olvido de la dimensión pública de la fe o la aparición descafeinada de ésta. En el terreno de la acción social, pensadores como García Roca llevan años sugiriendo prácticas que ayuden a superar la escisión público/privado y promuevan la convergencia entre el Estado, la empresa y la sociedad civil. Por su parte, Guerrero e Izuzquiza han subrayado la necesidad de recrear un «mundo común» en el que enmarcar estas actuaciones, dotándolas de un sentido más hondo y planteando así una verdadera alternativa política[2].

En este contexto, podemos preguntarnos: ¿qué debemos hacer como Iglesia? Parece claro que es necesario optar por la complementariedad de nuestra actuación con las iniciativas de la administración pública, pero no de cualquier manera. No podemos quedar maniatados por el discurso o los intereses políticos dominantes. No tiene sentido que el Estado marque las reglas del juego de nuestra acción socio-caritativa, y que nosotros simplemente ofrezcamos servicios que abaraten los costes. Necesitamos mantener, cultivar y reforzar un talante crítico que nos permita actuar con independencia. Y para ello se requiere también que nuestras obras sean flexibles, adaptadas y atentas a las nuevas necesidades que van surgiendo permanentemente. Es probable

2. Véase Juan A. GUERRERO – Daniel IZUZQUIZA, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (Sal Terrae, Santander 2004), y Joaquín GARCÍA ROCA, *Público y privado en la acción social* (Popular, Madrid 1992).

que, pasado el tiempo, el Estado las asuma como propias, y quizá en ese momento debamos replantear nuestras presencias y prioridades (recuérdese, por ejemplo, la historia de la educación y los servicios sanitarios desde el siglo XIX hasta nuestros días).

Dicho de otro modo, podemos señalar dos elementos de la actuación política de la Iglesia en favor de los excluidos. Por un lado, se trata de recuperar la actitud de la «mosca zumbona» o del talante crítico-profético. Lo central de nuestra labor no es «solucionar todos los problemas», sino incordiar a los poderosos para que no se olviden de los débiles y para mostrarles que es posible funcionar de otra manera, sin exclusiones. Por otro lado, es preciso que sigamos atendiendo con cercanía y calidad a los grupos y personas marginadas. En este sentido, necesitamos insistir en que somos institución «pública de iniciativa social», es decir, institución que presta un servicio público, pero cuya iniciativa y gestión es privada-social. No somos una empresa de servicios que busque el lucro en el «mercado de lo social»: nosotros ofrecemos servicios públicos al servicio de los más débiles, aunque la iniciativa no sea «pública», sino eclesial. Como se ve, este enfoque ayuda a redefinir el concepto de lo público rescatándolo de la noción estrecha que lo limita a la administración pública o al Estado. La acción sociocaritativa de la Iglesia nunca puede ser privada; siempre es pública.

La cuestión económica

Entramos así en la cuestión económica; primero, porque necesitamos distinguirnos de las empresas comerciales de servicios sociales; y, segundo, porque la distancia respecto del poder político va de la mano de la autonomía financiera. Hay algunas ONG's que dependen en más del 90% de fondos públicos, lo cual no es sólo una paradoja conceptual, sino que además conlleva insuperables dependencias en el orden práctico. No puede ser ése el caso de las obras sociales de la Iglesia. Consideremos ahora con algo más de detalle algunos aspectos de esta cuestión económica.

En primer lugar, sabemos que la mayoría de las asociaciones e iniciativas sociales en favor de las personas excluidas se apoyan en la financiación pública y privada a través de subvenciones. Dado que se trata de apoyos puntuales dirigidos a proyectos anuales, la inestabilidad es grande. Por ello, muchos sueñan con la estabilidad que propor-

cionarían los convenios plurianuales, no sólo en el terreno económico, sino también en la misma consideración de los servicios prestados. Es claro que ese sistema aportaría grandes ventajas, pero la experiencia y las dificultades de la enseñanza concertada deberían hacernos más cautos y no creer que dichos convenios ofrecen la panacea.

En segundo lugar, encontramos el ámbito de la financiación privada y las relaciones con las empresas. Se trata de un aspecto central para lograr la deseable diversificación de fuentes económicas y para generar espacios de solidaridad en el conjunto de la sociedad. Ahora bien, los riesgos y ambigüedades son tan evidentes que no podemos ser ingenuos. Los modelos de captación de fondos (*fundraising*) que simplemente mimetizan las estrategias comerciales de la publicidad o que se apoyan en alianzas con el capitalismo avanzado deben ser cuestionados[3]. Parece necesario buscar modelos alternativos, cuyo centro no esté en la eficacia o la rentabilidad económica a corto plazo.

En tercer lugar, nos parece que en este terreno necesitamos explorar con mayor vigor y creatividad la comunión de bienes dentro de la Iglesia. Desde los primeros siglos, las comunidades cristianas hicieron el esfuerzo de compartir sus bienes en favor de los más necesitados. Con la edad moderna, ya no usamos la limosna, sino los impuestos, como vía para redistribuir la riqueza. Pero una cosa es que este hecho sea un avance social, y otra cosa es que renunciemos al ejercicio de la caridad-amor al prójimo porque ya hemos pagado los impuestos. No. La fe cristiana implica esencialmente un ejercicio real, efectivo, personal y comunitario del amor en favor de los pobres, también de una manera estructurada y política. De manera que, cuando hablamos de la comunión de bienes, no sólo nos referimos a un modo de generar recursos propios para las obras sociales de la Iglesia (cosa muy importante), sino también a la ineludible expresión de la misma fe en el ámbito sociopolítico y a la creación de un espacio alternativo.

3. Un modelo tan interesante como ambiguo, que presenta diversos ejemplos norteamericanos, es el de Bill SHORE, *The Cathedral Within: Transforming Your Life by Giving Something Back* (Random House, New York, 2001).

Conclusión

Hemos planteado, en estas páginas, algunas cuestiones sobre el modelo de intervención social de los cristianos en nuestra Europa contemporánea. Ciertamente, son cuestiones abiertas a la reflexión, el estudio y el diálogo. Pero también es cierto que señalan una dirección que quizá no hemos considerado ni desarrollado suficientemente en las últimas décadas. Si de verdad queremos ofrecer una alternativa al modelo de desarrollo y organización social, ¿no es necesario que reforcemos el carácter alternativo de la intervención cristiana en los aspectos religioso, técnico, político y económico?

castilla JESUITAS

Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN VANIER
Busca la Paz
88 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 5,50 €

Profundamente impresionado por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, Jean Vanier bucea en las profundidades del corazón humano, donde descubre la raíz de la violencia en todas sus manifestaciones: la dificultad para vivir positivamente la «diferencia». Avalado por sus más de cuarenta años de convivencia con personas de diferentes grados de discapacidad en las comunidades de «El Arca», el autor nos invita a despojarnos de nuestros prejuicios hacia «el otro, distinto de mí», y a superar las barreras que nos impiden reconocer en él a un «tú», con toda su potencial riqueza.

ST 94 (2006) 501-518

DIÁLOGOS URGENTES

6. Diálogo con la ciencia

Juan-Ramón LACADENA*

En el contexto que plantea el título general de esta serie de artículos –«Diálogos urgentes»– que viene publicando la revista *Sal Terrae* a lo largo de este año, me toca a mí analizar con quién y cómo dialoga la Ciencia. El tema, que es de enorme amplitud, lo voy a concretar en tres aspectos: el diálogo de la Ciencia con la Sociedad, el diálogo entre la cultura científica y la cultura humanística y el diálogo entre la Ciencia y la Religión.

I. DIÁLOGO DE LA CIENCIA CON LA SOCIEDAD

Manipulación genética y manipulación social: opinión pública u opinión publicada

En diversas ocasiones he puesto de manifiesto que, al considerar las implicaciones sociales de los avances genéticos, habría que denunciar el hecho de que no sólo hay que hablar de la manipulación genética derivada de la tecnología de los ácidos nucleicos –los genes son fragmentos tangibles de ADN y, por tanto, manipulables–, sino también de la manipulación social con que se transmiten los datos científicos a la sociedad.

* Departamento de Genética, Facultad de Biología. Profesor Emérito de la Universidad Complutense. <jrlgbucm@bio.ucm.es>.

En el diálogo Ciencia-Sociedad es importante tener en cuenta las dos etapas de la transmisión de los descubrimientos científicos: del investigador a los medios de información, y de éstos a la sociedad. En primer lugar, puede ocurrir que el científico trate de «vender» su descubrimiento exagerando o sesgando el significado verdadero del mismo; también sucede que no todos los buenos científicos son buenos comunicadores. En segundo lugar, ocurre a veces que los profesionales de los medios de comunicación no tienen la formación biomédica adecuada para poder comprender correctamente el significado de la noticia que les transmiten los científicos, con lo cual la segunda etapa de la transmisión llegará distorsionada al ciudadano. Desde aquí reivindico la necesidad de formar buenos periodistas científicos.

Otras veces, es la propia ideología del profesional o del medio de comunicación la que se encarga de poner altavoz o sordina a la noticia. Por ejemplo, no es comprensible la diferente acogida que, en su momento, han tenido en los medios de comunicación social dos temas relevantes de la investigación genética como son las plantas transgénicas, por un lado, y la clonación no reproductiva terapéutica humana, por otro. En el primer caso, hemos vivido una intensa actividad contestataria de ciertos grupos de presión (grupos ecologistas, ONGs) y de los medios de comunicación social, mientras que en el caso de la clonación humana terapéutica parece como si la sociedad diera por bueno lo que los científicos pueden hacer, aceptándola sin discusión como si de un «imperativo tecnológico» se tratara, sin plantearse que no todo lo que es técnicamente posible puede que sea éticamente deseable.

Se habla mucho de la problemática de la manipulación genética, sin que percibamos que, en muchas ocasiones, está detrás la manipulación social. Un caso especialmente llamativo es el de la utilización de las células troncales en la terapia celular de la Medicina Regenerativa del futuro. Por ejemplo, lo mismo que hace unos años, en el fragor de la batalla del aborto, se utilizaban a veces películas terroríficas para defender la postura antiabortista, en el debate actual de la utilización o no de las células troncales embrionarias en la terapia celular también se han producido situaciones en cierto modo equiparables a la anterior –aunque de signo contrario– cuando personas afectadas por enfermedades que quizá podrían ser curadas en el futuro con dicha terapia han sido llevadas a comparecer como testigos en los foros de debate, o incluso, como sucedió en los Estados Unidos, para que, con su presencia «en vivo y en directo» en el Congreso, pudieran influir sobre los legisladores.

Otra de las manipulaciones sociales deriva del hecho de transmitir a la sociedad y a los afectados por tal o cual enfermedad la idea de que el remedio a la misma es inmediato, como si un descubrimiento en investigación básica de hoy tuviera su aplicación clínica mañana.

Muchas veces, los medios de comunicación confunden a la sociedad, presentando las cuestiones científicas de tal manera que hacen creer a los ciudadanos que la *opinión publicada* (la que ellos publican) es realmente la *opinión pública*. En este contexto, me parece interesante señalar que en una encuesta hecha en 2003 por la Fundación BBVA, que recogía la opinión sobre las células troncales embrionarias de 1.500 ciudadanos de 9 países de la Unión Europea, en el caso de España solamente un 54,1% de los encuestados manifestó tener conocimiento del tema a través de la información transmitida por los medios de comunicación social, y de ellos sólo un 16,5% sabían que para obtener las células troncales embrionarias era preciso destruir el embrión. ¿Podría deducirse con estos datos que la opinión pública en España está a favor de la utilización de células troncales embrionarias?[1]

Otra cuestión importante en el diálogo Ciencia-Sociedad, que a mi juicio lo falsea, es la utilización de eufemismos para encubrir ciertas realidades de la manipulación genética y biológica o el cambio de palabras para justificar actitudes. Hay términos biológicos que hoy día tratan de evitarse porque no resultan «políticamente correctos». Podrían citarse varios ejemplos:

– El término *pre-embrión* se utiliza para hacer referencia de manera genérica al *embrión pre-implantacional,* incluyendo tanto al embrión de 2, 4, 8... células como al embrión en estadio de mórula o de blastocisto en fases previas al término de la anidación o implantación en el útero. Teniendo en cuenta que el prefijo «pre» indica «anterioridad local o temporal» (según el Diccionario de la RAE), entonces el pre-embrión no es un embrión, y podría justificarse su manipulación. La nueva ley española de 2006 sobre «Téc-

1. Para un mayor detalle se puede consultar J.R. LACADENA (2003), «La opinión de los españoles sobre la experimentación con embriones humanos en el contexto europeo» y «La opinión de los españoles sobre la Ciencia y la Biotecnología en el contexto europeo», en la página web sobre *Genética y Bioética,* del Centro Nacional de Información y Comunicación Educativa (CNICE), Ministerio de Educación y Ciencia: <http://www.cnice.mec.es/tematicas/genetica> (noviembre y diciembre 2003)

nicas de Reproducción Humana Asistida», a los efectos de la propia ley, define el pre-embrión como el «embrión in vitro constituido por el grupo de células resultantes de la división progresiva del ovocito desde que es fecundado hasta catorce días más tarde». ¿No hay una contradicción interna al utilizar el prefijo «pre» y, sin embargo, decir que «el pre-embrión es un embrión»...?

– En la actualidad, para evitar el rechazo social, la palabra *clonación* es sustituida por *transferencia nuclear* (TN, o NT en inglés); así, se habla de *embriones TN* en lugar de *embriones clónicos*. Asimismo, a los *embriones somáticos,* como se conoce a los embriones obtenidos mediante la técnica de transferencia nuclear para diferenciarlos de los obtenidos por procesos normales de fecundación gamética, algunos los denominan *nuclóvulos, clonates* o *agregados celulares,* evitando el sustantivo «embrión».

– Para evitar el rechazo social, los *cultivos transgénicos* han pasado a denominarse *cultivos MG* (*modificados genéticamente*) o *cultivos biotecnológicos*.

– En la práctica y en el lenguaje médico, ya no se habla de *aborto inducido,* sino de *IVE* (*interrupción voluntaria del embarazo*).

Como decía anteriormente, los cambios de palabras justifican actitudes, o para justificar actitudes se cambian las palabras.

II. DIÁLOGO ENTRE LA CULTURA CIENTÍFICA Y LA CULTURA HUMANÍSTICA: EL NACIMIENTO DE LA BIOÉTICA[2]

Hoy día, el hombre de la calle y los medios de comunicación utilizan continuamente la palabra «bioética» en relación con la valoración ética del progreso de la Biología y la Medicina, muy especialmente debido al avance de la Genética y sus aplicaciones en el ser humano, las

2. Basado en J.R. LACADENA (2001), «Orígenes de la Bioética: Van Rensselaer Potter, *in memoriam*», en la página web sobre *Genética y Bioética* del Centro Nacional de Información y Comunicación Educativa (CNICE), Ministerio Educación y Ciencia: <http://www.cnice. mez.es/tematicas/genetica> (octubre 2001).

plantas y los animales. Sin embargo, quizá poca gente sabrá que el neologismo «bioética» (*bios* = vida; *ethos* = ética, costumbre) solamente tiene 35 años de existencia, y mucho menos gente sabrá quién acuñó el término.

El 6 de septiembre de 2001, a los 90 años de edad, falleció Van Rensselaer Potter II, a quien muchos consideramos el padre de la Bioética, en el sentido de que fue él quien propuso por vez primera el término, aplicado a una nueva «ciencia de la supervivencia»[3] que habría de ser el «puente hacia el futuro» de la humanidad[4]. Se ha discutido mucho sobre la paternidad de la palabra «bioética» y su significado conceptual, pero la cuestión se decanta en favor de Potter. Él se quejaba de que el «Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics», de la Georgetown University de los jesuitas, inaugurado oficialmente el 1 de Octubre de 1971, utilizara en su denominación «and Bioethics», omitiendo en declaración alguna el origen del término. Según describe Abel[5], de hecho fue Hellegers, fundador del centro, quien propuso tal denominación, quizá influido inconscientemente por haber tenido conocimiento más o menos indirecto de las publicaciones de Potter. Curiosamente, la Georgetown University decidió con posterioridad abrir a otras facultades universitarias el espectro de la bioética, que estaba constreñido al ámbito médico, cambiando la denominación inicial por la de «Kennedy Institute of Ethics».

Como se indicaba anteriormente, la primera vez que utilizó Potter el neologismo *bioética* (*bioethics*) fue en un artículo aparecido a finales de 1970, y poco tiempo después, en enero de 1971, publicó el primer libro de la historia que llevaba por título el término *bioética,* con el propósito de «contribuir al futuro de la especie humana promocionando la formación de una nueva disciplina: la BIOÉTICA». Potter justificaba su esfuerzo en el prefacio de la obra diciendo:

> «Hay dos culturas –ciencias y humanidades– que parecen incapaces de hablarse una a la otra; y si ésta es una parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemen-

3. V.R. POTTER, «Bioethics, the science of survival»: *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153.
4. V.R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the future,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1971, xvii + 205 pp.
5. F. ABEL, *Bioética: orígenes, presente y futuro,* Instituto Borja de Bioética / Fundación Mapfre Medicina / Editorial Mapfre, Madrid 2001, xx + 266 pp.

> te podríamos construir un "puente hacia el futuro" [que es el subtítulo de la obra] construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas. [...] Los *valores éticos* no pueden ser separados de los *hechos biológicos*».

Más adelante, en el Capítulo 1, decía:

> «La humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que le proporcione el "conocimiento de cómo usar el conocimiento" para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida».

Para esta nueva ciencia, construida sobre la propia Biología e incluyendo además la mayoría de los elementos esenciales de las ciencias sociales y humanísticas, incluida la Filosofía, propuso Potter el nombre de BIOÉTICA, para resaltar los dos elementos más importantes: el conocimiento biológico (*bios*) y los valores humanos (*ethos*).

Para Potter, el significado de la palabra «bioética» en 1971 representaba la afirmación de dos conclusiones: en primer lugar, que la supervivencia de un futuro a largo plazo se reduce a una cuestión de bioética, no de una ética tradicional; en segundo lugar, que para ese futuro a largo plazo había que inventar y desarrollar una política bioética, ya que la ética tradicional se refiere a la interacción entre personas, mientras que la bioética implica la interacción entre personas y sistemas biológicos. Por eso decía Potter en el Prefacio de su obra:

> «Necesitamos una Ética de la Tierra, una Ética de la Vida Salvaje, una Ética de Población, una Ética de Consumo, una Ética Urbana, una Ética Internacional, una Ética Geriátrica, etcétera. Todos estos problemas requieren acciones basadas en valores y hechos biológicos. Todos ellos incluyen la Bioética, y la supervivencia del ecosistema total constituye la prueba del valor del sistema».

Es el concepto de *Bioética global*. Yo estoy de acuerdo con Potter en que la Bioética intenta relacionar nuestra naturaleza biológica y el conocimiento realista del mundo biológico con la formulación de políticas encaminadas a promover el bien social. Por ello, en mi opinión, la Bioética puede referirse directamente al hombre mismo –ya sea a nivel individual, de población o de especie– o indirectamente, cuando el problema bioético afecta a su entorno ecológico, tanto si se refiere a los seres vivos (microorganismos, plantas o animales) como a la naturaleza inanimada, aunque esto último parezca un contrasentido. La Bioética consiste, por tanto, en el diálogo interdisciplinar entre vida (*bios*)

y valores morales (*ethos*); es decir, trata de hacer juicios de valor sobre los hechos biológicos, en el sentido más amplio del término, y obrar en consecuencia.

Evidentemente, este planteamiento de la Bioética abarca tanto el concepto marcadamente medioambiental que Potter tenía de la Bioética como la perspectiva médica; en definitiva, lo importante es diferenciar entre lo que Potter planteaba como *Bioética Global* y lo que significa tener una *visión global de la Bioética*. La Bioética, como disciplina, lo mismo puede tratar de la eutanasia, los transplantes de órganos o la fecundación *in vitro* y la manipulación de embriones que de las patentes de genes humanos, las plantas transgénicas, la biodiversidad o los derechos de los animales. Todo es Bioética.

En los 35 años transcurridos, la Bioética ha crecido de forma espectacular, habiendo llegado a decirse que «la Bioética será la Ética del siglo XXI», o que incluso, como decía el propio Potter[6], «el Tercer Milenio será la Era de la Bioética Global o la Era de la Anarquía».

La importancia de la Bioética –como símbolo del diálogo entre la Ciencia y la Sociedad– ha sido reconocida por la UNESCO en la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997) y en la Declaración Universal sobre la Bioética y los Derechos Humanos (2005).

III. DIÁLOGO DE LA CIENCIA CON LA RELIGIÓN: ¿ES POSIBLE?

1. Ciencia-creencia[7]

La fe es creer; la Teología trata de hacer comprensible la fe, porque –en palabras de San Anselmo– «sería una gran negligencia el no tratar de comprender lo que creemos». La ciencia progresa gracias al planteamiento de preguntas importantes hechas por científicos excepcionales. Como dice Khun, la Ciencia no crece –al menos en sus momentos más

6. V.R. POTTER, citado en J.R. LACADENA (2001).
7. El presente apartado es un extracto de escritos previos del autor: J.R. LACADENA, *Fe y Biología,* PPC, Madrid 2001, 121 pp. ID., «Retos de la Bioética a la fe cristiana», en *Fe en Dios y Ciencia actual. III Jornadas de Teología,* Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela (Septiembre 2002), Collectanea Scientifica Compostellana, n. 10, pp. 75-109.

decisivos, por otro lado cada vez más próximos entre sí en el tiempo, debido a la aceleración histórica– por acumulación de contenidos, sino por cambios de paradigmas, es decir, concepciones radicalmente nuevas de un determinado campo científico. Ello puede implicar cambios en la Teología, tal como sucedió con el concepto teológico de Creación como consecuencia del paradigma de la teoría biológica de la evolución. Como señalaba el profesor de Genética y jesuita Julián Rubio[8], los momentos de aceptación de un nuevo paradigma por parte de la comunidad científica son los momentos críticos en la relación Ciencia-Creencia. Muchas veces la Teología ha necesitado abrirse a los nuevos paradigmas por la presión creciente de los creyentes, que se sienten desconectados de la realidad del mundo que les rodea: son los «signos de los tiempos» de los que habla el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 5). El problema –decía Rubio– es que la reacción teológica no se produce en el momento histórico crítico, sino con retraso, a veces excesivo, debido a la falta de intercomunicación (¿recelo?) entre la Teología y la Ciencia.

Llegados a este punto, es conveniente hacer referencia a la postura del Magisterio de la Iglesia Católica, manifestada en algunos documentos oficiales y declaraciones de los papas.

El Magisterio de la Iglesia quedó patentizado en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, de la que entresacamos los siguientes puntos:

> 4. «Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época»[9].
>
> 5. «La turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una revolución global más amplia, que da importancia, en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas y naturales y a las que tratan del propio hombre; y en el orden práctico, a la técnica y a las ciencias de ella derivadas. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar...».

8. J. Rubio, «Implicaciones entre ciencia y creencia desde las ciencias positivas», en (J. Rubio – J. Estruch – P.F. Villamarzo [eds.]) *Ciencia-creencias,* Universidad Pontificia, Salamanca 1982, pp. 15-47.
9. Tanto el párrafo 4 como el 5 de la *Gaudium et Spes* ponen de manifiesto la importancia que se debe dar a «los signos de los tiempos».

36. «Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia... La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe... Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe».

59. «El sagrado Sínodo, recordando lo que enseñó el Concilio Vaticano I (Const. Dogm. de fe católica, *Dei Filius,* c. 4; cf. Pío XII, enc. *Quadragesimo anno*), declara que "existen dos órdenes de conocimientos" distintos, el de la fe y el de la razón, y que la Iglesia no prohíbe que "las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método..., cada una en su propio campo"; por lo cual, "reconociendo esta justa libertad", la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias...».

62. «Aunque la Iglesia ha contribuido mucho al progreso de la cultura, consta, sin embargo, por experiencia que, por causas contingentes, no siempre se ve libre de dificultades el compaginar la cultura con la educación cristiana.

Los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado (cf. Juan XXIII, *Homilía en la apertura del Concilio,* 11 octubre 1962)...[10]

10. Aunque una verdad religiosa sea inmutable en su significado sustancial (lo que realmente es el *dogma*), su formulación viene condicionada por los conocimientos culturales y científicos de la época. Esto equivale a decir –en palabras de Karl Rahner– que «el dogma evoluciona». La aplicación de tal criterio, defendido por el propio Concilio, es de gran interés y urgencia en problemas ta-

> Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empéñense en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en las diversas ramas del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y, a la vez, más gustosamente aceptable por parte de ellos. Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen *ex professo* a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia»[11].

También el Magisterio ha hecho oír su voz a través de declaraciones unipersonales de los papas de rango diverso. El Papa Juan Pablo II, sintiéndose inmerso en los signos de los tiempos, hizo un considerable número de alusiones a las relaciones de la cultura y, más en concreto, de la ciencia con la fe en otros tantos discursos, partiendo del supuesto de que, como decía en su encíclica *Laborem exercens,* II, 4, «la expresión "someter la tierra" (Gn 1,28)... puede aplicarse también al campo de la investigación, pura o aplicada».

Puesto que su pontificado coincidió con los grandes progresos científicos de la ingeniería genética molecular y la manipulación de embriones humanos, es lógico que gran parte de sus manifestaciones hicieran alusión a estos temas. No obstante, en el presente contexto únicamente se hará referencia, recogiéndolas por orden cronológico, a las declaraciones que tengan que ver con las relaciones ciencia-fe.

---

les como la evolución y el origen del hombre (el significado de Adán y el pecado original en relación con el poligenismo), el concepto de alma humana (concepción dualista o monista del ser humano), etc. Y no podemos olvidar lo que decía Montaigne: «Lo que hoy son dogmas de fe mañana pueden ser fábulas» (M.E. DE MONTAIGNE [1850], *Ensayos,* lib. I, cap. XXVI).

11. La declaración de principios contenida en este último párrafo era realmente esperanzadora, hecha, como lo fue, hace 40 años.

El 30 de marzo de 1979, en su discurso a la Sociedad Europea de Física, decía:

> «Unidad entre ciencia y fe... El Concilio ha rechazado abiertamente, deplorando "algunas actitudes que han existido incluso entre cristianos, insuficientemente advertidos de la legítima autonomía de la ciencia. Fuente de tensiones y conflictos, esas actitudes han llevado a muchos espíritus a pensar incluso que ciencia y fe se oponían" (*Gaudium et Spes,* n. 36, 2)...».

El 15 de noviembre de 1980, en la conmemoración del séptimo centenario de la muerte de San Alberto Magno, se dirigía en la catedral de Colonia a profesores y estudiantes de la República Federal de Alemania en los siguientes términos:

> «El encuentro de hoy ha de ser entendido como un signo de la disposición al diálogo existente entre ciencia e Iglesia.
>
> Al considerar la relación entre la Iglesia y la moderna ciencia de la naturaleza, muchos se sienten todavía un tanto molestos por los conocidos conflictos que surgieron al inmiscuirse la autoridad eclesiástica en el proceso de los adelantos del saber científico. La Iglesia los recuerda y lo lamenta; hoy conocemos el error y los defectos de aquel proceder...»[12].

El 3 de noviembre de 1982, en el discurso que dirigió en Madrid a los representantes de la Universidad, de las Reales Academias e investigadores, dijo:

---

12. Ciertamente, esta alusión al proceso y condena de Galileo –yo diría que símbolo universal de la controversia ciencia-creencia y del supuesto rechazo del progreso científico por parte de la Iglesia– no puede ser más tajante, sincera y humilde. Lo importante, sin duda, es el propósito de la enmienda. En 1981, Juan Pablo II ordenó revisar los archivos relativos a la condena pronunciada en 1633 contra Galileo; y tras once años de trabajos, en 1992, la Comisión Pontificia concluyó que «todos los implicados en el juicio, sin excepción, tienen derecho al beneficio de la buena fe... Los jueces de Galileo creyeron erróneamente que la adopción de la revolución copernicana... socavaba la tradición católica... Ese error de juicio, que hoy nos parece tan claro, les indujo a una medida disciplinaria por la que Galileo sufrió mucho». Al año siguiente, en 1993, Juan Pablo II rehabilitaba también a Copérnico, diciendo que su comportamiento muestra al mismo tiempo «la prudencia del investigador, al que falta todavía la prueba decisiva de su tesis, y la valentía del científico, que sabe proponer explicaciones más satisfactorias, apartándose de las representaciones tradicionales del cosmos».

> «...la síntesis entre cultura y fe no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida».

El 31 de octubre de 1992, en alocución dirigida en la sesión de clausura de los trabajos de la Pontificia Academia de Ciencias, se refirió a Galileo y a la controversia Iglesia-Ciencia en los términos siguientes:

> «Desde el siglo de las Luces, el caso Galileo se había convertido en una especie de mito, asociado a una imagen de los hechos bastante alejada de la realidad... y en el símbolo del supuesto rechazo de la Iglesia al progreso científico»
>
> «...el doloroso malentendido (entre ciencia y fe) pertenece ya al pasado».

Para evitar en el futuro «fenómenos análogos» hizo una doble recomendación: a los teólogos, les señaló que...

> «...es su deber mantenerse regularmente informados sobre los descubrimientos científicos y examinar, según las circunstancias, si es el caso o no de tenerlos en cuenta en su reflexión»;

y a los científicos, que...

> «...la conciencia del doble desarrollo del hombre –el horizontal, que deriva de la investigación científica y técnica, y el vertical, que se orienta hacia el Creador de todo– contribuye a restablecer la armonía del progreso».

El 14 de septiembre de 1998, en la encíclica *Fides et ratio,* Juan Pablo II hace un llamamiento a los científicos en los siguientes términos:

> 106. «Finalmente, dirijo también unas palabras a los *científicos,* que con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados, con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente en este siglo, metas que siguen asombrándonos. Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte *sapiencial,* en el que los logros científicos

y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana...».

Para mí, como científico creyente, todo este conjunto de declaraciones y manifestaciones que expresan el sentir del Magisterio conciliar y pontificio podría resumirse en las propias palabras de Juan Pablo II en las que no aconsejaba prudencia y precaución, sino valor y decisión, manifestando que no hay razón alguna para no ponerse de parte de la verdad o para adoptar ante ella una actitud de temor. Aunque surjan tensiones y situaciones conflictivas, él mismo lo decía ante la UNESCO el 2 de junio de 1980:

> «La causa del hombre se servirá si la ciencia se une a la conciencia. El hombre de ciencia ayudará verdaderamente a la humanidad si conserva el sentido de trascendencia del hombre sobre el mundo, y de Dios sobre el hombre.
>
> El futuro del hombre depende de la cultura [y, por tanto, de la Ciencia] ... No ceséis. Continuad. Continuad siempre».

2. La controversia creacionismo-evolucionismo en EE.UU.: del movimiento creacionista al diseño inteligente

En el contexto del presente artículo no se puede dejar de hacer referencia a la controversia surgida en Estados Unidos, en la década de los ochenta del siglo pasado, entre el *evolucionismo* (neodarwinismo) como teoría científica y el *creacionismo* bíblico presentado como teoría científica (*Teoría de la Creación*), que ha resurgido últimamente como enfrentamiento entre la teoría darwiniana de la evolución y la *Teoría del Diseño Inteligente*[13].

Efectivamente, casi un cuarto de siglo más tarde, la controversia ha vuelto a resurgir de sus cenizas: a finales de 2005, el juez de Pennsyl-

13. Para un tratamiento más extenso de este tema de tanta actualidad, ver J.R. LACADENA (2006 a y b), «Evolucionismo versus creacionismo en Estados Unidos. I: La evolución de las teorías sobre la evolución» y «Evolucionismo versus creacionismo en Estados Unidos. II: Del creacionismo al Diseño Inteligente», en la página web sobre *Genética y Bioética* del Centro Nacional de Información y Comunicación Educativa (CNICE), Ministerio de Educación y Ciencia: <http://www.cnice. mez.es/tematicas/genetica> (enero y febrero 2006).

vania John E. Jones negó que la *Teoría del Diseño Inteligente* (nuevo nombre del *creacionismo*) pueda ser explicada en las escuelas como alternativa al *darwinismo,* tal como reclamaba el Distrito Escolar del Área de Dover. Posiblemente, para desquitar a la figura de Darwin y al darwinismo de los ataques recibidos, en el mes de noviembre de 2005 el Museo de Historia Natural de Nueva York organizó una magna exposición sobre la vida y obra de Charles Darwin, y la revista *Science,* por otro lado, en su revisión anual sobre los descubrimientos científicos más relevantes del año, consideró como el avance más importante los hallazgos sobre la teoría de la evolución. También la revista *Nature* entró en el debate[14]. Asimismo, las Academias de Ciencias de muchos países han roto también su lanza en favor del darwinismo, firmando un manifiesto público internacional.

La historia de las teorías evolucionistas gira en torno a dos problemas generales: el *fixismo* (inmutabilidad de las especies) frente al *transformismo* o *evolucionismo* (unas especies derivan de otras), por un lado, y el *origen del hombre* por otro. El *movimiento creacionista* (*creacionismo* o *Ciencia de la creación*) y el *movimiento del Diseño Inteligente* surgen en los Estados Unidos como un enfrentamiento al *neodarwinismo*.

El *movimiento creacionista,* surgido en la década de los ochenta en los Estados Unidos, cuya primera etapa culminó en el denominado «Proceso de Arkansas» (1981-1982) relativo a la inclusión en los libros de texto de enseñanza secundaria de la *Teoría de la Creación* como alternativa científica a la *Teoría de la Evolución,* ha renacido recientemente y, de momento, ha tenido su culminación en el «Proceso de Pennsylvania» (2005), por el que, en sentido contrario a la decisión de Arkansas, se prohíbe la enseñanza en las escuelas del *creacionismo* en su nueva versión de la *Teoría del Diseño Inteligente*. Es importante señalar que la Teoría del Diseño Inteligente responde a un movimiento fundamentalista de algunas iglesias cristianas evangélicas, no de la Iglesia Católica.

Simplificando la cuestión, podemos resumir que la *Teoría del Diseño Inteligente* consta de dos hipótesis relacionadas con la historia del universo y de la vida: en primer lugar, que algunas estructuras o procesos en la naturaleza son «irreductiblemente complejos» y, por tanto, no podrían haberse originado mediante cambios pequeños a través de

14. «Dealing with design», editorial en la Revista *Nature* 434 (2005), 1.053.

largos períodos de tiempo, como trata de explicar el neodarwinismo; en segundo lugar, que algunas estructuras o procesos existentes en la naturaleza son expresiones de una «información específica compleja» que sólo podría ser producto de un agente inteligente.

No hay que confundir el *movimiento creacionista* con el *Diseño Inteligente,* aunque uno y otro cuestionen las teorías evolutivas en general, y la darwiniana en particular. Aunque los evolucionistas mantienen que el movimiento *Diseño Inteligente* es una continuación más sofisticada y elaborada del creacionismo, los defensores del *Diseño Inteligente* sostienen que, a diferencia de los creacionistas, ellos emplean argumentos científicos. Para algunos, el *Diseño Inteligente* es el puente que une el vacío entre Ciencia y Creencia.

Es un hecho constatado que la discusión en torno a la problemática de la evolución ha estado dificultada muchas veces por la falta de objetividad, por los prejuicios, a favor o en contra, de los interlocutores. Tan mal está radicalizar la postura por parte de quienes niegan o minimizan la evolución biológica, argumentando que no es más que una teoría –la «teoría de la evolución»–, en el sentido noético de teoría como conocimiento especulativo, como por parte de quienes hacen de ella un dogma (el «dogma de la evolución»), cayendo en la incongruencia de dogmatizar dentro de la misma ciencia positiva.

Siguiendo al profesor Francisco J. Ayala[15], se dice que un objeto o una actividad son *teleológicos* cuando dan evidencia de diseño o aparecen dirigidos hacia ciertos fines. Explicaciones teleológicas son aquellas en las que se explica la existencia de un cierto objeto o proceso demostrando la contribución que el tal hace al mantenimiento de una propiedad o estado específico. Se pueden distinguir varias clases de teleología: la *teleología externa,* o *finalismo,* es la que resulta de la acción intencional de un agente determinado, mientras que la *teleología interna,* o *teleología natural,* es la resultante de un proceso natural que no implica la intención de un agente.

La visión *finalista* de la evolución (*teleología externa*) ha sido y es defendida, bajo diversas perspectivas, por muchos autores. En mi opinión, una cosa parece clara: en la problemática del finalismo es muy difícil que el científico se mantenga como tal sin dejarse influir por sus

15. F.J. Ayala, «Philosophical Issues», en (T. Dobzhansky – F.J. Ayala – G.L. Stebbins – J.W. Valentine) *Evolution,* W.H. Freeman & Co., San Francisco 1997, cap. 16 (trad. cast.: *Evolución,* Omega, Barcelona 1980).

ideas filosóficas y religiosas. Repito aquí lo que decía el profesor Fernández Rañada en su obra *Los científicos y Dios*[16]:

> «...por sí misma, la práctica de la ciencia ni aleja al hombre de Dios ni lo acerca a Él. Es completamente neutra respecto de la religión. La decisión de creer o no creer se toma por otros motivos, ajenos a la actividad científica; pero, una vez tomada, la ciencia ofrece un medio poderoso para racionalizar y reafirmar la postura personal. Al ateo le da argumentos detallados que interpreta como pruebas de que la materia se explica a sí misma. Al creyente le permite apreciar mejor lo que vería, de todos modos, como obra de Dios, ya que el versículo del Salmo "los cielos proclaman la gloria de Dios" le parece claro y luminoso, al percibir íntimamente los mecanismos que sustentan ese esplendor».

Ante el problema de la evolución en general y del origen del hombre en particular, existen dos alternativas: considerarlas como un fenómeno teleológico externo (finalismo) o como un fenómeno teleológico natural indeterminado. En este supuesto, llegaríamos a tener que afirmar con el evolucionista Dobzkansky que «el hombre es un accidente evolutivo», o aceptar, con el premio Nobel Jacques Monod, que «el hombre está solo en la inmensidad indiferente del Universo, de donde ha emergido por azar». Yo, personalmente, me quedo con la otra alternativa, la de la teleología externa, cuyo agente es la Causa Primera, Dios. Pero debe quedar claro que ni yo puedo probarlo científicamente ni nadie puede rebatirlo con pruebas científicas. Es una simple, pero importante, cuestión de creencia o de increencia. Un científico creyente puede aceptar la existencia de un Dios creador sin necesidad de que el mismo Dios siga interviniendo directamente en el proceso evolutivo desde los orígenes del universo.

Ante el misterio de Dios, los teístas creemos en la existencia de un Dios creador y personal: «En el principio existía la Palabra... y la Palabra era Dios» (Jn 1,1). La «palabra» –el *logos*– entendida como «proyecto de Dios», según traduce Juan Mateos. Por ello es para mí fundamental creer en Jesús de Nazaret como «palabra o proyecto (*logos*) de Dios hecha carne» (Jn 1,14) para que le entendiéramos («quien me ha visto a mí ha visto al Padre»: Jn 14,9) y lo aceptáramos como un Dios personal[17].

16. A. Fernández Rañada, *Los científicos y Dios,* Ed. Nobel, Oviedo 1994, 300 pp.
17. J.R. Lacadena, *Fe y Biología,* Ppc, Madrid 2001, 121 pp.

Aunque hay muchas declaraciones en el ámbito eclesial que aseguran que el neodarwinismo niega a Dios y que es una manifestación de un materialismo beligerante, me parece más prudente afirmar que hay muchos evolucionistas que son creyentes y que pueden armonizar perfectamente sus conocimientos científicos con sus creencias religiosas.

En lo que respecta a la problemática genética de la condición humana, podría plantearse la doble alternativa del *cómo* y del *porqué:* tratando de buscar el *porqué* del origen del ser humano, lo único que sabemos es *cómo* suceden ciertas cosas desde el punto de vista evolutivo, primero a nivel atómico y químico, para terminar en los fenómenos genéticos que subyacen al proceso evolutivo. Parafraseando al profesor Sánchez del Río, podríamos decir que, sin embargo, esto no supone un retroceso en el planteamiento científico, porque nuestro *cómo* es mucho más profundo; tanto que los que no conocen el problema a fondo lo confunden con el *porqué*.

La Iglesia Católica no es creacionista, si se entiende este término con el significado con que se emplea en los Estados Unidos; es decir, como lectura literal del libro del Génesis de la Biblia. La Biblia es un libro religioso, no un libro científico; por eso decía San Agustín que la Biblia no enseña cómo es el cielo, sino cómo ir al Cielo. Sin embargo, evidentemente, la Iglesia Católica es creacionista en el sentido de aceptar a Dios como «creador de todo lo visible y lo invisible».

Aunque el Cardenal Poupard, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura, decía que la Iglesia Católica no comparte el radicalismo y fundamentalismo del movimiento creacionista norteamericano, sin embargo, el Cardenal Arzobispo de Viena, Christoph Schönborn, publicaba en *The New York Times* un artículo titulado «Encontrando Diseño en la Naturaleza» que algunos podrían interpretar como un apoyo al movimiento del Diseño Inteligente[18]. Ésta, quizá, podría ser la explicación del hecho de que un arzobispo católico europeo publique un artículo con dicho contenido en un periódico norteamericano.

En España, el problema del Diseño Inteligente no tiene comparación con lo que sucede en los Estados Unidos. Sin embargo, esta afirmación no descarta el hecho de que pueda haber entre algunos grupos católicos una cierta aproximación al Diseño Inteligente. Llama la atención, por ejemplo, el número del 5 de enero de 2006 de la publicación *Alfa y Omega,* semanario católico de información que edita el Arzobis-

18. C. SCHÖNBORN, «Finding Design in Nature»: *The New York Times,* 07-07-2005.

pado de Madrid y distribuye *ABC*, que dedica al tema varios artículos con diferentes matices[19].

Como punto final de este apartado, me gustaría insistir una vez más en que no hay que confundir el hecho de que la religión católica acepte a un Dios creador personal con los planteamientos del movimiento del Diseño Inteligente. Ciertamente, hay personas que se adhieren a un neodarwinismo materialista que niega la necesidad de Dios; pero no es menos cierto que también hay creyentes que aceptan el neodarwinismo como teoría evolutiva válida sin menoscabo de su fe. Ya he dicho antes que no hay que confundir el *cómo* con el *porqué*. A veces, en la controversia entre creyentes y no creyentes, el diálogo se hace difícil porque se confunden, malinterpretan y utilizan mal los términos del debate. Dado que el término «diseño inteligente» identifica de forma inequívoca al movimiento sustentado por los grupos fundamentalistas norteamericanos, quizá pueda resultar motivo de confusión, para quienes no conocen a fondo el *quid* de la cuestión, el hecho de que miembros importantes de la Iglesia Católica utilicen la palabra «diseño» en sus declaraciones.

19. «Las mentiras de nuestro tiempo»: *Alfa y Omega* 480 (05-01-2006) 9; M.S. ALTABA, M.S. 2006. «Evolucionismo: la nada no puede evolucionar»: *ibid.,* 3-6; S. COLLADO, «Diseño inteligente: ¿nuevo desafío a Darwin?»: *ibid.,* 7.

ST 94 (2006) 519-527

LOS LIBROS

Recensiones

KLAUCK, Hans-Joseph, *Los evangelios apócrifos. Una introducción,* Sal Terrae, Santander 2006, 342 pp.

El tema de los evangelios apócrifos está de moda hoy en nuestro panorama cultural, no solo por el lógico interés que despierta el reencuentro con páginas olvidadas y enterradas de la literatura cristiana antigua, sino también por el morbo de determinadas publicaciones sensacionalistas que explotan un buen filón económicamente rentable. En español contábamos desde hace muchos años con una edición de los textos apócrifos de Santos Otero en la BAC, que ha ido pasando por sucesivas reediciones. En cuanto a la biblioteca copta de Nag Hammadi, tenemos la magnífica edición española de A. Piñero en tres volúmenes. Pero en cuanto a la presentación e introducción a los contenidos de dichos evangelios, apenas teníamos en español un libro complexivo que diera cuenta de todos ellos. El mismo Piñero había publicado una introducción muy sucinta a raíz de una conferencia en el Colegio Mayor «Chaminade», pero por su propio género literario resultaba claramente insuficiente.

La traducción española de la obra de Hans-Joseph Klauck puede calificarse como una excelente exposición del mensaje y el contenido de 31 textos apócrifos que podrían clasificarse dentro del género «evangelio». La selección de los textos comentados ha sido bastante exhaustiva. De cada evangelio se nos da una presentación con los datos fundamentales, una exposición de su contenido, una valoración y una bibliografía particular. Si bien la bibliografía general al final del libro se hace eco de los libros en español, echamos de menos que se haya hecho lo mismo en las bibliografías particulares de cada apócrifo.

Tras una breve introducción general, el autor pasa revista en un primer capítulo a los *agrapha,* o dichos dispersos de Jesús. Seguidamente estudia cinco breves fragmentos de origen oscuro. Del tercer capítulo en adelante, estudiará varias agrupaciones de evangelios apócrifos: los judeocristianos, los de los egipcios, los evangelios de la infancia, los de la

muerte y la resurrección de Jesús, los evangelios de Nag Hammadi, los diálogos con el Resucitado y otros textos no localizados. Hay una breve reseña también de evangelios perdidos, cuyos nombres nos son conocidos únicamente por referencias de los Padres de la Iglesia o por el decreto Gelasiano. Entre ellos menciona el evangelio de Judas, pero no se hace eco de la actual polémica suscitada por la recientísima aparición de fragmentos de este evangelio perdido.

Es curioso que haya incluido entre los apócrifos todo un capítulo sobre las *Toledot Yesu,* un panfleto judío que más bien puede considerarse un anti-evangelio, un texto judío anticristiano semejante a tantos otros textos cristianos antisemitas.

El autor es plenamente consciente del debate actual sobre el valor de los apócrifos y de la hipertrofia de dicha valoración en autores como J.D. Crossan. Sin embargo, no es éste el centro de interés del libro, que ha sido pensado como una relación más factual y expositiva. El estilo sereno y documentado con que va dando cuenta de todos los datos rehuye desde el principio alimentar el morbo que tiene hoy para muchos la aparición de textos escondidos, enterrados, censurados, incómodos para el cristianismo más institucional.

Con todo, en las alusiones que hace el autor a dicho debate muestra un criterio muy ponderado y nada sensacionalista. Más bien, en varias observaciones de pasada desinfla el globo de los que han dado curso libre a una imaginación calenturienta a propósito de temas escabrosos, como la relación de Jesús con Magdalena.

Esta línea de factualidad y ponderación puede apreciarse también en el conjunto de la obra, que es una espléndida contribución al panorama de la literatura cristiana primitiva. En ella, el lector de lengua española puede alcanzar un conocimiento objetivo, claro y conciso de esta interesantísima literatura apócrifa y de los textos que la conforman.

J.M. Martín-Moreno González, SJ

D. Marguerat – A. Wénin – B. Escaffre, *En torno a los relatos bíblicos* (Cuadernos bíblicos, 127), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, 68 pp.

En los últimos meses del año 2005 aparece en castellano un nuevo estudio sobre el análisis narrativo de los relatos bíblicos, ese método que busca sobre todo comprender cómo el narrador de un relato cuenta la historia a los lectores del mismo. Se trata de la traducción de la obra publicada por «Les Éditions du Cerf», titulada *Autour des récits bibliques*.

Quien no conozca las características del método narrativo, su historia y las herramientas que utiliza, puede encontrar una buena síntesis de todo ello en el primero de los cuatro capítulos de que consta esta breve obra. En él se hace memoria de una fecha, la década de los 80, en la que se comienza a reconocer a la narratividad bíblica el ser un fenó-

meno literario digno de ser estudiado científicamente. Igualmente, de diversos autores procedentes de distintas partes del universo (Robert Alter, Gérard Genette, Paul Ricoeur, Wolfgang Iser, etc.), que han jugado un papel tan decisivo en el nacimiento y desarrollo de dicho fenómeno.

Este capítulo inicial, escrito con claridad y orden, permite al lector no iniciado comprender referencias importantes como la intriga de un relato, los personajes que en él intervienen, la diferencia que en él existe entre *tiempo narrado* y *tiempo de narrar,* etc. Concluye con cuatro ejemplos del Nuevo Testamento y una conclusión, en la que se señala que *el análisis narrativo nos hace caer en la cuenta de que la construcción de una intriga, el dispositivo de una red de personajes, la gestión de la temporalizad y la semantización del espacio son tan indicativos de la intención teológica como una formulación doctrinal o una confesión de fe* (p. 22).

A continuación, el libro ofrece un primer ejemplo de una narración bíblica (1 Sm 8), estudiada con las herramientas del método anteriormente mencionado. Además de facilitar la comprensión de un pasaje tan importante de la primera parte de 1 Sm (1 Sm 1-12), el estudio sobre 1 Sm 8 ofrece también de manera pedagógica explicaciones sobre aspectos tan decisivos para el análisis narrativo como diferencia entre «showing» y «telling», o el valor que tiene lo que dice el narrador en un relato (*lo que éste dice constituye la verdad del relato:* p. 27).

El tercer capítulo del libro estudia el conocido pasaje de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-53). Lo hace siguiendo la pista a los personajes principales del relato, *particulares* (María, Marta, Lázaro, Jesús) o *grupales* (los discípulos, los judíos), y teniendo especialmente en cuenta los desplazamientos que ellos realizan. Todo ello resalta la importancia que este capítulo de Juan concede al tema de la muerte y la resurrección de Jesús: *la resurrección no equivale a la inmortalidad, y vivir no es idéntico a no morir. La resurrección es un don de Jesús para todos, no un don exterior a él o una recompensa, pues la resurrección es él* (pp. 47-49).

Las últimas páginas de esta breve publicación ofrecen referencias bibliográficas de calidad y de actualidad sobre el método narrativo y sobre la investigación que sobre él se desarrolló durante los años 80-90. Todas ellas, así como las que han aparecido en las décadas más recientes, han contribuido a resaltar eso que señala en sus páginas iniciales esta buena publicación de D. Marguerat, A. Wénin y B. Escaffre: *que la magia del relato reside en su capacidad para construir un mundo... El poder de atracción del relato es el de desplegar un mundo que el lector va a recorrer, un mundo que solicita la imaginación del lector y que hace viajar en el espacio y en el tiempo* (p. 6).

Enrique Sanz Giménez-Rico

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana,* Dos Mundos, Madrid 2005, 192 pp.

Manuel Fernández del Riesgo, profesor Titular del Departamento de Ética y Sociología de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, es ya conocido entre nosotros por su libro *La ambigüedad social de la Religión* (Verbo Divino, 1997).

Lo primero que llama la atención de este nuevo libro es la cantidad de lecturas bien hilvanadas que acompañan el transcurrir de los argumentos. Una segunda percepción es la actualidad de los planteamientos y los autores con los que dialoga y se confronta: Held, Huntington, Beck, Sartori, Singer, Berger, Schillebeeckx, Metz, González de Cardedal, Boff, Küng, Ruiz de la Peña, González Faus, Martini, etc. Tercero, la densidad, la hondura humana y la preocupación positiva y esperanzada por lo que nos une a todos los hombres.

Con estas actitudes podemos comprender que el libro sitúa a la religión en el horizonte actual de la globalización, marcado tanto por las tendencias homogeneizadoras del mercado y la técnica como por las tendencias al fragmento, lo tribal, lo multicultural y lo pluri-religioso. Frente a la uniformidad económico-política y frente al conflicto de civilizaciones, nuestro autor apuesta claramente por el diálogo intercultural e interreligioso como «medios para llegar a descubrir experiencias, intuiciones y convicciones fundamentales compartidas por una gran mayoría de la humanidad, a través de sus mediaciones culturales particulares. Ello puede concretarse en la posibilidad de volver a recuperar enunciados universalizables sobre la condición humana... El fruto de todo ello puede ser recuperar una cierta idea de lo humano que defienda unos límites irrenunciables... El diálogo intercultural se revela como un nuevo método para legitimar y defender unos valores y derechos fundamentales que tienen su condición trascendental en la dignidad absoluta de la persona humana. Ellos constituyen el contenido de una ética civil o de mínimos sin los que la democracia es inviable» (p. 10).

El capítulo primero analiza el fenómeno de la globalización, con su primacía de la economía sobre la política y la moral y el difícil reto de la democratización de la economía integrando el mercado como elemento dinamizador y racionalizador.

El capitulo segundo describe la reacción fundamentalista tanto desde la psicología del fundamentalista como desde sus actitudes de exclusivismo y de rechazo de la secularización y la hermeneútica, para terminar abordando el fenómeno del «hiperterrorismo» actual con una profundidad que no deja de lado sus vertientes más nihilistas y escatológicas.

El capítulo tercero presenta el nuevo protagonismo de las civilizaciones y realiza un exhaustivo y serio estudio de los fundamentalismos islámico, judío y protestante-norteamericano, para finalizar rectificando a Huntington desde una apuesta positiva por el diálogo. Citando a Adela Cortina, sostiene que «el fundamentalista es el tipo de animal que se alimenta de la discrepancia y muere

cuando descubre que es mucho lo que le une a otros, aunque también existan desacuerdos».

El capítulo cuarto describe las diversas formas de relación entre la ética y la religión, para terminar planteando problemas tan espinosos como la apertura de la vida moral a la religión, la recuperación no ingenua del diálogo entre religión e ilustración-modernidad, y la aceptación progresiva de las religiones de los derechos humanos. Son páginas densas, ricas, que requieren una reflexión detenida.

El capítulo quinto aborda el problema del multiculturalismo a través del islam en Europa, ofreciendo una solución por medio de la filosofía de la interculturalidad y unos invariantes humanos que abren, desde una nueva perspectiva más amplia, la defensa de los derechos humanos.

El capítulo sexto analiza el diálogo interreligioso y la superación del exclusivismo, para terminar describiendo unos interesantes «invariantes religiosos» fruto de esos encuentros con la pluralidad religiosa. Quizás aquí es excesivamente complaciente en algún momento con el pluralismo liberador de las religiones que ignora y nivela parcialmente el tema de la verdad religiosa. Pero la madurez del autor es suficientemente lúcida para descubrirnos los peligros de los sincretismos y macroecumenismos a través de las delicadas críticas que aparecen en el texto.

El capítulo séptimo y último aborda la descripción crítica, en las diversas tradiciones religiosas (cristianismo, islam y judaísmo), de lo que choca con la común humanidad desde la ética, para concluir describiendo cómo la regla de oro, los cuatro principios (no matar, no robar, no ser infiel, no mentir) y el privilegio epistemológico del pobre están en el corazón de las tradiciones religiosas.

El libro, por tanto, analiza «desde dentro» de las tradiciones religiosas la dignidad humana y los derechos humanos, a la vez que sus historias de fundamentalismo, y describe nuestro mundo globalizado y fragmentado con preocupación desde la mirada de los más pobres. Pero el libro no sólo analiza y describe, sino que es una apuesta por un diálogo que va construyendo lazos que nos unen y nos humanizan, como lo muestran esos hermosos epígrafes de invariantes humanos y religiosos que profesa y cree Manuel Fernández del Riesgo, junto con muchos otros hombres y creyentes.

Javier de la Torre Díaz

TOSAUS ABADÍA, José Pedro, *El octógono sagrado. Breve introducción a la Biblia en cuatro lecciones,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, 92 pp.

Combinar lo antiguo y lo nuevo, lo tradicional y la tecnología, lo visual y lo tangible, la literatura más clásica y la moderna, la ortodoxia y la heterodoxia, lo académico y lo popular...: todo ello parece imposible, y más aún en una pequeña obrita de menos de cien páginas cuyo tema principal es el estudio de la Biblia.

La editorial Verbo Divino, con la obra de J.P. Tosaus, *El octógono sagrado,* apuesta por la difusión de lo

fundamental de la Introducción a la Sagrada Escritura de un modo claro y didáctico. Se puede decir que en pocas páginas los aspectos básicos sobre la dimensión histórica y literaria de la Biblia, el contexto, la formación del canon, la literatura extracanónica, la hermenéutica y la repercusión del texto bíblico están ampliamente presentados.

Tosaus consigue embarcar al lector en una historia nueva de un libro antiguo y muy complejo, introduciéndolo en un mundo imaginario (o no tanto) que tiene mucho de antigua biblioteca monacal dotada de las últimas tecnologías, propias del más moderno de los museos o bibliotecas. Es un modo gráfico de decirnos que aquella palabra durante tantos siglos transmitida debe ser difundida y explicada por nuevos métodos y modos en los que lo visual tiene un papel fundamental. Es una apuesta por el realismo en el momento en que, para los estudios bíblicos, Internet, por ejemplo, es una biblioteca más a utilizar que provee de fuentes, imágenes, mapas y nombres.

La Biblioteca a la que el autor, como guía indispensable, nos acerca es un lugar en el que no falta de nada, en el que todo está cuidadosamente ordenado y explicado y en el que se combinan la erudición y la contemplación. Él propone entrar en una sala con un amplio espacio central rodeado por ocho salas en las que los diferentes temas relacionados con la Biblia tienen cabida. En cuatro capítulos va presentando cada una de las habitaciones y haciendo caminar al lector a través de ellas, señalando sus estanterías, sus ordenadores..., pero siempre teniendo en cuenta que esa habitación central es el lugar al que volver, aquel donde está la Palabra, la Biblia, como fuente de nuestra realidad creyente, de su dimensión de fe. El cuerpo central representa la realidad creyente de cada individuo. Las ocho salas que rodean ese espacio central hablan de las Tradiciones orales y escritas previas a los libros bíblicos, de los Ma-nuscritos, de las Versiones y traducciones, del contexto geográfico, histórico y literario de la Biblia, de la Literatura parabíblica, de los modos de interpretación y de la hermenéutica y, por último, de los efectos de la Biblia en la literatura, el arte y el pensamiento.

Cada capítulo finaliza con una breve bibliografía que permite al lector profundizar en lo presentado. Las numerosas imágenes (en las que, lamentablemente, falta determinar la fuente o procedencia y, en ocasiones, el título y autor) complementan la lectura y contribuyen a clarificar el texto.

En el primer capítulo pone de manifiesto un principio que es fundamental para la comprensión de la obra, que en muchas ocasiones se obvia en el acercamiento a la Biblia y que supone una novedad para aquellas personas que se acercan por primera vez al texto y a su historia. El autor afirma: *«tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son el resultado de la interacción de diversos grupos y partidos, con intereses y puntos de vista particulares. Sería ingenuo pensar que todos los israelitas (durante más de un milenio) y todos los cristianos del siglo primero y comienzos del segundo formaban un bloque ideológico, monolítico»*. En dicho contexto pluralista es

donde debe situarse la actividad literaria y la creación bíblica, las diferentes tradiciones orales y escritas, los textos «contradictorios», las obras cuya autoría es conocida y aquellas que son anónimas, las que son reales y las que son «ficción»... Desde ahí hay que entender un libro que interacciona con el lector, que es una obra abierta, sugerente o, como dice su autor, «interminable».

Así entendemos nosotros también este opúsculo. Es interminable, en cuanto que supone un primer paso, un acercamiento a un libro, al LIBRO, a su historia, a su crecimiento y difusión, a su interpretación. Ése es el gran valor de esta obra: su sencillez y el hecho de servir de introducción clara, concisa y muy amena, con una clara vocación de difusión y con un contenido riguroso y actual. Es, por tanto, altamente recomendable para todos aquellos grupos, comunidades y personas que se inician en el estudio de la Sagrada Escritura con mentes abiertas para dejarse sorprender y, sobre todo, para, sin temor, plantear preguntas al texto bíblico.

Carmen Yebra Rovira

GESUALDI, Francesco – Centro «Nuovo Modello di Sviluppo», *Por una vida sobria. Del despilfarro de unos pocos a los derechos para todos,* PPC, Madrid 2005, 224 pp.

Posiblemente, todos somos conscientes de las injusticias y desequilibrios económicos de nuestro mundo. Posiblemente, en lo profundo y silencioso de nuestro interior todos reconocemos que nuestro estilo de vida consumista no nos hace felices. Y, posiblemente, la conexión de ambos elementos nos deja incómodos y con una sensación de impotencia. A esto quiere responder este libro, que brota de la experiencia y la acción del Centro «Nuevo Modelo de Desarrollo», radicado en Pisa (Italia).

Su fundador y coordinador, Francesco Gesualdi, parte de la idea de que la sobriedad no se refiere meramente a los estilos de vida, sino que afecta a los cimientos mismos del sistema capitalista. Desde esta convicción construye el libro, casi a modo de manifiesto, articulando sus ocho capítulos en tres bloques. La primera parte (formada por los capítulos «Desequilibrios escandalosos», «Riqueza ladrona» y «Obligatorio adelgazar») está orientada a concluir que «la única forma de conjugar equidad y sostenibilidad es que los ricos se conviertan a la sobriedad» (p. 67). Pero esto sólo puede hacerse realidad si conjugamos cuatro revoluciones, que se explican y desarrollan en los siguientes capítulos: revolución en el estilo de vida, en el modelo productivo, en la economía y en la comprensión del trabajo. Esta segunda parte constituye el núcleo del libro, pues el capítulo final (único de la tercera parte) se centra en definir medios y estrategias para avanzar en la dirección indicada.

Estamos ante un libro animoso, escrito con pasión, de lectura fácil y con un estilo casi periodístico. En ocasiones se detectan saltos lógicos en la argumentación, expresiones de corte casi apocalíptico y un método literario que algunos podrían califi-

car de demagógico o superficial. A pesar de ello, se trata de una aportación estimulante y que ofrece sugerencias para la acción cotidiana (eso sí, desde una perspectiva utópica o idealista, quizá incluso ingenua). Abundan los ejemplos, las historias personales, las estadísticas expresivas y las propuestas concretas. Por sus páginas van apareciendo la bicicleta como alternativa de transporte, el «balance de justicia», la economía al servicio de la gente, los grupos de compra solidaria, los «bancos del tiempo», la política del buen vecino, los huertos comunitarios, el mercado del trueque, el consumo crítico, la objeción fiscal, las campañas de presión o las redes locales, entre otras sugerencias. El conjunto abrirá puertas para que los lectores puedan caminar en el estilo de vida alternativo que se desea, independientemente de la plausibilidad global de la propuesta. Se puede hacer algo, y eso ya es un avance.

Dicho esto, debemos también afirmar que habría sido necesario un mayor rigor analítico para fundamentar una propuesta de tan gran calado como la que se defiende en este libro. Concretamente, podemos señalar tres tipos de deficiencias. Por un lado, Gesualdi parece ignorar cuestiones tan centrales como el crecimiento de la población (¿cómo funcionaría el modelo localista propuesto, en un mundo con más de 6.000 millones de personas?, parece una pregunta obvia que ni siquiera se plantea) o la revolución tecnológica que supone *Internet*. En segundo lugar, el libro no acaba de explorar con la profundidad necesaria algunas de sus propuestas más sugerentes e innovadoras, tales como las referidas a los impuestos y al uso del tiempo. Finalmente, la falta de referencia a otros autores e iniciativas que han trabajado en línea similar, pero con un mayor rigor teórico y sofisticación analítica, debilita la propuesta del libro (pensamos, por ejemplo, en la economía participativa de Michel Albert, en las diversas propuestas de una renta básica universal, en los análisis sobre el capital social de Bourdieu o Putnam, o incluso en las distinciones de Hannah Arendt sobre la actividad humana).

En resumen, es preciso que demos pasos hacia una sociedad alternativa (sobria, justa y solidaria) que garantice la equidad, la justicia y el medio ambiente. Este libro será una ayuda y un estímulo para ello.

Daniel Izuzquiza, SJ

BORRAGÁN MATA, Vicente, *En los orígenes del cristianismo,* San Pablo, Madrid 2005.

Este libro, escrito con espíritu misionero por el dominico Vicente Borragán, autor de numerosos libros, nos relata de manera clara y sencilla los primeros pasos de las comunidades cristianas: su inicio, su formación, y el secreto de su éxito en la predicación. El autor, además, complementa este estudio con una reflexión sobre la nueva evangelización, contestando a las preguntas: Evangelizar, ¿para qué? ¿Por qué? ¿Y quién?

El escritor describe con un estilo ameno las cuatro perseverancias

de las primeras comunidades cristianas: eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, al compartir fraterno, a la fracción de pan y a la oración. Por ello, las primitivas comunidades eran sobre todo comunidades evangelizadoras.

Sin embargo, esta obra no sólo pretende transmitir el espíritu de los primeros cristianos, sino volver a traer un nuevo Pentecostés a nuestro tiempo. Por ello, todo el libro esta jalonado de preguntas que llevan al lector a profundizar y preguntarse sobre su forma de vivir la fe.

La clave que nos propone el autor es buscar el origen de nuestras comunidades en Jesucristo, palabra «única y abreviada», como los primeros cristianos. Todos somos testigos de la evangelización, y los profetas y sacerdotes son guardianes del mensaje de Jesús. Así dice: «la evangelización se realiza de hombre a hombre». «Es una predicación con audacia y poder», y su base es la oración.

Los capítulos que dedica a la oración permiten aprender al lector que la oración no es de memoria y conocimientos, sino que sólo es verdadera cuando es de corazón. La expresión comunitaria de esta oración es la eucaristía, misterio de amor. Vicente Borragán nos invita a vivir y a descubrir en ella la presencia cercana y real de Jesucristo. La eucaristía es la fuente de la vida cristiana.

Hoy vivimos en los límites de la intolerancia. El mundo actual tiene una estructura de injusticia, y la misión de los cristianos es ser solidarios y perdonar. Es aquí donde el cristiano tiene su quehacer particular: enseñar el camino de la reconciliación. Dios nos amó primero y nos ha revelado su amor al entregarnos a su Hijo. Toda persona cristiana está invitada a compartir este amor mutuo entre sus hermanos. Un amor que no es sólo caridad, sino alegría compartida; un amor que no tiene norma ni medida.

En definitiva, con esta obra el autor nos propone no sólo conocer el origen del cristianismo, sino que a la vez nos invita a reflexionar sobre qué es ser cristiano y cómo podemos actualizar y sentir la llamada de Cristo en nuestra vida concreta. Como recoge el autor al final del texto: nuestra fe se apoya en la Sagrada Escritura, y hoy de nuevo es necesario decir con los primeros cristianos: *«No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído»* (Hch 4,20).

Marta Sánchez

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ALESSANDRO PRONZATO
«La boca se nos llenó de risas».
Sentido del humor y fe
304 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 19,00 €

«Si la religión fuera una cosa seria –dice Pronzato–, entonces también tendría derecho de asilo la broma, la risa o, cuando menos, la sonrisa. La falta de sentido del humor denuncia, sin embargo, de manera inequívoca, que la fe no ha sido tomada bastante en serio». La pregunta de la que arranca este libro es, por tanto, la siguiente: ¿por qué hay tan poco sentido del humor en el mundo religioso? ¿Por qué se considera el humor, dentro de la Iglesia, como algo sospechoso, cuando no proscrito? Hace falta, como dice Umberto Eco en *El nombre de la rosa,* «lograr que la verdad ría».