

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Relevancia canónica y pastoral
de la fe personal en el sacramento
del matrimonio

FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Desesperación.
Søren Kierkegaard y la
enfermedad del espíritu

MANUEL PORCEL MORENO

Principios teológicos para una ecología cristiana
desde los Padres de la Iglesia

TOMÁS JESÚS MARÍN MENA

Aproximación a la mística rebelde
de las mujeres en las religiones del libro

TRINIDAD LEÓN MARTÍN



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXIV
nº 264
enero – marzo 2017

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio
Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO

SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de
esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio	9-27
<i>FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ</i>	
Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu	29-53
<i>MANUEL PORCEL MORENO</i>	
Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia	55-69
<i>TOMÁS JESÚS MARÍN MENA</i>	
Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro	71-84
<i>TRINIDAD LEÓN MARTÍN</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	85-109
LIBROS RECIBIDOS	111

FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Sacerdote diocesano de Granada ordenado en 1995. Licenciado en Teología Histórico-Dogmática por la Facultad de Teología de Granada. Doctor en Derecho Canónico por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Premio extraordinario de doctorado de la Universidad Pontificia de Salamanca (2016). Juez del Tribunal Metropolitano de Granada y vicario parroquial de las Parroquias de San Juan M^a Vianney y San Pío X de Granada. A lo largo de su ministerio sacerdotal ha sido párroco en diversas parroquias y miembro del Colegio de Arciprestes, del Consejo del Presbiterio y del Colegio de Consultores de la archidiócesis de Granada. Entre sus publicaciones: El matrimonio entre católicos y musulmanes. Aspectos canónicos y orientaciones pastorales, Salamanca 2011; “La relación fe-sacramento en el CIC 1983. Un estudio a partir del iter redaccional de los cánones 836 y 840”: Revista Española de Derecho Canónico 73 (2016) 29-85; Fe y Sacramento en el Código de Derecho Canónico, Publicaciones UPSA, Salamanca 2016.

MANUEL PORCEL MORENO

Licenciado en Estudios Eclesiásticos en la Facultad de Teología de Granada. Posteriormente, se graduó en filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, defendiendo el trabajo de fin de grado “La existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”. Durante los cursos 2012-2013 y 2013-2014 obtuvo el Master en Filosofía en la Universidad de Granada y la Licenciatura Pontificia en Filosofía pura en la Universidad Pontificia de Salamanca, presentando como trabajos finales de master y licenciatura “Más allá del ser. Aproximación a la filosofía de Jean-Luc Marion” y “¿Ser o don? Aproximación a la filosofía de Jean-Luc Marion”, respectivamente. Actualmente, se ocupa de trabajos previos para el doctorado en filosofía, teniendo como campo de estudio la fenomenología en el pensamiento filosófico francés contemporáneo.

TOMÁS JESÚS MARÍN MENA

Estudiante del grado en Teología en la Facultad de Teología de Granada. Cursa Filosofía en la Universidad de Granada.

TRINIDAD LEÓN MARTÍN

Doctora en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesora de Misterio de Dios y Mariología de la Facultad de Teología de Granada. Entre sus obras destacan varias de colaboración como El seguimiento de Jesús (PPC 2004), En el umbral: muerte y teología en perspectiva de

mujeres (Descleé 2006), Teologías del tercer mundo (PPC 2008). También ha publicado artículos en diversas revistas, entre las que destacan *Ephemerides Mariologicae*, *Selecciones de Teología y Proyección*.

RELEVANCIA CANÓNICA Y PASTORAL
DE LA FE PERSONAL EN EL SACRAMENTO
DEL MATRIMONIO

Francisco José Campos Martínez

Sumario: Desde la unidad esencial que existe entre la fe y el sacramento, se ofrecen algunas reflexiones y pistas de futuro que ayuden al derecho matrimonial canónico y a la pastoral del matrimonio a superar la aporía que representan en la actualidad muchas situaciones de disociación entre fe personal y celebración del matrimonio. El contexto vital de fe de los contrayentes, el papel de su fe personal en la constitución del matrimonio, la relación entre fe, intención y validez del matrimonio son, entre otras, algunas de las cuestiones analizadas; siempre desde una aplicación pastoral del Derecho Canónico y a la luz de las últimas aportaciones de la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia*.

Summary: Since the essential unity between faith and sacrament, some reflections and paths to the future are offered to help the canonical marriage law and pastoral marriage to overcome the aporia that currently represent many situations of dissociation between personal faith and celebration. The vital context of faith of the spouses, the role of his personal faith in the constitution of marriage, the relationship between faith, intention and validity of marriage are, among others, some of the issues analyzed; always from a pastoral implementation of Canon Law and in the light of the last contributions of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*.

Palabras clave: Derecho matrimonial canónico, intención matrimonial, nulidad matrimonial, fe-sacramento, pastoral matrimonial.

Key words: Canonical marriage law, matrimonial intent, marriage annulment, faith-sacrament, marriage pastoral.

Fecha de recepción: 26 octubre de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 11 febrero de 2017

1. Introducción

“Sin la fe no se puede celebrar válidamente un sacramento”¹. Con ésta y otras afirmaciones de gran calado, el cardenal Sebastián presentaba en el mes de junio de 2014 un libro-entrevista al prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, L.-G. Müller, sobre el matrimonio cristiano y la familia. En esta presentación, Fernando

¹ F. SEBASTIÁN AGUILAR, “Presentación”, en G.-L. MÜLLER, *La esperanza de la familia. Diálogo con el cardenal G.-L. Müller*, BAC, Madrid 2014, X.

Sebastián afirmaba también que la “preparación para el sacramento del matrimonio comienza en la conversión cristiana de los adolescentes y en la formación religiosa y moral de los jóvenes”². Esta vinculación intrínseca entre la fe y el sacramento, y no sólo en el caso del matrimonio cristiano sino también en el caso de los demás sacramentos, representa una convicción profunda en la conciencia que la Iglesia ha tenido en el contexto de la celebración litúrgica y sacramental.

La relación entre la fe y el sacramento ha sido históricamente una de las cuestiones clásicas de la teología sacramental³. Alcanzó su momento álgido de discusión con motivo de la Reforma protestante y el Concilio de Trento, y tras varios siglos de silencio en la época postridentina, esta cuestión volvió a plantearse con un interés renovado en la teología sacramental del siglo XX, encontrando en los documentos del Concilio Vaticano II una de sus mejores expresiones magisteriales⁴. Desde entonces, la cuestión de la relación fe – sacramento ha sido ampliamente tratada en la teología, pero no tanto en los estudios de Derecho Canónico, al menos, hasta tiempos más recientes.

Han pasado ya 50 años desde la conclusión del Concilio y más de 30 desde la promulgación del Código actual. Y, si bien, es cierto que el derecho litúrgico y sacramental se han ido enriqueciendo a lo largo de todo este tiempo, no es menos cierto que el contexto social y eclesial de nuestros días ha cambiado mucho con respecto al del inmediato postconcilio.

En las últimas décadas asistimos a una preocupante situación pastoral marcada por un profundo secularismo, en la que muchos bautizados solicitan la celebración de los sacramentos sin tener clara su identidad de cristianos, o incluso consideran posible una vida cristiana sin relación con los sacramentos. De este modo, se desliga la fe del sacramento y se desliga también la fe de la Iglesia: “Esta inadecuación entre fe y sacramento es el problema radical de la vida litúrgica de la Iglesia”⁵.

Situaciones como la de padres casados sólo civilmente que piden el bautismo para sus hijos, o la de novios que deciden casarse por la Iglesia sin ninguna motivación religiosa, o la de tantas “primeras” comuniones que resultan ser también “últimas”, son un claro ejemplo de esta disociación entre fe y sacramento.

La respuesta a esta preocupante situación es, sin duda, compleja, y requiere de toda la Iglesia un esfuerzo permanente para responder a ella del mejor modo posible. En este sentido, el derecho sacramental juega también un papel fundamental a la hora de salvaguardar y alumbrar cauces apropiados para superar esta lamentable disociación en-

² *Ibid.*

³ Véase, por ejemplo, la rica y completa monografía sobre esta cuestión: L. VILLETTE, *Foi et Sacrement, Tomo I: Du Nouveau Testament à Saint Augustin – Tomo II: De Saint Thomas à K. Barth*, Bloud & Gay, Paris 1959 – 1964.

⁴ “(Los sacramentos) no sólo presuponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas”, en Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4-12-1963), n. 59.

⁵ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Evangelizar*, Ediciones Encuentro, 2ª ed., Madrid 2010, 320.

tre la fe y el sacramento. Pero para contribuir adecuadamente a esta tarea, previamente, el derecho sacramental debe dejarse interpelar y renovar, tanto por los avances logrados en materia sacramental por la reflexión teológica y el Magisterio, como por los retos que le suponen los nuevos contextos pastorales, a los que tiene la obligación de responder del mejor modo posible; un claro ejemplo de ello lo encontramos en el campo canónico en la reciente renovación del proceso de nulidad matrimonial⁶. Es evidente que de una adecuada comprensión teológica de la relación entre la fe y el sacramento dependerá en gran medida su correcta articulación jurídico-canónica y su consecuente aplicación a la celebración y pastoral de los sacramentos⁷.

Todas estas premisas justifican el objetivo de este artículo, que no es otro que ofrecer algunas reflexiones sobre la relevancia canónica y pastoral de la fe personal en la constitución válida del sacramento del matrimonio. Este, como los demás sacramentos, requiere una respuesta personal de fe por parte de quien lo celebra, respuesta que se hace aún más necesaria por ser el matrimonio uno de los sacramentos de la madurez cristiana. Nuestro deseo es, pues, ofrecer algunas pistas de futuro para que el derecho y la pastoral matrimonial puedan realizar mejor su labor de instrumentos al servicio del bien espiritual de los contrayentes y también como custodios de una celebración del matrimonio que sea no sólo válida y lícita, sino también fructuosa y espiritualmente enriquecedora.

1. Consideración del contexto vital y de fe de los contrayentes

Hoy en día, a pesar del vertiginoso descenso del número de matrimonios canónicos, son muchas las personas que siguen casándose “por la Iglesia”. Este dato, de por sí neutral, no ofrecería mayor dificultad a la Iglesia si no fuera por el hecho de que algunos de estos contrayentes se consideran a sí mismos como bautizados “no creyentes” o “no practicantes”, planteándose así un serio problema teológico y un complejo dilema pastoral, sobre todo cuando la ausencia o el rechazo de la fe parecen evidentes⁸.

La actual sociología de la fe nos señala que asistimos, en los países de arraigada cultura cristiana, a la quiebra de las que, durante siglos, han sido obviedades de la fe

⁶ FRANCISCO, *Carta apostólica en forma de “Motu proprio” Mitis Iudex Dominus Iesus, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de Derecho Canónico* (15-8-2015) y FRANCISCO, *Carta apostólica en forma de “Motu proprio” Mitis et misericors Iesus, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* (15-8-2015). Ambos documentos pueden consultarse en la página digital de La Santa Sede.

⁷ Este ha sido uno de los objetivos centrales de nuestra tesis de doctorado: F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, *Fe y Sacramento en el Código de Derecho Canónico*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2016. También puede verse: F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, “La relación fe-sacramento en el CIC 1983. Un estudio a partir del iter redaccional de los cc. 836 y 840”: *Revista Española de Derecho Canónico* 73 (2016) 29-85.

⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Doctrina católica sobre el matrimonio” [1977], Comentario por Ph. Delhaye, en ID., *Documentos 1969-1996*, [edición preparada por C. Pozo] BAC, Madrid 1998, 178.

cristiana y de la concepción tradicional del matrimonio y de la familia⁹. El mismo papa Francisco subraya las dificultades que nacen de la situación actual de la familia y sus correspondientes desafíos en el capítulo II de la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia*. Esta crisis de fe y, consecuentemente, de la comprensión cristiana del matrimonio supone para la Iglesia uno de sus principales problemas:

“El problema más grave que tenemos es el gran número de bautizados que se casan civilmente y el gran número de bautizados y casados sacramentalmente que no viven su matrimonio ni su vida matrimonial de acuerdo con la vida cristiana y las enseñanzas de la Iglesia, como iconos vivientes del amor de Cristo a su Iglesia presente y actuante en el mundo”¹⁰.

La fe de los futuros esposos, y de muchos de los actuales cónyuges, es una cuestión que no debería dejarnos indiferentes porque está en juego la verdad esencial del sacramento del matrimonio que, como sacramento de la fe, está llamado a realizar eficazmente en la vida de los cónyuges la verdad salvífica del amor de Dios que su recíproca entrega expresa¹¹.

El papa Francisco, recogiendo el parecer de los Padres sinodales¹², subraya en *Amoris Laetitia*, n. 206, la conexión del matrimonio con el bautismo y los otros sacramentos, así como el arraigo esencial de la preparación al matrimonio en el camino de iniciación cristiana.

Esta iniciación a la fe es fundamental para introducir a los futuros cónyuges en un orden nuevo de realidad: la incorporación al misterio de Cristo y a su Iglesia, exigiendo de ellos una fe personal y un testimonio de vida que haga válido y fructífero el matrimonio que pretenden contraer¹³.

⁹ “Si hubo tiempos en los que podíamos dar la fe por supuesta, hoy no podemos hacerlo porque vivimos en tiempos de secularización y de increencia. No podemos ignorar la existencia de bautizados sin fe, que no aceptan en su integridad la visión cristiana del matrimonio y de la familia”: F. SEBASTIÁN AGUILAR, “Presentación”, en G.-L. MÜLLER, *o. c.*, IX-X.

¹⁰ *Ibid.*, X.

¹¹ “Nos hace reflexionar y, como pastores, nos preocupa, esta situación actual antes apuntada en la que tantos contrayentes son formalmente cristianos, pues han recibido el bautismo, pero de ninguna manera practican la fe cristiana; no solo litúrgicamente, sino existencialmente”: G.-L. MÜLLER, *o. c.*, 29.

¹² “El matrimonio cristiano es una vocación que se acoge con una adecuada preparación en un itinerario de fe, con un discernimiento maduro, y no hay que considerarlo sólo como una tradición cultural o una exigencia social o jurídica. Por tanto, es preciso realizar itinerarios que acompañen a la persona y a los esposos de modo que a la comunicación de los contenidos de la fe se una la experiencia de vida ofrecida por toda la comunidad eclesial”: III ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización, Relatio Synodi*, n. 36 (en línea), Ciudad del Vaticano 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html (Consulta del 24 de octubre de 2016).

¹³ El papa Francisco aborda esta necesaria revitalización de la fe de los prometidos, así como de su imprescindible preparación al matrimonio en *Amoris Laetitia*, nn. 205-216.

“Es un hecho constatado que las sociedades cristianas tienen el riesgo de que la fe de muchas personas no sea un acto personal madurado y decidido, de responsabilidad individual intransferible, sino una fe notablemente diluida en la colectividad social”¹⁴.

Esta situación de fuerte secularización de nuestra sociedad actual hace que cada vez sean más numerosas las situaciones complejas, cuando no contradictorias, de quienes se acercan a pedir un sacramento, como sucede de hecho también en el caso de quienes se acercan a celebrar su matrimonio por la Iglesia o ya lo han hecho. Todo ello nos obliga a repensar en su conjunto la situación del sacramento del matrimonio en nuestras Iglesias y, más ampliamente, la autenticidad del proceso de iniciación cristiana de nuestros jóvenes¹⁵.

Es cierto que determinar el grado de fe del sujeto que pide un sacramento es una cuestión compleja y sobre la cual difícilmente se podrá tener una certeza absoluta¹⁶, no obstante, se trataría de discernir, desde las posibilidades reales que ofrece la pastoral sacramental y el derecho canónico matrimonial, qué pasos pueden darse de cara a garantizar que el matrimonio sea vivido desde la fe, y no como un mero rito social o mágico, que poco o nada diga a la vida conyugal de fe de quien lo celebra. Como afirma Pere Tena: “La pastoral sacramental busca precisamente que esta respuesta positiva pueda ser dada en verdad, y no de una manera insignificante o rutinaria”¹⁷.

2. Relación entre fe personal, intención y validez en el sacramento del matrimonio

¿Qué papel tiene la fe del contrayente en la validez del matrimonio? ¿Puede ser causa de nulidad matrimonial una fe defectuosa o la ausencia completa de ésta en los contrayentes? ¿Cómo concretar el grado de fe necesario para que pueda realizarse la sacramentalidad? ¿Podemos seguir dando por supuesto en la actualidad que aquellos que se casan compartan la fe de la Iglesia sobre el sacramento del matrimonio y hacen suyos los requisitos canónicos para la validez del mismo?¹⁸

¹⁴ OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DEL SUR DE ESPAÑA, *Renacidos del agua y del Espíritu. Instrucción pastoral sobre la iniciación cristiana* (8-9-2013), BAC, Madrid 2013, 39.

¹⁵ F. SEBASTIÁN AGUILAR, “Presentación”, en G.-L. MÜLLER, *o. c.*, IX.

¹⁶ Sobre la naturaleza de la fe y sus múltiples significados, así como la dificultad para discernir el grado o cualidad de fe de una persona, resulta muy interesante el artículo: J. M. HUELS, “Preparation for the Sacraments: Faith, Rights, Law”: *Studia Canonica* 28 (1994) 33-58, especialmente 35-39.

¹⁷ P. TENA GARRIGA, “La incidencia de la fe en la celebración de los sacramentos”: *Phase* 263 (2004) 413. Sobre la pastoral sacramental: D. BOROBIO, *Pastoral de los sacramentos*, Secretariado trinitario, Salamanca 1996.

¹⁸ “Como *sacramento de la fe*, el matrimonio presupone dicha fe y la *aceptación de las características peculiares* del matrimonio, a saber, la unidad y la indisolubilidad. ¿Podemos en la situación actual dar por supuesto que los esposos comparten la fe en el misterio definido por el sacramento y comprenden y aceptan realmente las condiciones canónicas para la validez de su matrimonio? La *praesumptio iuris*, de la que parte el Derecho Canónico, ¿no es quizás, muchas veces, una *factio iuris*?”: W. KASPER, *El evangelio de la familia*, Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 62.

Intentaremos responder a estas preguntas desde la unidad esencial entre fe y sacramento. También en el caso del matrimonio no se puede obviar esta relación fundamental sin que acontezcan graves consecuencias para la verdad del sacramento. Con este propósito presentamos, a partir de las afirmaciones de la doctrina canónica clásica, una reflexión sobre la relación entre la fe, la intención y la validez del sacramento del matrimonio. Posteriormente veremos algunas propuestas canónicas y pastorales a esta compleja problemática que, como afirmaba Benedicto XVI, requiere una continua profundización¹⁹.

a. Una comprensión renovada de la doctrina clásica sobre la intención matrimonial en el actual contexto eclesial

La doctrina clásica sobre el sacramento del matrimonio ha sostenido tradicionalmente que la intención de realizar lo que realizan Cristo y la Iglesia es la condición mínima necesaria para que exista verdaderamente un acto humano de compromiso en el plano de la realidad sacramental²⁰.

Sin embargo, en la actualidad y dada la fuerte secularización de nuestra sociedad occidental, esta convicción tradicional sobre el contenido de esa intención parece quebrar, y con ello la seguridad de seguir considerando matrimonio sacramental al celebrado entre dos bautizados cuando uno de ellos o los dos manifiestan una intención de contraer donde la fe queda excluida.

Como bien expone Federico Aznar:

“Uno de los problemas más serios que tiene planteados la Iglesia Católica en la actualidad es el matrimonio de los bautizados que se autodenominan, y en muchos casos lo son, como “no practicantes” o “no creyentes”: A pesar de que el CIC no contempla claramente, con una desafortunada opción, esta posibilidad, la existencia de una amplia categoría intermedia de bautizados en la Iglesia Católica –catalogable entre los católicos que se sienten en plena comunión eclesial y los que han abandonado la Iglesia Católica mediante un acto formal dirigido hacia tal finalidad– origina toda una serie de graves problemas pastorales con hondas repercusiones teológicas y canónicas”²¹.

¹⁹ BENEDICTO XVI, *Alocución a los miembros de la Rota Romana (26-I-2013)*, n. 1: *Acta Apostolicae Sedis* 105/2 (2013) 169.

²⁰ “Se trata de una peculiaridad típica y única del sacramento del matrimonio frente a los demás sacramentos. La intención de administrar y recibir el sacramento va inseparablemente unida a la voluntad eficaz de contraer matrimonio”: U. NAVARRETE, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2007, 275.

²¹ F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados no creyentes”: *Revista Española de Derecho Canónico* 43 (1986) 157. Fernando Sebastián coincide con Federico Aznar en esta apreciación: «Esta situación de los bautizados no creyentes está poco estudiada teológicamente y no está todavía suficientemente considerada en las normas y prácticas pastorales de la Iglesia, a pesar de que, lamentablemente, es cada vez más frecuente»: F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 2012, 286.

Esta clásica cuestión suscitó en el postconcilio bastante polémica, agravándose su complejidad al reafirmar la identidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados²², a tenor del canon 1055 § 2 del Código de Derecho Canónico: “Por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”.

La Comisión Teológica Internacional se ocupó de este tema en 1977, elaborando un documento en el que, tras recordar la distinción tradicional entre validez y fructuosidad del sacramento, precisaba que, si bien no hay que mezclar la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe personal de los contrayentes, tampoco se los puede separar totalmente. El texto de la Comisión afirma:

“La verdadera intención nace y se nutre de una fe viva», de tal manera que «allí donde no se percibe traza alguna de la fe como tal (en el sentido del término “creencia”, o sea, disposición a creer), ni ningún deseo de la gracia y de la salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de la cual acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez del sacramento”²³.

El presidente de la comisión redactora de este documento, Philippe Delhaye, a partir de la relación existente entre el bautismo, la fe y la Iglesia, insistía en la importancia decisiva que reviste la intención de realizar verdaderamente el sacramento por parte de los cónyuges:

“La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al ofrecer un sacramento permanente que comporta indisolubilidad, fidelidad, fecundidad. Para que haya posibilidad de un matrimonio sacramental válido hacen falta el bautismo y una fe explícita, que alimenten ambos la intención de insertar un amor conyugal humano en el amor pascual de Cristo. Por el contrario, si el rechazo explícito de la fe, a pesar del bautismo de la infancia, comporta el rechazo de hacer lo que hace la Iglesia de Dios, no será posible realizar un matrimonio sacramental válido”²⁴.

²² Una síntesis precisa y clara sobre la historia de esta cuestión y su problemática actual: F. R. AZNAR GIL, *Derecho matrimonial canónico. Vol. I: Cánones 1055-1094*, 2ª ed., Publicaciones UPSA, Salamanca 2007, 77-100. Recientemente Federico Aznar ha vuelto a tratar la cuestión en: F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados ‘no creyentes’ o ‘no practicantes’: Fe y sacramento del matrimonio”: *Revista Española de Derecho Canónico* 72 (2015) 33-52. Ya anteriormente había tratado la misma problemática en: ID., “El matrimonio de los bautizados no creyentes”: *Revista Española de Derecho Canónico* 43 (1986) 157-166.

²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Doctrina católica sobre el matrimonio”, 178.

²⁴ *Ibid.*, 195.

En esta misma línea se expresaba en 1995 el actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, G.-L. Müller, al afirmar que en el matrimonio entre bautizados no basta con tener una intención genérica, informativa, sobre lo que la Iglesia enseña sobre el matrimonio, sino que el sacramento como tal acontece cuando en la intención de los contrayentes hay una fe personal, “cuando el consentimiento de los contrayentes es una realización específica del acto personal de fe, esperanza y amor...”²⁵. Para Müller, una vez reconocido que “la fe pertenece a la esencia del sacramento”, el problema principal consistirá en clarificar la cuestión jurídica que plantea la invalidez del sacramento por una evidente falta de fe²⁶.

También el magisterio de la Iglesia se ha hecho eco de esta cuestión en distintos momentos²⁷. Así se expresaba, por ejemplo, el Sínodo de Obispos de 1980:

“Esta intención requerida para la validez del sacramento no parece presente donde no existe, al menos, la intención mínima de creer también con la Iglesia, con su fe bautismal”²⁸.

Y más recientemente, el papa Benedicto XVI, en su discurso del año 2013 a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, recordaba la tesis de la Comisión Teológica Internacional del año 1977, animando a seguir reflexionando sobre esta problemática, especialmente en el contexto actual de la Iglesia²⁹.

²⁵ “...wenn das Ja-Wort der Partner eine spezifizierende Realisierung des personalen Aktes des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist”: G.-L. MÜLLER, “Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe”, en Th. SCHNEIDER (ed.), *Geschieden-Wiederverheiratet-Abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 209. En las páginas 207-210 de este artículo Müller desarrolla más específicamente la cuestión sobre el acto de fe en la intención de contraer como elemento constitutivo del signo sacramental del matrimonio.

²⁶ G.-L. MÜLLER, *La esperanza de la familia*, 30.

²⁷ J. M^a Díaz Moreno en un amplísimo trabajo sobre esta cuestión presenta las aportaciones del Sínodo de Obispos de 1980 y de la Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II: J. M^a DÍAZ MORENO, “La admisión al matrimonio canónico de los cristianos que no tienen fe”, en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro. VII, El “Consortium Totius Vitae”*, Publicaciones UPSA, Salamanca 1986, 111-187, especialmente las páginas 141-148. También Aznar ha estudiado ampliamente esta problemática no sólo en la legislación general de la Iglesia sino también en la legislación particular española: F. R. AZNAR GIL, “Fe y sacramento del matrimonio en las orientaciones pastorales de las diócesis españolas”: *Ciencia Tomista* 109 (1982) 539-570.

²⁸ V ASAMBLEA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Proposición 12, n. 3: *Ecclesia* 2039 (1981) 894. Un elevado número de Padres sinodales pidieron que se abordara el problema del matrimonio celebrado por bautizados no creyentes. Especialmente interesantes al respecto fueron las intervenciones del cardenal Ratzinger y de los obispos H. Légaré y G. Duchêne (F. J. ELIZARI BASTERRA (ed.), *El Sínodo de la Familia. Un mensaje de esperanza. Selección de intervenciones de los Padres sinodales*, Paulinas, Madrid 1981, 16; 35-37; 61-63).

²⁹ BENEDICTO XVI, *Alocución a los miembros de la Rota Romana (26-1-2013)*, n. 1: *Acta Apostolicae Sedis* 105/2 (2013) 168s. Esta misma idea había sido expresada con anterioridad por Benedicto XVI siendo cardenal: “Ulteriores estudios profundizados exigen revisar, a su vez, la cuestión de si cristianos no creyentes, es decir bautizados que nunca han creído o que no creen más en Dios, pueden contraer verdaderamente un matrimonio sacramental. En otras palabras: se deberá clarificar si verdaderamente todo matrimonio entre dos bautizados es *ipso facto* un matrimonio sacramental. De hecho, también el Código indica que sólo el contrato matrimonial “válido” entre bautizados es al mismo tiempo sacramento (c. 1055 § 2). A la esencia del sacramento pertenece la fe; queda por clarificar la cuestión jurídica sobre qué evidencia de “no fe” tenga como consecuencia que no se realiza un sacramento”: J. RATZINGER, *Introducción*, n. 4, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Sobre la pastoral de los divorciados y vueltos a casar”, Roma, 1998: *L’Osservatore Romano*, 30 noviembre 2011.

El n. 96 del *Instrumentum Laboris* del Sínodo de Obispos sobre la Familia de 2014 recoge esta indicación de Benedicto XVI sobre la necesidad de profundizar la cuestión de la relación entre fe y sacramento del matrimonio³⁰. Finalmente, la cuestión no fue abordada explícitamente en el Sínodo de Obispos de 2015, pero sí que el “*Motu proprio*” *Mitis Iudex Dominus Iesus* del papa Francisco, sobre la reforma del proceso de nulidad matrimonial, recoge entre las circunstancias que pueden permitir tratar la causa de nulidad del matrimonio a través del proceso más breve según los cánones 1683-1687: “la falta de fe que puede generar la simulación del consentimiento o el error que determina la voluntad”³¹.

La doctrina canónica clásica, salvo alguna excepción, no ha reconocido tradicionalmente la falta de fe como posible causa de nulidad canónica, tratándose sólo indirectamente y en relación con el error y, principalmente, con la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio³². Para esta postura, en el acto jurídico que se declara ser el elemento constitutivo del matrimonio no hay lugar a la fe personal de los contrayentes para su válida constitución, siendo suficiente el bautismo y la intención contractual³³. La fe de los contrayentes es un factor fundamental tan solo en orden a la fructuosidad del sacramento³⁴. Esta posición minimalista de la doctrina clásica parece hoy en día insuficiente para responder a tan compleja cuestión³⁵.

Para aquellos autores que reconocen la sacramentalidad como elemento o propiedad esencial del matrimonio de los bautizados, la incidencia de la fe personal en la validez del sacramento no resulta indiferente, pues su falta puede provocar una intención no suficiente³⁶. Aunque, en sentido estricto, no sea un elemento constituyente

³⁰ III ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización, Instrumentum Laboris, n. 96* (en línea), Ciudad del Vaticano 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html

(Consulta del 24 de octubre de 2016).

³¹ FRANCISCO, *Carta apostólica en forma de “Motu proprio” Mitis Iudex Dominus Iesus, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de Derecho Canónico* (15-8-2015), art. 14 § 1.

³² J. M^a DÍAZ MORENO, *art. cit.*, 164-171. “Por lo que se refiere al posible conflicto de las dos intenciones, la de no realizar el sacramento y la de contraer matrimonio, la validez del matrimonio y la existencia del sacramento dependen de la prevalencia de ésta sobre aquélla”: U. NAVARRETE, *o. c.*, 276.

³³ “Claramente se ve que para esta reflexión teológica el elemento fundamental es el *bautismo* válidamente recibido y la *intención*, por parte del ministro y del sujeto, de hacer lo que pretende la Iglesia al celebrar el matrimonio que, por mor de la citada identificación, no es otra cosa sino la de celebrar un matrimonio naturalmente válido, ya que la materia del sacramento del matrimonio se “encuentra” dada en la materia de la institución natural del matrimonio”: F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados no creyentes”, 158.

³⁴ T. RINCÓN PÉREZ, “Fe y sacramentalidad del matrimonio”, en II SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA, *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, EUNSA, Pamplona 1980, 196.

³⁵ G.-L. MÜLLER, *La esperanza de la familia*, 31.

³⁶ Una buena clasificación y explicación de las posturas de los distintos grupos doctrinales en torno a la relación entre la fe personal y la validez del matrimonio: F. ALARCÓN ALARCÓN, *El matrimonio celebrado sin fe*, Librería Pastoral, Almería 1988, 102-166; 176-195; un artículo más reciente sobre esta cuestión: L. SABBARESE, “Fede, intenzione, dignità sacramentale”: *Periodica* 96 (2006) 261-306.

del sacramento, consideran que resulta muy problemático afirmar que puede haber un sacramento sin fe personal alguna, ya que para tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia se requiere un mínimo de fe personal y no sólo para la fructuosidad del sacramento sino para su validez³⁷.

Ciertamente, como afirma Benedicto XVI y la Comisión Teológica Internacional, parece necesario seguir profundizando en este problema teológico y pastoral que “da lugar a interrogantes nuevos, a los que no se han encontrado, hasta ahora, respuestas suficientes... (y que suponen) nuevas responsabilidades pastorales en materia de matrimonio cristiano: “Ante todo, es preciso que los pastores se esfuercen por desarrollar y nutrir la fe de los novios, porque el sacramento del matrimonio supone y requiere la fe”³⁸.

A nuestro entender, lo que en el fondo se está cuestionando no es el principio reconocido por el canon 1055 § 2, sino su aplicación generalizada sin atender a la actitud y situación de fe de los sujetos³⁹. Algunos autores, como Borobio, piensan que al matrimonio de los “bautizados sin fe” se le podría atribuir una sacramentalidad “de alianza”, en cuanto está integrado en un orden creatural querido por Dios, y hasta podría implicar cierta religiosidad, pero no debería ser considerado como sacramento cristiano en su plenitud⁴⁰. Como este mismo autor afirma, para este tipo peculiar de matrimonios no basta con la afirmación general de que la simple intención de casarse ya implica una disposición suficiente para celebrar el sacramento⁴¹.

³⁷ L. A. GARCÍA MATAMORO, “La exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio, cuestión abierta”, en M. CORTÉS DIÉGUEZ (coord.), *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro. XVI*, Publicaciones UPSA, Salamanca 2004, 383.

³⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Doctrina católica sobre el matrimonio”, 178.

³⁹ L. A. GARCÍA MATAMORO ha expuesto los interrogantes que suscita actualmente la doctrina de la identidad e inseparabilidad de contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados: L. A. GARCÍA MATAMORO, *art. cit.*, 367-385.

⁴⁰ D. BOROBIO, “Sacramentos y situaciones de fe”: *Phase* 263 (2004) 393. Sobre la sacramentalidad del matrimonio y la problemática surgida en torno a su celebración por los bautizados “no creyentes” existe abundante literatura. En lengua española, además de los artículos hasta ahora citados, señalamos algunos trabajos especialmente significativos: J. A. NIEVA GARCÍA, “El bautizado que contrae matrimonio sin fe no necesariamente excluye el consentimiento matrimonial”: *Ius Canonicum* 54 (2014) 521-565; B. FUEYO SUÁREZ, “Casarse por la Iglesia. Matrimonio religioso y cristianismo cultural”: *Ciencia Tomista* 124 (1997) 113-157; P. SOLDADO BARRIOS, “Criterios pastorales de discernimiento de la fe necesaria para la celebración del sacramento del matrimonio” (publicado en dos partes): *Tercer Milenio – Córdoba* 2 (1995) 33-45 (1ª parte); 3 (1996) 11-16 (2ª parte); T. RINCÓN-PÉREZ, “El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*”: *Ius Canonicum* 23 (1983) 201-236; A. CALVO ESPIGA, “Sobre la sacramentalidad del matrimonio de los bautizados”: *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 301-355.

⁴¹ “Pues, si los ministros son los mismos contrayentes del matrimonio, y a éstos se les exige que tengan la intención de hacer lo que hace la Iglesia, y la intención de la Iglesia es que el sacramento se celebre en la fe, difícilmente en su “intención” podrá incluirse la fe que les falta. El bautizado que niega, rechaza o simula la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio, o que considera la celebración como un rito de costumbre o conveniencia, vaciándolo de su sentido religioso y de su referencia al misterio que representa, no puede decirse que tiene una intención acorde con la de la Iglesia... Sencillamente, la sacramentalidad cristiana no entra en la intención de los contrayentes...”: D. BOROBIO, “Sacramentos y situaciones de fe”, 393s.

En esta misma línea se expresa el cardenal Kasper:

“La tesis según la cual para que el matrimonio sea válido basta con tener intención de contraerlo, como hacen los cristianos, es secundaria con respecto a este requisito mínimo (la fe en Dios). En efecto, esa intención implica, para quien es cristiano únicamente por razones culturales, la mera intención de contraer matrimonio según el rito de la Iglesia, algo que muchos no hacen por fe, sino por la solemnidad y el mayor esplendor del matrimonio religioso con respecto al civil”⁴².

Y también iban en esta misma línea las afirmaciones realizadas sobre el matrimonio en el año 1977 por la Comisión Teológica Internacional⁴³.

En aquellos católicos que han rechazado o se han apartado formalmente de la fe católica, o de la Iglesia, no se puede presumir la intención general mínima de “hacer lo que hace la Iglesia”, sino que, más bien, deberá probarse la existencia de esa intención, sin la cual no puede haber sacramento⁴⁴. El cardenal Müller considera –siguiendo a E. Corecco– que “en el actual mundo globalizado, multicultural y secularizado, donde la fe es un dato que no puede darse simplemente por supuesto, se hace necesario exigir a los contrayentes una fe más explícita, si realmente queremos salvar el matrimonio cristiano”⁴⁵.

La actitud del sujeto requiere no sólo una disposición, al menos implícita, de hacer lo que hace la Iglesia, sino también que sea la causa material y formal intrínseca. Por ello, una vivencia y actitud contraria a lo que el sacramento del matrimonio implica puede ser realmente la base de una nulidad del matrimonio⁴⁶.

Muy interesante a este respecto es la siguiente afirmación de L. García Matamoro:

⁴² W. KASPER, *El evangelio de la familia*, 78.

⁴³ “No pueden excluirse casos en que, para ciertos cristianos, la conciencia esté deformada por la ignorancia o el error invencible. Esos cristianos llegan a creer, entonces, que pueden contraer un verdadero matrimonio excluyendo al mismo tiempo el sacramento. En esta situación son incapaces de contraer matrimonio sacramental válido, puesto que niegan la fe y no tienen la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Pero, por otra parte, no deja por ello de subsistir el derecho natural a contraer matrimonio”: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Doctrina católica sobre el matrimonio”, 180s.

⁴⁴ J. M^a DÍAZ MORENO, art. cit., 187. También en esta línea tenemos la afirmación de A. Scola: “A lack of faith could lead nowadays to the exclusion of the very goods of marriage. Although it is impossible to pass final judgment on a person’s faith, we cannot deny the necessity of a *minimum of faith*, without which the sacrament of matrimony is invalid” (A. SCOLA, “Marriage and the Family between Anthropology and the Eucharist: Comments in view of the Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops on the Family”: *Communio (edición inglesa)* 41 (2014) 222s).

⁴⁵ G.-L. MÜLLER, *La esperanza de la familia*, 31.

⁴⁶ Es el supuesto que recoge el canon 1099 del Código de Derecho Canónico: “El error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio, con tal que no determine a la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial”.

“No se entiende que cuando se está contrayendo un matrimonio concreto, que es sacramento, pueda existir la intencionalidad necesaria sin que ésta tenga que tener en cuenta el objeto específico del matrimonio que los dos esposos están celebrando: un sacramento. Sacramento que no es añadido al pacto matrimonial, sino que como dice el texto del canon es una elevación un cambio sustancial, realizado por Cristo y que es signo de salvación.

Si después de la elevación a la dignidad sacramental realizada por Cristo del instituto del matrimonio, seguimos considerando que no es necesaria la intención de realizar un sacramento para que el pacto conyugal entre dos bautizados sea por eso mismo sacramento, la sacramentalidad derivaría únicamente del bautismo”⁴⁷.

Compartimos con este autor, de cara a dar una respuesta adecuada a esta cuestión, la necesidad de profundizar nuevamente desde la antropología, la teología y el derecho sobre los siguientes temas clave: la significación del matrimonio-sacramento; la relación entre éste y el matrimonio-institución natural; el significado de la conyugalidad y la asunción del matrimonio por Cristo como signo profundo de la gracia; los requisitos necesarios en los contrayentes; la intención que ha de mover a los mismos; y la articulación de categorías jurídicas que sean capaces de regular de un modo actualizado una institución tan peculiar como la matrimonial⁴⁸.

b. La respuesta canónica y pastoral

A la luz de las afirmaciones anteriores, habría que preguntarse cuál sería entonces la respuesta canónica y pastoral más adecuada a esta problemática de los “bautizados no creyentes” o “no practicantes” que pretenden contraer matrimonio. Como se ha dicho más arriba, el Código no contempla claramente una respuesta a esta situación⁴⁹.

⁴⁷ L. A. GARCÍA MATAMORO, *art. cit.*, 381.

⁴⁸ *Ibid.*, 382ss.

⁴⁹ A pesar de que la siguiente cita es ya algo antigua y se presta a ciertas matizaciones, pensamos que define bastante bien el *status quaestionis*: “En estos casos sigue siendo válido, fundamentalmente, el planteamiento que ya formuló J. M. Aubert en 1970, a saber: si piden o aceptan el matrimonio canónico, en el que ellos dicen no creer, quedan y son como unos hipócritas, violentan sus conciencias, además de la repercusión que ello tiene en la credibilidad de la comunidad eclesial. Si, de acuerdo con lo que realmente viven y piensan, contraen el mero matrimonio civil, éste como tal es inexistente para la Iglesia Católica, amén de su peyorativa consideración canónico-moral. Nada, en suma, está previsto adecuadamente para estas situaciones, salvo la controvertida norma del canon 1117 sobre el apartamiento de la Iglesia Católica por un acto formal, puesto que está pensado según la hipótesis de que un bautizado no puede perder la fe”: J. M. AUBERT, “Foi et sacrement dans le mariage. A propos du mariage des baptisés incroyants”: *La Maison Dieu* 104 (1970) 117, apud F. R. AZNAR GIL, *Derecho matrimonial canónico. Vol I*, 99.

Es cierto que la Iglesia, a partir de la doctrina de la identidad e inseparabilidad de contrato y matrimonio, no contempla actualmente más soluciones pastorales que las ya planteadas en el Código de Derecho Canónico⁵⁰.

Numerosos teólogos y canonistas, preocupados por el problema que representan la celebración de estos matrimonios en la Iglesia, intentan honestamente buscar una adecuada solución humana y eclesial al conflicto planteado.

Algunos autores, como J. B. Sequeira, propugnan que se debería renunciar a afirmar la identidad absoluta entre todo matrimonio de bautizados y el sacramento, o que se debería plantear la supresión de la obligatoriedad de la forma canónica en estos casos especiales, o que se declare que todo matrimonio celebrado en cualquier forma pública es un matrimonio válido, o que se defina la forma sacramental del matrimonio, o que se fije el estatuto canónico de los bautizados no creyentes⁵¹.

Otra posible solución, ante el grave abuso que significa celebrar un matrimonio inauténtico, sería recomendar a esos “bautizados sin fe” el matrimonio civil, en cuyo caso, sería optar por el mal menor, ante dos males inevitables.

Estas soluciones supondrían defender, en algunos casos y por motivos pastorales, la separabilidad del contrato y del sacramento en el matrimonio de los bautizados y, en el fondo, repensar toda la teología sacramental católica desde una perspectiva nueva⁵².

En el ámbito de los tribunales eclesiásticos, hay jueces que piensan que no puede concebirse el sacramento del matrimonio como un signo personal y eficaz de la gracia si éste no viene realizado conscientemente, tomando de ahí pie para declarar en ciertos casos la nulidad del matrimonio; en los fundamentos de estas sentencias de nulidad, algunos jueces manifiestan que se ha exagerado al insistir sobre la eficacia *ex opere operato*, cuando de hecho, este principio no puede ser

⁵⁰ Según Aznar, las opciones pastorales permitidas actualmente según esta formulación teológico-canónica vigente para el matrimonio de los católicos “no creyentes” o “no practicantes” pasan por una atención y preparación más exigente en el sacramento del bautismo, una atención y preparación más cuidadosa de la celebración del matrimonio, la remisión de los casos especiales al Ordinario del lugar, a tenor del canon 1071 § 1, 4º, una forma litúrgica especial en la celebración de estos matrimonios, o la dispensa de la forma canónica a tenor del canon 1127 § 2. No obstante, y también a juicio de este autor, estas soluciones parecen a todas luces insuficientes para responder al problema dogmático-pastoral que plantean este tipo de matrimonios (Cf. F. R. AZNAR GIL, *Derecho matrimonial canónico. Vol I*, 99).

⁵¹ J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, 680, apud F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados no creyentes”, 163.

⁵² F. R. AZNAR GIL, “Fe y sacramento del matrimonio en las orientaciones pastorales de las diócesis españolas”, 30.

correctamente entendido sino es desde el interior de un esquema personalista⁵³. Otros jueces, como Manuel Arroba, consideran que la falta de fe de quien contrae matrimonio es motivo de nulidad cuando esta falta de fe comporta un rechazo de la misma y de su incidencia en el matrimonio⁵⁴.

Sin duda que una de las principales dificultades en estos casos radicará en determinar cuál es y cómo se puede precisar prácticamente el nivel de fe necesaria que, como presupuesto y disposición en los creyentes, haga válido el sacramento⁵⁵. Con todas las cautelas que esta dificultad presenta, no se puede caer en actitudes ingenuas o superficiales que consideran en todo caso imposible determinar el grado de fe del contrayente⁵⁶.

El planteamiento de la identidad entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados es un planteamiento que puede ser, en principio, válido cuando la recepción del bautismo viene acompañada de un acto de fe personal por el que libre y conscientemente se asume y personaliza dicho sacramento, o cuando en un momento posterior a su recepción se ratifica la opción fundamental allí manifestada⁵⁷. Sin embargo, cuando se produce una disociación entre bautismo y fe, nos encontramos ante un excesivo automatismo u objetivismo sacramental, cuyas consecuencias pueden ser pastoralmente dramáticas⁵⁸.

No dejará nunca de ser problemático hablar de la existencia de un sacramento cuando falta la fe del bautizado que lo celebra. Como afirma Federico Aznar, citando al cardenal Ratzinger: “Es impensable teóricamente y distorsiona en la práctica toda la estructura de la celebración sacramental. Y fácilmente pueden adivinarse los problemas

⁵³ Díaz Moreno ha estudiado la consideración procesal de la falta de fe en la jurisprudencia de la Rota Romana y en la doctrina procesal de los tribunales españoles en: J. M^a DÍAZ MORENO, *art. cit.*, 166-181. También Aznar *aggiorna* algunas sentencias de la jurisprudencia rotal en: F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados ‘no creyentes’ o ‘no practicantes’”, 45. Con respecto a esta cuestión, es muy interesante el capítulo dedicado a la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio a partir del análisis de algunas sentencias matrimoniales estudiadas por Manuel Arroba y de algunas de las cuales él mismo ha sido ponente: M. J. ARROBA CONDE, *Risultato della prova e tecnica motivazionale nelle cause matrimoniali. Casi pratici di prima istanza*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 113-132.

⁵⁴ M. J. ARROBA CONDE, *o. c.*, 121.

⁵⁵ El n. 68 de la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* expone la dificultad de medir el grado de fe de quien pretende contraer el sacramento del matrimonio: *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982) 163ss.

⁵⁶ Como afirma F. R. Aznar: “Tampoco cabe decir que se trata, mera y simplemente, de ‘cristianos imperfectamente dispuestos’ o ‘cuya fe tiene varios grados’, según la terminología empleada por un sector doctrinal y la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*: con ello se oculta el problema principal y real que radica no en los bautizados que manifiestan tener algún mínimo de fe, sino en los que explícitamente se profesan no creyentes o no practicantes. Pretender ver en estos últimos algún rastro o indicio de fe es, cuando menos, absurdo y no querer comprender la realidad: basta acercarse a los datos estadísticos que nos indican cuáles son las motivaciones que llevan a estos bautizados a solicitar el sacramento del matrimonio para que se comprenda la gravedad del problema planteado”: F. R. AZNAR GIL, “El matrimonio de los bautizados no creyentes”, 158.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “Existen una amplia cantidad de personas bautizadas, y que jurídicamente son considerados como fieles o súbditos de la Iglesia, cuya vida está totalmente al margen de toda referencia cristiana. Son los denominados ‘bautizados no creyentes’. Contradicción mayor difícilmente puede hallarse”: *Ibid.*

que tales bautizados ocasionan en una pastoral eclesial preocupada no sólo de “sacramentalizar”, sino también de “evangelizar”⁵⁹.

Estamos convencidos con Federico Aznar de que las soluciones a esta problemática pasan necesariamente por algunas de las tesis señaladas por Sequeira⁶⁰. Habrá, por lo tanto, que seguir indagando para lograr dentro de una continuidad fundamental con la tradición de la teología sacramental respuestas razonables y creíbles a esta compleja y actual problemática.

3. Perspectivas conclusivas

A lo largo de este artículo se han expuesto algunas consideraciones sobre la importancia y relevancia de la fe personal en el sacramento del matrimonio. Para ello se ha visto, en un primer momento, la necesidad de atender al contexto vital de fe de aquellas personas que solicitan el matrimonio, recordando que nunca puede darse por supuesto que estas personas tienen, o no, su propia experiencia de fe, la cual debe siempre madurar al calor de la fe eclesial. Desde ahí se comprende que una tarea primordial de los pastores deberá ser verificar de la manera más adecuada ese grado de fe mínimo que garantice la verdad del sacramento y, consiguientemente, también el bien espiritual de los fieles. Para este fin, habría que replantearse la necesidad de un itinerario serio de iniciación cristiana, realizado antes o después del bautismo, que vaya educando la fe de los futuros contrayentes hasta su maduración oportuna, de cara a una consciente y digna celebración del matrimonio.

En un segundo momento, se ha visto cómo la fe personal de los contrayentes bautizados es un dato que teológica, jurídica y pastoralmente no puede desconocerse, ni infravalorarse, en el momento de la admisión al matrimonio sacramental. Si bien la necesidad de la fe personal para la celebración válida del sacramento del matrimonio no es una afirmación clásicamente defendida, sí creemos que es susceptible de necesaria matización la afirmación contraria que relega la relación fe-sacramento exclusivamente al campo de la licitud y fructuosidad sacramental. Nos parece que la intención mínima necesaria para contraer un matrimonio válido no puede darse en quienes, habiendo tenido fe, la han perdido totalmente o la rechazan en puntos sustanciales. Tampoco creemos que sea necesario detectar la existencia de un rechazo positivo del matrimonio cristiano para denegar la admisión al mismo en aquellos casos de increencia absoluta y de sus correlativos comportamientos. Ese rechazo, por la fuerza de la unidad de la persona humana, va incluido generalmente en la actitud asumida de total increencia⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.*, 157.

⁶⁰ *Ibid.*, 165.

⁶¹ J. M^a DÍAZ MORENO, *art. cit.*, 186s.

A continuación, y a modo de conclusiones de nuestro artículo, presentamos las siguientes propuestas canónico-pastorales con respecto a las cuestiones que hemos desarrollado.

a. Revisión del estatuto canónico del matrimonio de los “bautizados no creyentes”

Una de las cuestiones analizadas en este artículo ha sido la de la relación entre fe, intención y validez en el sacramento del matrimonio. De la exposición realizada pueden extraerse algunas conclusiones importantes.

La primera es que siendo los contrayentes los ministros del sacramento, y estando tan íntimamente unidas la intención y la fe en la constitución válida del matrimonio, causa cierta extrañeza que ese matrimonio sea considerado “sacramental” sin que en los esposos exista la intencionalidad necesaria que haga de su unión, también, un sacramento. La sacramentalidad del matrimonio hace referencia a la comunión de vida y amor de los esposos, en cuanto participación y expresión del amor de Cristo a su Iglesia. Sin esta intención sacramental de los contrayentes, sustentar la sacramentalidad del matrimonio únicamente en el bautismo recibido no deja de provocar bastante perplejidad, especialmente en el caso de aquellos bautizados que nunca han asumido personalmente la fe en la que fueron bautizados.

Consideramos que para aquellos contrayentes católicos que han rechazado o se han apartado formalmente de la fe católica, o de la Iglesia, no puede presumirse la intención general mínima de hacer lo que hace la Iglesia, sino que, más bien, debería probarse la existencia de esa intención, sin la cual no puede haber sacramento. La falta de fe, cuando lleva consigo el rechazo de la sacramentalidad, ya sea de un modo implícito o explícito, incide no tanto sobre el valor humano del matrimonio, como sobre la validez de ese matrimonio como sacramento cristiano y consecuentemente sobre su válida constitución.

Una segunda conclusión nos lleva a considerar la dificultad para determinar el grado de fe del contrayente. Si bien es una cuestión que requiere prudencia y discernimiento pastoral, no cabe pensar que sea imposible valorar la suficiencia o no de esta fe, más si cabe cuando los mismos contrayentes se han declarado no creyentes o no practicantes. Habrá que constatar cuál es el motivo de esa increencia. En el caso de ignorancia o indiferencia, éstas se podrían remediar con una catequesis básica o catecumenado. Si la falta de fe se debe a un rechazo explícito de la fe cristiana, o de la enseñanza de la Iglesia sobre el valor sacramental del matrimonio, o positiva o deliberadamente excluyen de su proyecto de vida aspectos fundamentales de la unidad o la indisolubilidad, habrá que tener en cuenta la indicación dada por Juan Pablo II en *Familiaris Consortio*⁶². De

⁶² “Cuando, por el contrario, a pesar de los esfuerzos hechos, los contrayentes dan muestras de rechazar de manera explícita y formal lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de los bautizados, el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración”: JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual Familiaris consortio* (22-11-1981), n. 68; *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982) 165.

otro modo se estaría contribuyendo a la celebración de matrimonios cuando no nulos, sí de dudosa validez.

En tercer lugar, los responsables de la pastoral habrán de tener muy en cuenta, a la hora de conceder o negar la celebración del matrimonio, las consecuencias jurídicas –validez o nulidad– que pueden derivarse de la admisión al matrimonio canónico en determinadas situaciones de fe. Es fundamental conocer bien el estado de la doctrina y de la jurisprudencia canónica sobre la relación fe-sacramento, para poder obrar así con verdadero conocimiento de causa.

Creemos sinceramente que la praxis canónica y pastoral que hasta ahora hemos mantenido en la Iglesia con respecto a este tipo de matrimonios resulta insuficiente y, en muchos casos, contradictoria con la verdad del sacramento en cuanto símbolo de la fe. Por mucho que se quiera, no dejará nunca de ser problemático hablar de la existencia de un sacramento cuando falta la fe del bautizado que lo celebra.

b. Soluciones canónicas y pastorales a la problemática de los contrayentes “bautizados no creyentes”

La compleja problemática del matrimonio de aquellos bautizados que se consideran “no creyentes”, bien porque han abandonado formalmente la Iglesia, bien porque han dejado de creer, nos obliga a buscar soluciones teológicas y canónicas que, sin violentar la verdad fundamental del sacramento del matrimonio, sean respetuosas con la opción de fe de cada persona.

Las soluciones que ofrece el vigente derecho matrimonial canónico, con respecto a esta categoría de matrimonios, pasan por exigir a los catecúmenos una preparación más exigente para los sacramentos de la iniciación cristiana, al igual que una atención y preparación más cuidadosa de la celebración del matrimonio⁶³. Junto a estas medidas, el Código también contempla la remisión de estos casos especiales al Ordinario del lugar, a tenor del canon 1071 § 1, 4º; una forma litúrgica especial en la celebración de estos matrimonios; o la dispensa de la forma canónica a tenor del canon 1127 § 2.

A pesar de todo, consideramos que estas soluciones resultan insuficientes para responder adecuadamente al problema dogmático-pastoral que plantean este tipo de matrimonios. Sería necesario, y más en el momento actual, volver a repensar y profundizar algunas de las soluciones canónicas y pastorales planteadas en los años posteriores al Concilio Vaticano II, como el reconocimiento por la Iglesia del matrimonio meramente civil de los bautizados no creyentes, la celebración religiosa pero no sacramental

⁶³ Importantes en este sentido son las palabras del papa Benedicto XVI instando a cuidar los elementos jurídicos previos a la celebración del matrimonio: BENEDICTO XVI, *Alocución a los miembros del Tribunal de la Rota Romana (26-I-2013): Acta Apostolicae Sedis* 103/2 (2011) 108-113.

del matrimonio de los bautizados no creyentes, o la celebración por etapas del matrimonio de forma análoga al catecumenado, entre otras⁶⁴.

Quizás sea el momento de considerar si sigue siendo válido afirmar que, siempre y bajo cualquier circunstancia, todo matrimonio de bautizados es automáticamente sacramental. A nuestro juicio, el derecho sacramental canónico tendría que definir mejor la forma sacramental del matrimonio, así como fijar un estatuto canónico especial para el caso de los bautizados no creyentes. Incluso, en estos casos especiales, se debería plantear la supresión de la obligatoriedad de la forma canónica.

c. Observación final

A partir de todo lo expuesto, consideramos que el Derecho Canónico en general, y en particular el canónico matrimonial, tendrían en la actualidad que replantearse en profundidad el sentido y significado de los conceptos de validez y licitud sacramental a la luz del papel que juega la fe en el sacramento. Si bien hay que reconocer las dificultades inherentes a la hora de hacer un derecho sobre los bienes sagrados, ha de cuidarse que el sometimiento de la liturgia y los sacramentos al derecho no ahogue su espíritu, lo cual comportaría una visión reduccionista y equivocada del derecho sacramental, ya que es éste el que debe recoger y respetar las “leyes” de sentido y expresión de la celebración litúrgico-sacramental, en una recepción armónica de aquello que la misma Iglesia ha determinado como su identidad litúrgica y sacramental en los documentos del Concilio Vaticano II y en los distintos rituales de los sacramentos.

La insistencia en hablar de validez, licitud, etc., en la celebración de los sacramentos y, por ende, también en el matrimonio, resulta comprensible desde la seguridad jurídica que busca el derecho, pero representa al mismo tiempo una comprensión externa y estrecha del valor jurídico del sacramento, mucho más profundo y rico en matices. Desde una genuina y realista teología de los sacramentos resulta inconcebible la existencia de un sacramento que no sea por el mismo hecho de existir inmediatamente provechoso. La misma dimensión jurídica de los sacramentos exige que éstos se celebren en la fe, fe no sólo de la Iglesia, sino también del sujeto, sin la cual éstos se desnaturalizan y dejan de ser significativos para quienes los celebran.

El vigente derecho matrimonial canónico, desde esta perspectiva, tendría que superar una estrecha concepción jurdicista e integrar mejor en su regulación jurídica

⁶⁴ En este sentido, nos parece muy importante a la hora de valorar estas posibles soluciones las palabras del papa Francisco a todo lo largo del capítulo 8 de *Amoris Laetitia* donde habla de acompañar, discernir e integrar la fragilidad de la realidad matrimonial. Especialmente destacamos las siguientes: “Otras formas de unión contradicen radicalmente este ideal (el del matrimonio cristiano), pero algunas lo realizan al menos de modo parcial y análogo. Los Padres sinodales expresaron que la Iglesia no deja de valorar los elementos constructivos en aquellas situaciones que todavía no corresponden o ya no corresponden a su enseñanza sobre el matrimonio”: *Amoris Laetitia*, n. 292; o aquellas otras cuando, más adelante, hablando de la situación particular de un matrimonio sólo civil o de mera convivencia, hace suyas las palabras de la Relación final del Sínodo de Obispos de 2014: “cuando la unión alcanza una estabilidad notable mediante un vínculo público, está connotada de afecto profundo, de responsabilidad por la prole, de capacidad de superar las pruebas, puede ser vista como una ocasión de acompañamiento en la evolución hacia el sacramento del matrimonio”: *Amoris Laetitia*, n. 293.

la rica y profunda dimensión simbólica, espiritual y teológica del matrimonio. En este sentido, el mismo concepto de validez, tal y como está planteado, resulta insuficiente para acoger esta necesaria riqueza de matices, ya que no admite grados ni complejidad de situaciones, siendo su enfoque el de un todo o nada. Sin embargo, la realidad matrimonial -y una teología seria que la respete- admite grados, etapas, variantes. ¿No deberían, entonces, abrirse los conceptos de validez y licitud sacramental a aquellos más adecuados de fructuosidad y eficacia sacramental?

En esta línea van, sin duda, las trascendentes afirmaciones sobre la analogía sacramental, la “ley de la gradualidad”, las semillas del Verbo... evocadas o explicitadas someramente en la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia*⁶⁵. Es éste un planteamiento nuevo que se abre a toda la Iglesia y que supone, sin duda, un desafío no sólo para la teología y la pastoral matrimonial, sino también, para el mismo derecho matrimonial canónico.

Las leyes canónicas no son simplemente “leyes” o “mandatos” sino que, atendiendo a la ley nueva del Evangelio, deben contribuir a edificar el Cuerpo de Cristo y a procurar la salvación de las almas. Esto significa que si las normas canónicas establecen lo que debe ser observado en el momento actual, no por ello están impedidas de reforma y desarrollos posteriores. Es preciso tener presente en este punto aquello que expresa el prefacio del Código de Derecho Canónico: “Si a causa de los cambios demasiado rápidos de la sociedad humana actual, algo resultó menos perfecto ya en el momento de la codificación y requiere después de nueva revisión, la Iglesia cuenta con tal riqueza de fuerzas que, no de otro modo que en los siglos pasados, podrá de nuevo encontrar el camino de renovar las leyes de su vida”⁶⁶. Esta indicación se hace especialmente necesaria en la cuestión matrimonial, donde está en juego la fidelidad al mandato del Señor junto al bien espiritual de los cónyuges y su familia.

⁶⁵ Véase *Amoris Laetitia*, nn. 76-79 y 292-295.

⁶⁶ *Codex Iuris Canonici*, Praefatio, in: *Acta Apostolicae Sedis* 75/II (1983) XXX.

DESESPERACIÓN
SØREN KIERKEGAARD Y LA ENFERMEDAD
DEL ESPÍRITU

Manuel Porcel Moreno

Sumario: En La enfermedad mortal, Kierkegaard analiza la desesperación como una de las claves de la antropología. La desesperación es parte esencial de la existencia humana, y su análisis nos permitirá comprender de un modo nuevo otras nociones fundamentales como son la síntesis, el devenir, la libertad, el pecado, la fe, etc. Ahora bien, ¿es la desesperación, en tanto que enfermedad propia del espíritu, una ventaja o un defecto? Esta será la pregunta que el autor del presente artículo pretenderá dilucidar a partir del camino que recorre, según el filósofo danés, el hombre a lo largo de su existencia para llegar a ser sí mismo, concluyendo que ese camino sólo conduce hacia el sí mismo cuando el hombre decide libremente apoyarse en el Poder que lo fundamenta.

Summary: In The Sickness unto Death, Kierkegaard analyzes despair as one of the keys in anthropology. Since despair is an essential part of human existence, his analysis will let us understand in a new way other fundamental notions such as synthesis, becoming, sin, faith, etc. Now, is despair, as a sickness proper to spirit, an asset or a shortcoming? This is the question the author of the present paper intends to elucidate starting from the path man has to cover during his existence, according to the Danish philosopher, in order to become oneself, concluding that this path only leads to oneself when man freely resolves upon resting on the Power which grounds him.

Palabras clave: Existencia, individuo existente, devenir, síntesis, desesperación, paradoja de la fe, Dios.

Key words: Existence, existent individual, becoming, synthesis, despair, paradox of faith, God.

Fecha de recepción: 12 julio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 22 diciembre de 2016

1. Introducción

La filosofía kierkegaardiana surge en contraposición al sistema hegeliano. Según el filósofo danés, la filosofía anterior ha considerado la existencia de una manera abstracta e ideal. La gran crítica de Kierkegaard al sistema hegeliano, es que el indivi-

duo, dentro de dicho sistema, es un momento más dentro del despliegue del espíritu absoluto. El individuo para Hegel, no es un individuo visible a los ojos de los sentidos, tampoco es captable con la percepción, ni siquiera por el entendimiento, sino que sólo es aprehensible para la razón. La antropología hegeliana es abstracta. Al ser el espíritu absoluto el único origen del hombre, el hombre es tratado como un todo homogéneo y sometido a las mismas leyes, comunes para todos los individuos. Así el individuo concreto desaparecía para dejar paso a la sociedad, a la humanidad o cualquier entidad supraindividual. Los hegelianos se preocupaban por lo universal menospreciando lo individual, subjetivo y concreto¹.

Al contrario, Kierkegaard, desarrolla toda la concepción del hombre como posibilidad que existe frente a Dios². La filosofía kierkegaardiana va a partir de lo individual, de lo subjetivo, de lo concreto. Parte de la existencia que hace referencia al ser humano particular, como diría Unamuno, “al hombre de carne y hueso”. Para Kierkegaard existir es hacerse como individuo.

En efecto, el filósofo danés parte de la existencia para ponerla directamente en relación con el individuo humano concreto, con el sujeto biográfico. Para él existir es ser individuo. Este “individuo existente” está en devenir, es decir, ha de hacerse mediante sucesivos actos de libre elección. Este individuo no es un individuo que se sumerge en la masa anónima, sino que se compromete a sí mismo, dándole el sentido y dirección a su vida. Pero esta existencia sólo alcanza su plenitud cuando es capaz de trascenderse a sí misma ligando su proyecto de existencia al concurso de la voluntad divina. Es decir, solamente alcanza la plenitud existencial, cuando el individuo se apoya en el Poder que lo fundamenta, en Dios.

Sin embargo, para llegar a esta meta, es decir, al individuo delante de Dios, el hombre ha de recorrer un camino a lo largo de su propia existencia para llegar a la perfección. Este camino tiene tres estadios o modos de existir: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. Cada estadio tiene una forma concreta de vida, que excluye a las demás, ya que estos tres modos de existir no pueden ser vividos a la vez. A lo largo de este camino hacia la plenitud existencial, es el individuo quien mediante su libertad personal, toma las decisiones concretas de su vida. Pero solamente, llega al tercer estadio, a la plenitud existencial, cuando descubre que está en relación de dependencia respecto a un Poder que no es él mismo.

¹ “En polémica con el idealismo, señala su limitación fundamental en haber convertido a la humanidad en una especie, en una totalidad que subordina a sí el destino de las partes, según el movimiento necesario del proceso dialéctico del que nada se libra. En la concepción hegeliana la existencia se convierte en una manifestación del concepto, y la historia del individuo se resuelve en una fenomenología del Espíritu Absoluto; pero de esta manera la originalidad irrepetible del hombre interior queda irremediamente eliminada y se pierde todo valor ético, ya que bien y mal no se oponen entre sí, sino que se convierten en momentos necesarios del devenir dialéctico de la totalidad”, B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, 79-80.

² “A Kierkegaard le espanta que se esfume la existencia del sujeto y, con ella, la posibilidad de una relación viva y verdadera con Dios. Hay que dejar hueco a la paradoja y a esa decisión única de donde emerge la fe”, R. LARRAÑETA, *La lupa de Kierkegaard*, Editorial San Esteban, Salamanca 2002, 120.

La única alternativa válida para la vida del individuo está en el existir delante de Dios³. El “sí mismo” del individuo está ausente tanto en la vida del esteta como en la vida del hombre ético. La vida del esteta, transcurre en la pura inmediatez, la cual anula toda relación: con los demás y con la historia, ya que el otro es considerado como un “no yo”, y de esta manera lo convierte en un puro medio de satisfacción personal; con su propio yo, al que rechaza o desconoce; con Dios, del que no llega a tener conciencia al no tenerla de su mismidad.

Este “sí mismo”, también está ausente en la vida del hombre ético, ya que al supeditar lo particular a lo general y universal está renunciando a ser sí mismo en favor de lo general, está rechazando su interioridad para expresarla en algo exterior, sacrificándose a un deber que imposibilita el movimiento de la fe. Está olvidando que el único deber del Particular, que es superior a lo general y universal, sólo existe en relación a Dios. Es cabalmente en esta relación donde el Particular se relaciona absolutamente con el absoluto. Pero, esto sólo es posible a través de la paradoja de la fe.

En definitiva, tanto la vida del hombre esteta como la vida del hombre ético es una vida abocada a la desesperación. Por tanto, como dice el filósofo danés, la única salida posible de esta enfermedad mortal es, que el hombre se agarre a su desesperación, decida “ser sí mismo”, y se fundamente en el Poder que lo ha creado: “Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”⁴.

El existente delante de Dios, es el hombre que tiene esta existencia auténtica, que ha decidido a través de su libertad ser un individuo concreto en medio de la masa, ha elegido ser “sí mismo”, y de esta manera se ha despojado de la desesperación, para realizar el movimiento de la fe, y apoyarse de una manera lúcida en el Poder que lo fundamenta, es decir, en Dios. Es un ser que está en dependencia respecto a Dios, que existe delante de Dios y que en Dios ha de buscar su paz y reposo.

Pero ¿por qué empezar hablando de la desesperación? Porque es a través de la desesperación como el hombre se reconoce como un yo desesperado. La desesperación está vinculada a lo eterno del yo, es decir, el yo desespera porque no está fundamentado en el Poder que lo ha creado. En el momento en que el yo rehúsa o se desliga del Poder que lo fundamenta, es un yo que desespera. Ya sea esta desesperación inconsciente, lo que conduce al hombre a una vida anónima en la masa, o sea ésta consciente, no queriendo desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente ser sí mismo. En definitiva, para que el hombre se despoje de esta enfermedad mortal, ha de elegirse a sí mismo, y fundamentarse en el Poder que lo ha creado.

³ Cf. M. PORCEL, “El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”: *Proyección* 252 (1/enero-marzo, 2014) 59-84.

⁴ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid 2008, 34.

2. ¿Es la desesperación una ventaja o un defecto?

La desesperación es una enfermedad mortal y, por tanto, un defecto. Pero, en un sentido puramente dialéctico, puede considerarse como una ventaja, aunque solamente en cuanto que posibilidad⁵. Así, poder desesperar es una ventaja infinita y, sin embargo, estar desesperado es la mayor de las desgracias. Paradójicamente, estar desesperado representa una caída con respecto a poder estarlo, una caída tan profunda como la infinita ventaja de poder estarlo. El hombre que no está desesperado ha de estar continuamente desechando la posibilidad de estarlo. Si, por el contrario, la caída ha tenido lugar, es una gran ventaja darse cuenta de que se tiene esta enfermedad: salir de ella y curarse es la máxima felicidad.

La desesperación es, esencialmente, una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Pero la síntesis no es la discordancia, sino solamente la mera posibilidad, es decir, es en la síntesis donde reside la posibilidad de la discordancia. Ya que si la síntesis fuese la discordancia, no existiría la posibilidad, sino que sería algo inherente a la naturaleza humana, poco más o menos como cualquier otra de las enfermedades que contrae.

Así, pues, la desesperación viene de la relación que se relaciona consigo mismo, es decir, del yo. La desesperación es una categoría propia del yo, que guarda relación con lo eterno que hay en él. Ahora bien, el hombre no puede deshacerse de lo eterno, no puede arrojar para siempre lo eterno lejos de sí, no hay cosa más imposible. Por lo tanto, siempre que el hombre se encuentra sin lo eterno, es porque lo ha rechazado o lo está rechazando, pero lo eterno retorna continuamente, y así el desesperado está apresando a cada instante la desesperación. En efecto, dado que la desesperación viene de la relación que se relaciona consigo mismo, que es el yo, y que, en consecuencia, el hombre no puede deshacerse de esta autorrelación, ya que sería deshacerse de su propio yo, la desesperación vuelve continuamente a las manos del desesperado.

Al estar vinculada la desesperación a lo eterno del yo, ésta se convierte en una enfermedad mortal, pero en el sentido de que no termina con la muerte del hombre. Para morir de desesperación, sería necesario que muriera lo eterno. Pero como lo eterno no muere, la desesperación es la única enfermedad mortal que no mata⁶.

A simple vista, solemos decir que un hombre desespera por algo, cuando en realidad desespera de sí mismo, lo que quiere es deshacerse de sí mismo. Podemos traer al caso a esa persona con gran afán de dominio que tiene el lema de: "O César o nada". Así, cuando no llega a ser César, se pone a desesperar. Pero este hombre, en realidad, no

⁵ "La posibilidad de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto; caer en la cuenta de esta enfermedad es la ventaja del cristiano sobre el hombre natural; y estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano", *ibid.*, 35.

⁶ "Así como el puñal no puede matar el pensamiento», así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno –el yo– que es el fundamento en que aquélla radica", *ibid.*, 39.

desespera por algo, sino que, al no llegar a ser César, no puede soportar ser sí mismo. Por lo tanto, no desespera por no haber llegado a ser César, sino de su propio yo que no ha llegado a serlo.

Desesperar de sí mismo es la fórmula de toda desesperación. La forma de desesperación en la que uno desesperadamente quiere ser sí mismo se puede resolver en la otra, aquélla en la que uno desesperadamente no quiere ser sí mismo, puesto que aquel yo que desesperadamente quiere ser es un yo que él no es. En definitiva, lo que quiere es desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Pero fracasa inevitablemente, ya que aquel poder que lo fundamenta es más fuerte y le presiona a ser el yo que no quiere ser. De aquí que el hombre siempre quiera deshacerse de sí mismo, del yo que es realmente, para así llegar a ser otro yo.

Esta enfermedad es también universal, pues está presente en todos los hombres. No hay ningún hombre que no sienta alguna vez en lo más profundo de su alma una cierta inquietud, una desarmonía, una angustia ante una posibilidad de la existencia o un desasosiego por sí mismo. Es imposible que todo aquel que viva fuera de la cristiandad no sea un desesperado, en virtud del mismo concepto de desesperación. Y aun viviendo dentro de la cristiandad, todo cristiano ha de serlo de verdad, íntegramente, y mientras que no sea así, siempre tendrá algo de desesperado.

Estas afirmaciones, en apariencia descorazonadoras, sombrías, amargas, no lo son en absoluto. Al tratarse la desesperación de una categoría del espíritu, la llamada que ésta hace al hombre le anima a elevarse, a despojarse de lo inmediato, a salir de lo temporal y finito, para tomar conciencia de su ser infinito, espiritual y eterno.

Aunque sea ésta una enfermedad propia de la categoría del espíritu con carácter universal, la desesperación no reviste la misma forma en todos los hombres, ni siempre es idéntica en el sujeto particular que la padece. Así, la desesperación puede revestir diversas formas, pero profundizando en el análisis, descubrimos que estos diversos modos pueden esclarecerse de una manera abstracta considerando al yo como síntesis. El yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación que se relaciona consigo misma y, como tal, está dotada de libertad, la cual consiste en ser un movimiento dialéctico entre posibilidad y necesidad. Por tanto, desde esta síntesis que se relaciona consigo mismo, podemos ver la desesperación bajo dos categorías: la desesperación vista bajo la doble categoría de finitud-infinitud, y bajo la doble categoría de posibilidad-necesidad.

Sin embargo, la diferencia cualitativa entre una u otra desesperación radica en que ésta sea o no consciente. Por tanto, la desesperación ha de ser considerada bajo la categoría de conciencia. Toda desesperación es consciente, pero esto no quiere decir que todo aquél que se halle en la desesperación, y por ende sea un desesperado, esté consciente de serlo. En definitiva, lo decisivo con relación al yo siempre es la autoconciencia. Así, la desesperación, vista bajo la categoría de conciencia, puede ser consciente o inconsciente de sí.

3. La desesperación vista bajo la doble categoría de finitud-infinitud

El yo es la síntesis consciente de finitud e infinitud, la cual se relaciona consigo misma, y cuya tarea no consiste sino en llegar a ser sí mismo, tarea sólo verificable en la relación con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa hacerse “concreto”. Pero hacerse concreto no significa llegar a ser finito o infinito, sino que lo que tiene que hacerse concreto es la síntesis.

Tal evolución consiste en que, sin cesar el yo, vaya librándose de sí mismo en el hacerse infinito, sin que por otra parte se olvide de regresar a sí mismo constantemente en el hacerse finito. Pero si este yo no llegara a ser sí mismo, entonces lo tendríamos desesperado, sea consciente de ello o no lo sea. En definitiva, el yo siempre está en todos y cada uno de los momentos de su existencia en devenir, ya que el yo es algo que ha de hacerse. Por lo tanto, la desesperación es no ser sí mismo. Así, el yo que no sea sí mismo, mientras que no se haga sí mismo, es un yo desesperado.

3.1 *La desesperación de la infinitud equivale a falta de finitud*

La dialéctica del yo consiste en ser una síntesis y, por lo tanto, una cosa nunca puede dejar de ser la contraria. En consecuencia, ninguna forma de desesperación puede definirse sin su relación con lo opuesto de la misma.

En la síntesis del yo, lo que limita es lo finito, mientras que lo que ensancha es lo infinito. Así, lo fantástico, lo ilimitado, va a ser la desesperación propia de la infinitud. Pero lo fantástico se va a relacionar con el sentimiento, el conocimiento y la voluntad, y de ahí que podamos decir que un hombre tiene un sentimiento, un conocimiento y una voluntad fantásticos⁷.

Lo fantástico es lo que trasporta al hombre hacia lo infinito, lo que hace desencaminarle de sí mismo, reteniéndolo apartado e imposibilitándole el retornar hacia sí.

Una vez que el sentimiento se ha convertido en ilusorio, el yo va difuminándose progresivamente, hasta convertirse en una especie de sensibilidad impersonal. Podemos comparar el sentimiento del hombre a quien éste se le ha vuelto fantástico, como aquel hombre reumático que no es dueño de sus sensaciones, las cuales están al arbitrio del clima y de los vientos.

De igual manera sucede cuando el conocimiento se vuelve fantástico. El progreso del yo respecto al conocimiento, en el hacerse sí mismo, es el grado ascendente del conocimiento de sí mismo, es decir, “que el yo, cuanto más conoce, más se conozca a

⁷ “La fantasía es en general el medio de la infinitización. [...] En definitiva, los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que vayan en un hombre dependen de la fantasía que tenga, es decir, de cómo todas aquellas cosas se proyecten reflexivamente en la fantasía”, *ibid.*, 52.

sí mismo”⁸. De lo contrario, el camino ascendente del conocimiento terminará destruyendo el yo del hombre.

Lo mismo pasa con la voluntad cuando se vuelve imaginaria: el yo no hace más que perderse constantemente.

Por lo tanto, cuando el sentimiento, el conocimiento y la voluntad se han hecho fantásticos, el yo corre el peligro de convertirse también en un yo imaginario, ya sea precipitándose al mundo de la ilusión activamente, o pasivamente como si hubiera sido transportado a un mundo de fantasía.

En definitiva, este yo que se infinitiza, adentrándose en una existencia fantástica o en un abstracto aislamiento, careciendo de su mismidad, de la cual no hace más que desvincularse más y más, es un ser abocado a la desesperación.

Pero este mismo hombre, aunque sea un desesperado y generalmente le quede esto al descubierto, no quiere decir que no pueda proseguir viviendo, y ser un hombre ocupado en lo temporal, contrayendo nupcias, aumentando la prole, siendo honesto, y teniendo una buena apariencia a vista de todos. Porque, aun siendo la pérdida del yo el mayor de los peligros, éste puede pasar inadvertido en el mundo, como si de una nadería se tratase.

3.2 *La desesperación de la finitud equivale a falta de infinitud*

Esta desesperación que proviene de la carencia de infinitud es limitación y restricción. Pero, en el tema que nos concierne, sólo hablamos de limitación y restricción en el sentido ético.

En esta forma de desesperación hay una gran carencia de originalidad. Es decir, el yo se ha desprendido de su originalidad primitiva, habiéndose castrado en un sentido espiritual. Por lo tanto, el hombre nunca debe de ninguna manera renunciar a ser sí mismo por temor a los hombres, ni siquiera a ser sí mismo en su más esencial singularidad movido por el mismo temor a los hombres. Este hombre encuentra muy arriesgado ser sí mismo, siendo más fácil y seguro ser como los demás, convirtiéndose en un anónimo en la masa⁹.

De esta forma de desesperación no cae en la cuenta realmente nadie en el mundo. Aquí no hay ninguna dificultad, ni ningún entorpecimiento con su propio yo o con

⁸ *Ibid.*, 53.

⁹ “De esta manera, con tanto mirar a la muchedumbre de los hombres en torno suyo, con tanto ajeteo en toda clase de negocios mundanos, con tanto afán por llegar a ser prudente en el conocimiento de la marcha de todas las cosas del mundo..., nuestro sujeto va olvidándose de sí mismo e incluso llega a olvidar –entendiéndolo en el sentido divino de la expresión– cómo se llama, sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, e infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud”, *ibid.*, 55.

el hacerse infinito, sino que, olvidándose de sí mismo, se convierte en una especie de canto rodado o una moneda corriente que va pasando de mano en mano.

Este hombre no es considerado como un desesperado por nadie, pasando desapercibido. Ya que, como es natural, no se considera desesperación a lo que a uno no le acarrea molestia alguna en la vida, sino que se la hace más llevadera y placentera.

Así, el hombre desesperado, a causa de su falta de infinitud, puede vivir perfectamente en la temporalidad, siendo en apariencia alabado por los demás hombres, honesto y con una buena reputación, ocupándose de sus oficios terrenos. Semejantes hombres quizás pasen a la historia, pero no en modo alguno siendo sí mismos, ni teniendo ningún yo en el sentido espiritual, ni mucho menos ningún yo delante de Dios.

4. La desesperación vista bajo la doble categoría de posibilidad-necesidad

En el hacerse uno a sí mismo, con toda libertad, son igualmente fundamentales la posibilidad y la necesidad. Al igual que la constitución del yo está formada por la infinitud y la finitud, igual de constitutivo es la posibilidad y la necesidad, ya que tanto el que carece de posibilidades como el que no tiene ninguna necesidad es un yo desesperado.

4.1 La desesperación de la posibilidad equivale a la carencia de necesidad

Al igual que lo finito es lo que restringe respecto a lo infinito, así la necesidad es lo que aprisiona respecto a la posibilidad. El yo en sí mismo ha de hacerse, pero, en cuanto que sí mismo, es necesidad; y, en cuanto que ha de hacerse, es posibilidad. Ni la posibilidad ni la necesidad pueden faltar.

Si la posibilidad anula la necesidad, el “yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo y sin que quede nada necesario a lo que retornar”¹⁰. Es decir, el yo terminaría convirtiéndose en una posibilidad abstracta. Todo se convierte en posible para el yo, pero quedándose todo en pura posibilidad. Ésta es, precisamente, la desesperación propia de la posibilidad.

Por lo tanto, a los ojos del yo, la posibilidad aparece cada vez mayor. Éste ve brotar posibilidades de todos sitios, ya que nada se le vuelve real. Así, todo termina convirtiéndose en posible, lo que quiere decir que el yo se ha sumergido en un mar de posibilidades, siendo tragado. Pero, tan pronto como se le revela algo como posible, inmediatamente surge otra nueva posibilidad y, así, el yo se ve envuelto irremediabilmente en un círculo de fantasmagorías, convirtiéndose el individuo en un puro fantasma.

¹⁰ *Ibid.*, 57.

Este individuo falto de necesidad, está desprovisto del vigor y la obediencia para supeditarse a la necesidad del propio yo, siendo ésta la frontera interior¹¹. De esta manera, “lo único que ha hecho es perderse a sí mismo, dejando que su propio yo se proyectara fantásticamente en el mundo de la posibilidad”¹². Extraviado de sí, proyecta sus fantasías sobre un mundo en el que todo relumbra como omnímodamente posible para sus deseos egocéntricos.

Pero en el mundo de lo posible caben múltiples posibilidades. Éste es el motivo por el cual el yo puede perderse de mil maneras posibles, aunque en definitiva éstas se reducen a dos. Una primera manera de extravío es la del deseo o la nostalgia, que tiene que ver con el camino de la esperanza. El hombre, con la posibilidad del deseo, en vez de contener la posibilidad con el dominio de la necesidad, corre tras ella, hasta perder el camino de retorno a sí mismo¹³.

El otro modo de extravío es el de la melancolía imaginativa, que tiene que ver con el temor o la angustia. El individuo, melancólico anhelante, va tras la posibilidad de la angustia, que no hace más que alejarle de sí mismo, dejándole que muera en esa angustia, o muriendo en lo que más le angustiaba tener que morir. Aferrado a la angustia, la propia angustia lo envuelve a él y al conjunto de sus posibilidades. Unas veces, la posibilidad angustiada y temible le acompaña hasta la misma tumba; otras, la angustia domina ante la definitiva pérdida de aquello que se temía perder.

4.2 *La desesperación de la necesidad equivale a la carencia de posibilidad*

Si todo en el hombre fuera necesidad, no le resultaría posible hacerse a sí mismo alcanzando una síntesis personal original entre posibilidades diversas y a menudo contradictorias. La necesidad es un vector real de la existencia humana, pero no lo es todo. Precisa conjugarse con el espectro dinámico de lo posible e incierto. Es la posibilidad la que vivifica existencialmente a la necesidad.

Para Kierkegaard, lo decisivo está en la afirmación de que para Dios todo es posible. Esta afirmación es eternamente verdadera y, por tanto, es en todo momento verdadera. Pero lo realmente importante es que el hombre crea que para Dios todo es posible, es decir, lo principal es que el hombre quiera creer. Ahora bien, la fe significa perder la razón para llegar a Dios.

¹¹ “Con la posibilidad acontece como un niño a quien se le invita a participar en uno u otro juego; el niño está dispuesto a jugar inmediatamente, pero lo que importa es saber si los padres lo consienten. Pues bien, la necesidad viene a ocupar en nuestro caso el puesto de los padres”, *ibid.*, 58.

¹² *Ídem.*

¹³ “Con la posibilidad del deseo pasa algo muy semejante a lo que le aconteció a aquel caballero, del que tanto se habla en los libros de aventuras y en las leyendas populares, que cabalgando un día, no muy lejos de sus dominios, alcanzó a ver de repente un ave extraña, y pareciéndole al principio que la tenía muy próxima, se puso a seguirla con todo ahínco, mientras que el ave no dejaba de volver a tomar vuelo cada vez que aquél se le acercaba... hasta que de esta manera se echó la noche encima y nuestro caballero estaba ya muy lejos de los suyos, sin poder encontrar el camino de vuelta en unos parajes tan desconocidos”, *ibid.*, 59.

El hombre, cuando es llevado a un estado de extrema necesidad, hallará la salvación con la creencia de que para Dios todo es posible; a los ojos humanos, dicha salvación se mostrará como imposible, y es ésta la lucha de la fe, que combate ferozmente por la posibilidad. La salvación va a ser la posibilidad, ya que carecer de posibilidades es como la falta de oxígeno para los pulmones.

La victoria de esta batalla sólo depende de que el hombre quiera abrirle paso a la posibilidad, es decir, depende de que tenga fe. Este hombre sabe que su ruina es segurísima; sin embargo, habitualmente creemos que no nos sucederá tal cosa. El temerario, por su parte, entra en el peligro con muchas posibilidades, pero, si la ruina le alcanza, entonces desespera y se rinde. Al contrario, el creyente observa y comprende su ruina, pero cree. Esto es precisamente lo que le salva. Se contenta con creer que para Dios todo es posible, dejando en sus manos el problema de cómo ser socorrido¹⁴.

Con la carencia de posibilidad, todo se convierte en necesario o en trivial. El determinista o fatalista ha perdido su propio yo y, por tanto, es un yo desesperado. Esta desesperación proviene de la pérdida de Dios y, con ello, de la pérdida de sí mismo. El fatalista no tiene Dios, sino que su Dios es la necesidad¹⁵.

Pero, la carencia de posibilidad también puede llevar al hombre a la pedantería y la trivialidad. Si podemos decir que el determinista o fatalista tiene una desesperación espiritual, la pedantería es la carencia de espíritu y, por tanto, una desesperación. Al no poseer la trivialidad ninguna de las categorías del espíritu, pierde la posibilidad de descubrir a Dios. Kierkegaard tipifica esta vida con la figura del pequeño burgués: personaje banal, que se satisface en lo trivial y carece de imaginación y de espíritu¹⁶.

La experiencia de la desesperación, según venimos señalando, cobra diferentes modulaciones según la tipología psico-espiritual del existente del caso. Unos son extraviados por su loca fantasía en un universo de posibilidades ficticias: caen presas de la pura posibilidad, inconscientes de la realidad y vigencia de la necesidad. Pero, de entre quienes transitan por el camino de la necesidad, unos lo hacen por el sendero del fatalismo determinista y otros por la senda de la frívola trivialidad. Los fatalistas, aunque experimentan la existencia como un *fatum* (como un destino inexorable y fatal) y se contemplan a sí mismos como carentes de libertad

¹⁴ “La fe es comprender que tal cosa, humanamente, es su perdición, creyendo a la par en la posibilidad. Entonces Dios viene en su ayuda, quizás ahorrándole el espanto, o quizá mediante el pavor mismo, pero en tanto que también se le muestra la ayuda divina de un modo inesperado y milagroso. [...] El hecho de que un hombre sea socorrido milagrosamente depende en realidad del apasionamiento de su inteligencia para comprender que la ayuda era imposible, al mismo tiempo que de la lealtad que haya manifestado para con el Poder que a pesar de todo le ayudó”, *ibid.*, 61.

¹⁵ “La religión del fatalista es a lo sumo una mera interjección, y propiamente no es más que mutismo, muda sumisión e incapacidad absoluta para la plegaria”, *ibid.*, 62.

¹⁶ “Sin imaginación, cosa que el pequeño burgués nunca ha tenido, éste va viviendo en un cierto conjunto banal de experiencias, sólo avizor a lo que pasa, a las oportunidades y a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro. De esta manera, el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios”, *ibid.*, 63.

(a menudo de manera victimaria), también guardan un rescoldo de posibilidad, el justo para desesperar completamente de ella y echarse definitivamente en brazos de la imposibilidad. La dureza, gravedad y rotundidad de su desesperanza nihilista adolece del atemperamiento consolador (“suave” y kenótico) de la posibilidad. Es como si padecieran de adicción por las tinieblas de la desesperación. Los hombres frívolos, arrojados a lo trivial y banal, por su parte, exhiben las cualidades existenciales opuestas: aferrados a la pequeñez y la insignificancia, huyen de la posibilidad de despertar a la vida y a las alturas (a veces vertiginosas) del espíritu para refugiarse en un mundo confortable, domesticable, rutinario, pero también rematadamente plano, nivelado, gris. Parece que fueran adictos a las novedades y curiosidades que distraen la mirada del peso de la construcción personal. De espaldas a las arriesgadas profundidades de la vida en el espíritu, se lanzan triunfalmente al desarrollo de sus proyectos egolátricos temporales.

5. La desesperación vista bajo la categoría de conciencia

La diferencia cualitativa entre la desesperación bajo la doble categoría de finitud-infinitud y la desesperación bajo la doble categoría de posibilidad-necesidad radica en que ésta sea o no consciente. Toda desesperación es consciente, pero esto no quiere decir que todo aquél que se halle en la desesperación, y por ende sea un desesperado, esté consciente de serlo. Así, pues, la desesperación, vista bajo la categoría de conciencia, puede ser consciente o inconsciente de sí.

5.1 *La desesperación que está inconsciente de serlo*

Este estado de desesperación es el del hombre que está dominado por lo sensible, que vive exclusivamente en las categorías de lo agradable y desagradable, y que ha dicho adiós al espíritu y la verdad. Los desesperados no tienen el coraje suficiente para soportar ser espíritus, ya que son demasiado sensitivos. Kierkegaard compara el hombre con una casa compuesta de sótano, entresuelo y primer piso. Pues bien, estos individuos son aquellos que armarían un altercado para ver quién tiene la suerte de instalarse en el sótano, es decir, en las categorías de lo sensible¹⁷.

En la mayoría de las personas, lo sensible prevalece con superioridad sobre su intelectualidad. Estas personas campan a sus anchas, considerándose dichosos e imaginando que lo son, pero a la luz de la verdad no son más que unos pobres desgraciados. Por tanto, al hombre que está desesperado le importa muy poco saber que su estado es el de la desesperación. El hecho de que desconozca su desesperación no hace más que empeorar las cosas, ya que, además de estar desesperado, está en un error con respecto a sí mismo.

¹⁷ “Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Ésta es nuestra estructura. Sin embargo, los hombres prefieren habitar en el sótano, es decir, en las categorías de lo sensible”, *ibid.*, 65.

Comparando el desesperado que es inconsciente de su desesperación con aquel que es consciente, podemos decir que el inconsciente está aún más lejos de la verdad y de la salvación, ya que si es negativo estar en la desesperación, no saber de ella es aún peor. Así, podemos afirmar que éste está más lejos de la salvación y de la verdad que quien sabe que permanece en ella. También está mucho más lejos de ser consciente de que es espíritu¹⁸. La forma más peligrosa de la desesperación puede ser la inconsciencia, ya que si alguien no es consciente de su desesperación, nada puede hacer por salir de ella, confundiendo incluso la desesperación con la no-desesperación. Por tanto, este individuo que ignora su propia desesperación está a merced de la desesperación misma.

Esta forma inconsciente de desesperación es la más frecuente en el mundo. Kierkegaard ejemplifica este estado de desesperación con el paganismo, ya que el pagano no tiene conciencia, delante de Dios, en cuanto que espíritu. El pagano desconoce el concepto espiritual del yo, ya que está sin la relación a Dios y, por tanto, sin el yo auténtico.

A pesar de todo, hay una diferencia cualitativa entre el pagano en sentido estricto y el pagano dentro de la cristiandad. La diferencia radica en que el pagano antiguo desconoce el espíritu, aunque esté orientado hacia el espíritu, mientras que el pagano dentro de la cristiandad no tiene espíritu por haberse ido alejando de él, lo que hace de este paganismo una negación más estricta del espíritu.

5.2 *La desesperación que está consciente de serlo*

Para empezar, habría que dilucidar si el desesperado que es consciente de su desesperación tiene una idea exacta de lo que es la desesperación. Porque puede ser que tal individuo, acorde a la idea que se ha formado, pueda llamarse desesperado e incluso tenga razón, pero esto no quiere decir que tenga la verdadera idea de la desesperación. Por tanto, para que la desesperación sea consciente es necesario tener una idea exacta de lo que es la desesperación, y que uno tenga lucidez sobre sí mismo.

El grado de conciencia va a depender de cuánto más acertada sea la idea que tengamos de lo que es la desesperación. El estado del desesperado viene envuelto en una semioscuridad. El desesperado sabe en su fuero interno que tiene esta *enfermedad mortal*, aunque prefiera no declarar de qué enfermedad se trata, buscando así distracciones para mantener esta situación en la penumbra, o pensando que el malestar que siente se debe a otros motivos.

Hay dos tipos de desesperación que está consciente de serlo: la desesperación de no querer uno ser sí mismo y la desesperación de querer uno ser sí mismo. La deses-

¹⁸ “En la ignorancia de que se está desesperado es cuando el hombre está también más lejos de ser consciente en cuanto espíritu. Pero cabalmente esta inconsciencia en cuanto espíritu es la desesperación; el secreto de la falta de espíritu es la desesperación, importando muy poco que la apariencia externa de semejante estado revista la forma de una extinción total, de una vida meramente vegetativa o de una vida ajetreada”, *ibid.*, 67.

peración inconsciente de sí, esto es, la propia del desesperado que no es consciente de estarlo, es siempre una forma de fuga de sí mismo. Por su parte, la desesperación que es consciente de sí, la que pertenece al desesperado que tiene cierto grado de conciencia de su desesperación, supone un estado superior de crecimiento en la maduración del proyecto personal. El desesperado consciente es capaz de reconocer la desesperación en cuanto tal, de aceptar su situación desesperada y, por ambos motivos, de alcanzar una mayor comprensión de su propio yo (como proyecto biográfico de síntesis personal en su existencia).

5.2.1 *La desesperación de no querer uno ser sí mismo*

Es ésta la desesperación de la “debilidad”, en oposición a la desesperación de la “obstinación” (desesperación de querer uno ser sí mismo). Se trata de una oposición más que relativa, ya que no hay desesperación que no entrañe oposición o desafío, implícito en esta forma de desesperación del “no querer ser sí mismo”, al igual que no hay obstinación en una desesperación que no venga acompañada de una cierta debilidad. Esta última forma de desesperación es típica de la femineidad.

El primer grado de esta desesperación es la que se da en la pura inmediatez. El individuo no tiene ninguna conciencia infinita de su propio yo, ni de lo que es la desesperación, como tampoco del estado de desesperación en el que se encuentra. En este primer grado, la desesperación es un mero sufrir, un sufrir las presiones de lo externo.

El hombre inmediato esta anímicamente determinado, su yo y él mismo se encuentran dentro de la temporalidad y la mundanidad, en interdependencia con lo otro, sin que nada eterno se encuentre en él. Su yo se relaciona con lo otro, deseando, anhelando, gozando..., pero siempre de una forma pasiva. Este hombre no tiene otro razonamiento más que el de lo agradable o desagradable.

Pero algo le sobreviene al yo, que le empuja a desesperar. Este yo no tiene en sí ninguna reflexión y, por tanto, lo que hace ahora desesperar al hombre le sobreviene de fuera, lo que convierte a esta desesperación en una simple pasividad. La inmediatez es enormemente frágil, y por eso cualquier pequeñez que requiera reflexión es capaz de llevar al hombre que tenga puesta toda su vida en ella hasta la desesperación¹⁹.

Esta forma de desesperación consiste en que uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o que no quiere desesperadamente ser un yo, o que quiere desesperadamente ser otro distinto, anhelando un nuevo yo. Al mantenerse en la inmediatez, no lleva en sí la capacidad de reconocerse a sí mismo, no posee ningún

¹⁹ “Por tanto, la cosa sucede del modo siguiente: aquello en que el hombre inmediato tiene puesta su vida, o, en cuanto todavía hay en él una leve sombra de reflexión, aquella parte de vida interior a la que se siente especialmente vinculado, le es arrebatada «por un golpe del destino» y llega a ser –para usar su propia expresión – un desgraciado; es decir, que la inmediatez en él se ha quebrado de tal manera que ya no puede volver a ensamblarse y no tiene más remedio que desesperar”, *ibid.*, 74.

conocimiento propio, porque, propiamente, no comporta un yo. El hombre inmediato, en el momento de la desesperación, desea haber sido o llegar a ser otro distinto. Este hombre no se conoce a sí mismo y, por tanto, aunque hubiese conseguido ser otro distinto, el individuo seguiría en la misma situación, ya que se desconocería en este caso tanto como en el primero²⁰.

Pero esta desesperación se modifica cuando se supone que en la inmediatez existe alguna reflexión. Entonces, el hombre tiene más conciencia de sí mismo y, por tanto, también la tiene acerca de lo que es la desesperación, encontrándose en mejor disposición para ser consciente de su situación como desesperado. Esta forma de desesperación consiste en no querer desesperadamente ser sí mismo. Es la desesperación de la debilidad, que no es otra cosa que pura pasividad.

En este tipo de desesperación se ha dado un avance con respecto a la desesperación de la pura inmediatez, ya que en ésta la desesperación acontecía por algo que le sobre-venía al sujeto, mientras que esta nueva desesperación puede surgir de la propia reflexión del sujeto. Aquí se da un cierto grado de reflexión interior y, por consiguiente, un cierto grado de vuelta al propio yo²¹.

Pero todo esto es así hasta un cierto punto. Pues no es nada raro que este yo tropiece con alguna que otra dificultad tan pronto como trate, en base a su escasa reflexión interior, asumir el yo entero. Por tanto, esta dificultad, sea cual fuere, le hace retroceder llenándolo de pavor. Nuestro sujeto puede reaccionar según dos posibilidades fundamentales: por un lado, puede padecer una experiencia en su vida (accidente, fracaso, enfermedad...) que le impacta en lo más hondo más allá de toda argumentación mental; por otro, también puede echar mano de su capacidad imaginativa para descubrir posibilidades virtuales en su existencia que le abrirían la puerta a la ruptura con la inmediatez y, acaso felizmente, incluso al descubrimiento de la construcción personal auténtica.

El sujeto del caso es presa de la desesperación de la debilidad. Kierkegaard entiende aquí la debilidad como pasividad del yo, que no trabaja activamente por la autenticidad sintética de su propio yo. Es justo la desesperación contraria a la que es propia del activismo en la autoafirmación del yo existente. En este caso, empero, el sujeto intenta defender su propio yo en virtud de la relativa reflexión interior que contiene y,

²⁰ “Todo esto me recuerda la historia de aquel labriego que llegó descalzo a la ciudad, pero que había ganado una tan respetable suma que pudo comprarse un par de zapatos y medias nuevas, quedándole todavía lo suficiente como para coger una borrachera de las buenas... La historia nos cuenta además que tan borracho como estaba no pudo encontrar el camino de su aldea, y mientras lo buscaba se quedó dormido y cruzado en medio de la carretera. A la hora del alba vino por allí un coche de caballos al galope, los cuales, naturalmente, tuvieron que pararse en seco. El cochero se puso a gritar como un loco, diciéndole que o se hacía inmediatamente hacia la cuneta, o no tendría más remedio que pasar por encima de sus piernas. Con tantos gritos, el labriego borracho se despertó y, atendiendo a lo que el cochero decía, se puso a mirar sus piernas, pero al ver las medias y los zapatos nuevos que las cubrían no las conoció, con lo que se puso a gritar a su vez: ¡Pasa, que no son las mías! Lo mismo acontece con el hombre inmediato que está en la desesperación”, *ibid.*, 77.

²¹ “Con este cierto grado de reflexión interior comienza un acto de escrutinio, mediante el cual el yo cae en la cuenta de sí mismo en cuanto esencialmente distinto del mundo circundante y de toda la exterioridad con sus presiones”, *ibid.*, 78.

de esta manera, se diferencia de nuevo de la desesperación del hombre inmediato. Este hombre comprende que es un mal paso dejar escapar su propio yo. Ayudado por sus potencialidades reflexivas, mantiene la lucidez suficiente como para poner a su yo por encima de las cosas, eligiéndose a sí mismo incluso si para ello ha de renunciar a muchas de esas cosas. Desarrolla la suficiente inteligencia existencial como para aprender a efectuar toda suerte de concesiones por tal de poder ganarse a sí mismo.

En definitiva, podemos decir que hasta cierto punto este hombre se ha liberado de las garras de la exterioridad, porque percibe que en su yo tiene que haber algo de eterno. Pero esta forma de luchar es inútil, ya que la dificultad con la que ha topado requiere una ruptura con todo lo inmediato, y para esto le falta la reflexión ética, o propiamente interior. No es consciente de la necesidad de conquistar su yo auténtico ni de que para ello se requiere una “abstracción infinita” de la pura exterioridad finita. Para ingresar en la existencia auténtica, debe volver la atención de fuera adentro, es decir, ha de fijar reflexiva e introspectivamente la mirada sobre su interioridad propia, haciendo así posible el inicio de su síntesis personal de finitud e infinitud. Se experimenta entonces en su ser desnudo, en la transparencia de un yo desligado de la exterioridad (abstracto). Este “yo abstracto y desnudo” es ya justamente lo contrario del yo sumido y extraviado en la existencia inmediata cotidiana. Constituye una primera forma de configuración del yo auténtico en su cruzamiento con lo infinito, como fuente que es del dinamismo mediante el cual el existente comienza a asumir de manera creativa su “yo real” (con sus límites y horizontes, sus beneficios y desventajas, sus dificultades y apoyos).

Por lo tanto, la desesperación de este hombre consiste en no querer ser sí mismo. Ante la dificultad, el hombre abandona su sí mismo, no atreviéndose a regresar a sí mismo mientras que la dificultad persista, no queriendo ser sí mismo en esas condiciones. Si la dificultad persiste, entonces abandona en seguida y por completo el camino hacia el interior, el cual debió seguir para ser un verdadero yo. No es un yo más que hasta cierto punto, ya que no es capaz de pasar de ahí. Entonces asumirá todo aquello que representa su propio yo, orientado hacia el exterior, pero tomando precauciones con la poca reflexión que todavía hay en él, no vaya a ser que reaparezca lo que en el trasfondo de su alma yace condenado²².

La desesperación por lo terrenal o por algo terrenal es la desesperación más extendida, sobre todo, en la segunda forma, como inmediatez que comprende una pequeña dosis de reflexión.

²² “Para que el arrepentimiento surja es necesario que se empiece por desesperar a fondo. [...] Pero nuestro sujeto está desesperado de una forma que no se atreve a tomar esa decisión. Permanece plantado donde estaba y deja que el tiempo corra... y si las cosas empeoran, entonces desespera todavía más, olvidando todo lo que puede y convirtiéndose así en su propio alcahuete, en vez de ser el penitente arrepentido que debiera. Sin embargo, tanto en el caso del joven como del hombre adulto, la desesperación es aquí esencialmente la misma, puesto que no se llega a ninguna metamorfosis que favorezca la pronta incorporación de la conciencia de lo eterno en el yo, con lo que podría desencadenarse la batalla de las dos posibilidades: la de una desesperación en una forma todavía más profunda, o la de terminar alcanzando la fe”, *ibid.*, 84.

La desesperación por lo terrenal o por algo terreno es también desesperación en torno a lo eterno o por uno mismo, siendo ésta última la verdadera desesperación. El desesperado por lo terrenal, anteriormente descrito, no se daba cuenta de lo que sucedía a sus espaldas. Esta clase de desesperados creen que lo están por lo terrenal, cuando verdaderamente están desesperados de lo eterno. Lo vemos con total claridad en el aprecio que tanto tienen a lo temporal. Tanto lo aprecian que convierten a lo temporal virtualmente en lo eterno. Ponen el máximo de su aprecio en determinadas cosas temporales importantes para su ego y de ahí pasan a entregarse desmedidamente al todo de lo temporal absolutizado.

Esta desesperación constituye, en definitiva, un progreso sobre la anterior. Si la desesperación anterior decíamos que era la de la debilidad, podemos decir que ésta es la desesperación por su propia debilidad. La forma anterior de desesperación veíamos que contenía una conciencia de la debilidad, mientras que ahora no sólo se tiene esta conciencia de la debilidad, sino que además se tiene de la propia debilidad. Ascendiendo un poco más en la conciencia del yo, el desesperado comprende como una manifestación de su debilidad el tomarse tan a pecho lo temporal, comprendiendo también que desesperar es una debilidad, pero en lugar de escapar del peso de la desesperación para alcanzar la fe, y ponerse delante de Dios, no hace más que ahondar su desesperación. De esta manera, el sujeto se da más cuenta de su desesperación, sabe que desespera en torno a lo eterno y por sí mismo, y comprende que la causa de darle tanta importancia a lo temporal se debe exclusivamente a la debilidad que le domina. Este hecho se convierte para él en la expresión desesperada de que ha perdido a lo eterno y a sí mismo.

En este plano de desesperación se produce un importante ascenso en la toma de conciencia del propio yo. Consciente de sí, puede desesperar propiamente ante lo eterno, pues no puede haber desesperación ante lo eterno sin conciencia del yo personal. Es más, la desesperación ante la desproporción con lo eterno (como también la desesperación ante la desproporción con lo temporal) no es en el fondo más que una desesperación por el propio yo. Esta conciencia auténtica del yo personal y la subsiguiente conciencia virtual de la desesperación ante lo eterno redundan en un conocimiento más profundo y completo de la desesperación en cuanto tal y, en base a ello, de sí mismo en cuanto que desesperado. Ahora la desesperación ya no es una mera pasividad sino una actividad. Esta forma de desesperación es mucho más intensa que la anterior. Precisamente por esto, está mucho más cerca de poder curarse, ya que es muy difícil de olvidar, aunque la posibilidad de curación sólo se encuentra cercana mientras que la herida de la desesperación se mantenga abierta.

Sin embargo, esta desesperación ha de estar incluida en la desesperación de no querer ser sí mismo. Esta desesperación se mantiene aún dentro de la debilidad; su yo se resiste en reconocerse en ella, la cual desesperadamente no puede echar en el olvido, haciendo que, en cierto sentido, se odie a sí mismo. El yo se encuentra sentado y vigilándose a sí mismo, y aunque continúa amándose, ocupa el tiempo en no querer ser sí mismo, tornándose un ser hermético. El desesperado hermético tiene una desesperación más profunda que la anterior, siendo este tipo de desesperación el menos frecuente en el mundo.

Por lo tanto, es un yo encerrado en sí mismo, que no le confía a nadie los secretos íntimos de su propio yo, cerrado herméticamente a la comunicación. Todo esto no quita que este hombre sea un hombre real, externamente. Así, en este sentido puede ser un hombre con estudios, un padre de familia, respetado por los amigos, incluso hasta un buen cristiano, aunque prefiere que no se hable del asunto.

De esta manera, el desesperado hermético, ocupado con la relación de su propio yo consigo mismo, sigue viviendo, sucesivamente, unas horas que, aunque no vividas de suyo para la eternidad, sin embargo, tienen un poco que ver con ella. Lo peor del caso es que nuestro desesperado está estancado ahí.

Entonces, este individuo puede permanecer plantado en el mismo punto donde se encontraba, dando vueltas como una peonza. De no ser así, y si a nuestro desesperado no le acontece un cambio tan grande que lo introduzca en el camino que conduce a la fe, pueden suceder dos cosas: o que su desesperación se eleve a un estado superior de desesperación, permaneciendo siempre en este hermetismo, o que expulse todas esas apariencias bajo las cuales estuvo viviendo de incógnito. Pero en este último caso también pueden suceder dos cosas: o bien que este individuo se lance de lleno a la vida, pretendiendo con ello olvidar todo el trance y acallar todos esos ruidos interiores, o bien que se arroje a la vida de los sentidos, al libertinaje, para así volver desesperadamente a la inmediatez, pero siempre con la conciencia de no querer ser sí mismo. En el primer caso, el de la “desesperación potenciada”, lo que prima concretamente es la obstinación e insistencia por parte del existente en seguir su propio plan biográfico más o menos solipsista. Su recurso a la debilidad a la hora de justificar su no salir de sí se revela como una táctica autárquica encubierta. Más aún, como sospecha Kierkegaard, la primera expresión de la obstinación la constituye precisamente la desesperación que uno siente respecto de su propia debilidad.

Este hombre hermético no hace más que tropezar en la taciturnidad. Cuando el taciturno lo es absolutamente, no suele tener otra salida que la del suicidio. Pero si este hermetismo no es total y el taciturno decide hablar y confiarse a alguien, es muy posible que el hombre se vea tan apesadumbrado que después de su confidencia no piense en el suicidio como la salida de su aislamiento. Aunque también puede ocurrir que este hombre desesperado desespere aún más al pensar que hubiese sido mejor mantenerse en silencio que haberse confiado a otra persona, y se cierre de nuevo en un hermetismo mucho más intenso, o que elimine las personas a las que se confió²³.

²³ “Un poeta podría muy bien describirnos esta catástrofe de otra manera. Empezaría por fingir que el desesperado taciturno era un rey o un emperador, que una vez hecha la confidencia terminaría por mandar matar al confidente. [...] No cabe duda de que sería todo un tema para el poeta trágico el pintar esta contradicción dolorosa que se da en un demoníaco al no poder pasarse sin un confidente y al mismo tiempo no poder tenerlo sino eliminándolo”, *ibid.*, 91.

5.2.2 *La desesperación de querer uno ser sí mismo*

Si la desesperación anterior podía llamarse de la femineidad, ésta podemos llamarla de la virilidad. La desesperación precedentemente descrita estaba provocada por la propia debilidad, no queriendo el desesperado ser sí mismo. Sólo basta un pequeño paso para que este desesperado caiga en la cuenta del verdadero motivo por el que no quiere ser sí mismo. Si esto sucediera, le vendría la obstinación, ya que aquél no quiere otra cosa que ser sí mismo. Éste es el último camino de la desesperación.

En el camino que hemos recorrido, hemos visto cómo lo primero que aparece es la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, que, evolucionando, se convierte en desesperación por lo eterno o por uno mismo cuando el desesperado percibe cuál es el verdadero motivo de su desesperación; esto sucede cuando comprende que su desesperación está ocasionada por su debilidad, y es esta autoconciencia de debilidad lo que le hace que desespere como reacción a esa misma debilidad. En este proceso dialéctico, el desesperado se da cuenta de que se desesperaba por no querer ser sí mismo, ya que no era capaz de ser ese sí mismo que hasta entonces rechazaba. Así, la debilidad se transforma en obstinación y el desesperado lo es porque ya no quiere otra cosa que ser sí mismo.

En esta desesperación hay una ascensión en la conciencia del yo y, por tanto, también en la conciencia que el yo tiene de lo que es la desesperación y de que su estado es el de la desesperación. Este yo por fin se da cuenta de que la desesperación que padece no está ocasionada por una presión externa, sino que brota de su propio yo.

La desesperación aquí distorsiona todo lo relativo a lo eterno en cuanto tal. La distorsión proviene ahora por el lado del exceso: el desesperado abusa desproporcionadamente de lo eterno que halla en su propia individualidad. Pero es de subrayar que el desesperado se encuentra ya más cerca de la verdad, por cuanto que, aunque de manera desproporcionada en su búsqueda de síntesis, proyecta temporalmente ésta contando con lo eterno. Pero, como lo hace sin la afirmación viva de la fe, en otro sentido se encuentra infinitamente lejos de la verdad. Aún le falta dar el paso definitivo del encuentro personal con Dios, pero su desesperación contiene la semilla del tránsito hacia la vida de fe, hacia la existencia creyente. La desesperación transitable hacia la fe también se entrecruza con lo eterno, pero sin las distorsiones provenientes del aferramiento al ego. Cree maduramente en la ayuda de lo eterno y, contando con ella, está dispuesto a perderse (como ego narcisista) para ganarse (como existencia auténtica). La desesperación que usa y distorsiona lo eterno, empero, se niega en absoluto a perderse en modo alguno y sólo desea conquistarse a sí mismo sin el concurso de lo divino²⁴.

Este yo tiene conciencia de ser un yo infinito, pero en la más abstracta de sus posibilidades. Y éste es el yo que el desesperado quiere ser, desligado del Poder que lo fundamenta, o refutando la idea de que tal poder exista. Tiene la desesperada preten-

²⁴ Cf. *Ibid.*, 92.

sión de disponer de sí mismo para ser su propio creador, para hacer el yo que él quiere ser y determinar lo que este yo concreto ha de poseer o desechar. Este hombre quiere ser libre para disponer a su antojo y así poder hacer de su yo el yo que él quiere ser. De este modo, excluye su propio yo, creyendo que su tarea no está vinculada con el yo que le ha sido dado, sino que personalmente quiere construir su yo desde la raíz, sin poderes en los que apoyarse.

Ahora bien, para ver aún mejor esta forma de desesperación, se ha de diferenciar entre el “yo activo” y el “yo pasivo”. El desesperado que es un yo activo va a relacionarse consigo mismo a través de experiencias. No reconoce sobre sí ningún poder. El yo activo es un tanto fraudulento: al igual que Prometeo robó el fuego a los dioses, este yo quiere quitarle a Dios el pensamiento de que Él nos contempla. Pero, al no ser factible, el yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo. Como no podrá darse más de lo que ya es, siempre será el mismo yo. Lo curioso es que a pesar de todo el esfuerzo que el desesperado pone para llegar a ser sí mismo, él no consigue en realidad llegar a ser ningún yo. En su dialéctica no hay ningún punto de apoyo donde el yo pueda mantenerse firme²⁵. Está cada vez más lejos de llegar a ser sí mismo, dejando al descubierto que se trata de un yo hipotético. El yo cree que es su propio dueño y señor, y es precisamente en esto en lo que consiste su desesperación, considerándolo a la vez como el mayor placer y gozo. En definitiva, todo va a estar condicionado a la arbitrariedad del mismo yo.

Por tanto, este yo desesperado sólo construye castillos en el aire. Quiere desesperadamente gozar de la vanagloria de hacerse a sí mismo, de su proceso, de su peculiar ser sí mismo, y que se le honre por toda esa comprensión de sí mismo. Pero su comprensión propia no es más que una incógnita, porque muy bien puede sucederle que, después de haber construido ese gran castillo, éste se venga abajo.

Si el yo desesperado es un yo pasivo, por su parte, éste también querrá desesperadamente ser sí mismo. El yo experimentador del que hemos hablado anteriormente quiere asimismo llegar desesperadamente a ser sí mismo, aunque haya chocado en ocasiones con alguna que otra dificultad al orientarse en la dirección de su yo concreto. En un lenguaje cristiano, podemos decir que a este yo “le ha caído una cruz”. Lo primero que haría el yo negativo²⁶ sería arrojar dicha cruz lo más lejos posible de su yo, haciéndola olvidar como si no existiera. Pero en este intento no puede más que fracasar, ya que no tiene la suficiente destreza para tal abstracción. Por tanto, al igual que Prometeo, este yo negativo e infinito se sentirá arrojado a esa cruz y, entonces, aquí ya tenemos un yo que padece.

²⁵ “La forma negativa del yo ejercita tanto poder que desliga como el poder que ata; y por esta razón puede en todo momento y de la manera más arbitraria volver a empezar de nuevo, al mismo tiempo que por mucho que se persiga una idea siempre quedará la acción correspondiente encerrada dentro de una hipótesis”, *ibid.*, 94.

²⁶ Kierkegaard denomina “yo negativo e infinito” a aquella posibilidad existencial del hombre en la cual su yo se niega a concretar su proyecto en el plano de lo necesario y lo inmediato, para arrojarse sin restricciones a abstraer (apartando su atención de lo existencialmente relevante) dimensiones de la realidad según su capricho. Así, hace imposible, rehuyéndola, la tarea de la construcción auténtica de su propio yo.

Ahora bien, este desesperado tiene conciencia de que lleva la desesperación tan dentro de sí que le es imposible quitársela de encima. Tal aguijón en la carne le ha sido tan profundamente clavado que no puede abstraerse del mismo, llevándolo dentro por toda la eternidad. Este desesperado quiere obstinadamente ser sí mismo y, aferrándose contra el aguijón del cual no quiere deshacerse, no está dispuesto a introducirse en el camino que lleva a la resignación. Prefiere consolarse de sus tormentos, sin aceptar ayuda alguna²⁷.

Este yo, por lo demás, se convierte en un desesperado demoníaco. El individuo ya no sólo quiere ser sí mismo, sino que quiere ser sí mismo odiando la existencia y provocando su propia desgracia. No se desliga del Poder que lo fundamenta sino que pretende imponersele desafiándolo; así permanece unido a Él, convirtiendo su vida en un desafío. Se revela a toda la existencia creyendo que ha encontrado un argumento contra ella. El desesperado cree que él es ese argumento, y por esta razón quiere ser sí mismo, aferrase a su propio tormento, para de ese modo rechazar la existencia entera. Por lo tanto, no quiere escuchar la palabra de consolación, ya que ese consuelo representaría su ruina, el fin de su argumentación²⁸.

En síntesis, podemos considerar las diversas modalidades y perspectivas desde las cuales Søren Kierkegaard considera la categoría existencial de “desesperación”:

1. La perspectiva de la finitud-infinitud:

1.1 Falta de finitud, se revela como desesperación de la infinitud.

El hombre se pierde a sí mismo porque se convierte en un ser imaginario, es decir, el yo se infinitiza, adentrándose en una existencia fantástica o en un abstracto aislamiento, careciendo de su mismidad, de la cual no hace más que desvincularse más y más.

1.2. Falta de infinitud, se revela como desesperación de la finitud.

Este hombre es un yo mundano, solo se encuentra en contacto con lo inmediato, dando valor infinito a cosas que no tienen ninguna importancia: riqueza, honores, placeres, deseos...

²⁷ “Porque esperar la posibilidad de un socorro, especialmente en fuerza del absurdo de que para Dios todo es posible..., eso no lo quiere él de ninguna manera. Ni tampoco quiere, por nada del mundo, buscar ayuda en cualquier otra persona. No, antes que buscar ayuda, nuestro desesperado prefiere ser sí mismo aun a costa de todos los tormentos del infierno”, *ibid.*, 96.

²⁸ “Supongamos que un autor cometiera una errata y que éste llegara a tener conciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera una errata, sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte esencial de la narración íntegra. La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre!”, *ibid.*, 99.

2. La perspectiva de la posibilidad-necesidad:

2.1 Carencia de necesidad, se revela como desesperación de la posibilidad.

El yo huye de sí mismo para sumergirse en un mar de posibilidades, perdiendo el sentido de la realidad, ya que el yo se convierte en un espejismo, en una posibilidad abstracta. Todo se convierte en posible para el yo, quedándose todo en pura posibilidad.

2.2 Carencia de posibilidad, se revela como desesperación de la necesidad.

El yo que carece de la posibilidad se le convierte todo en necesario y trivial. Esta desesperación proviene de la pérdida de Dios y, con ello, de la pérdida de sí mismo. Este yo determinista, es un yo desesperado porque no tiene Dios, ya que su “Dios” es la necesidad.

3. La perspectiva de la conciencia-inconciencia:

3.1 Desesperación inconsciente.

Es el hombre que está dominado por lo sensible, que vive exclusivamente en las categorías de lo agradable y desagradable, y que ha dicho adiós al espíritu y la verdad. Éste, está aún más lejos de la verdad y de la salvación, que el que está consciente de ser un desesperado.

3.2 Desesperación consciente:

3.2.1 La desesperación de “no querer ser sí mismo”.

Esta forma de desesperación consiste en que uno no quiere ser sí mismo, o que no quiere desesperadamente ser un yo, o que quiere desesperadamente ser otro distinto, anhelando un nuevo yo.

3.2.2 La desesperación de “querer ser sí mismo”.

El desesperado se da cuenta de que desesperaba por no querer ser sí mismo, ya que no era capaz de ser ese sí mismo que hasta entonces rechazaba. Esta desesperación se convierte en obstinación, ya que el yo desesperado no quiere otra cosa que ser sí mismo. Esta es una desesperación a expensas de lo eterno.

La reflexión de Søren Kierkegaard lo va conduciendo hacia un horizonte en el cual el existente pueda desplegar su existencia en autenticidad, superando la situación de una desesperación sin salida. De este modo, el filósofo danés intenta liberar la oclusión a la que conduciría la existencia en pura desesperación, ubicándola delante del Otro que la dona y la fundamenta como relación.

6. Conclusión

Para el filósofo danés, el hombre es un ser dialéctico. El hombre está en devenir, en proceso, ya que ha de hacerse a lo largo de su existencia. Por tanto, el hombre no es “uno” desde su inicio, sino que es más bien un “compuesto” que tiene la tarea propia de llegar a ser “individuo”, teniendo que poner para ello la síntesis que proporciona la unidad a los distintos elementos que lo integran. Sin embargo, la síntesis del individuo es fruto de una propia elección, ya que no se trata de un proceso necesario. Cada individuo, desde su libertad, ha de elegir libremente ser Individuo. El hombre alcanza esta síntesis de su individualidad cuando se elige a sí mismo libremente apoyándose en el Absoluto, esto es, como ser libre pero que al mismo tiempo es dependiente del poder que lo fundamenta, ya que “al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”²⁹.

El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. El hombre, a través del cuerpo y del alma, descubre las limitaciones y las posibilidades propias de la existencia humana. La síntesis entre el alma y el cuerpo es denominada espíritu o, mejor dicho, es este espíritu el que pone en relación el alma y el cuerpo, siendo aquí donde se despierta la autoconciencia.

Este yo se constituye en una doble relación, ya que el cuerpo y el alma entran en relación a través del espíritu, pero al mismo tiempo el espíritu se relaciona consigo mismo, es decir, se autofundamenta. Sin embargo, es cabalmente aquí donde ha de establecerse si esta autofundamentación es absoluta o derivada. Para Kierkegaard, esta estructura relacional del hombre se entiende no sólo en sentido ontológico, sino principalmente en sentido ético-religioso. Por tanto, una relación que se relaciona consigo misma, o ha sido puesta por ella misma o, por el contrario, se trata de una relación derivada que ha sido puesta por otro. Pero lo propio que caracteriza a la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se deduce que ha sido puesta por otro, que es derivada y dependiente. Precisamente, es en ese doble relacionarse donde el yo ha de escoger entre fundamentarse en un tercero, es decir, en Dios, en el Poder que lo fundamenta, o autofundamentarse a sí mismo. Un yo que se escoge sólo a sí mismo como fundamento de sí cae inevitablemente en la desesperación, pues el yo finito es por sí mismo un yo radicalmente falto de fundamento, un yo desfondado. Por el contrario, cuando nuestro yo se trasciende tanto a sí mismo que llega a fundamentarse en Dios, alcanza su verdadera libertad. Sólo un yo libre puede escoger al Absoluto y sólo

²⁹ *Ibid.*, 33.

la elección del Absoluto, origen y fin de la existencia humana, puede conducir a ésta a su verdad más íntima.

Según Kierkegaard, una evidencia de que el yo-relación no ha sido puesto por el hombre es precisamente que hay dos modos esenciales de desesperar: uno en el que el yo busca desesperadamente ser sí mismo y otro en el que el yo busca desesperadamente no ser sí mismo, es decir, despojarse de su yo y hacerse a sí mismo a su antojo. De acuerdo con esto, si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo, no podría desesperar más que de la segunda manera, la de no querer desesperadamente ser sí mismo; y no podría hablarse de la desesperación que consiste en querer uno ser sí mismo. Pero, si al intentar uno ser sí mismo, también cae en la desesperación, en esta situación se revela una dependencia del yo-relación respecto de la postulada alteridad. De este modo, el yo tiene la posibilidad de ser “sí mismo” y superar la “enfermedad”³⁰.

Esta relación de dependencia expresa la incapacidad que tiene el yo para lograr por sus propias fuerzas el equilibrio y la paz, o persistir en ellos, a no ser que, mientras que se relaciona consigo mismo, lo haga también respecto de aquel Poder que lo fundamenta.

El yo meramente autofundado es el yo correspondiente al hombre que pretende construir su existencia de espaldas a Dios. Cae en la desesperación porque, al hacerlo así, traiciona su propio ser dialéctico violando lo más íntimo de sí: su espíritu. El hombre es un espíritu llamado a alcanzar su propia síntesis fundamentándose en Dios.

El yo del individuo es, en primer lugar, una síntesis de finitud e infinitud. Si el hombre no encontrase esta síntesis en su vida, no llegaría nunca a poseer un yo. La infinitud del hombre es fruto de la fantasía, la cual hace que el hombre se encuentre en una existencia idealizada, rechazando así las limitaciones del mundo concreto finito y sus circunstancias reales. En un mundo fantástico, el hombre se convierte en un ser imaginario. Por tanto, el hombre se pierde a sí mismo, reniega de sí mismo. Este yo que ha rechazado lo finito para adentrarse en un mundo infinito de fantasía terminará en la desesperación.

Pero el hombre que rehúsa del infinito es un hombre mundano, que sólo se halla en contacto con lo inmediato, dándole valor infinito a cosas que no tienen importancia alguna: riquezas, honores, placeres, deseos... El hombre mundano va perdiendo su subjetividad, se va empobreciendo y empequeñeciendo, ya que se ve privado de llegar a ser un yo delante de Dios.

Esta síntesis de finitud e infinitud no halla su solución en la elección de uno de estos dos elementos, ya que el yo es la síntesis conciente de finitud e infinitud, la cual se relaciona consigo misma, y cuya tarea no consiste sino en llegar a ser sí mismo, tarea

³⁰ Cf. HÉCTOR IGNACIO RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, “Preludio del espíritu. Una lectura contemporánea de la desesperación en la obra de Søren Kierkegaard”: *Naturaleza y Gracia* LIX, (1/enero-abril, 2012) 87.

sólo verificable en la relación con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa hacerse “concreto”. Pero hacerse concreto no significa llegar a ser finito o infinito, sino que lo que tiene que hacerse concreto es la síntesis. Por tanto, el hombre tiene que hacerse concreto, debe llegar a relacionarse infinitamente con Dios desde la finitud de la corporeidad y de la situación circunstancial. La relación del hombre con Dios es una relación personal real y auténtica, y no una simple relación potencialmente infinita de nuestra fantasía. Es la relación de un ser que se ha escogido a sí mismo fundamentándose en el poder de Dios, y no ya en la voluntad propia. Al elegirse en Dios con su libertad y su determinación finitas, establece una relación concreta –de carne y hueso-, y no ya puramente abstracta, con el Absoluto personal.

En segundo lugar, el existente auténtico ha de efectuar igualmente su propia síntesis de temporalidad y eternidad. Deber cruzar, mediante un encuentro personal con Dios, su irrepetible biografía mortal misma con el Rostro eterno que ilumina y vivifica a todas las biografías contingentes.

Por último, el hombre también es una síntesis de necesidad y posibilidad. El yo en sí mismo ha de hacerse. Pero, en cuanto que sí mismo, es necesidad; y, en cuanto que ha de hacerse, es posibilidad. Ni la posibilidad ni la necesidad pueden faltar. Si el yo prescinde de su necesidad, será un yo desesperado, ya que el yo rehúye entonces de sí mismo para sumergirse en un mar de posibilidades, sin que quede nada necesario a lo que retornar. Todo se muestra como posible, haciendo del yo un espejismo que ha perdido el sentido de la realidad. Por tanto, el yo no se acepta a sí mismo con sus limitaciones y se convierte en un yo irreal.

Con la carencia de posibilidad, todo se convierte en necesario o en trivial. El individuo ha perdido su propio yo y, por tanto, es un yo desesperado. Esta desesperación proviene de la pérdida de Dios y, con ello, de la pérdida de sí mismo. El determinista no tiene Dios, sino que su Dios es la necesidad.

Mientras que para el yo fantasmagórico todo es posible porque ha perdido la realidad, el yo que pone la síntesis no pierde la realidad, sino que se abre a la posibilidad que se fundamenta en Dios: “El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento”³¹.

El presente ensayo pretende dilucidar el camino que recorre, según Kierkegaard, el hombre a lo largo de su existencia para llegar a ser sí mismo. Concluye sosteniendo que ese camino sólo conduce hacia el sí mismo cuando el hombre decide libremente apoyarse en el Poder que lo fundamenta.

El hombre que no se elige a sí mismo y que no se apoya en el Poder que lo fundamenta es un ser que desespera. Según el estadio en el que se encuentre el hombre,

³¹ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o. c., 61.

así será su angustia y desesperación. Pero solamente en el tercero, cuando el hombre acepta y vive la paradoja de la fe, puede realizar su existencia plenamente, porque sólo en este estadio es donde descubre que está en relación de dependencia respecto a un Poder que no es él mismo. Por tanto, el individuo por fin asume plenamente su relación con el Absoluto.

El claro ejemplo, para Kierkegaard, es Abraham, el caballero de la fe. Abraham abandonó el país de sus antecesores para seguir el camino que le indicaba Yahvé. Abandonó todo lo que tenía por algo que ni siquiera tenía la certeza de que iba a poseer. Dejando su razón, se acogió a su fe. La recompensa era que sería bendecido por todos los estirpes. Pasaba el tiempo y la posibilidad se hacía tan remota como absurda, pero Abraham tenía fe. Los años cada vez hacían más mayor a su esposa Sara y, aun así, él seguía esperando su linaje prometido por Yahvé. Abraham no vaciló en la promesa y siguió fiel al mandato divino. Y nació Isaac. Sin embargo, Dios puso nuevamente a prueba a Abraham y le pidió que le ofreciera a Isaac en sacrificio. Tenía que sacrificar a Dios a su deseado unigénito. De modo que el absurdo estaba ahora en todo su esplendor y era hora de creer en verdad. Parecía que no sólo no iba a tener linaje, sino ni siquiera el hijo que esperó hasta su ancianidad y que, cuando llegó, fue el mayor consuelo y bendición a tanto tiempo esperado. Pero ahora Yahvé le ordena que se lo ofrezca en sacrificio en el monte Moriah. Sin sentido, sin razón, lo único que le quedaba a Abraham era su fe. Sin embargo, Abraham no dudó de Dios y levantó el cuchillo. Por su fe, Dios salvó a su hijo del sacrificio y le dio, junto con la descendencia prometida, una larga ancianidad.

Es importante matizar que lo que Kierkegaard quiere subrayar de la historia de Abraham no es sólo la virtud que representa dar a Dios lo máspreciado, sino la importancia de la fe absoluta en Dios para la salvación, hasta la fe en el absurdo. Kierkegaard quiere en su obra mostrar que quien llega a la fe se está jugando el sentido mismo de la existencia.

En conclusión, el pensamiento existencial de Kierkegaard le conduce al convencimiento de que el único posible modo de realizar en autenticidad la existencia es reconociendo la individualidad del yo como espíritu y que éste encuentra su fundamento último en una alteridad que lo pone en soledad ante Dios. Es sólo así como puede superarse la situación de angustia y de desesperación, sea ésta inconsciente, lo que conduce a una vida anónima en la masa, sea ésta consciente pero vivida de forma autocrática, lo que ocluye el horizonte de la existencia y ubica al individuo consciente de su angustia y desesperación en un límite a la postre insostenible (un límite que puede resolverse en distintas situaciones: la locura, el suicidio, el fanatismo...).

En suma, la autenticidad de la existencia se realiza delante de Dios, en donde no puede ser sustituida ni por la masa anónima social, ni por la máscara de la inconsciencia, sino que se ve en la “ineludible libertad” de tener que acogerse a sí misma como maravilloso don de Dios. El individuo, en conclusión, es para Kierkegaard la persona biográfica y la persona biográfica auténtica es fundamentalmente un yo teologal.

PRINCIPIOS TEOLÓGICOS PARA UNA ECOLOGÍA CRISTIANA DESDE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Tomás Jesús Marín Mena

Sumario: Este trabajo es una profundización en la teología de la creación desde una presentación de algunos textos de los Padres de la Iglesia. Los Padres conciben a Cristo como creador y motor de la creación, describen toda la Trinidad de Dios ocupada en la obra creadora, y nos señalan la especial dignidad y misión del ser humano en medio del universo. En un tiempo en que el mundo trata de abrirse al paradigma de la ecología, la doctrina patristica nos motiva a una espiritualidad y praxis que tenga muy en cuenta la creación entera.

Summary: This work is a deepening in the theology of creation from an exposition of some texts of the Church Fathers. The Fathers consider Christ as creator and motor of creation; explain that the Trinity continues to be occupied in the work of creation; and show us the special dignity and mission of the human being in relation to the rest of the universe. Nowadays the world tries to open up to the ecological paradigm, so it is good to go to the patristic doctrine, which impels us to live with an ecological spirituality and praxis.

Palabras claves: eco-espiritualidad, Padres de la Iglesia, Cristo cósmico, creación, deificación.

Key words: eco-spirituality, Church Fathers, Cosmic Christ, creation, deification.

Fecha finalización del trabajo: 12 octubre de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 11 febrero de 2017

*“Jesús [...] centro en donde todo se concentra
y que se extiende a todas las cosas para atraerlas hacia a ti,
te amo por las prolongaciones de tu cuerpo y de tu alma
en toda la Creación, por medio de la Gracia,
de la Vida, de la Materia”¹.*

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Himno del Universo*, Trotta, Madrid 1996, 69.

1. Introducción

En el presente trabajo pretendemos hacer una reflexión teológica sobre la creación, basada en el fecundo pensamiento de los Padres de Iglesia, con el fin de dar a conocer algunos principios que sirvan para enriquecer la perspectiva ecologista² cristiana.

La creación y la naturaleza son temas muy actuales hoy si tenemos en cuenta la preocupación de la sociedad y de la Iglesia por el cuidado de la *casa común*. El ecologismo se presenta para la Iglesia como un signo de los tiempos que nos llama a una teología y a una espiritualidad integradora y holística. Pero por otro lado, constatamos que a veces a los cristianos nos cuesta aceptar e integrar una visión ecologista de la realidad.

Pues bien, como normalmente no asumimos nada antes de crear una convicción interna, nos proponemos fomentar este nuevo paradigma teológico partiendo de una teología de la creación asistida por los Padres. Y así, esperamos acercarnos algo a nuestro deseo de que el lector capte que la vida cristiana implica necesariamente una relación armoniosa con el mundo, con la naturaleza, con el cosmos, con el universo, con la Tierra – teológicamente diremos *con la creación y todas las criaturas*.

El método que seguiremos para este trabajo no es tanto detenernos a desarrollar los contenidos de la teología de la creación, sino acercarnos a los pensamientos teológicos patrísticos sobre este objeto. Es por ello que en gran medida vamos a dejar hablar a estos grandes teólogos y místicos cristianos desde sus textos³. La estructura de la exposición será la siguiente: primero justificaremos la relación vital entre Cristo y el cosmos; después presentaremos la Trinidad en cuanto que creadora; en tercer lugar miraremos qué es lo especial del ser humano dentro de la creación; y a modo de epílogo recapitularemos todo lo anterior para proyectar algunas ideas que nos ayuden a aterrizar más prácticamente la teología en consonancia con la motivación del trabajo.

2. El Cristo cósmico

En este primer capítulo de nuestro trabajo nos aproximamos al Cristo cósmico: Cristo, que es Alfa y Omega, Principio y Fin, y que está creando y salvando desde el principio de la creación y que la hace avanzar hacia Él. Junto con la doctrina patrística

² En el lenguaje corriente se usa más el sustantivo *ecología* y el adjetivo *ecológico/a*. Podría ser válido, pero debido a que técnicamente la palabra *ecología* es reclamada por los biólogos para el estudio de las interrelaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno, preferimos utilizar *ecologismo* y *ecologista* muy en sintonía con lo que Pérez Prieto explica hilando unas cuestiones de D. Simonnet: “¿es ecologista el que consume productor llamados biológicos; el que ama los paseos en el bosque; ecologistas los que se dicen preocupados por el agujero de la capa de ozono; ecologista el jardinero; ecologista el artesano; ecologista el ciclista? Un ecologista es mucho más que eso; es un militante, una persona comprometida en su historia, a favor de la vida y contra todo lo que la destruye, en perjuicio de la tierra misma y, sobre todo, de los seres humanos que viven inseparablemente mezclados con ella. El mayor atentado contra la ecología es la injusticia de la opresión y el robo que el Norte ejerce sobre el Sur. Un ecologista va mucho más allá de la mera preocupación por el medio ambiente, para buscar modelos de desarrollo y organización social alternativos, más justos e igualitarios”. V. PÉREZ PRIETO, *Ecologismo y cristianismo*, Fe y secularidad/Sal Terrae, Madrid 1999, 6.

³ Como el objeto de estudio es amplísimo acudimos a los Padres referidos en L.F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 46-47; 54-55; 64-67. Los textos que utilizamos en su mayoría son los citados en dicho trabajo.

tendremos como telón de fondo Col 1,15-20⁴. Nos fijamos primero en que Cristo es creador al principio de los tiempos (“todo fue creado por él”), en un segundo momento nos detenemos en que Cristo es el sostenedor de la creación que continúa (“todo se mantiene en él”) y en un tercer momento vemos a Cristo como “Punto Omega” que al final de la historia recapitulará toda la creación (“todo fue creado... para él”).

2.1. *Todo fue creado por Cristo*

El primer autor post-canónico que aborda el papel de Cristo en la creación es san Justino (100? - 163)⁵. En él distinguimos una teología del Logos en la que se nos dice que el Logos de Dios, Cristo, es quien revela a Dios a los seres humanos. El Logos es el mediador y el artífice de la creación. Justino en un contexto en el que no se había desarrollado la doctrina cristiana sobre la creación (ni siquiera la *creatio ex nihilo*) con valentía expresa que “todo el mundo fue hecho por palabra de Dios (λόγῳ θεοῦ) de elementos preexistentes”⁶. En su *Segunda Apología* volverá a recalcar:

“En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice el Hijo, el Verbo, que está con Él (el Padre) antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas”⁷.

Medio siglo más tarde san Clemente de Alejandría (150? – 215?), influenciado por la labor filosófico-teológica de Justino y por su tono conciliador respecto de la filosofía y cultura griega, continúa ahondando en la doctrina del Logos. Clemente verá en el Logos el principio último de lo todo que existe: “el Verbo era el origen, era y también es comienzo divino de todas las cosas”⁸. Asimismo para el alejandrino Cristo, el Verbo de Dios, es el que hace que el mundo sea *cosmos*, orden, y Cristo es el que armoniza el mundo para que sea “muy bueno” (Gn 1,31), bello, habitable para todas las criaturas:

“(El Verbo) lo dispuso todo con medida y ha dirigido la discordancia de los elementos del mundo hacia una disposición de concierto, para que el cosmos entero realizara una armonía juntamente con él”⁹.

⁴ Por supuesto, también está detrás de este capítulo el prólogo del evangelio de Juan que nos cuenta que “todo fue hecho por el Verbo y nada fue hecho sin él” (Jn 1,3) y que “el mundo fue hecho por él” (Jn 1,10).

⁵ Todas las fechas de los Padres sobre su nacimiento y muerte, a excepción de las de Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquía, Hilario de Poitiers y Gregorio de Elvira, están tomadas de BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ciudad Nueva, Madrid 2014.

⁶ JUSTINO, *Primera Apología*, 59.9. Todos los textos de Justino, Atenágoras de Atenas y Teófilo de Antioquía están extraídos de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid 1954. Lo que aparece entre paréntesis es del original griego o bien aclaraciones personales. Los números citados junto a las obras de los Padres en las notas a pie de página son los números de referencia para encontrar los textos señalados, independientemente de la edición que se consulte.

⁷ JUSTINO, *Segunda Apología*, 5.3.

⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticus*, I, 6.5. De la edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El protréptico*, Ciudad Nueva, Madrid 2008.

⁹ *Ibid.*, I, 5.1.

2.2 *Todo se mantiene en Cristo*

Cuando decimos que Dios es creador no hemos de comprender que Dios fabricase algo al principio y después se desentendiese de ello. Dios por medio de su Palabra sigue creando por amor en cada instante, hace avanzar la creación entera, la mantiene y la sostiene en su ser. La creación, decimos, es *creación continua* y Cristo es posibilitador de la misma: por una parte, haciendo subsistir en Él todo lo que existe en el Universo y, por otra parte, haciéndose presente para que el mundo sea mejor y todos los que habitan en él vayan creciendo en humanidad.

Vayamos a la primera dimensión sostenedora de Cristo de la mano de Atenágoras de Atenas (s. II). Éste viendo la unidad del Hijo y el Padre y definiendo al Hijo de Dios como “inteligencia y Verbo del Padre”, atribuye al Hijo la función mediadora y conservadora en la creación del Padre:

“Admitimos a un solo Dios, increado y eterno e invisible, impasible, incomprendible e inmenso [...] rodeado de luz y belleza y espíritu y potencia inenarrable, por quien todo ha sido hecho por medio del Verbo que de Él viene, y todo ha sido ordenado y se conserva”¹⁰.

Nos detenemos ahora en la segunda dimensión: Cristo, el Verbo o Logos de Dios, se hace presente en todos los seres humanos, desde los humildes y sencillos hasta los filósofos, manifestando a través de ellos su santidad, su conocimiento y su verdad. Y eso, dirá san Justino, es gracias a que en todos se ha sembrado una “semilla del Logos” (σπέρμα τοῦ λόγου) o “gérmenes de verdad” (σπέρματα ἀληθείας).

Así pues, Justino sostiene que lo bueno que hay en cada persona es por participación del Verbo:

“Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación e intuición. [...] A Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gente absolutamente ignorante, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte”¹¹.

Creemos que estas ideas de Justino se integran en la doctrina de la creación continua de Cristo en el mundo, porque la forma en la que Cristo sigue dando vida y conservando a sus criaturas es dándose a sí mismo y manifestando su verdad y su bondad, y de una manera particular a través de los seres humanos, cristianos o no. A este respecto escribe Justino:

¹⁰ ATENÁGORAS DE ATENAS, *Legatio pro Christianis*, 10.

¹¹ JUSTINO, *Segunda Apología*, 10.2.

“Quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora”¹².

La antropología teológica nos dirá hoy que la creación continua tiene su momento álgido y central en la Encarnación del Verbo: Dios en Jesucristo se despoja de su rango divino pasando por uno de tantos (Flp 2,6-7) para desvelarse-comunicarse con un lenguaje inteligible por los seres humanos. En esta acción encarnatoria, el culmen será la muerte de Jesús en la cruz y la resurrección de éste de entre los muertos manifestando así su señorío sobre la creación toda.

2.3 *Todo fue creado para Cristo*

Ya hemos explicado que la creación ha de entenderse como por hacerse, *in fieri*, como no concluida. Pues bien, la tradición bíblica y los Padres aclaran que esta creación continua camina con un sentido y una finalidad, más aún, camina hacia la plenitud. Por lo tanto, la creación atraída por Cristo hacía sí (cf. Jn 12,32) culminará con una recapitulación de todas las cosas en Él y que Él mismo llevará a cabo (cf. Ef 1,10). Orígenes (185? - 253), de una manera genial y paulina, hará un bello aporte a la visión cristiana sobre el final de los tiempos:

“Pensamos que la bondad de Dios, por medio de su Cristo, restablecerá toda criatura ciertamente en un único final, una vez subyugados y sometidos incluso a los enemigos. [...] Escúchalo también en lo que sigue: *Pues es necesario que todo le esté sometido*. ¿Cuál es la sumisión con la que todo debe estar sometido a Cristo? Yo opino que aquella misma con la que también nosotros optamos para estarle sometidos, con la que le están sometidos tanto los apóstoles como todos los santos que han seguido a Cristo. En efecto, el término sumisión, con el que nos sometemos a Cristo, indica la salvación que proviene de Cristo que corresponde a los que se someten”¹³.

Acerca de la doctrina del restablecimiento final de todo en Cristo de Orígenes, denominada *apokatástasis* (ἀποκατάστασις), iluminemos cuatro ideas: 1ª, Orígenes quiere ser fiel a la Escritura en lo relativo al señorío de Cristo¹⁴; 2ª, en él aparece mucho

¹² JUSTINO, *Primera Apología*, 46.1-4.

¹³ ORÍGENES, *De principiis*, I, 6.1. De la edición bilingüe preparada por Samuel Fernández: ORÍGENES, *Sobre los principios*, Ciudad Nueva, Madrid 2015. En ese fragmento encontramos en cursivas la cita de 1 Cor 15,27. En el texto original en unas líneas más arriba no transcritas se cita Sal 109,1 y 1 Cor 15,25.

¹⁴ Sirvan las citas bíblicas de la nota previa, sobre todo, 1 Cor 15,24-28.

la teoría de que “el fin es semejante al inicio”¹⁵; 3ª, “la sumisión final, incluso de los enemigos, no se realiza por la fuerza, sino por la libertad del ser racional”¹⁶; y 4ª, está claro que las criaturas no racionales quedan restablecidas en su integridad.

3. La Trinidad creadora

Aprendido el mensaje del primer capítulo ya podemos afirmar con claridad que la obra creadora no es solo una realización de Dios Padre como popularmente se ha creído. En el presente capítulo pasaremos a descubrir cómo la Trinidad participa de la creación en las tres dimensiones que hemos atribuido al Cristo cósmico: el inicio, la historia de la salvación y la recapitulación final.

San Teófilo de Antioquía¹⁷ (fallecido hacia el 180) es el primero que acuña al término griego Τριάς para hablar de *la diferencia en la unidad* que existe en Dios. Esta Τριάς (Trinidad) está formada por Dios, su Verbo y su Sabiduría (o Espíritu). Y es concebida por Teófilo actuando toda ella de lleno en la creación:

“Este es mi Dios, Señor de todo el universo, el Solo que tendió los cielos y estableció la anchura de la tierra bajo el cielo, [...] el que fundó la tierra sobre las aguas y dio su espíritu que la alimenta, cuyo soplo lo vivifica todo y si Él lo retuviera, desfallecería todo. Este soplo, oh hombre, es tu voz; tú respiras el espíritu de Dios y, sin embargo, tú desconoces a Dios. [...] Dios lo hizo todo por medio de su Verbo y su Sabiduría. Por su Verbo, en efecto, fueron afirmados los cielos y por su Espíritu toda la fuerza de ellos. [...] Dios, por su Sabiduría, puso los fundamentos de la tierra, por su inteligencia preparó los cielos, en su prudencia se rasgaron los abismos y las nubes derramaron rocío”¹⁸.

Atenágoras de Atenas igualmente defenderá la legitimidad de que Dios, su Verbo y su Espíritu sean creadores:

“Si, pues, Platón no es ateo por entender que el artífice del universo es un solo Dios increado, tampoco (los cristianos) lo somos nosotros por saber y afirmar al Dios por cuyo Verbo todo ha sido fabricado y por cuyo Espíritu es todo mantenido”¹⁹.

¹⁵ Asimismo aparece en otros autores cristianos conocidos por Orígenes. Véase la nota 59 de la edición crítica citada en p. 277.

¹⁶ *Ibid.*, nota 56, p. 277.

¹⁷ Es venerado como santo por la Iglesia ortodoxa.

¹⁸ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, I, 7.

¹⁹ ATENÁGORAS DE ATENAS, *Legatio pro Christianis*, 6.

Para Atenágoras la función específica del Espíritu de mantenerlo todo se concreta en la profecía. El “Espíritu profético” -así lo llama él- “que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación de Dios, emanando y volviendo, como un rayo del sol”²⁰. El Espíritu Santo, por lo tanto, es creador en cuanto que suscitador de la voz divina en medio del mundo a través de los hombres y mujeres, además de que mantiene la armonía del cosmos gracias a su acción vivificadora en las criaturas.

Por otro lado san Ireneo de Lyon (135/140 – 202/203) también describe cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo han intervenido en la creación. En el siguiente capítulo nos detendremos más en la teología de la creación de Ireneo, ahora valga este fragmento en el que el lionés deja claro que la Trinidad es creadora:

“No nos hicieron ni nos plasmaron los ángeles [...] ni ningún otro fuera del Dios verdadero, ni una potencia muy apartada del Padre de todas las cosas. [...] Siempre le asiste el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por cuyo medio y en cuya virtud hizo libre y espontáneamente todas las cosas”²¹.

San Basilio de Cesarea (330 -379) cuando llama a Dios “Hacedor” está pensando en la Trinidad, no en ninguna de las tres personas en concreto, y asignando a cada persona una función específica:

“Glorifica al Hacedor, en quien fueron hechas todas las cosas, visibles e invisibles, principados, potencias, potestades, tronos, dominaciones, y todas las demás naturalezas racionales innominadas. Ahora bien, en la creación de estos seres considérame al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora y al Espíritu como la causa perfectiva. [...] El Señor que ordena, la Palabra que crea, el Espíritu que consolida. Pero ¿qué otra cosa es consolidar, sino perfeccionar en la santidad?”²²

Orígenes, para quien la Trinidad es “autor de todo”, asegura:

- que el Padre sostiene la madre naturaleza en general y a todos los seres en cuanto que biológicos: “Todas las cosas que existen participan de Aquel que verdaderamente es, el que dijo por Moisés: *Yo soy el que soy*; la participación de Dios Padre alcanza [...] absolutamente a todo lo que existe”²³.

²⁰ *Ibid.*, 10.

²¹ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20.1. Extraído de C. GRANADO BELLIDO, “Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos”: *Proyección. Teología y mundo actual* 255 (2014) 455.

²² BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto*, XVI, 38. De la edición de “Biblioteca de patristica” BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid 1996.

²³ ORÍGENES, *De principiis*, I, 3.6. Incluye la referencia a Ex 3,14.

- que el Hijo posibilita la existencia de los seres humanos y habita en ellos: “Cristo está en el corazón de todos, en cuanto Palabra o Razón [λόγος], por cuya participación son racionales [λογικοί]”²⁴.

- y que el Espíritu Santo actúa santificando solo en quienes acogen la gracia de Dios: “La obra del Espíritu Santo se realiza solo en aquellos que ya se convierten a las realidades mejores y avanzan por los caminos de Cristo Jesús, es decir, en los que practican buenas obras y permanecen en Dios”²⁵

A pesar de que Orígenes explica las distintas funciones del Padre, del Hijo y del Espíritu, aclara que ninguna función es exclusiva de uno de ellos, sino que con cada una de las tres personas están las otras dos actuando en perfecta comunión y unidad:

“No se debe afirmar nada mayor o menor en la Trinidad, dado que la única Fuente de la divinidad con su Palabra o Razón sostiene todo y con el Espíritu de su boca santifica a los son dignos de santificación. [...] No hay ninguna separación en la Trinidad, sino que el don que es llamado “del Espíritu” es administrado por el Hijo y realizado por Dios Padre. *Pero el único y mismo Espíritu obra todo, distribuyendo a cada uno según quiere*”²⁶.

Por último, referimos a san Gregorio de Elvira (mitad del siglo IV) que enseña que Padre, Hijo y Espíritu obran “juntamente” en la obra creadora. Lo basa bellamente en Sal 33,6 y 104,30 y así lo expresa:

“El Espíritu Santo [...] procede del Padre, coeterno e igual al Padre y al Hijo y obra juntamente con el Padre y el Hijo, porque está escrito: *Los cielos fueron hechos por la Palabra (Verbo) del Señor*, esto es, el Hijo de Dios, y: *Por el Espíritu de su boca todo poder de ellos*, y en otro lugar: *Envía tu Espíritu y será creados y renovarás la faz de la tierra*”²⁷.

4. La creación del ser humano en medio del cosmos

Es una evidencia fenomenológica que el ser humano es diferente del resto de las criaturas del cosmos. La tradición judeocristiana desde los relatos de la creación del Génesis siempre ha mantenido que la mujer y el hombre son ontológicamente superiores a los demás seres animales y vegetales, y de aquí ha venido una crítica al judeocristianismo por considerar al ser humano sometedor y explotador

²⁴ *Ibid.*, I, 3.6.

²⁵ *Ibid.*, I, 3.5.

²⁶ *Ibid.*, I, 3.7. Está citando 1 Cor 12,11.

²⁷ GREGORIO DE ELVIRA, *Fides catholica*, 3. Paréntesis del texto. Tomado de la edición bilingüe preparada por Joaquín Pascual Torró: GREGORIO DE ELVIRA, *La fe*, Ciudad Nueva, Madrid 1998.

de la Tierra y de sus otros cohabitantes no humanos. A continuación trataremos de esclarecer si de verdad en la teología cristiana el ser humano posee intrínsecamente un especial realce, a la vez que veremos su sentido. En el último capítulo (5) intentaremos trazar algunas líneas sobre la misión-responsabilidad que sustenta el ser humano para con su hermana y madre creación.

4.1 La especial dignidad del ser humano

Respondemos a la pregunta de fondo de este capítulo afirmando que el ser humano es superior en dignidad porque fue creado a “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26). En este apartado nos detendremos en lo que el ser humano tiene ya *dado*, la *imago Dei*, y en el siguiente desarrollaremos lo *dable*, la *semejanza* a Dios.

Para introducir el sentido del actual apartado nos ayudarán san Ambrosio de Milán (337/339 - 397) y san Hilario de Poitiers (315 - 367). El primero afirma la singularidad del ser humano justificándolo bíblicamente, y es que, dice Ambrosio, mientras que a todas las criaturas Dios las plasmó por su palabra, al hombre y a la mujer las plasmó con sus manos, que son Cristo y el Espíritu: “No plasmaste con tus manos los animales, ni reptiles, ni los pájaros. A mí me hicieron tus manos y me plasmaron”²⁸. Hilario de Poitiers lo legitima al comparar dos frases bíblicas: “Yo consolidé el cielo con mi mano” (Is 45,12) y “Tus manos me hicieron y me prepararon” (Sal 118,73), y así llega a la conclusión de que si el ser humano ha sido hecho con dos manos y el cielo tan solo con una es por la especial naturaleza del origen de los seres humanos.

Según los Padres de la Iglesia, fuentes privilegiadas de la teología cristiana, la dignidad única del ser humano en medio de la creación radica en ser *imagen de la Imagen*, porque leen Gn 1,16-17 a la luz de Cristo, y así, el ser humano es imagen de Cristo que a su vez es imagen del Dios invisible (Col 1,15). Clemente de Alejandría señala que lo específicamente creado a imagen del Logos es la inteligencia que hay en cada ser humano y que por ésta nos parecemos al Logos divino:

“Imagen del Logos es el hombre auténtico, la inteligencia que hay en el hombre, por la que se dice que fue hecho *a imagen y semejanza de Dios*, parecido al Logos divino por la inteligencia de su corazón y por la que es racional”²⁹.

Ireneo de Lyon recurrió antes que Ambrosio e Hilario a la explicación de las manos de Dios en la creación, pero con él hacemos notar que el ser humano al ser imagen de Cristo es deiforme y que ello se manifiesta particularmente es su ser corpóreo y

²⁸ AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Psalmi CXVIII*, 10.4. Citado en C. GRANADO BELLIDO, “Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos”, 453.

²⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticus*, X, 98.4.

carnal: “(Dios) dibujó sobre la carne modelada su propia forma, de modo que incluso aquello que era visible tuviese la forma divina”³⁰.

Además para Ireneo la Encarnación de Dios es la patencia de que el ser humano fue hecho a imagen de Dios, lo que quiere decir que cuando Dios pensó en la creación del ser humano tenía como modelo al Verbo que se iba a encarnar. Este acontecimiento esencial cristiano de la Encarnación significa la restauración de la semejanza del ser humano con Dios, puesto que en Cristo -Hijo del Padre y hombre pleno- la humanidad alcanza su semejanza soñada:

“Cuando el Verbo de Dios se hizo carne [...] mostró, por una parte, que se trataba de una imagen auténtica haciéndose él mismo lo que era su imagen; y por otra restauró y consolidó la semejanza, haciendo al hombre semejante al Padre invisible, por medio del Verbo visible”³¹.

Tertuliano (155/160 – 240/250) se mueve en un paradigma parecido al que entrevemos en Ireneo y por eso afirmará portentosamente: “La carne es el quicio sobre el que gira la salvación (*caro salutis est cardo*)”³². Con Tertuliano no solo se está reclamando una gran singularidad para el ser humano, ni siquiera hemos de quedarnos en su realce de la dimensión corporal humana, que es enorme, sino que hemos de destacar por encima de todo que el ser humano es “prenda” del mismo Dios que se iba a encarnar (para deificar al ser humano, como explicaremos en el siguiente apartado)³³:

“Mi propósito es vindicar para la carne todo aquel honor que le confirió el que la creó. Porque ya entonces la carne pudo gloriarse de que siendo tan poca cosa como es el limo de la tierra, llegó a encontrarse entre las manos de Dios. [...] Este mero contacto hubiera bastado para hacerla feliz. Al tacto de Dios hubiera podido salir inmediatamente la figura modelada, sin más esfuerzo. [...] Pero era una cosa demasiado grande lo que se estaba construyendo con tal material: por esto tiene la gloria de ser honrado tantas veces cuantas se posa en él la mano de Dios, lo toca, lo pellizca, lo amasa, lo modela. Imagínate a Dios enteramente ocupado y entregado a este material, con sus manos, sus sentidos, su actividad, su ingenio, su sabiduría, su providencia y, sobre todo, con su amor que le dictaba los rasgos que modelaba. Porque cuando iba dando expresión al barro, estaba pensando en Cristo que tenía que ser hombre, es decir, barro, ya que el Verbo se haría carne, que entonces era tierra. Por esto empezó el Padre

³⁰ IRENEO DE LYON, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, 11. Extraído de C. GRANADO BELLIDO, “Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos”, 456.

³¹ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V, 16.2.

³² TERTULIANO, *De resurrectione carnis*, VII. Extraído de:

<http://www.mercaba.org/TESORO/TERTULIANO/03.htm> (consultado el 26 de mayo de 2016).

³³ A mi juicio, Tertuliano es el Padre que expone de una forma más potente lo que significa que el ser humano es imagen de Cristo, por eso, nos toca ahorrar comentarios y dejar que él hable por sí mismo.

diciendo al Hijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. E hizo Dios al hombre, lo hizo modelándolo, *a imagen de Dios lo hizo*, es decir, de Cristo. Porque el Verbo era Dios, y, hecho a imagen de Dios, no intentaba apropiarse cosa ajena al asemejarse a Dios.

De esta suerte, aquel barro que tomaba ya entonces la imagen del Cristo que tenía que existir en la carne, no era sólo una obra de las manos de Dios, sino una prenda del mismo. ¿De qué puede servir ahora intentar oscurecer el origen de la carne trayendo a colación el nombre de tierra, elemento bajo y sucio? Aunque se hubiese tomado cualquier otro material para formar al hombre, lo que convendría traer a la memoria sería la grandeza del artífice, que es quien ennoblece el material al elegirlo y quien hace la obra trabajándolo”³⁴.

Como colofón y recopilación de lo presentado en este apartado nos despedimos con Teófilo de Antioquía que narra de manera sencilla y densa la especialísima dignidad del ser humano:

“En cuanto a la creación del hombre, no hay ninguna palabra humana que pueda expresar su grandeza [...]. Porque el hecho de que diga Dios: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*, da ante todo a entender la dignidad del hombre. Porque, habiendo Dios hecho el universo por su palabra, todo lo consideró como cosa accesoria, y sólo la creación del hombre la tuvo por obra eterna digna de sus manos. Además, se presenta Dios como si necesitara ayuda al decir: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza*; pero a nadie dice esa palabra *hagamos*, sino a su propio Verbo y su Sabiduría”³⁵.

4.2 La deificación del ser humano

Nos parece justo y necesario terminar nuestra presentación teológica desde los Padres haciendo referencia a la vocación más profunda de todo ser humano que es concedida por Dios en la creación, la *deificación*. No creemos que ésta sea una nota al margen de la creación, sino aquello para lo que fuimos creados, íntimamente unido a lo que desde aquel momento ya somos.

En cristiano el *ser* viene definido por la vocación: *uno realmente es lo que está llamado a ser*. Se puede decir entonces: porque somos imagen de Dios está llamados a ser Dios, a ir transformándonos en Dios, a unirnos con Él, o en lenguaje neotestamentario, a participar “de la naturaleza divina” (2Pe 1,4). Eso es la deificación o divinización (θεοσις). Y aunque el concepto de deificación parezca muy extraño e incluso blasfemo, es una doctrina muy presente en los Padres de la Iglesia. Ellos ven en la promesa de ser semejantes a Dios (cf. 1Jn 3,2) la base de la deificación-*theosis*.

³⁴ *Ibid.*, VI.

³⁵ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, II, 18.

Acudamos en primer término a Orígenes para aclarar la diferencia entre la *imagen* y la *semejanza*, y así seguir introduciéndonos en el concepto de la deificación. Mientras que la *imagen* apunta a la dignidad indeleble del ser humano, a su esencia; la *semejanza* apuntaría al proceso de perfección del ser humano durante su existencia, por la imitación de Dios, que será consumado al final de los tiempos:

“Moisés antes que todos (los filósofos), dice esto, cuando relata la primera creación del hombre, señalando: *Y dijo Dios: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra”*. Y entonces añadió: *E hizo Dios al hombre, a imagen de Dios lo hizo, varón y mujer los hizo, y los bendijo*. Luego, el hecho de que dijo: *A imagen de Dios lo hizo* y omitió la semejanza, no indica sino que [el hombre], sin duda, recibió la dignidad de la imagen en la primera creación, pero la perfección de la semejanza le fue reservada para la consumación. Es decir, para que él se procurara la [semejanza] con la aplicación del propio esfuerzo, por medio de la imitación de Dios”³⁶.

Continuemos profundizando en la doctrina de la deificación del ser humano desde los Padres. La deificación según Máximo el Confesor se debe a lo que él llama la “bella inversión” o el “bello vuelco” por el cual Dios se humaniza-encarna para que seamos divinos. Para tal profundización nos valdremos de unos cuantos fragmentos de textos patrísticos que nos muestren la genialidad y finura de sus pensamientos y la altura de las aspiraciones de estos maestros cristianos que nos llaman a recuperar una vida mística tal vez algo olvidada por muchos predicadores y doctores³⁷:

- “El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendas cómo el hombre puede hacerse Dios”³⁸ (Clemente de Alejandría).

- “El Verbo de Dios se convirtió en hombre y el Hijo de Dios en hijo del hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la filiación, se convirtiese en hijo de Dios”³⁹ (Ireneo de Lyon).

- “No fuimos hechos dioses desde el principio, sino hombres, y al final dioses”⁴⁰ (Ireneo de Lyon).

³⁶ ORÍGENES, *De principiis*, III, 6.1. En el texto Orígenes está citado Gn 1,26; 1,27-28, más adelante en unas líneas no transcritas en el trabajo defenderá su tesis con 1 Jn 3,2 y Jn 17,24. Corchetes del editor.

³⁷ Los textos copiados son los anotados en R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 2004, 39 para explicar en qué consiste la *theosis*. También cf. M. ESTEBAN CARO, *Divinización del hombre*, 2014, <https://marianoestebancarowordpress.com/2014/12/02/divinizacion-del-hombre-2/> (consultado el 26 de mayo de 2016) encontramos una amplísima fundamentación de la deificación del ser humano desde la Patrística.

³⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticus*, XI.

³⁹ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, III, 19.

⁴⁰ *Ibid.*, V.

- “Él [Cristo] se hizo hombre para divinizarlos”⁴¹ (Atanasio).

- “La Encarnación hace de Dios un hombre a través de la divinización del hombre, y del hombre un Dios a través de la humanización (ἄνθρωπισης) de Dios”⁴² (Máximo el Confesor).

- “Para que yo llegue a ser Dios en la medida en que Él [se ha hecho] hombre”⁴³ (Gregorio Nacianceno).

Por último, señalamos a Tertuliano que nos explicita algo que de alguna manera dice Clemente y que estaba implícito en los demás: el cómo deificarnos. La clave es mirar la vida y las actitudes de Jesús y aprehenderlas, reproducirlas. Y matizamos, no con nuestro propio esfuerzo, sino gracias al Espíritu Santo que nos va transfigurando conforme al Hijo:

“Dios se pone a vivir a la manera humana, para que el hombre aprendiera a vivir de manera divina. Dios se pone al nivel del hombre, para que el hombre pudiera ponerse al nivel de Dios. Dios se hizo pequeño, para que el hombre adquiriera su grandeza. Si crees que esto es indigno de Dios, no sé si realmente crees en un Dios crucificado”⁴⁴.

5. Hacia una eco-espiritualidad

Esta última parte que cierra nuestro trabajo quiere hacer patente que lo reflexionado y meditado se ha hecho con miras a una praxis ecologista. Con el deseo de una ulterior indagación y ensayo, nos limitamos recoger los contenidos primordiales del trabajo y desde ahí dibujar algunas líneas hacia donde seguir caminando.

En el capítulo del “Cristo cósmico” pretendíamos poner de manifiesto las repercusiones universales, cósmicas y planetarias de Jesucristo, Verbo encarnado, que inicia, sostiene y plenifica toda la realidad. Pues bien, los cristianos, que seguimos a Jesús de Nazaret, Cristo y Señor, no podemos reducir nuestra vida de fe a un vértice a solas con Dios; no podemos pensar que Jesús es un añadido a la historia de las personas al estilo de un mero maestro con una ética humanista; no podemos rechazar la presencia de Cristo velada en millones y millones de seres humanos que no se proclaman cristianos; y por esto último, ¿no estamos los cristianos obligados a comprometernos ecológicamente a nivel social junto con otros que partan de diferentes motivaciones?; además, hemos de

⁴¹ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione Verbi*, 54.

⁴² MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*. PG 90, 1084.

⁴³ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio theologica*, III, 19.

⁴⁴ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, II, 27. Extraído de:

<http://www.mercaba.org/TESORO/TERTULIANO/02.htm> (consultado el 26 de mayo de 2016).

integrar una oración que integre la búsqueda de Cristo en la naturaleza y la comunión con toda la humanidad y la creación; *somos invitados a participar en la creación continua siendo conscientes de que en cada instante Dios, por medio de Jesucristo muerto y resucitado, hace proseguir y vigoriza la creación dirigiéndola hacia la Plenitud.*

Por medio de la presentación de la “Trinidad creadora” hemos confirmado que la Trinidad de Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, está enteramente empleada en la obra creadora. Partiendo de la doctrina expuesta llegamos a la conclusión de que *participar en la vida del Dios Trinidad significa tener en cuenta a todos y a todo lo que ocupa la atención de cada una de las personas de la Trinidad*⁴⁵: 1º, en relación con el Padre, cuidar-cultivar absolutamente todo lo que existe en el Universo, especialmente, la Tierra, y dentro de ella, los ecosistemas, los hábitats, las especies animales y las especies vegetales; 2º, en relación al Hijo-Logos, cuidar-cultivar a todos y cada uno de los seres humanos, especialmente los más amenazados en su dignidad en cuanto a la alimentación, el ámbito familiar, la educación, la cultura, etc.; y 3º, en relación al Espíritu, cuidar-cultivar nuestra relación con Dios y abrirnos su acción santificadora.

El capítulo de la identidad del ser humano en medio del cosmos quería poner de relieve: primeramente, que el ser *imagen de Dios* significa que cada ser humano merece un respeto mayor y más sagrado que el resto de los entes (cf. Sal 8,6), precisamente porque Dios ha querido y quiere que el ser humano sea mediador privilegiado entre todas las criaturas evocando así al Hijo de Dios; segundamente, explicábamos la vocación humana a la deificación, i.e., que el ser humano es un ser orientado a asemejarse a Aquel de quien es imagen. En orden a nuestra intención práxica la primera dimensión nos evidencia *la original responsabilidad del ser humano respecto de la hermana madre Tierra* y los demás hermanos terrícolas; y la segunda dimensión nos inspira cómo *hemos de vivenciar esta peculiar misión: a la manera de Dios, más concretamente, a la manera de Jesús de Nazaret.*

Como nuestro trabajo tiene como meta establecer principios teológicos que motiven un estilo de vida cristiano integral-ecológico, no podemos desarrollar con amplitud el modo de llevarlos a nuestra vida cotidiana. Por ello invitamos a acudir a *Laudato si'* del papa Francisco que propone algunas concreciones vitales en sintonía con el camino recorrido por esta reflexión. Para concluir, simplemente, mencionamos algunos puntos de la presentación de Francisco sobre la vida de Jesús de Nazaret en relación a la creación, basada en los evangelios, para concienciarnos de por dónde ha de ir nuestra deificación:

- experiencia de que el Padre cuidada de todas y de cada una de sus criaturas y de que nos llama a lo mismo (LS 96),
- contemplación de, asombro ante, y armonía plena con la naturaleza (LS 97),
- cercanía con las cosas del mundo y trabajo sencillo (LS 98),

⁴⁵ Para ser más esquemáticos seguimos en este momento la visión de Orígenes. De alguna manera se asemeja a la visión bíblica que el papa Francisco presenta en *Laudato si'* (cf. 66 y 239): el ser humano se relaciona constitutivamente con Dios, con los demás y con la naturaleza; y a la *intuición teantropocósmica* de Raimon Panikkar.

- denuncia de las estructuras de explotación y dominio, y propuesta del servicio a todas las cosas creadas (LS 82),
- actitud de gratitud y gratuidad con los bienes porque todo es don (LS 220),
- búsqueda de la fraternidad entre todas las criaturas, lo que en parte supone no hacer daño a los animales (LS 221),
- práctica de la sobriedad, la humildad, el silencio y la profundidad de la mirada para combatir el consumismo y la ansiedad (LS 222-227).

Permítasenos concluir con esta bonita oración de san Francisco de Asís, patrono de los cultivadores de la ecología:

“Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, corresponden,
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano sol,
el cual es día, y por el cual nos alumbras.

Y él es bello y radiante con gran esplendor,
de ti, Altísimo, lleva significación.

Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas,
en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas.

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo,
por el cual a tus criaturas das sustento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual alumbras la noche,
y él es bello y alegre y robusto y fuerte.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra,
la cual nos sustenta y gobierna,
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba”⁴⁶.

⁴⁶ FRANCISCO DE ASÍS, *Cántico de las criaturas*. Solo destacar en la alabanza seráfica la presencia de *los cuatro elementos* (agua, tierra, fuego y aire), que han simbolizado la totalidad de la complejidad del Universo desde Empédocles (s. V a.C.). Además de la occidental, las tradiciones orientales han enunciado estos *cuatro elementos*, algunas de ellas incluyendo un quinto.

***APROXIMACIÓN A LA MÍSTICA
REBELDE DE LAS MUJERES
EN LAS RELIGIONES DEL LIBRO***

Trinidad León Martín

Sumario: La mística es un fenómeno cada vez más presente en nuestra sociedad. Este estudio pretende un acercamiento al fenómeno místico no sólo en su dimensión religiosa, sino como fenómeno que refleja una particular transgresión del orden vigente y doctrinal, la mística rebelde. La autora toma para ello un enfoque en femenino, interreligioso y ecuménico a partir de las religiones del Libro.

Summary: Mysticism is a phenomenon which is increasingly present in our society. This paper intends an approximation to the mystical phenomenon in its religious dimension, but also as a phenomenon which reflects a particular transgression of prevailing and doctrinal order, a 'rebellious mystique'. For that purpose, the author takes a feminine, interreligious, ecumenical approach from the starting point of the religions of the Book.

Palabras clave: mística, judaísmo, islam, matriarcado.

Key words: Mysticism, Judaism, Islam, matriarchy

Fecha de recepción: 16 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 20 febrero de 2017

1. Introducción

El término “*mística*” es polivalente y ambiguo, rico en matices, pero, sobre todo, en vivencias. Se utiliza para nombrar fenómenos relacionados con la experiencia de la Divinidad, pero también con ese mundo de lo oculto, trascendente, paranormal, para-psíquico e, incluso, con todo lo que tiene que ver con el mundo de las relaciones y de la naturaleza. Hoy se habla de mística del arte, de la política, de la ciencia, de la economía, de las relaciones, de la ecología... ¡Todo tiene su *mística*!

En el mundo originario de la mística, la religión, *lo místico* se percibe como un estado en el que la persona parece no estar del todo dentro de los parámetros normales de la existencia humana y, ni su actuar ni su manera de expresarse, se corresponde, generalmente, con lo correcto y aceptable cultural y religiosamente hablando.

Por otra parte, la mística religiosa no tiene fronteras ni conoce los límites que de alguna manera pueden suponer los dogmas o los ritos de las diferentes expresiones religiosas, las engloba todas y las trasciende todas. Por otra parte, los rasgos comunes y familiares de la mística a todas las religiones son fácilmente constatables a través de la historia de las distintas experiencias religiosas, más aún si esos rasgos son femeninos y se expresan a través de las mujeres.

Está en estudio, por ejemplo, las semejanzas e incluso la influencia de algunos de los grandes místicos sufíes sobre Teresa de Ávila y su concepción de *Las Moradas*, referencia insoslayable de la experiencia mística cristiana¹. Un estudio comparado sobre los escritos de la gran mística sufi Rabi'a al-'Adawiyya y la doctora de la Iglesia, Teresa de Ávila, descubriría similitudes asombrosas, que pondrían de relieve la cercanía entre ambas y, sobre todo, la identidad única de la Divinidad que se les revela y las convierte en visionarias del Amor Absoluto.

Más allá de lo que la investigación sobre esta cuestión pueda abarcar, el tema que nos ocupa tiene que ver con el hecho de que la mística, además de ser un fenómeno que familiariza todas las experiencias religiosas, es un fenómeno de rebeldía del espíritu. Y cuando ese fenómeno se produce en el alma de una mujer se traduce en un carácter iconoclasta muy especial: allí donde hay una mujer mística, se introduce un sesgo desafiante y de total intolerancia hacia los falsos dioses y sus incondicionales defensores, sean del “color” religioso que sean y tengan el signo religioso que tengan...

Dadas estas premisas, necesito advertir que mi reflexión está orientada, en lo posible, a enriquecer, delimitar y situar con brevedad² el tema central que nos ocupa, y hacerlo desde una mirada interreligiosa y ecuménica: *Místicas rebeldes en las religiones del Libro*. Se trata de mostrar, a través de algunas figuras paradigmáticas, en absoluto convencionales, que la mística femenina de las tres grandes religiones monoteístas tienen mucho de rebeldía, de transgresión más o menos evidente de la doctrina tradicional, pero también de los tópicos creados sobre la experiencia mística en sí.

Voy a proceder mediante tres pasos:

1º) Lanzando una mirada hacia el pasado para subrayar, de manera breve pero ineludible, los rasgos místico-rebeldes de las mujeres bíblicas, consideradas las matriarcas o antepasadas comunes en las religiones del Libro, reconociendo, de entrada, la manera diferente en que cada una de estas religiones se refieren a las Escrituras.

2º) El segundo paso es fundamental para reconocer el papel desempeñado por las mujeres en la mística de las tres religiones monoteístas. Se trata de un acercamiento

¹ Cf L. LÓPEZ-BARALT, “Teresa de Jesús y el Islam” en: *Mujeres de Luz –La mística femenina, lo femenino en la mística-*, Edic. de Pablo BENEITO, Trotta, Madrid 2001, 53-75.

² No me toca, en este espacio, profundizar en el modo que tiene las tres religiones de referirse a *Las Escrituras* y que crea importantes diferencias dentro de las mismas, especialmente, el cristianismo. Lo importante en estos momentos, es señalar la presencia en ellas de las mujeres, y su mística “rebelle”.

paradigmático: apenas unas breves referencias a mujeres o situaciones en las que ellas son protagonistas, para descubrir sus diferencias, pero, sobre todo, para subrayar sus fuertes vínculos de *mística rebelde*. Lo fundamental de esta aproximación es poner de relieve que la mirada hacia la Trascendencia, desde la mística femenina, no trata de dogmas ni de doctrinas, sino de revelación de vida.

3º) En unas breves y nada exhaustivas conclusiones, intentaré poner de relieve los rasgos de la mística actual, poco convencional y muy interpelante para las mujeres y para los hombres *creyentes*, sea cual sea la religión que profese.

2. Las “matriarcas” en el Testamento Común: una cierta complicidad y enfrentamiento con la Divina Presencia

Las mujeres presentes en las Escrituras Sagradas de las tres religiones mono-teístas sirven de auténtico vínculo familiar, sean o no expresamente nombradas en *el Libro* de cada religión. Eva, Sara/Agar, Rebeca, Lia/Raquel, las profetisas Miryam y Débora, Noemí/Ruth y algunas otras, hasta llegar a María de Nazaret, pertenecen, aunque de manera diferente, a las tres religiones y son llamadas y reconocidas como “nuestras madres” en la fe.

Sara y Agar, de manera especial, responden a una mística, a una experiencia de la Presencia divina, que tiene mucho de coraje y rebeldía “oculta” tras lo cotidiano, tras unas normas y unas formas culturales que ellas no dudan en sortear, según su propia percepción y experiencia del proyecto divino. Ambas mujeres expresan un valor místico que fortalece, en primer lugar, la conciencia y el reconocimiento de sí mismas, la importancia de su corporeidad y del valor de sus decisiones, al mismo tiempo que las dignifica ante el personaje que, aparentemente, es el único destinatario de la alianza y de la amistad divina: Abraham. Sara, la señora, Agar, la esclava,... personalizan los acontecimientos relacionados con los pueblos nacidos de sus entrañas. La historia, como sabemos, se desarrollará en medio de una enemistad, en apariencia enconada, entre ambas mujeres; pero, en realidad, dice mucho más acerca de la necesidad que tiene *Israel* de afirmar su identidad frente a la identidad de *Ismael*, su hermano mayor: una identidad irrenunciablemente fraternal y homicida a la vez; evocando y reproduciendo la actitud de los hijos de Eva, de los hijos de Rebeca, y la de tantos otros hijos de mujeres, enfrentados entre sí, de generación en generación...

Sería muy interesante detenernos, por ejemplo, en la figura de Miryam, la profetisa, aunque la imagen que nos transmiten de ella las Escrituras es un tanto ambigua. Qué tipo de mujer es: ¿audaz o aprovechada?, ¿líder o intrigante?, ¿castigada por la *Presencia* que acompaña al pueblo, o más bien utilizada como escudo por los hombres que podían sentir celos de su autoridad y del valor de su palabra ante el mismo pueblo? (*Ex 2; 15; Nm 12*). Dudas e interrogantes que se repetirán ante otras figuras femeninas, otras mujeres líderes y distinguidas a lo largo de la historia, hasta nuestros días... Si hay un rasgo místico que destacar en la Escritura común, es, sin duda, la complicidad

entre las matriarcas y la Presencia divina. Ellas no son meros instrumentos en manos del poder androcéntrico. Con la Divinidad a su favor, las mujeres bíblicas son co-protagonistas activas de la historia. Y en esto radica el carácter fundante de su relación mística: rebelde y reveladora a la vez.

María de Nazaret supone un hito único en este panorama de mujeres místicas, en relación con el “Dios de Abraham”. Su perfecta escucha y sumisión a la voluntad Divina va pareja a su absoluta libertad ante las normas sociales y religiosas de su tiempo y de su cultura. Su grito profético es tan fuerte o más, que el silencio al que, como mujer, se la quiere someter. Las mujeres creyentes de las tres religiones tenemos en ella un buen punto de encuentro y de mutuo reconocimiento: siendo judía, una creyente judía, María de Nazaret es la puerta que abre al cristianismo, y la única mujer llamada por su nombre en el Corán: “La que es *portadora de un gran deseo*”, significado etimológico árabe de “Maryam”, y también, la mejor traducción de una experiencia de fe, única y plural, que se manifiesta como encuentro de plenitud en la comunión Divina y humana expresada en el hombre Jesús de Nazaret, su hijo e Hijo de Dios, desde la fe cristiana.

3. Místicas judías-cristianas-islámicas: eslabones de una experiencia común de intimidad divina “vigilada”

3.1. La ausencia sensible o la presencia excepcional de las mujeres en la mística judía³

Nos situamos ante *la mística*, en apariencia, “sin asomo de rebeldía” de las mujeres judías, las hermanas mayores de las tres religiones monoteístas. Se ha de decir, en verdad, que el judaísmo se ha quedado anclado en el pasado, en cuanto a la presencia explícita de las mujeres en el ámbito religioso se refiere, incluso en su dimensión mística. Las mujeres mencionadas en la Escritura son referencia constante, opacando cualquier otra imagen femenina en esa comunidad creyente a lo largo de los siglos. De Eva a Esther, hay una larga lista de mujeres cuyas bondades se proclaman como verdaderas hazañas, y cada una de ellas: Sara, Rebeca, Lía, Raquel, Deborah, Noemí, Ruth, Ana (la madre de Samuel), Judith, Ana (la madre de los Macabeos), son modelos imperecederos... La historia de las mujeres judías parece haberse detenido en ellas, convirtiéndolas en verdaderas “estatuas de sal”. Después de ellas... ¡nada!

El *ideal femenino* impuesto por la Sinagoga o el judaísmo tradicional rabínico, relega a la mujer al ámbito del hogar, eximiéndola de toda obligación espiritual o de contacto con la Ley, sobre todo escrita (Torá), apartándola así de la fuente de la revelación divina. Quizá por esto, el judaísmo carece de figuras místicas que acompañan las diferentes etapas de la historia, figuras de la talla de una Catalina de Siena, Juana Inés

³ Mi fuente de información en este campo es la colaboración de PAUL B. FENTON titulada “Santas judías: el caso de la ‘Doncella de Ludomir’ en la obra: *Mujeres de Luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid 2001, 25-34.

de la Cruz o Teresa de Ávila, presentes en el cristianismo, o una Aisha, la mística e influyente mujer del Profeta, de Fátima, su hija, o una Rabi'a al-Adawiyya, (s. II / VIII de la e.c.) entre una larga lista de mujeres sabias y místicas de las que el Islam puede presumir. No obstante, las puertas del silencio también tienen resquicios o grietas a través de los cuales se filtra, de vez en cuando, la luz.

Para la mística judía (Cábala) la mujer es figura de la *Shekinà*, la Tienda que Dios pone en medio de su pueblo. Paradójicamente, tampoco esta imagen, tan fuerte y entrañable, ha servido para dar mejor y mayor cabida a lo femenino en el judaísmo ni siquiera en la mística judía. El fenómeno místico restaurador conocido como *Jasidismo* ofrece una cierta novedad. Como sabemos, el jasidismo, surge en Polonia a impulsos del rabí Israel Ba'al Shem Tob, conocido por el acrónimo *Besht*, a mediados del siglo XVIII (e.c.).

El jasidismo, según sus historiadores, privilegian la emotividad y la fuerza de la espiritualidad sobre el conocimiento intelectual, de ahí que la igualdad entre hombres y mujeres sea, en apariencia o/y en teoría, más reconocida. Se dice que en los comienzos del movimiento jasidista las mujeres llegaron a sustentar cargos de importancia dentro de la comunidad hasta tiempos relativamente cercanos a nuestra época. Se dice... Pero esto es puesto en duda por más de una experta en la materia, entre ellas, la historiadora Ada Rappaport⁴.

Para Rappaport, la tradición mística judía, desde la antigüedad hasta nuestra época, parece haber excluido a las mujeres tanto como la misma tradición rabínica. Lo cierto es que el nombre de las mujeres místicas judías: expertas en lo divino y en lo humano, ha quedado olvidado, o simplemente ligado al de sus padres o hermanos, (menos a sus maridos). Se tienen algunas noticias de lo inteligentes, sabias y santas mujeres: Perele Sapira, Hannah Hayyah, Rachel de Opt, Eidele de Belz (todas ellas del siglo XIX de la era cristiana).

Con todo, el jasidismo cuenta con una figura femenina "especial": Hannah Rachel, conocida como "la Doncella de Ludomir". La *Doncella* nació en Volhnia (entonces Checoslovaquia), en torno a 1815⁵. Hannah es una mujer sabia y culta, que vive y cumple religiosamente todas las normas, tal y como lo haría el más capacitado y autorizado de los varones conocedores de la Escritura, tanto judía como cristiana: lleva sobre sus hombros el *tallit* (chal de oración), y luce *tefillin* (filacterias) en el brazo mientras se dedica a la oración. Ante el asombro y escándalo de quienes la rodean, se atreve a presidir el funeral de su padre y después se dedica, con fortaleza y sobriedad, a crear un lugar de oración y de encuentro al que acuden sabios y eruditos, rabinos, y toda clase

⁴ ADA RAPAPORT-ALBERT, profesora de Historia Judía en la Universidad College de Londres, en la que se desenvuelve como Jefe del Departamento de Hebreo y Estudios Judaicos. Las referencias a las que hago alusión corresponden a la serie de conferencias que impartió en la Universidad de Manchester, sobre el tema: "Mujeres en el misticismo judío", del 27 al 30 del 2006. Podrán encontrar un extracto de dichas conferencias en la página: <http://www.mucjs.org/sherman06.htm>.

⁵ PAUL B. FENTON, o. c., 28-29.

de visitantes, para escuchar su palabra y recibir sus consejos. Como es común entre las mujeres místicas, ejerce, además, el arte de la curación.

La fama de santa adquirida por esta mujer, y su incuestionable autoridad, suscitó, ¿cómo no?, el recelo de los *tsaddiq* o justos, que la presionaron, obligándola a contraer matrimonio con un de ellos y a abandonar las prácticas que la habían señalado como erudita y santa, no del todo ortodoxa, en medio del pueblo. Divorciada al poco tiempo, emigró a Palestina, donde prosiguió sus estudios místicos, comportándose, hasta el final, como una auténtica rabina jasídica. Su conocimiento de Dios y su manera de desentrañar las Escrituras tenía tanto de intimidad amorosa como de rigurosidad exegética. Ambos aspectos, perfectamente combinados hicieron de ella una verdadera maestra, del espíritu. Pero ¿Quién la conoce...? No obstante la apariencia de triunfo de una mujer dentro de la tradición mística judía, según la mencionada historiadora, Ada Rappaport, esta es la historia de un fracaso, la excepción que confirma la regla. Tomo nota de sus palabras: “la historia de la *Doncella* es la historia de un desviante, cuyo fracaso final sirve precisamente para reforzar las fronteras que intenta cruzar, no para socavarlas”⁶.

Pero ¿qué hay de la experiencia mística en el judaísmo de hoy en día? Lo que hay es todo un reclamo, un grito, a reconocer esa sabiduría mística detrás de todo un mundo de expresiones trasgresoras, todas ellas dirigidas a mostrar que la fuerza de los orígenes está viva en ellas. Invito a descubrir la *mística rebelde* que se trasmite en la figura de Yentl, la protagonista de la magistral película de Barbra Streisand. El argumento de esta obra puede ayudarnos a reconocer la orientación de la mística de las mujeres judías; una mística envuelta en el deseo de superación de todas las barreras, especialmente las barreras creadas por la diferencia de géneros, dentro de la comunidad creyente y del tipo de sociedad misógina que desarrolla.

Otro ejemplo. Emulando el legado de Miryam, la profetisa del Éxodo, se ha creado en Israel un grupo musical, conocido ya ampliamente en muchos países de todo el mundo, llamado “Ashira” (*Cantaré*). Está formado por seis jóvenes judías, que se abren camino con un rock and roll “sólo para ellas”, porque la ley judía (Halajá) dictamina que la “voz de una mujer cantando provoca lascivia” en los varones... Sus canciones, no obstante, tienen profundas raíces bíblicas y resonancias de otros textos sagrados para el judaísmo, además de sus propias creaciones *orantes* a la vez que artísticas. Una de las componentes del grupo afirma que “formar parte del conjunto es una oportunidad para dar a conocer la música judía, su misterio y su fuerza, y un derecho que muchas mujeres no aprovechan”. Pero ¿limitarse a las mujeres es un derecho o una injusta restricción? Al menos, motivan y hacen oír su voz... Algo es algo.

La *mística* “rebelde” que mueve a las mujeres dentro del mundo religioso judío sigue siendo, ante todo, una lucha por la libertad, por el derecho de las mujeres a ser vistas y escuchadas, de participar en la conquista de la convivencia en paz, no sólo entre

⁶ P. B. FENTON, *o. c.*, 32.

dos pueblos hermanos y enfrentados, de generación en generación, sino también entre los hombres y las mujeres de su propio pueblo.

3.2. *La mística cristiana: una rica herencia que no cambia la realidad, pero la intranquiliza...*

Las místicas cristianas son mujeres que afrontaron su encuentro personal con la Divinidad encarnada en el hombre Jesús, con enorme libertad y una inteligencia tenaz: Teresa de Ávila y Juana Inés de Asbaje (o de la Cruz), y antes que ellas, Hildegarda de Bingen, Hadewich de Amberes, Juliana de Norwich, y tantas otras conocidas en nuestro ámbito cultural. Ellas configuran una imagen de mujer cristiana *incorregible* en su modo de estar dentro de la ortodoxia eclesial. Son mujeres sabias y rebeldes; curtidas en la lucha establecida entre *ellas y los hombres*, pero, sobre todo, entre ellas y Dios... Teresa de Ávila, la mística española por excelencia, pero no la única. Responde al modelo de mujer capaz de encubrir su rebeldía a los ojos avizores de los inquisidores eclesiásticos:

“Escribo con libertad. De otra manera sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo; para los demás basta ser mujer para caérseme las alas, cuanto más mujer y ruin...”⁷.

Precavida había de ser la mujer mística de su época, (y no sólo...). Pero, si Teresa se hubiera limitado a ser una mística convencional de su tiempo, una mujer enclaustrada y dedicada a los pucheros y al arrobó espiritual, podría cabernos la duda de si su huella seguiría siendo, aún hoy, tan extraordinariamente atractiva, novedosa y universal. La suya tuvo que ser, por fuerza, una mística “rebelde”. Teresa se hizo experta en el tejer y conjugar la fórmula doctrinal de la Iglesia con la libertad de las revelaciones divinas de que era objeto. Sencillamente, sabía dónde estaba el objeto de su deseo y todo lo demás era, a sus ojos de mujer, Nada.

Sería bueno detenernos en su mensaje y en su poesía, pero Teresa de Jesús y su mística “rebelde” son de sobra conocidas; por eso invito a acercarnos a otro modelo de experiencia mística cristiana menos reconocida, un modelo que recrea de modo sorprendente la figura de la judía Hannah Rachel, si recordáis..., “La Doncella de Ludomir”. Este modelo, en la historia reciente de la Iglesia católica, se llama Ludmila Javorova⁸, nacida como aquella en la antigua República de Checoslovaquia. Ludmila fue ordenada sacerdote en 1970 por el obispo Felix Davidek, colaboró con él activamente en la organización de la iglesia clandestina de los países del Este europeo y juntos crearon la comunidad formadora de agentes de pastoral y de presbíteros en la clandestinidad conocida como *Koinotes*.

⁷ Cf. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, “Vida”, cap. X.

⁸ MIRIAM T. WINTER, *Desde lo hondo. La historia de Ludmila Javorova, una mujer católica ordenada sacerdote*, Edit. Claret, Barcelona 2002.

Ludmila Javorova, presbítera católica, ejercerá como tal en tiempo de intensa persecución y represión comunista, exponiendo su libertad e incluso su vida. Será así hasta 1993. Con la caída del telón de acero, entre 1989-1990, se puso fin a las actividades ministeriales clandestinas de la Iglesia. Bajo la presión del Vaticano, Ludmila tuvo que renunciar al ejercicio de su ministerio y a los cargos de gobierno que llegó a sustentar en *Koinotes*. Al final de este duro periodo de martirio cotidiano, de fe profunda y de profunda fidelidad a la Iglesia católica, el Vaticano, en lugar de agradecer su entrega y reconocer su ordenación, amenazó con excomulgarla. Su presencia ya no era necesaria ni conveniente... Ludmila acató la orden de suspender sus actividades sacerdotales y continuó ejerciendo de catequista en la parroquia de Cirilo y Metodio, en la ciudad Checa de Brno. Y atravesó el umbral del siglo XXI, en silencio y anonimato, como corresponde a las mujeres de Iglesia. Y, sobre todo, a las mujeres rebeldes.

Ludmila Javorova adelanta la praxis *mística ministerial* de las mujeres católicas, desde una fidelidad indomable a la Iglesia, a la vez que pone de manifiesto una *rebeldía* conducida por la Presencia divina: Dice ella: “Con las palabras de la consagración, yo siempre era consciente de esta proximidad a Dios y sé que soy sólo un medio, que Dios obra a través de mí. Es Cristo el que opera los cambios y lo hace en cooperación conmigo”. Ejerciendo como catequista. Ludmila suele preguntarles a las mujeres: “Cuándo rezáis a solas ¿rezáis con lenguaje de mujer o en el lenguaje de los hombres?...”. Y añade el motivo de su pregunta:

“Para la mayoría de la gente esto carece de importancia, pero para mí tiene un gran significado, hablar en femenino, porque entonces mi autorreflexión ante Dios llega realmente a lo profundo. La experiencia de mi propio ser es muy diferente cuando me expreso a mí misma desde mi propia esencia... Cuando estoy con mujeres... intento llevar la conversación por este camino y entonces se produce un silencio verdaderamente gélido. No sienten la necesidad. Incluso quienes han estudiado teología no lo sienten como lo siento yo por dentro”¹⁰.

Puestas en paralelo, la historia de Hannah Rachel y de Ludmila se corresponden como almas gemelas, poniendo de relieve que, tratándose de mujeres, las experiencias son similares, sea cual sea el ámbito religioso en el que se encuentren: por muy capacitadas que estén y por mucho que su presencia sea relevante para la comunidad a la que pertenezcan, su reconocimiento está condicionado por la fuerza de la tradición androcéntrica, propia de la cultura que engloba a las tres religiones del Libro.

Pero, antes de concluir esta aproximación a la experiencia mística de las mujeres en el cristianismo, quiero traer a colación la figura de dos mujeres del siglo XX que viven una relación con la Divinidad completamente liminal y exiliada; una *mística* que no tiene “patria” asegurada en el mundo de las religiones, aunque sus raíces están,

⁹ *Idem.*, 172.

¹⁰ *Idem.*, 201

irremediablemente, dentro de ellas. Hablo de Simone Weil y María Zambrano. Dos mujeres amantes de la sabiduría (*filósofas*), apasionadas ambas por el compromiso social y político, amén de haber mantenido una actitud crítica frente a la Iglesia de su tiempo, honesta y desgarrada a la vez.

Los escritos de Weil y Zambrano contienen una sobreabundante de *experiencia mística*, absolutamente inconformista. Podríamos decir que son las místicas del “umbral” y del “exilio”, dos categorías que, como poco, pueden suscitar recelo a la ortodoxia doctrinal e incluso filológica, pero no por ello carecen de una fuerte experiencia de la divina *Presencia*. En esta mística agnóstica: liminal y exiliada, la mujer, como tal, es el *lugar* de encuentro de todos los marginados y exiliados.

Weil y Zambrano descubren que ese es también el lugar en el que se sitúa la *Presencia encarnada* de Dios, en Jesucristo: una Presencia, con mayúscula. La única a la que corresponde tal grandeza, encarnada, exiliada y mantenida en el margen, hasta la muerte en el Gólgota.

Simone Weil, judía de nacimiento, pese a su personalidad altamente conflictiva, aunque se ve empujada por su conciencia a confesarse expresamente fuera de la Iglesia católica o de cualquier otra iglesia, siente la cercanía del Dios *kenótico*, encarnado y crucificado en el hombre, Jesús de Nazaret. Uno de los *nadies* de la tierra con los que ella se identifica plenamente. Con él se ve arrastrada a seguir la voluntad de Dios a través de la identificación con los crucificados de la tierra: “La voluntad de Dios, cualquiera que sea ésta, se impuso a mi espíritu como el primero y más necesario de los deberes”¹¹.

Simone siente la tristeza propia de quien se ve obligada a disentir por razones muy hondas, razones que la retienen en un umbral abarrotado de realidades desgarradoras y desencarnadas, desplazadas por la misma Iglesia: “Hay un obstáculo absolutamente infranqueable a la encarnación del cristianismo. Es el uso de estas dos palabras: *anatema sit...* También esto me impide franquear el umbral de la Iglesia. Permanezco junto a todas las cosas que no pueden entrar en la Iglesia... Y permanezco tanto más a su lado cuanto que mi propia inteligencia es una de ellas”. La Iglesia se convierte en un límite obligado, en un recinto cerrado, que no responde a lo ilimitado de Dios, ni a la apertura universal de su Reino.

Según S. Weil: “Los hijos de Dios no deberían tener más patria aquí abajo que el universo mismo, con la totalidad de las criaturas racionales que ha contenido, contiene y contendrá. Esa es la ciudad natal digna de merecer nuestro amor”¹². Sin duda, esta es una mística difícil de asumir, pero, al menos, llena de honestidad.

María Zambrano, una mujer comprometida también políticamente y auto-exiliada de España durante muchas décadas, vive “su exilio”, de un modo profundo, desde

¹¹ SIMONE WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993, 39.

¹² SIMONE WEIL, *o. c.*, 46 y 60.

lo más profundo de su ser de mujer. Todos y cada uno de sus escritos, sin ser en absoluto una confesión de fe, contienen es una búsqueda incansable de la verdad. Pero la suya, como la de muchas otras mujeres inquietas ante la realidad y la forma anodina de crear sociedad o ser creyentes, se confiesa “en el exilio”. El exilio está ligado a su visión del ser, al exilio de la razón, y se convierte en una verdadera *mística de la pasión*: “... voy siendo en virtud de lo que veo y padezco, no de lo que razono y pienso”¹³.

La mística, al igual que la profecía, conlleva mucho de sufrimiento, de salida forzosa de una realidad amada y, en muchos casos, perdida: “Toda experiencia tiene algo de revelación por muy en la relatividad de lo humano que se dé. Justamente por andar en la relatividad necesita el hombre de revelación de las verdades que rondan y ruedan mientras no se las revive. Experiencia es revelación y es historia”¹⁴, afirma Zambrano. Dejándonos llevar por ese sentido de revelación y de historia nos introducimos en el último de los marcos religiosos, en el que encontrar la *mística rebelde* que emana de la experiencia religiosa de las mujeres del Libro: el Islam.

3.3. *La dulce mística de las mujeres del Islam o el espejismo de una rebeldía velada*

“Permanece en la puerta si anhelas la Belleza,
Abandona el sueño si quieres entrar”

Con estas palabras, según María Tabuyo, atribuidas a la mística sufi del II siglo de la hégira (VIII e.c.) Rabi`a Al `Adawiyya¹⁵, entroncamos con el punto anteriormente tratado: experiencia del umbral y del exilio. Ante todo, conviene tener en cuenta que la mística musulmana no es una síntesis de la mística judía ni mucho menos de la mística cristiana, y no deberíamos, por tanto, enmarcarla en categorías que le son ajenas. Conveniente recordar, también, la radicalidad del Islam: la afirmación permanente de la unidad y unicidad Divina, la Realidad absoluta, que exige una entrega y sumisión absolutas de parte de sus seguidores, sea cual sea el rito que sigan.

La mística es para el Islam, sabiduría, conocimiento profundo y auténtico de todas las cosas y, especialmente de la Misericordia divina, de Al-lâh¹⁶. Adorar a Dios por Dios solo, es el núcleo del sufismo, la entraña del Islam, y esto se remonta a los inicios del sufismo, entendido como un comentario del Corán, pero, sobre todo, como un talante de vida. Podríamos decir lo mismo de la Torá, o del Evangelio: des-

¹³ MARÍA ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990.

¹⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antífona*, Edit. Anthropos, Barcelona, 1986, 152.

¹⁵ La obra de CATERINA GREPPI, *Rabi`a, la mística*, Jaca Book, Milano 1988, es de una gran belleza y refleja en sus escasas 100 páginas lo esencial de esta figura del sufismo.

¹⁶ Para la elaboración de estas páginas he confrontado la obra de A. BEWLEY, *Islam: El Poder de la Mujer*, Madrasa Editorial, Palma de Mallorca 2001. Pero, ante todo, tengo presente el trabajo de María TABUYO: *Introducción a Rabi`a Al `Adawiyya, Dichos y canciones de una mística sufi*, cuyas páginas podrán confrontar en: <http://agorasur.blogspot.com/2008/12/rabiya-y-el-sufismo.html>

de la mística judía y la mística cristiana. En el mundo musulmán de los comienzos no existía prohibición alguna para que las mujeres estudiaran y recibieran la sabiduría coránica, al contrario, el Islam animaba a ello. Como consecuencia, muchas mujeres se dieron a conocer como estudiosas religiosas, escritoras, poetas, doctoras y profesoras, por derecho propio.

El conocimiento y la mística musulmana, cobra especial relieve desde la figura de Aisha, una de las esposas del Profeta. Abu 'Abdullah al-Ghafiqi dice en su obra: *La sombra de la nube*, a propósito de Aisha: “En ella se reunían la mayor parte de las transmisiones y el *fiqh* más completo de entre aquellos que daban *fatwa*. Acudían a ella personas, desde las tierras más recónditas por su conocimiento de la *Sunna* y de aquello que es obligatorio. Recitaba la poesía de los árabes con gran pureza. Era asombrosa en el *tafsir* (comentarios sobre el Qur'án), elocuencia y poseía un amplio saber de medicina”. Esta devoción y reconocimiento de la sabiduría femenina, no sólo se dirigía a ella, también era el caso del resto de las mujeres del Profeta y sus compañeras como Umm Sulaym, Umm ad-Darda', Fatima bint Qays y otras mujeres que vinieron después. Mencionarlas en este espacio, a todas y cada una de ellas, sería simplemente imposible. De modo que, tal como he hecho respecto a las místicas del judaísmo y del cristianismo, tomaremos algunas figuras paradigmáticas que, desde los orígenes del Islam, nos ayuden a recorrer la historia y situarla en el momento actual.

El Islam encuentra en Rabi'a al-Adawiyya (Basora el año 95/714 o 99/717-718) una intérprete de excepción del sufismo nacido del Corán. Dice Al 'Attar, su principal biógrafo: “Rabi'a era única, porque su relación con Dios y su conocimiento de las cosas divinas no tenía igual; fue muy respetada por todos los grandes maestro espirituales de su tiempo, y su palabra era decisiva, de una autoridad sin discusión, para todos sus contemporáneos”. Los versos de Rabi'a reflejan de manera serena la actitud, lúcida y equilibrada, de quien, enamorada de la Belleza, conoce al mismo tiempo la distancia que la separa de Ella. Con todo, permanece atenta, vigilante, dispuesta a recoger cualquier signo, porque sabe que el Dios Inaccesible es también el Cercano. Su poesía destaca por su asombrosa libertad, y una sutil ironía, muy semejante a la que desplegaría más tarde nuestra Teresa de Ávila. Tiene, como ella, clara conciencia de su condición de mujer y se siente libre de la pretensión de endiosamiento que descubre en los varones,... y, en cuanto a la devoción que debiera inspirarle la figura del Profeta, ella afirma categóricamente que en su vida sólo hay lugar para el Amado, Dios Único, pues: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor».

El conocimiento produce temor; pero no un temor cobarde, que Rabi'a denunciará continuamente, sino ese otro temor, principio de sabiduría y santidad, que es reverencia ante la grandeza y la maravilla. Y lleva a la adoración. Asceta y mística, Rabi'a conjuga sabiamente la tensión entre el deseo y la renuncia, el conocimiento de la distancia, que sólo Dios puede traspasar. A la manera de canciones, sus poemas son destellos de sus largas conversaciones con el Amado, su razón de ser. Tomemos un pequeño ejemplo:

Dios mío, Cuantos bienes me hayas reservado
 en este mundo, dáselos a tus enemigos,
 y cuanto me hayas reservado en el otro,
 dáselo a tus amigos,
 porque a mí, Tú me bastas.

Rabi'a transforma la ascesis en camino, apartando todos los obstáculos, tanto los que provienen de su entorno socio-cultural, de hombres que la admiran y a la vez desearían mantenerla bajo su control, como los que descubre dentro de sí misma: el Deseo de Dios no es Dios, por eso puede convertirse en lo que nos oculte a Dios. Por eso dirá: *El amor hecho de deseo me hace recordarte a cada instantel, despojándome de todo lo que no eres Tú*. Al final de su vida, esperaba anhelante la muerte, con la misma pasión y fuerza que más tarde expresará Teresa de Ávila en sus poemas. La muerte es “la que une al amante y al Amado”.

Rabi'a al-'Adawiyya fue conocida en la Europa del siglo XIII, a través de los cruzados que acompañaron a Luís IX de Francia, en la séptima cruzada. Sin embargo, el recuerdo que de ella se guardaba en Occidente la “convierte” en una buena cristiana, perteneciente a la corriente del “puro Amor” desarrollada en la Francia del s. XVII. Se transmite así una imagen desfigurada de esta mujer, que olvida lo más importante de su origen y el origen de su propia espiritualidad: se ignora a la mujer de fuerte personalidad que reflejan sus dichos y, sobre todo, se olvida su carisma de *maestra* mística sufi.

Nunca se insistirá bastante, afirma la excelente traductora de su obra, María Tabuyo, en la importancia de la Belleza en el Islam, esa Belleza eterna que fascinaba a Rabi'a y que es una de las claves de su actitud ante la vida, que aúna sumisión y rebeldía, audacia y ternura características también de tantas otras mujeres místicas de las tres religiones del Libro.

Antes de concluir, quiero mencionar dos imágenes, dentro de las cuales sigue viva la figura de la mujer valiente y amante de la Belleza y de la libertad, signo de la mujer mística del Islam. El primero es, también aquí, una obra cinematográfica, seguramente conocida por muchos: *Kandahar*. Al igual que *Yentl*, esta obra revela la fuerza espiritual que sostiene a las mujeres, dentro de los acontecimientos más trágicos de nuestra historia. Nafas, la protagonista, en un momento de su terrible viaje, yendo al encuentro de su hermana, exclama: “He puesto toda mi alma en este viaje”.

Esta es la mística que desbordan las mujeres inmersas en la más violencia más absurda, las mujeres que se dejan el alma en medio el desierto, pero siguen caminando, porque el amor, la belleza, la sabiduría, la santidad ¡ni se silencia, ni mata! La mística de las mujeres musulmanas no permanece ajena a la tragedia que vive todo el oriente y, con características similares, muchos países africanos y latinoamericanos. Las palabras de un joven afgano entrevistado para la revista española *Mujer hoy*, son mucho más frecuentes de lo que podemos imaginar, en cualquier lugar y haciendo referencia a muchas

situaciones: “El país va bien. Las mujeres son el problema por no vestirse adecuadamente...”. ¡Y eso es todo!

Nadia Anjuman, es otro paradigma de la *mística rebelde* que une hoy a las mujeres del Libro, incluso con aquellas que viven otras experiencias religiosas y hasta con mujeres no creyentes. Vivía en Herat, la capital cultural del país desde hace más de 5.000 años hasta la llegada de los talibanes¹⁷. La articulista que cito, Christina Lamb, describe la situación de manera absolutamente vívida. Dice: Nadia. “Tenía 20 años y un brillante futuro por delante. Iba a la Universidad, allí conoció a Farid. Se casaron y comenzó la gran oscuridad: tuvo que abandonar sus estudios y si el marido la descubría escribiendo la maltrataba; le prohibió la asistencia al Club Literario al que pertenecía”. Aun en esas circunstancias, ella continuó escribiendo: escribía versos en los que el Amor es único, y la belleza y la libertad, el aire que el espíritu respira. Las amigas de Nadia afirman que en muchas ocasiones escucharon decir al marido: “¿Por qué la gente te conoce más que a mí? Yo soy el hombre”. Y la mató. Fue el 6 de noviembre del 2005, al amanecer. Fue condenado por asesinato, pero sólo pasó un mes en prisión.

Digámoslo una vez más, la inmensa mayoría de las mujeres del Islam no están sometidas al silencio por su propia voluntad. Y otras muchas, pese a ese silencio oculto e inmisericorde, gritan bajo el burka. Y su grito es poesía mística, rebelde y sabia. Ellas sobrevivirán. ¡Y su *mística* también!

4. Es hora de sacar algunas CONCLUSIONES

1. *Mística y rebeldía* no se excluyen, más bien se integran en una misma experiencia reveladora del único Misterio que lo trasciende todo, de la única Presencia que es liberadora porque nos hace experimentar su abrazo infinito, incluso en esa realidad trágica, de silenciamiento y de muerte: esa realidad que llega simplemente por ser mujeres, y por ser sabias y místicas.

2. Para la verdadera mística no existen fronteras religiosas, pero tampoco condicionantes externos o internos de ningún tipo. La experiencia hace a los hombres y a mujeres que la viven las personas más universales y, al mismo tiempo, más firmes en su propia fe, las más rebeldes y las más fieles. Son las personas más dispuestas al diálogo sobre Dios o sobre cualquier realidad que pretenda tomar el lugar de Dios, y siempre terminarán diciendo: Amén, a la experiencia del otro/otra, porque, en el fondo, es la suya propia.

3. La mística que emerge de las Escrituras es una manera de vivirse la persona frente a su realidad, dentro del ambiente que la rodea, y ante el *Misterio divino* que la trasciende y, por lo mismo, la pone al límite de cualquier otra realidad institucional: Iglesia, sociedad o cultura...

¹⁷ Los datos los recojo del artículo titulado: “El club de las poetisas desafiantes”, aparecido en *Mujer hoy*, del 4 al 10 de julio de 2009. Escrito por Christina LAMB, con excelentes fotos de ALEXANDRA FASCINA.

4. Desde siempre, la lucha entre *norma* y *mística* se endurece, se hace descarnada y despiadada, cuando media algún tipo de reivindicación y, sobre todo, cuando las que reivindican son mujeres. La mística femenina, que elude todo tipo de poder, se siente como un atentado contra las costumbres y los cánones religiosos y culturales andro-kirio-céntricos, propios, aunque no exclusivos, de las culturas religiosas monoteístas.

5. El panorama de la mística femenina, de las tres religiones del Libro, va cambiando. ¿O no tanto...? Sea como sea, la mística paciente y sutil de las mujeres del pasado y de muchas del presente, nos lleva hoy hacia la mística liberadora y con frecuencia, *martirial*. Es una mística *liminal* y *exiliada* que va configurando una nueva presencia de las mujeres creyentes del siglo XXI, en todos los ámbitos en los que se expresan y viven las religiones del Libro.

Este proceso hay que saber verlo, interpretarlo y, sobre todo, afirmarlo y universalizarlo o globalizarlo: tiene muchas caras y muchas formas..., se dice de maneras muy diversas, a veces extrañas, asume expresiones muy diferentes... ¡pero sigue siendo mística!: encuentro con la Santidad divina. Porque todo lo que sea desvelar la dignidad del ser humano, la vocación irrenunciable a la libertad, la belleza de las relaciones humanas, descentradas del poder tiránico de un sexo sobre otro, es revelación de la Presencia que nos abraza y nos hace casa común, hogar familiar único.

Podríamos concluir diciendo que el misticismo del siglo XXI, sea cristiano, judío, musulmán o de cualquier otra denominación religiosa, ha de ser un *misticismo rebelde*. Esto es, capaz de hacer estallar todo prejuicio, especialmente el que se gesta a través de los siglos contra la presencia-diferencia de las mujeres en la inmensa mayoría de las “culturas”, pero, de manera trágica e incoherente, dentro de las religiones y sus estructuras, o no será, en absoluto, verdadero *conocimiento* de la Santidad, ni intimidad apasionada con la Presencia. No será experiencia religiosa. No será mística.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ANDUEZA, José Manuel, *La misericordia, los pobres y el Reino de Dios*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 217 pp., 15 €

La misericordia es el eje de la espiritualidad del papa Francisco y de su actividad en la sede de Roma. José Manuel Andueza, que se ha movido toda su vida entre sus dos grandes pasiones, la pedagogía y la teología, quiere profundizar en este libro en lo que es esa misericordia acercándose a la realidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. A ello dedica la primera parte. En la segunda quiere ofrecer dos claves para entender mejor lo que es la misericordia: los pobres y el Reino de Dios, y para ello se vale especialmente de la teología de Jon Sobrino. Los pobres son destinatarios de la misericordia de Dios, pero también son constructores de la misericordia. El Reino de Dios es el tema central de la actividad de Jesús, que se comunica a través de signos (milagros) y de palabras (parábolas de la misericordia). En el libro se recurre continuamente a textos sobre todo del Nuevo Testamento, que se comentan de la mano de los mejores teólogos de la segunda mitad del siglo XX.- B. A. O.

AA. VV., *Teología Oriental. Aportaciones de la teología ortodoxa*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 129 pp., 15 €

La Editorial Ciudad Nueva toma ocasión del primer concilio pan-ortodoxo que se convoca con carácter universal después del II Concilio de Nicea (junio 2016) para dar a conocer temáticas y autores significativos de la teología ortodoxa. Para ello ha seleccionado seis trabajos publicados en la revista trimestral de cultura *Nuova Umanità* entre 1985 y 2004. Este periodo tan extenso redunda en el mayor valor de lo seleccionado. Hay una clara intención de dar a conocer la teología de algunos autores representativos, como es el caso de Vladimir Serguéyevich Soloviev, Pavel Florenski y Serguéi Bulgakov, a los que se dedican sendos trabajos. Por lo demás, los temas son variados, procurando con ellos reflejar lo más original de la teología ortodoxa: las dimensiones simbólicas,

la acción del Espíritu Santo o la unidad de la Iglesia y el ecumenismo pueden ser una muestra de esta orientación.- B. A. O.

BALTHASAR, Hans Urs von (ed.), *Antología de San Agustín. El rostro de la Iglesia*. Fundación Maior, Madrid 2016, 355 pp., 19 €

Considero todo un acierto la traducción de este libro de Hans Urs von Balthasar, que es de 1991. Porque su contenido es valioso e intemporal, o sea, da igual la fecha en la que fue compuesto. Todo él está lleno de citas de los sermones de san Agustín, en los que se muestra su apasionado amor a la Iglesia. Von Balthasar se ha limitado a textos de los sermones porque en ellos se manifiesta Agustín como hombre de Iglesia de cuerpo entero, algo que no aparece con tanta claridad en sus tratados o en los escritos polémicos en defensa de la fe. Como dice el propio recopilador, san Agustín empezó buscando apasionadamente la verdad que diera sentido a su vida y, en ese camino, no se paró en el encuentro con la verdad cristiana, sino que trascendió hasta la Iglesia, a la que él veía inseparablemente unida a ella. Por eso Von Balthasar subraya con razón que todos los posteriores que se han inspirado en san Agustín para enfrentarse con la Iglesia, o separarse de ella, carecían de su amor profundo hacia ella, como lugar y centro de la verdad de Dios y del propio Cristo.- A. NAVAS.

BEDA, *Homilias sobre los evangelios / 2*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 349 pp., 25 €

Monje benedictino muerto en 735, Beda el Venerable ha dejado una riquísima producción escrita, que le valió el título de Doctor de la Iglesia otorgado por León XIII en 1899. Aparte de la obra que más renombre le dio (la *Historia eclesiástica de Inglaterra*), destacan en su producción las homilias sobre los evangelios: un total de 50, que se publican en dos volúmenes de la colección "Biblioteca de Patrística" (con los números 102 y 103 de la misma). Estas homilias no recorren sistemáticamente los evangelios, sino que se circunscriben a los textos que se leen a lo largo de año litúrgico. Este segundo volumen contiene las 25 últimas,

que abarcan el tiempo de Cuaresma y de Pascua hasta Pentecostés, con algunas más sobre fiestas litúrgicas. Son textos largos pero escritos con un estilo ágil y con frecuentes referencias a otros pasajes de la Biblia, que muestran la gran erudición de su autor. El comentario bíblico comienza siendo más bien literal, pero hay luego reflexiones que responden más a una exégesis alegórica.- B. A. O.

PRADO POSTIGO, Adrián de, *Con infinito exceso.*

La fe cristiana a la luz de un Amor sobreabundante. Sal Terrae, Santander 2016, 431 pp., 24 €

El presente ensayo acomete la tarea de una lectura del dogma cristiano desde la óptica de la demasia y la sobreabundancia. Se trata de una categoría muy querida a la teología de segunda mitad del siglo XX y que ha sido puesta en valor, precisamente como “exceso”, por el teólogo belga A. Gesché. En esta perspectiva del rebosamiento se están dando la mano en la actualidad el pensamiento teológico y el pensamiento filosófico de cuño fenomenológico, ofreciendo interesantes aportaciones. La obra que nos ocupa se divide en cuatro partes: 1) Con infinito exceso, donde acomete una reflexión sobre la naturaleza de la teología y los fundamentos de la misma (revelación y fe); 2) Con infinita anchura, donde trata de la Trinidad y de la Creación; 3) Con infinitas altura y profundidad, referidas a la Cristología y a la Soteriología; y 4) Con infinita longitud, donde desarrolla la Escatología y la Eclesiología. Se trata de una obra bien escrita, con prolijas referencias a clásicos de la literatura, de un joven alumno, misionero claretiano, licenciado en filología hispánica, al que le auguramos un futuro prometedor.- S. BÉJAR.

RODRÍGUEZ LÁIZ, Ana, *El Mesías hijo de David.*

El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, 336 pp., 26 €

La editorial Verbo Divino, fiel a su compromiso de difusión de las investigaciones de los biblistas españoles, publica en este volumen la tesis doctoral de la profesora Ana Rodríguez, dirigida por el profesor Santiago Guijarro y defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca. El trabajo ofrece una investigación del

título “Hijo de David” en el evangelio de Marcos que presenta matices propios diferentes a los de la tradición sinóptica posterior a él, y que parece mantener contactos, sin embargo, con el evangelio de Juan. Después de un primer capítulo en el que se analiza exhaustivamente esa especificidad del título cristológico en el evangelio de Marcos, la autora rastrea el origen y la evolución del título en el judaísmo antiguo que le llevan a investigar en las tradiciones fundadas en las promesas hechas a David tanto en la literatura canónica como en la paráblica. Un tercer capítulo se dedica al estudio de la identificación de Jesús con el “Hijo de David” en la tradición anterior a Marcos y que hoy están recogidas al menos en tres textos: en Rom 1,3-4; Hch2,22-36; 13,33 y en la epístola de Bernabé (Bern XII,10-11) que parece recoge una tradición independiente. En el capítulo cuarto se estudia la presencia del título en la tradición posterior a Marcos y en el capítulo quinto la autora se centra en el estudio del contenido del título en el evangelio de Juan, dejando para un último capítulo la cuestión del mesianismo dinástico en la cristología primitiva. Hay que alabar en esta obra, no sólo el trabajo, que lo merece; hay que elogiar la elección del tema porque el título “Hijo de David”, como otros títulos cristológicos, se presenta muchas veces desconectado de su raíz veterotestamentaria. Por todo ello, el libro no es recomendable sólo para especialistas; puede ser leído y muy aprovechado por cualquier amante del estudio de la Biblia.- J. GUEVARA.

SÁEZ GUTIÉRREZ, Andrés – CANO GÓMEZ, Guillermo – SANVITO, Clara (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* – Volumen VI: *La filiación en Clemente de Alejandría.* Editorial Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2015, 421 pp., 35 €

Esta serie sobre la filiación como concepto teológico comenzó a publicarse en 2005 como un proyecto de futuro orientado al estudio sistemático del que se considera un concepto transversal en el pensamiento cristiano primitivo. Si en esa época confluyen en la tradición cristiana influencias de mundos diversos, paganos muchos junto a la tradición judía, el acercarse a esos ambientes enriquecerá el estudio de lo

cristiano. Y esto es lo que tuvieron claro los implicados en este proyecto desde el principio, tal como se recoge a lo largo de los seis volúmenes que por ahora componen la serie, de la que se ha hecho cargo recientemente la Universidad Eclesiástica San Dámaso. Se mantiene así la tradición de publicar un volumen por cada dos Jornadas anuales que se han ido organizando sobre el tema. En este caso se trata de las Jornadas XI y XII (noviembre de 2013 y noviembre de 2014). Destaca en ellas la atención prestada a Clemente de Alejandría, lo que justifica un capítulo expresamente dedicado a su obra y al ambiente de la ciudad en que vivió. A él siguen otros nueve trabajos sobre aspectos teológicos, filosóficos, cristológicos y morales de la filiación en dicho autor. A este bloque preceden otros siete capítulos sobre la filiación en la antigua Mesopotamia y en Cicerón (cultura pagana), en algunos textos rabínicos (religión de Israel), en textos del Nuevo Testamento (orígenes del cristianismo).- B. A. O.

VARO, Francisco, *Moisés y Elías hablan con Jesús. Pentateuco y libros históricos: de su composición a su recepción en el Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, 512 pp., 33 €

Francisco Varo, profesor de la Facultad de Teología de Navarra, y miembro de la Asociación Bíblica Española, es bien conocido entre los biblistas españoles por su dedicación al estudio y traducción del Antiguo Testamento. En esta obra, emprende un trabajo exigente porque le obliga a conocer muy bien el texto bíblico fuente (orígenes históricos, proceso de composición, piezas fundamentales...) y a rastrear exhaustivamente su recepción posterior: la creación y la historia de la salvación en los Salmos (105; 106 y 136); el pasado glorioso de Israel en el elogio de los hombres ilustres de Eclo 44,1 - 50,31. Ahora, no por exigente deja de ser necesario, si tenemos en cuenta que “estas lecturas, dentro de su gran variedad, tienen algo en común, y es que consideran a esas grandes obras literarias como repertorios de referencias fundantes de la propia identidad religiosa y cultural; y acuden ahí para buscar, en las cambiantes circunstancias de la historia, el camino para entrar en la lógica de Dios y mantener su fidelidad a la alianza” (pág. 323).

El trabajo es, además, arriesgado porque las lecturas están por todas partes si tenemos en cuenta que “el judaísmo está totalmente conformado por la interpretación de la Escritura” (Trebolle). Así, no extraña que el profesor Varo se atreva a rastrear esas interpretaciones no ya en el Nuevo Testamento, sino también en la literatura rabínica, en la literatura cristiana antigua y, en un epílogo, en la liturgia. El libro puede tener usos distintos y bien ricos, y destinatarios diferentes: puede el lector encontrar una introducción sustanciosa a las colecciones legales e históricas del AT; puede acceder a escenas y títulos del NT captando el trasfondo veterotestamentario que las nutre; puede situar mejor el papel de algunos textos fundamentales de las grandes celebraciones litúrgicas.- J. GUEVARA.

ÉTICA Y MORAL

ALARCOS, Francisco J. – BÉJAR, José Serafín, *De los valores a las virtudes*. CCS, Madrid 2016, 124 pp., 9,75 €

En realidad este libro ha nacido como temario del Movimiento Familiar Cristiano (para las reuniones sus equipos de matrimonios) y quiere ser continuación de *Valores para la convivencia*, que fue editado dos años antes. Su centro de atención son las virtudes. El tema introductorio se ocupa de distinguir los valores de las virtudes: aquéllos se incorporan por estimación, éstos por repetición. El tema de las virtudes fue ya estudiado por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* para subrayar cómo la vida buena (que en eso consiste la ética) tiene que traducirse y hacerse realidad en la práctica: la virtud es un hábito bueno (frente al vicio, que sería el hábito malo) y es una capacidad adquirida que exige aprendizaje y entrenamiento. Los temas de este libro van presentando las siete virtudes: las cuatro cardinales (que desarrolla el prof. Alarcos, autor también del tema introductorio), concebidas como virtudes meramente humanas, van precedidas por las tres teologales (desarrolladas por el prof. Béjar). En resumen, esta obra, cuyos autores son ambos profesores en la Facultad de Teología de Granada, invita a conjugar en la vida moral la perspectiva humanista y la cristiana.- I. CAMACHO.

GARCÍA AMADO, Juan Antonio (coord.), *Razonar sobre derechos*. Tirant lo Blanch, Valencia 2016, 853 pp., 69 €

Detrás de este volumen hay un proyecto de investigación financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica, cuyo investigador principal es el Prof. García Amado, Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de León. Tema central del proyecto es el razonamiento judicial (de ahí el título: “razonar”). Ahora bien, los trabajos que ahora se publican fueron presentados en dos seminarios celebrados en el verano de 2015 en las Facultades de Derecho de Buenos Aires y la Universidad Federal de Río de Janeiro: ello da idea del carácter internacional de este proyecto, que se confirma viendo la procedencia de los autores. En dos bloques se ordenan las ponencias. El primero es de cuestiones teóricas sobre el tema central del proyecto: conflictos de derechos o de normas, la argumentación jurídica, algunas lagunas jurídicas, referencia a los valores jurídicos, etc. El segundo bloque aborda cuestiones prácticas: entre ellas se presta una atención especial a temas relacionados con el Derecho de familia (*nasciturus*, adopción, derechos del menor, igualdad de los cónyuges...), pero también otros variados que van desde la libertad religiosa hasta el cambio climático.- I. CAMACHO.

GRACIA, Diego (coordinador), *Ética y ciudadanía. 1. Construyendo la ética*. PPC – Fundación SM – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016, 312 pp., 20 €

GRACIA, Diego (coordinador), *Ética y ciudadanía. 2. Deliberando sobre valores*. PPC – Fundación SM – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016, 208 pp., 18 €

Diego Gracia ha coordinado un equipo de otros cuatro profesores (Lydia Feito, Tomás Domingo Moratalla, Miguel Ángel Sánchez González y José Antonio Martínez) para elaborar este libro de texto sobre formación en valores, que está pensado para alumnos de Secundaria y Bachillerato. Su aportación más original consiste en huir de la erudición ética, en que se encierran tantos manuales, y enfocar el trabajo como un descubrimiento de la experiencia moral a realizar por cada alumno. Por eso cada uno de los 37 capítulos se inicia

con un relato (una especie de caso práctico) sobre el que se propone un diálogo, y esta tónica dialógica y práctica se mantiene a lo largo de todo su desarrollo. Los dos volúmenes son complementarios. El primero se ocupa de lo que sería la parte básica o fundamental de la ética y se divide en tres bloques: se parte de la reflexión sobre la experiencia, se analiza luego cómo la persona construye su moralidad, y se termina con una presentación de las diferentes teorías éticas. El segundo volumen pretende dar contenido al proyecto moral y comprende dos bloques: el primero de ellos se ocupa de los valores más propios de la cultura moderna, los que habrían de tener más peso en la construcción de dicho proyecto moral, mientras que el último hace un recorrido bastante escueto por los distintos sectores de la actividad humana (política, derecho, economía, bioética, medio ambiente, medios de comunicación, educación). Aunque cada capítulo lleva la firma de su autor (o de sus autores), en el conjunto se observa un trabajo de equipo tanto en los aspectos formales como en los de contenido.- I. CAMACHO.

HIERRO, Liborio L., *Los derechos humanos. Una concepción de la justicia*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2016, 279 pp., 17 €

El profesor Liborio L. Hierro enseñó durante quince años en la Universidad Autónoma de Madrid una asignatura optativa sobre “Ética y derechos humanos”, que desapareció en la reforma de planes de estudio de 2012. Con buen criterio ha querido recoger todo el material empleado para ese curso en este volumen, que tiene detrás esa dilatada experiencia docente. El punto de partida es la relación de los derechos humanos con la teoría de la justicia, mostrando cómo aquellos responden adecuadamente a todas las cuestiones que plantea esta teoría. Sigue un largo capítulo sobre la historia de los derechos humanos, en el que el autor muestra su resistencia a admitir la distinción de sucesivas generaciones de derechos. El debate sobre el sujeto de los derechos le lleva a restringir estos a todos los humanos y a solo los humanos (en oposición a quienes pretenden hacer de los animales también sujeto de derechos). En cuanto al objeto, el autor los sintetiza en

tres – seguridad, libertad, igualdad–, aunque luego esos tres se desplieguen en otros derechos que concretan su alcance. Los capítulos finales abordan dos cuestiones en algún modo complementarias: el paso de los derechos humanos a los derechos fundamentales siempre que se da un ordenamiento jurídico y constitucional que los incorpora; el caso donde este ordenamiento jurídico no puede existir en sentido estricto, que es el problema de los derechos humanos en el marco de un mundo global.- I. CAMACHO.

MARTÍN PUERTA, ANTONIO - SANTOS RODRÍGUEZ, PATRICIA (coords.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia para universitarios*. CEU ediciones, Madrid 2016, 2ª edición revisada y aumentada, 139 pp., 12 €

Con diferencia sólo de un año ve la luz esta segunda edición de un libro que tiene inequívoco aspecto de manual: es breve y esquemático, necesitado de que sus contenidos sean desarrollados en el aula, sobre todo en algunas páginas donde los temas sólo se enuncian. Los cinco autores que se reparten los siete capítulos en que está dividido el manual son profesores universitarios (cuatro de ellos, doctores en Filosofía del Derecho). Tras un primer capítulo que presenta la historia de la Doctrina Social de la Iglesia y sus principios inspiradores, los otros seis abordan distintas áreas de la misma: bioética, matrimonio y familia, economía, política, derecho, información y medios de comunicación (éste último, excepcionalmente breve). Abundan las citas de documentos pontificios (aunque no en todos los capítulos con la misma frecuencia) y es perceptible la influencia del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. No dudamos que es un libro que será de utilidad como guía para la docencia y como marco de referencia para encajar otras cuestiones más particulares, de interés para futuros profesionales, pero que no pueden ser abordadas en tan escasas páginas.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ DÍEZ, FELICÍSIMO, *La moral cristiana, ¿opresora o liberadora? La pureza y el don*. San Pablo, Madrid 2016, 357 pp., 17 €

El cristianismo no se reduce a una moral; su centro es una experiencia religiosa. Pero existe una moral cristiana. Desgraciadamente esta es para muchos fuente de malestar y, en no pocos

casos, causa para abandonar la Iglesia. En su larga trayectoria como escritor y profesor del Instituto Superior de Pastoral de Madrid, el dominico Felicísimo Martínez Díez ha mostrado una continua preocupación por la crisis que atraviesa la moral cristiana como moral vivida por los creyentes, lo que le ha llevado a indagar sus causas. En este libro propone una respuesta que se apoya en la contraposición de dos tradiciones bien diferenciadas ya en el Antiguo Testamento: la sacerdotal y la profética. La primera está más orientada a los extremos de pureza e impureza, mientras que la segunda pone su centro en el don, la comunidad y la justicia. Más aún, piensa el autor que en la tradición de la Iglesia y en su actividad pastoral la moral sacerdotal se ha impuesto sobre la profética. Su propuesta va en la línea de recuperar aquellos aspectos de la moral cristiana que la alinean más con la tradición profética. Pero lo hace conectando con categorías actuales muy empleadas hoy en el ámbito de la ética. Y así se distancia de toda concepción de la moral cristiana que la trate en términos de una ética procedimental y renuncie a determinar contenidos; pero también entiende la moral cristiana como una ética eudaimonológica (ética de máximos), una ética que despliega un ideal de vida no siempre comprensible al margen de la experiencia de fe.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ GORDO, JESÚS, *Estuve divorciado y me acogisteis. Para comprender Amoris laetitia*. PPC, Madrid 2016, 216 pp., 16 €

No se espere un comentario al texto de la exhortación postsinodal. Pero sí una importante ayuda para comprender este documento. Porque Jesús Martínez Gordo, de la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz, muestra en estas páginas un conocimiento muy profundo de todo el proceso que ha precedido a la *Amoris laetitia*. Y eso es lo que nos ofrece en este libro recorriendo cronológicamente un largo camino que tuvo como precedente el prolongado desencuentro de la Iglesia con la sociedad contemporánea desde los tiempos de la encíclica *Humanae vitae* (capítulo 1º). Con la llegada del papa Francisco se produjo un cambio que empezó a percibirse ya en los primeros pasos de su pontificado. La preparación y celebración de los dos sínodos ocupan gran parte del libro

(capítulos 2 a 5). Sólo el último capítulo (el 6º) se dedica al texto de *Amoris laetitia*, pero no haciendo un comentario detallado del mismo sino deteniéndose en las presentaciones que se hicieron y en sus principales aportaciones. No es la menor el recuperar una nueva forma de magisterio basada en la sinodalidad, una institución tan antigua en la Iglesia pero que ni siquiera el Vaticano II fue capaz de restituir en todo su vigor (y menos si se atiende a los recortes que se le hicieron después). El proceso de estos dos últimos sínodos se caracterizó por una búsqueda paciente de consenso desde aquella contraposición tan fuerte que se estableció entre los que se atrincheraban en cuestiones doctrinales insistiendo siempre en la existencia de “verdades innegociables” y los que se empeñaban en un enfoque pastoral que abordara con realismo y misericordia los problemas relacionados con la familia. Y el resultado se califica en el libro como de “puertas entreabiertas”, una expresión que quiere reflejar la tensión entre la modestia de lo alcanzado y la esperanza que ese resultado despierta. No fue un camino fácil: y Martínez Gordo no ahorra ningún detalle de los largos debates que se vivieron analizando las intervenciones en los sínodos y fuera de ellos, los documentos que se fueron produciendo y los mil acontecimientos que salpicaron esta compleja historia.- I. CAMACHO.

TURRÓ ORTEGA, Guillem, *Ética del deporte*.

Herder, Barcelona 2016, 203 pp., 14,90 € Este es un libro oportuno sobre un tema sobre el que no es frecuente una reflexión ética. Y no es porque no la necesitemos. El autor, que hizo su tesis doctoral sobre humanismo y deporte, ha seguido interesándose por el tema, y este libro es fruto de ese interés mantenido y cultivado. Su intención es pensar el deporte desde un ideal moral, es decir, humanista, capaz de hacer de él una praxis humanizadora que contribuya al auténtico desarrollo de la persona del deportista. Para ello el autor comienza reconociendo la ambivalencia moral del deporte y pasando revista a las miserias que se manifiestan en él (desde la mercantilización y la corrupción hasta la alienación o la discriminación). Esa misma ambivalencia se encuentra en el espíritu competitivo, y por eso es imprescindible dis-

cernir sus formas y enfoques. El libro quiere además proponernos modelos positivos de deportistas. Y para ello parte del legado que nos dejó Pierre de Coubertin (1863-1937), el que fuera el fundador de los Juegos Olímpicos modernos desde una filosofía de la vida que busca combinar el desarrollo armónico de las cualidades del cuerpo, la voluntad y el espíritu. Siguen luego referencias a deportistas que pueden ser modélicos, junto a otros que no lo serían tanto. En resumen, no estamos ante un manual sistemáticamente construido, sino más bien ante un conjunto de reflexiones y datos que nos inician a pensar éticamente y promueven una sensibilidad ética ante los temas deportivos.- I. CAMACHO.

ÚBEDA, Jorge, *Ética humana*. La Huerta Grande Editorial, Madrid 2016, 106 pp., 10 €

Doctor en Filosofía y profesor en distintos niveles educativos, el autor ha pretendido con este ensayo ofrecer alguna luz al lector para que se comprenda a sí mismo y para que comprenda a los otros. Es una excelente intuición de lo que es la ética, sobre todo si quiere ser una ética humana, que ayude al desarrollo de la persona. Cuando se lee el libro llama la atención en él su estilo directo, nada académico y, a la vez, profundo. Su lectura ayuda a reflexionar sobre lo que es la condición humana y sobre el camino que se abre a cada uno para llegar a ser lo que se aspira a ser. Los siete capítulos del ensayo comienzan hablando de la libertad y concluyen con la responsabilidad, enmarcándolo todo entre esas dos dimensiones del ser y el obrar humano. Por medio está la apertura a los otros, sin la que no es posible entender lo que es el ser humano. No es por tanto, ni quiere ser un libro de recetas, tampoco de normas, sino mucho más: unas pistas y un estímulo para que dada una emprenda su propio camino.- I. CAMACHO.

IGLESIA

ALLEN, John L., Jr., *La Iglesia del futuro. 10 tendencias que están revolucionando a la Iglesia católica*. San Pablo, Madrid 2016, 671 pp., 34 €

No es ni sacerdote ni teólogo sino periodista; se encarga desde hace años de la información

relativa al Vaticano y a la Iglesia en general. Todo ello ha permitido a John L. Allen dedicar tiempo y energías a identificar estas diez tendencias, con una pretensión claramente descriptiva, nunca prescriptiva. Él mismo reconoce que hay una dosis de subjetividad en la formulación de estas tendencias, incluso un cierto sesgo derivado de su condición de norteamericano. Todo ello no es óbice para que su selección de esas diez tendencias resulte muy sugerente, así como el desarrollo de cada una de ellas. Su misma enunciación nos hace intuirlo: 1) una Iglesia menos occidental, más mundial; 2) una Iglesia que, frente a la presión del pensamiento moderno, busca su identidad inequívocamente en el Evangelio; 3) una Iglesia más abierta al islam; 4) una Iglesia que, sin olvidar a los jóvenes, tiene que ocuparse más de los adultos en consonancia con la nueva demografía; 5) una Iglesia que contará más con los laicos ante la reducción del clero; 6) una Iglesia que tiene que afrontar los nuevos avances de la tecnología genética, más allá de su preocupación tradicional por el control de la natalidad o el aborto; 7) una Iglesia que en su doctrina social tendrá que pasar de la revolución industrial y sus consecuencias al nuevo escenario de un mundo globalizado; 8) una Iglesia abierta a la consideración ética, no solo de los seres humanos, sino de todos los seres vivos y de la naturaleza toda; 9) una Iglesia en un mundo multipolar donde la diplomacia eclesiástica y su influencia ya no juegan el papel de otros tiempos; 10) una Iglesia atenta al movimiento pentecostal, mucho más activo hoy que otras confesiones cristianas (ortodoxos, anglicanos o protestantes).- I. CAMACHO.

BROCKMAN, James R., *Monseñor Romero. La biografía del mártir de América*. Sal Terrae, Santander 2016, 415 pp., 24 €

Nos llega con un cierto retraso esta nueva versión de una obra publicada en 1982 (aunque al castellano se tradujo mucho después, y no en España, sino en El Salvador) de la vida de Mr. Romero (*La palabra queda. Vida de Monseñor Óscar A. Romero*). El autor es un jesuita norteamericano que investigó sobre el terreno la vida del arzobispo mártir en unos momentos en que por razones políticas tuvo que ocultar su identidad y muchos nombres de personas que apa-

recían en su obra. Ahora, en una situación ya distinta, ha podido rehacer la obra, incluso con un título nuevo, aprovechando además nuevas fuentes documentales y recortando algunas páginas que han perdido en parte el interés que suscitaron cuando la muerte del arzobispo estaba más reciente. Esta nueva versión apareció en Orbis Books, Maryknoll, en 2005. La mayor distancia temporal ha hecho el texto probablemente más objetivo. Y el estudio de nuevas fuentes, entonces inasequibles, ha enriquecido el relato que se concentra en los tres años que vivió como arzobispo de San Salvador tras un capítulo en que sintetiza los primeros 60 años de su vida: "De carpintero a obispo (1917-1976)". Estos tres últimos años de su vida no fueron fáciles: a la dramática situación del país se unía las dificultades que encontró Romero en la iglesia salvadoreña y en la curia vaticana. El relato, muy bien documentado y escrito con viveza, ilustra esta compleja realidad acercándonos a la persona de Romero a través de su diario, sus intervenciones y los muchos testimonios que el autor recogió.- I. CAMACHO.

D'AMBROSIO, Rocco, *¿Lo conseguirá Francisco? Reforma eclesial y lógicas institucionales*. San Pablo, Madrid 2016, 133 pp., 14 €

Sacerdote de la diócesis de Bari y profesor de Filosofía y Ética Política en la Universidad Gregoriana de Roma, el autor quiere responder a esta pregunta que tanta gente se hace desde su especialidad: el análisis de las lógicas institucionales, sobre todo en sus aspectos filosóficos, tema sobre el que ha publicado ya dos estudios. En este tipo de análisis se destaca siempre la resistencia al cambio de toda institución, y esto sitúa el problema de la reforma de la Iglesia más allá de lo anecdótico de muchos comportamientos individuales, de los que dan más que cumplida cuenta casi cada día los medios de comunicación. El punto de partida de este estudio es la persona del papa Francisco: su talante particular y su compromiso por una reforma que él mismo pidió en las congregaciones de cardenales celebradas antes de su elección y que no tiene otra inspiración sino el concilio Vaticano II. Pero este programa entra luego en confrontación con los aspectos institucionales, con el delicado problema del poder, con las simplificaciones derivadas de planteamientos ideoló-

gicos. El autor conoce bien el pensamiento del papa Francisco, al que cita continuamente para ayudar a comprender cómo se sitúa él ante los distintos aspectos de esta reforma; y cree que la clave de su propuesta reformadora está en la perspectiva desde abajo que adopta y que tanto contrasta con no pocas realidades eclesiales. Pero la pregunta sigue abierta al final del libro: ¿lo conseguirá?- I. CAMACHO.

FRANCISCO PAPA, *El amor es contagioso. El evangelio de la justicia*. Mensajero, Bilbao 2016, 240 pp., 14 €

La preocupación por la justicia en el mundo es uno de los signos distintivos del papa Francisco. Este libro quiere ser testimonio de ello, así como ayudarnos a comprender las dimensiones del problema. En sus páginas se recogen textos del Papa en torno al tema. No se ofrece ninguna introducción que explique cómo se ha hecho el libro, sólo se indica que la edición de la obra la ha hecho Anna Maria Foli. Pero en la estructura de tres partes se ve el enfoque que Francisco da al tema: no se limita a denunciar los problemas ni se atiene a un discurso meramente ético; aborda en primer lugar cuáles son las dimensiones de la justicia humana, recorre luego las injusticias más frecuentes y más flagrantes en el mundo actual, se adentra por fin en la dimensión teológica explicando lo que es la justicia de Dios. Los textos son abundantes: proceden de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, y de discursos, homilias, mensajes, cartas, etc. El hecho de que todos correspondan a los dos primeros años de su pontificado (2013-2014) muestra el relieve del tema en esos meses iniciales.- I. CAMACHO.

HADJADJ, Fabrice, *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Rialp, Madrid 2016, 62 pp., 10 €

Filósofo y escritor, converso del judaísmo en 1998, Fabrice Hadjadj reproduce en estas páginas la conferencia pronunciada para inaugurar el III Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales y las Nuevas Comunidades (noviembre 2014), aunque el texto original ha sido completado posteriormente a raíz de los atentados terroristas de París (*Charlie Hebdo*, enero 2015) y de la publicación de la

encíclica *Laudato si'*. En el título francés, que no escogió el autor sino que le fue dado, figura la palabra *aubaine*, que habría que traducir por “fortuna inesperada” o “herencia inesperada”. Y lo que el autor quiere indagar es cuál es la misión de la Iglesia en este mundo, comenzando por marcar la diferencia que existe entre la misión de la Iglesia y la de cualquier otra institución. Cuando se pretende concretar esta misión a nuestro tiempo, el autor recurre al término “apocalipsis”: y el indicador más fehaciente de esta situación son los combates a la contra que libra la Iglesia, la cual, si está en el mundo para revelar a Dios, tiene que concentrar sus energías cada vez más en preservar lo humano. Los signos de los tiempos (ocho llega el autor a identificar en la segunda parte de este libro) ayudan a comprender la fisonomía particular de la misión hoy y la radicalidad que exige.- B. A. O.

MOINGT, Joseph, *Creer a pesar de todo. Conversaciones libres sobre el presente y el futuro del catolicismo*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2017, 270 pp. 18,50 €

J. Moingt es un conocido teólogo, jesuita francés, que ya tiene más de cien años. En este libro se nos ofrece la entrevista que, a lo largo de varias visitas, ha sido realizada por Karim Mahmoud-Vintam y Lucien Gouguenheim. La entrevista versa sobre temas de actualidad, atendiendo especialmente a la relación con la misión de la Iglesia y el rol que juega y va a jugar el cristianismo en la Europa actual. El autor, tras la grabación de los distintos encuentros, ha repasado la transcripción de la entrevista, corrigiendo y añadiendo informaciones cuando era necesario. Los que nos dedicamos más de cerca al mundo de la teología hubiéramos esperado preguntas que atendieran más directamente a su itinerario intelectual y que, de alguna manera, hubieran posibilitado acercarse al gran público el pensamiento teológico de un autor nada fácil. Sin embargo, la pretensión de esta entrevista se centra más en los grandes retos que ha de asumir la Iglesia en la actualidad. Moingt está movido en todo momento por el deseo de animar a la fe, en tiempos difíciles, e invita a la permanencia en el seno de la Iglesia a pesar de todos los elementos que pudieran estar en contra.- S. BÉJAR.

SPADARO, Antonio – GALLI, Carlos María (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*.

Sal Terrae, Santander 2016, 656 pp., 39 €

Los días 28 de septiembre a 2 de octubre de 2015 se reunieron convocados por la revista *La Civiltà Cattolica* 30 especialistas de 13 países distintos para participar en un seminario sobre la reforma de la Iglesia. Era un encuentro no oficial pero muy riguroso en cuanto a su organización y exigencias. Todos los participantes tuvieron que presentar alguna contribución sobre distintos aspectos del tema, y es ese el material que se recoge en este voluminoso libro. La ocasión para la celebración del seminario venía dada por los 50 años de la clausura del Vaticano II pero igualmente por la insistencia del papa Francisco en la necesidad de una reforma misionera de la Iglesia (ya presente en *Evangelii gaudium*). Y esos dos aspectos son los que ocupan la primera parte del seminario como inspiradores de todo lo que sigue. Se da luego la palabra a los historiadores para que aporten luz desde la experiencia de otros momentos en que la reforma de la Iglesia fue preocupación sobresaliente. En el resto del libro se van pasando revista a posibles líneas de fuerza de una eventual reforma de la Iglesia: la sinodalidad, la relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares, la unidad de los cristianos, una Iglesia de los pobres e inculturada, la espiritualidad como motor de toda reforma. Estos aspectos sintonizan con las líneas que el papa Francisco ha sugerido en incontables ocasiones, y que incluso van inspirando ya muchas de sus decisiones. Los estudios aquí contenidos refuerzan estas líneas al tiempo que ofrecen sugerencias derivadas de la reflexión y el diálogo que se produjeron en el seno del seminario. La autoridad de los participantes y la actualidad del tema avalan el interés de este volumen así como la oportunidad de su publicación.- I. CAMACHO.

PASTORAL

GUERRERO RODRÍGUEZ, Pablo, *Mucho más que dos. Acercamiento pastoral a la pareja y la familia*. Sal Terrae, Santander 2016, 231 pp., 13,50 €

Este libro está escrito bajo la inspiración de la reciente exhortación apostólica de Francisco

Amoris laetitia, pero en él se recoge una larga experiencia anterior muy en sintonía con el texto pontificio y que encuentra en él su última justificación: el autor presenta su obra como “una síntesis de lo reflexionado, aprendido y vivido en el aula, en el despacho, en la sala de terapia, en el confesionario y en los sitios más insospechados” (pág. 19). Su punto de partida es la teología pastoral, a la que se dedica el primer capítulo: y la presenta con un carácter abiertamente dialogante y ajena a todo clericalismo autoritario. Los cuatro capítulos que siguen ofrecen unos “apuntes para una pastoral familiar” que, en opinión del autor, ha de buscar su apoyo en una adecuada pastoral de la pareja. Se abordan luego dos temas clásicos en este campo, pero que exigen hoy ser repensados y profundizados: la paternidad responsable y la atención pastoral a las familias que sufren violencia. La parte cuarta se inspira directamente en la *Amoris laetitia* y desgrana lo que es tan esencial en ésta en relación con las personas separadas y divorciadas, sin olvidar a los hijos de estas parejas: cómo hacer un verdadero acompañamiento pastoral en estos casos, más allá de la estricta aplicación de la norma. Por último se presentan lo que serían dos ministerios nuevos en la pastoral de la familia hoy, como exigencia de la realidad que vivimos: el ministerio de la reconciliación y el de la mediación.- I. CAMACHO.

ESPIRITUALIDAD

AGUIRRE VILA-CORO, Antonio, *Acercar el Cántico. San Juan de la Cruz para el corredor de Maratón*. San Pablo, Madrid 2016, 159 pp., 12 €

Sorprenderá el subtítulo: se refiere al tiempo que se necesitaría para leer este librito (menos del exigido para preparar una maratón). Es el título el que expresa más directamente lo que el autor se propone: poner el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz al alcance del lector, este poema que el santo compuso durante su encarcelamiento en Toledo y que luego se vio obligado a explicar en un largo tratado que es considerado como una de las cumbres de la literatura mística de todos los tiempos. En este libro se reproduce cada una de las 40 estrofas del *Cántico*, que es explicada a continuación:

primero con una paráfrasis en lenguaje más actual; después con un comentario que sintetiza el comentario mucho más extenso del original; por último con lo que el autor llama “traducción simbólica”; todavía se añaden notas que relacionan con otras estrofas del *Cántico* o con otras obras de la literatura mística. El resultado constituye una buena ayuda para profundizar en la obra sanjuanista por parte de un lector de hoy.- B. A. O.

BARBIERO, Manuel, *15 días con Pedro Julián Eymard, apóstol de la Eucaristía*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 120 pp., 10 €

“La Eucaristía, pasión de una vida”: ésa puede ser la síntesis de este hombre (1811-1868) que fue descubriendo por dónde quería Dios conducirlo a través de una larga trayectoria. Ordenado sacerdote en la diócesis de Grenoble, de la que era oriundo, ingresó en la Congregación de los Maristas, que abandonaría para fundar una congregación dedicada al Santísimo Sacramento. Y fundó, no una sino hasta tres instituciones: una para religiosos (Sacramentinos), otra para religiosas (las Siervas del Santísimo Sacramento) y otra como asociación de laicos. En este recorrido recibió no poca ayuda de San Juan María Vianney. Lo que contiene este libro es una síntesis de su pensamiento en 15 capítulos (para seguir la orientación de la colección “15 días con”), a partir de los 17 volúmenes de sus obras completas (no disponibles en castellano), donde se han reunido escritos personales y sus numerosas predicaciones, unas públicas y otras dirigidas a los miembros de los institutos que creó.- B. A. O.

EFRÉN DE NÍSIBIS, *Himnos de Navidad y Epifanía*. San Pablo, Madrid 2016, 278 pp., 15,40 €

Poeta, exegeta y, sobre todo, místico, San Efrén (ca. 306-373) nació en la ciudad de Nísibis que fue durante siglos centro de pensamiento en lengua aramea, a pesar de la inestabilidad que derivaba de su ubicación de frontera entre los imperios romano y persa. San Efrén fue una de las figuras más influyentes en la Iglesia de Oriente pero también entre los griegos de la Iglesia de Occidente. Sus obras más conocidas son poéticas, aunque tiene

otras de carácter exegetico. Al género poético pertenecen sus homilias métricas y sus himnos. Estos últimos son los que han tenido una mayor difusión. Y entre ellos destacan los 28 himnos de Navidad y los 13 de Epifanía que son reconocidos como el núcleo más antiguo de su obra y que se han recogido en este volumen. Se ha hecho cargo de la edición Efrém Yildiz Sadak, profesor titular de Estudios Hebreos y Arameos en la Universidad de Salamanca. Él ha preparado una documentada introducción y la traducción desde el arameo. Un valor importante de estos himnos, escritos con una finalidad litúrgica, es su dimensión simbólica: pero esto dificulta la traducción desde la mentalidad semítica a nuestras categorías modernas.- B. A. O.

FERNÁNDEZ-MARTOS, José María, *Mi Biblia en las trincheras*. Mensajero, Bilbao 2016, 253 pp., 13,50 €

Desde hace más de cuarenta años el jesuita José M^a Fernández-Martos ha venido utilizando el mismo ejemplar de la Biblia, que ha ido ilustrando con imágenes, dibujos y comentarios. A ella es a la que llama “mi Biblia de las trincheras”. En sus páginas se ha ido reflejando la vida tal como él la ha vivido porque la Palabra de Dios se ha ido haciendo realidad en ella a través de innumerables encuentros con todo tipo de personas, y especialmente con gente marginada. Ahora quiere ofrecer esa experiencia acumulada en las páginas de su Biblia. La base son las imágenes que él ha ido introduciendo en dichas páginas. Ha escogido 84, que agrupa en seis capítulos con 14 imágenes en cada uno. Cada imagen es una página de su Biblia, tal como él la ilustró: siempre ocupan la página izquierda. En la derecha se las comenta con tres textos: uno ofrece un trozo de la realidad humana; el segundo es un texto bíblico que ilumine esa realidad; el tercero contiene reflexiones personales del autor. Los seis capítulos siguen la historia de creación y la salvación: Dios creador, el escenario que Dios nos regala, el hombre, los profetas que nos llaman, Jesús enviado del Padre, los seguidores de Jesús. Estamos ante una original aproximación a la Biblia, que ayudará al lector a familiarizarse más con ella.- I. CAMACHO.

FRANÇOIS, Gilles – PITAUD, Bernard, *El bello escándalo de la caridad. La misericordia según Madeleine Delbrél*. Narcea S. A. de Ediciones, Madrid 2016, 105 pp., 11 €

Nacida en 1904, a los 17 años, Madeleine Delbrél volvería a la fe a los 20. En 1933 se instala en Ivry-sur-Seine (municipio lindante con París), que era considerado la “capital de comunismo francés”. Allí desarrolla hasta su muerte, ocurrida en 1964, una verdadera misión evangelizadora, que compaginó con cargos en los servicios públicos municipales. Se granjeó el respeto de todos en un ambiente que era hostil a lo que ella representaba. Y una de las claves de su vida fue la misericordia. Por eso el Jubileo de la Misericordia ha sido ocasión para recordarla a partir de cuatro textos sobre el tema, que fueron escritos entre 1943 y 1957. Son textos breves que, una vez reproducidos, se comentan ilustrándolos con otros escritos de Madeleine y sobre todo con el ejemplo de su vida. Estas páginas tienen valor más allá del Jubileo convocado por el papa Francisco porque nos ayudan a acercarnos a una figura de la Iglesia del siglo XX que se adelantó a lo que este papa está queriendo para la Iglesia del siglo XXI. Se han encargado de esta publicación dos sacerdotes: Gilles François, especialista en la obra de Madeleine Delbrél, y Bernard Pitaud, postulador de su causa de beatificación.- B. A. O.

KRISHNAMURTI, Jiddu, *Descubrir lo inmensurable*. Editorial Kairós, Barcelona 2016, 113 pp., 12 €

Se recogen en este libro seis “charlas públicas” que este conocido maestro espiritual, indio de nacimiento pero educado en Occidente, pronunció en Alemania en septiembre de 1956. Aunque lejanas en el tiempo, son actuales por la temática porque hoy son muchos los que se preguntan por el sentido más profundo de lo religioso más allá de las tradiciones religiosas institucionalizadas. El estilo coloquial de los textos abona la preocupación del autor de no dar una charla doctrinal sino de entrar en contacto con cada individuo que le escucha para ayudarle a “descubrir si la mente es capaz de experimentar algo que no sea una proyección de sus propias demandas” (pág. 12). Cada uno ha sido educado en una tradición concreta: el autor quiere liberarlo de ella para llegar a lo

más hondo de la realidad, para descubrir eso “inmensurable” a que se refiere el título. Y esto exige un conocimiento profundo de sí mismo, de todos los contenidos de su mente, conscientes e inconscientes. Solo cuando la mente llega a la perfecta quietud es posible experimentar algo que no pertenece a la mente, y solo entonces la mente es verdaderamente religiosa. Ese es un camino, ajeno a las tradiciones religiosas con sus dogmas y sus ritos, para llegar auténticamente a Dios.- F. L.

LAMET, Pedro Miguel, *La luz recién nacida. Cancionero de Adviento y Navidad*. Mensajero, Bilbao 2016, 200 pp., 22 €

La Navidad es una fiesta de enorme arraigo y de larga historia, religiosa en su origen pero desprovista hoy en gran parte de esa condición. Son muchos los poetas que a lo largo de la historia han evocado el ambiente navideño con sus poesías desde épocas diferentes y con sensibilidades no menos diversas. También lo fue haciendo el jesuita Pedro Miguel Lamet durante años. Y ahora se ha decidido a recoger en este volumen una buena parte de esa producción personal. Las escenas de la primera Navidad son objeto de contemplación religiosa, pero tampoco olvida el autor el eco de esa Navidad en nuestro mundo de hoy, dejando en evidencia sus paradojas. Los textos van acompañados de reproducciones de obras pictóricas sobre la Navidad en una presentación que lo hace muy apto para regalarlo como obsequio, pero en primer lugar para disfrutarlo como fuente de oración.- B. A. O.

LUBICH, Chiara, *Jesús abandonado*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 205 pp., 12 €

Para la fundadora del Movimiento Focolar fue una sorpresa desconcertante el texto evangélico en que Jesús se muestra abandonado por el Padre. Tenía 24 años. Sin embargo, llegó a profundizar en este misterio del abandono de Jesús hasta descubrir en él una llamada para buscarlo y consolarlo allí donde sufre. Para ella se convirtió en un texto enormemente motivador en el que se apoyó cuando tenía que hacer frente a tantas dificultades como se encontró en la vida. Y este libro ha querido recoger dicha experiencia. Lo ha preparado Hubertus Blaumeiser, que colaboró estrechamente con Chiara los últimos

años de la vida de ésta (muerta en 2008). Para este libro ha recogido pacientemente textos de sus cartas, meditaciones, apuntes de diario, charlas y escritos varios (no fácilmente accesibles). Su lectura, no solo será de provecho espiritual, sino que permite comprobar hasta qué punto Jesús abandonado constituye uno de los pilares de su espiritualidad, junto con el de la unidad.- B. A. O.

TESTA, Gianfranco, *El perdón es fuente de paz. Un camino sencillo hacia la reconciliación.*

Paulinas, Madrid 2016, 159 pp., 12,50 €

Este libro tiene detrás una rica experiencia de su autor, que es misionero de la Consolata y desde comienzos de los años 2000 formó parte de un grupo de psicólogos que puso en marcha en Colombia una escuela de perdón y reconciliación. Posteriormente contribuyó a la fundación de la Universidad del Perdón en Turín: como *universitas*, esta institución busca poner el perdón en relación con ámbitos diversos como el psicológico, el religioso, el antropológico, el médico, etc.; y con ese enfoque organiza encuentros, cursos y otras acciones encaminadas siempre a promover la reconciliación. El perdón no tiene por objeto hechos (no se perdona el mal realizado a alguien), sino personas: es una nueva relación entre personas, que constituye un verdadero regalo en primer lugar para la víctima misma. El autor ha dividido su obra en dos partes que anuncia como muy distintas y que son susceptibles de ser leídas independientemente: la primera responde a una pedagogía “no confesional” del perdón y está enriquecida por muchos relatos entrelazados; la segunda, en cambio, es una reflexión cristiana, que muestra cómo la historia de la salvación no es sino una continua y profunda historia de perdón y de reconciliación.- B. A. O.

TOLÍN ARIAS, Alfredo, *Seguirle por el camino.*

Con *Simón Pedro*. Narcea, Madrid 2016, 156 pp., 13 €

Estas páginas están compuestas a la luz del seguimiento de Jesús, que se supone que debería vivir todo cristiano. Partiendo de la impresión de que la conveniencia, incluso la necesidad, de vivir el seguimiento de Jesús en la vida cristiana, deja mucho que desear en la actualidad, lo

que intenta aportar el libro en orden a restaurar este seguimiento de Cristo, se hace a base de estudiar la figura del apóstol Pedro, en el que brilla esta cualidad del seguimiento de modo eminente. Se aspira a que el lector simpatice con el apóstol y su experiencia del seguimiento de Jesús, de manera que le resulte especialmente contagiosa. Al lector le queda claro que no tiene en sus manos una biografía del personaje central sino una “intromisión meditativa en el desarrollo de su experiencia interior”. Al final, como ejercicio de síntesis, se proponen algunas claves para favorecer el seguimiento de Jesús y la realización de la misión cristiana.- A. NAVAS.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

GARCÍA, Jesús, *Porque te quiero, te educo.* Ciudad Nueva, Madrid 2016, 294 pp., 15 €

Decía el poeta William Yeats: “Educar no es llenar un cubo sino encender un fuego”. He ahí una buena fórmula para entender este libro, en el que Jesús García recoge su experiencia de muchos años como docente y como promotor de talleres para familias y profesores. Y son los padres de familia, pero también los educadores, los principales destinatarios de este libro. Como inspiradores de su actividad en este terreno, el autor recuerda a personalidades como Don Bosco, Tolstoi, Gandhi, Freire o Don Milani. Es consciente el autor que sus propuestas encuentran en su camino otras muchas formas alternativas, hasta el punto de que se puede hablar de un “marasmo” que desorienta y desanima a muchos. Pero su enfoque quiere ser positivo y esperanzador: partiendo de una reflexión busca abrirse al diálogo con padres y educadores. De ahí que el libro esté dividido en etapas: reflexionar sobre el presente, sobre de dónde venimos y adónde vamos; poner las bases para una educación hoy en la era del individualismo débil y líquido; recorrer los tres itinerarios para la educación (hacia nuestro interior, hacia los otros, hacia el encuentro en la comunión).- F. L.

JUNG, Carl Gustav, *Obra completa – Vol. 2: Investigaciones experimentales.* Trotta, Madrid 2016, 664 pp., 52 €

Con la aparición de este volumen 2 sobre *Investigaciones experimentales* se completa final-

mente la edición castellana del conjunto de las Obras Completas que realiza la editorial Trotta y que tanto es de agradecer. Una figura de ese calibre en el campo de la psicología profunda y del pensamiento occidental merecía desde hace tiempo ver en castellano una edición crítica como la que está viendo la luz, que sigue la original alemana y que fija y homogeniza, por primera vez en español, la terminología junguiana. Queda por ver si la edición se completa con el volumen 19, que en el original alemán recoge una bibliografía sobre Jung, además del volumen específico de índices que se nos promete en edición digital y que, en la original alemana, aparece como volumen 20. El epistolario en tres volúmenes publicados por la Walter-Verlag serían también bienvenidos como complemento al conjunto de la obra junguiana en esta magnífica edición española. Se añadirían así a los prometidos volúmenes sobre los seminarios impartidos por el psiquiatra suizo y que verán la luz en la misma editorial Trotta. Todavía queda por ver si en esa colección de seminarios junguianos vería la luz también el que dedicó al “Proceso de individuación” (1938-1941) y en el que veinte sesiones fueron dedicadas al proceso de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Este volumen 2 recoge los famosos estudios sobre la asociación de palabras que proporcionaron a Jung su primera gran resonancia internacional en el mundo de la psiquiatría y psicología. Si bien dichos estudios experimentales hoy han perdido parte de la vigencia que en aquellos años tuvieron, no dejan de tener un interés en sí mismos y, más en particular, por el valor histórico que poseen dentro de la producción científica del fundador de la Psicología analítica.- C. DOMÍNGUEZ.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Trotta, Madrid 2016, 2ª edición, 265 pp., 20 €

Luce López-Baralt, catedrática de Literatura española y comparada en la Universidad de Puerto Rico, es autora de numerosas obras sobre la literatura mística y las prácticas religiosas de la España, renacentista y medieval, resaltando la influencia de la literatura y mística musulmana en toda la de la península ibérica y, particularmente, en la de san Juan de la Cruz y santa

Teresa. Nos encontramos aquí con una segunda edición de la obra que es para su autora su “estudio literario más amado” y en el que aún a su prolongada reflexión sobre la experiencia mística con su adhesión al poeta Juan de la Cruz, de quien no duda en afirmar que es el autor de “la poesía más sobrecogedoramente hermosa” de la lengua castellana. En este volumen encontramos el comentario, siempre con el singular y bello lenguaje poético y un tanto barroco que caracteriza a la autora, al “Cántico espiritual”, la “Noche oscura” y la “Llama de amor viva”. En ellos resalta la dimensión transformante de la psique profunda del santo a través de su vinculación al amor infinito. Al mismo tiempo, la autora nos hace ver el proceso espiritual que enlaza los tres textos del santo: la profusión de imágenes del “Cántico” se apaga casi al completo en la “Noche oscura” y estalla de luz en la “Llama de amor viva”. Bella, profunda y rigurosa obra sobre el que la misma autora conoce como “el príncipe de los místicos”.- C. DOMÍNGUEZ.

YEOMANS Frank E. – CLARKIN, John F. – KERNBERG, Otto F., *Psicoterapia centrada en la transferencia. Su aplicación al Trastorno Límite de la personalidad. Manual clínico para profesionales*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1.016, 592 pp., 45 €

La transferencia constituye el concepto central de la técnica psicoanalítica y, desde ahí, ha pasado a ser un concepto fundamental de todo tipo de terapia psicodinámica. De ahí, que todo estudio sobre este término posea, de entrada, un interés. Más aún cuando viene respaldado como en este caso por figuras importantes del campo clínico, entra las que destaca la de Otto Kernberg, figura emblemática del psicoanálisis actual y especialista en los trastornos límites de personalidad (*Borderline*). Justamente son este tipo de pacientes los que plantean problemas más serios para el establecimiento de una transferencia terapéutica, por lo que el presente estudio gana aún más interés. En él se da cuenta de los avances logrados en este difícil terreno en el que, con los autores, colaboran muchos países, entre ellos España.

El volumen está dirigido a todos los profesionales de la salud mental que trabajan con sujetos que presentan diversas modalidades de

trastornos de personalidad, sean moderadas o graves. Los autores ofrecen una orientación para el manejo de las crisis, el potencial suicida y los *acting-outs* sexuales, todo ello rigurosamente ilustrado con distintos ejemplos clínicos. La obra es de sumo interés para todos los profesionales interesados, bien en la temática general de la transferencia, como los interesados en el tratamiento de pacientes límites.- C. DOMÍNGUEZ.

FILOSOFÍA

BROOKE, John Hedley, *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*. Sal Terrae, Santander 2016, 563 pp., 25 €

Aparece en español uno de los estudios históricos más relevantes que existen hoy en día acerca de las complejas relaciones entre ciencia y religión, cuya versión original en inglés se publicó en 1991 y que ha sido galardonado, entre otros, con los premios Templeton y Watson Davis de EEUU. El autor ofrece en él una guía crítica de esas relaciones desde los inicios de la revolución científica del siglo XVI hasta la actualidad, con especial atención a aquellos períodos de crisis en los que los nuevos descubrimientos científicos (con casos paradigmáticos como el juicio a Galileo o la polémica contra el evolucionismo de Darwin) se vieron contestados e incluso amenazados por la autoridad religiosa establecida. Uno de los puntos fuertes de la obra reside en su deconstrucción de los numerosos estereotipos que todavía sirven de lugar común en este campo, al mostrar y documentar cómo el pensamiento científico y las creencias religiosas se han influido mutuamente en una variabilidad de formas que desafían toda clase de reduccionismo simplista. Tres tipos de presuposiciones y generalizaciones infundadas caen por tierra con los análisis de Brooke: la de que existe un conflicto irresoluble entre ciencia y religión, la de que ambas son esencialmente diferentes pero complementarias y la de que existe una íntima relación entre ellas. Tan erróneo resulta instaurar esas relaciones históricas en términos puramente conflictuales como construir una narración revisionista de sesgo explícita o implícitamente apologético. El 'modelo de la complejidad' seguido por el historiador británico demuestra

que no todo ha sido guerra o paz entre cientificismo y cristianismo y que tampoco se deben ignorar las contribuciones de otras culturas no occidentales y otras religiones no cristianas en esta materia. La aportación de esta relevante investigación está llamada a depurar las actitudes y convicciones de toda persona interesada en un debate que resulta central para el hombre y la mujer contemporáneos. John H. Brooke (n. 1944) es profesor emérito de la Universidad de Oxford y profesor honorario de la Universidad de Lancaster y ha presidido la Sociedad Internacional para la Ciencia y la Religión, entre otras prestigiosas instituciones académicas.- A. MARTÍN MORILLAS.

BUTLER, Judith, *Los sentidos del sujeto*. Herder, Barcelona 2016, 253 pp., 19,80 €

Este libro presenta una colección de conferencias, artículos y ensayos breves de la filósofa posestructuralista estadounidense Judith Butler, escritos entre los años 1997 y 2015. La heterogeneidad temática de los textos viene perfilada por el abordaje de una misma problemática transversal: el problema filosófico de la construcción del sujeto humano. En diálogo con pensadores como Spinoza, Malebranche, Hegel, Kierkegaard, Freud, Sartre, Fanon o Merleau-Ponty, la autora analiza la función de las pasiones y la corporeidad en la conformación de nuestra subjetividad y su necesaria vinculación con las estructuras históricas de poder que las envuelven, especialmente las relativas a la dominación de género. Los deseos, la rabia, el amor, el dolor, la violencia, y también el tacto, la sexualidad y la somaticidad, modelan las posibilidades de autoconstrucción y autodestrucción del sí mismo, siempre tamizadas de experiencias de alteridad. Todo ello configura y afecta a la voluntad del sujeto, que al mismo tiempo se ve limitada y a menudo domeñada por los discursos de los poderes sociales dominantes, sin que por ello se anulen el rol y las iniciativas del agente personal. La dualidad dimanante del conflicto entre agencia y estructura, esto es, entre la persona como sujeto que actúa y como objeto de acción, se encuentra ya registrada en nuestras impresiones sensibles primarias. En consecuencia, no es cierta (por imposible) la tesis de que la actividad configurativa del yo exige superar la aficción de los

otros y del contexto socio-lingüístico. Y sí lo es la idea de que la construcción del sujeto implica siempre un abanico de relaciones éticas ya corporeizadas. Renombrada especialista en los estudios de género contemporáneos y experta en los enfoques interdisciplinares entre filosofía, sociología y política, J. Butler (n. 1956) dirige en la actualidad la Cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura Comparada y Estudios de la Mujer de la Universidad de California en Berkeley. Es autora de *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (1990) y *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993), dos clásicos de nuestro tiempo en los que describe lo que hoy se conoce como 'teoría *queer*', de la que es su principal impulsora.- A. MARTÍN MORILLAS.

CORBÍ, Marià, *El conocimiento silencioso. Las raíces de la cualidad humana*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2016, 296 pp., 19,90 € Aunque todos los textos reunidos en este libro son del jesuita Marià Corbí, ni la selección realizada ni la iniciativa de llevarla a cabo proceden de su autor. Todo ello es obra de Teresa Guardans, que estudiado los libros de Corbí y seleccionado y ordenado las páginas más significativas, redactando además una introducción para facilitar la lectura resultante. El eje central de la vida intelectual de Marià Corbí ha sido el estudio de las consecuencias ideológicas y religiosas de las sociedades de innovación. Pero a lo largo de esa vida de estudio va emergiendo el concepto de *cualidad humana*, que usa Corbí para sustituir al clásico de *espiritualidad*: piensa él que de este modo se eluden las reminiscencias de un tipo de antropología dual, del cuerpo y el espíritu. Tampoco se siente cómodo con una excesiva vinculación de la espiritualidad a la religión: si la religión fue pauta cultural inevitable en la sociedad antigua, la moderna se caracteriza porque diferentes ámbitos de la realidad van desvinculándose de la tutela de la religión, de modo que ahora parece haberle llegado también a la espiritualidad el momento para proceder a ese desenganche. Pero esa cualidad humana profunda que a Corbí le preocupa le lleva a interesarse por el silencio, a que se refiere el título de esta selección de textos. Este silencio es la verdadera fuente del conocimiento: porque es, no solo ausencia de ruidos,

sino dejar espacio a una lucidez que no haga ya del yo el centro de todo el escenario mental. El silencio no es ausencia, es interés por lo que existe, pero más allá de las motivaciones de las necesidades. En una palabra, el silencio es un factor esencial de aquello que nos hace humano, la clave de la cualidad humana y de lo más auténtico de la persona.- F. L.

HABERMAS, Jürgen, *En la espiral de la tecnocracia*. Trotta, Madrid 2016, 172 pp., 20 € Desde 1981 viene publicando Jürgen Habermas unos volúmenes con el título genérico de *Pequeños escritos políticos* este constituye el número 12 de la serie. Los restantes han sido publicados en castellano por diferentes editoriales (Península, Tecnos y, ya para los cinco últimos, Trotta), pero sin incluir el título general, lo que hace más difícil su identificación dentro de una serie con la que su autor quiso recoger escritos suyos sobre algún tema de actualidad con "el intento de prestar un apoyo argumentativo no solicitado en el continuo proceso de formación pública de la opinión" (pág. 10). Los 14 textos recogidos en este volumen, que Habermas se atreve a considerar como el último de la serie, tienen distinta procedencia (discursos y conferencias, sesiones de seminario y hasta entrevistas), pero su núcleo central gira en torno al proyecto europeo y a la evolución de Alemania dentro de él. Si tuviéramos que destacar algunos, señalaríamos el que da título al volumen: "En la espiral de la tecnocracia. Un alegato en favor de la solidaridad europea"; y también "¿Democracia o capitalismo? La miseria de la fragmentación en Estados nacionales de una sociedad mundial integrada por el capitalismo".- I. CAMACHO.

HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*. Alianza Editorial, Madrid 2014, 656 pp., 15,20 € Nos encontramos ante un libro clásico de Antropología cultural, que ha servido de manual para muchos estudiantes universitarios. El presente volumen es la reimpresión de bolsillo de la segunda edición del original inglés, que fue profundamente revisada y completada con nuevos temas, reordenación de capítulos y una mayor sensibilidad con las cuestiones de género. El libro está pensado como manual. Se puede considerar, en su conjunto, una obra exhaustiva, que abarca la gran mayoría

de cuestiones propias de la temática. El autor de este texto afronta la antropología desde la corriente que se ha venido a llamar el materialismo cultural, que considera que el hombre y la sociedad se constituyen respondiendo a las necesidades y retos que la vida práctica plantea. Para comprender y analizar la cultura considera que es prioritario analizar los aspectos de infraestructura, estructura y superestructura de los sistemas socioculturales.- P. RUIZ LOZANO.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco, *Antropología ecológica*. Dykinson, Madrid 2016, 312 pp., 26 €

Nos encontramos ante todo con un manual pensado para universitarios. Un manual que aborda una nueva rama del saber, muy apropiada para los tiempos en que vivimos, que se ha denominado Antropología ecológica. El autor, profesor del departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada, propone un enfoque personal de este saber. Si la antropología ecológica pretende establecer un diálogo entre medio ambiente, población humana y cultura, en el caso del profesor Jiménez Bautista ese diálogo está mediado por construir una cultura de la paz. Ecología y pacifismo, piensa el autor, son dos principios que deben vertebrar el nuevo paradigma sobre el que construir la sociedad. Sin embargo, el profesor Jiménez Bautista no se olvida de que está ofreciendo un manual y que los principales conceptos deben ser abordados. Por ello, estructura el libro en torno a cinco grandes temas: una presentación e introducción a la antropología ecológica; un segundo capítulo dedicado a los enfoques de la misma; el tercer capítulo aborda los problemas del hombre y su relevancia para la investigación ecológica; el cuarto capítulo se centra en la etnoecología y otras formas de investigar la antropología ecológica; por último, el quinto capítulo presenta el estudio de varios casos particulares, en concreto el de la vega de Granada y el conflicto de un valle minero en Perú. Escrito con gusto y sensibilidad, es una obra que supera en muchos aspectos el objetivo de ser manual para universitarios.- P. RUIZ LOZANO.

KNOTT, Marie Luise, *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hanna Arendt*. Herder, Barcelona 2016, 192 pp., 16,90 €

El subtítulo ofrece una buena denominación para los ensayos de este volumen, en los que se ofrecen distintas perspectivas del pensamiento de Arendt, dando especial relieve a cómo afronta el mal y el totalitarismo nazi. Tras un breve prólogo, el primer capítulo se titula "Reír. Cómo el espíritu, de pronto, toma otra dirección", que parte del escándalo que provocó Arendt con su toma de postura sobre Eichmann y la banalidad del mal, mostrando la superficialidad de un hombre que necesitaba ser guiado y dirigido. Defiende la risa como forma de mantener la confianza en los hombres. El capítulo segundo, "Traducir. El singular rodeo", profundiza en la ironía, que es su forma de desacralizar el pensamiento y analizando la vinculación entre pensamiento y moral, entre responsabilidad personal y dictadura. En este capítulo se centra en los problemas del exilio y de la inculturación en una nueva sociedad, la norteamericana. Las dos lenguas le permiten una vez más reflexionar sobre las condiciones del pensamiento y la perspectiva de una cultura extranjera le ofrece también posibilidades para reflexionar sobre la revolución y evaluar las instituciones de un país diferente. El capítulo tercero, "Olvidar el perdón. Sobre la lucha desesperada para conseguir un concepto de la realidad", es de nuevo la confrontación, esta vez entre sus raíces judías y su evaluación del fascismo, la violencia y el perdón, el distanciamiento del comunismo y un nuevo comienzo, los cambios del pensar en el marco de la libertad. Finalmente, "Dramatizar. El mundo como escenario, el texto como espacio", es el capítulo conclusivo. Reflexión sobre la palabra, sobre las citas propias, la prosa y la poesía, hablar y pensar. Es sobre todo, una reflexión sobre Heidegger y su influjo. El epílogo final, "Apéndice. Diferencias transatlánticas", recoge sus dos modos de estar en el mundo. Una bibliografía final completa el estudio.- J. A. ESTRADA.

HISTORIA

ESPINOSA, Aurelio M. hijo, *Cuentos populares de Castilla y León*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2016, dos tomos, 531+571 pp., 70 €

Esta es la segunda reimpresión de un libro que se publicó en 1987 reproduciendo una colec-

ción de 509 cuentos de gran valor costumbrista. Pero la recogida del material es muy anterior: se realizó en primavera y verano de 1936 por el que entonces era profesor de la Universidad de Stanford, que recorrió las provincias de Burgos, Valladolid, Segovia, Palencia y León buscando personas que le narraran cuentos que ellos hubieran oído contar a otros (no que los hubieran leído). Estos trabajos de campo ya los había iniciado en 1920 y habían dejado como fruto tres volúmenes de cuentos populares españoles publicados en Stanford (1923-1926), que serían más tarde reeditados en un solo volumen (*Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*) por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 2009. Los que ahora ven la luz se circunscriben a la zona castellano-leonesa, tan importante en la historia de la cultura hispana. Se reproduce también la lista de los 90 narradores que suministraron este tesoro narrativo cada cuento va acompañado de notas sobre su narrador, otras versiones encontradas, etc. En resumen, estamos ante un verdadero tesoro de nuestra historia, que llegó hasta nosotros gracias a los esfuerzos del hijo de quien fuera un reconocido filólogo y folklorista de nacionalidad norteamericana.- I. CAMACHO.

GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles*. Ediciones Cátedra, Madrid 2016, 402 pp., 23 €

A nadie le son desconocidos los dos grandes humanistas Luis Vives y Tomás Moro, español el primero e inglés el segundo. Pero el asunto que interesa al autor de esta semblanza es describir específicamente la amistad personal que hubo entre los dos. Vives no solamente transmitió en sus escritos hermosas palabras sobre Moro y su familia, sino que fue quien más influyó en su fama como mártir y santo, a través de una narración apasionante sobre la violenta muerte de su amigo. En estas páginas se tiene acceso al mundo interior que vivieron, de manera que el autor aspira a que el lector acabe asomándose a las propias obras de ambos humanistas. La obra de Moro es más breve que la de Vives pero lleva la marca de su heroísmo en defensa de la fe. La obra de Vives es más amplia aunque no cuenta con el marco heroico en que se desarrolló la última parte de su ami-

go. A través de esta amistad aparece también la cosmovisión inherente al siglo de la reforma, tanto protestante como católica, a través de dos egregios humanistas, que bien habrían podido pasarse al bando protestante, pero que se afianzaron inequívocamente en la fe católica.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel – SÁNCHEZ SAUS, Rafael (coords.), *Arcos y el nacimiento de la frontera andaluza (1264-1330)*. Universidad de Sevilla – Universidad de Cádiz – Ayuntamiento de Arcos de la Frontera, 2016, 277 pp., 14 €

Fue Alfonso X el artífice de la primera incorporación de Arcos de la Frontera a la Corona de Castilla mediante un tratado de capitulación (1253). Comienza así una etapa mudéjar que duraría poco tiempo porque en 1264 se produce la sublevación de los mudéjares de Andalucía y Murcia apoyados por Muhammad I de Granada. La revuelta termina con el sometimiento por la fuerza de estas tierras (desde su centro geográfico que es Jerez) en pocos meses. Se inicia entonces un intenso proceso de repoblación para estabilizar estos territorios de frontera. La celebración del 750 aniversario de los acontecimientos de 1253 y 1264 ha sido la ocasión para celebrar en 2003 y en 2014 sendos congresos sobre la Historia de Arcos de la Frontera. Los estudios presentados al segundo de estos congresos se recogen en el presente volumen: un total de trece trabajos que analizan deferentes aspectos de la historia anterior y posterior a 1264. El carácter de frontera de estos territorios aparece siempre como factor que explica bien cómo se preparó la sublevación y cómo se procedió una vez que los territorios fueron sometidos.- I. CAMACHO.

Hagiografías eslavas – Vol. III: *Hagiografía y panegírico del isapóstol y gran Príncipe Vladimiro de Kiev*. Introducción, transcripción de los textos eslavos, traducción y notas por Salustio Alvarado. Ediciones Xorki, Madrid 2015, 145 pp., 12,80 €

Salustio Alvarado es un gran especialista en biografías eslavas. En este volumen se ofrecen, traducidas al castellano, dos obras importantes de la hagiografía eslava: *El Libro de las vidas de los Santos* y la *Memoria y alabanza del príncipe*

ruso Volodímer. Esta edición ve la luz aprovechando el milenario (año 2015) del fallecimiento del gran príncipe Vladímir. El propio editor nos advierte de que ambas obras dan el enfoque oficial respecto a su persona, sin que se pueda asegurar la historicidad de su contenido. Hasta tal punto que Salustio Alvarado afirma que lo que lo movió a la edición fue la oportunidad de la mera conmemoración del milenario. La edición es bilingüe, con texto en eslavo eclesiástico y español, con una traducción lo más ajustada posible al original. A la edición de los textos precede un estudio introductorio, en el que cabe destacar la historia de Rusia desde sus primeros tiempos hasta la época de san Vladimiro, la mitología del paganismo ruso, así como otras circunstancias relacionadas con ambas obras y con sus autores.- A. NAVAS.

HOWE, Katherine (ed.), *El libro de las brujas*.

Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813). Alba Editorial, Barcelona 2016, 380 pp., 24 €

En estas páginas se estudia la presencia de la brujería en la corriente dominante del pensamiento y la cultura en las colonias de América del Norte. No se detiene la autora en describir episodios aislados o inconexos, sino toda una corriente de pensamiento que formaba parte del orden colonial como elemento constitutivo del mismo. A lo largo de esta investigación Katherine Howe aspira a que los lectores interesados descubran la realidad que se oculta tras la ficción. Todo el estudio viene avalado por documentos de alto valor representativo y fuerza narrativa, que llevan inevitablemente a tener acceso a conocimientos sólidos sobre el significado de la brujería en el país que hoy conocemos como Estados Unidos. Aunque el último de los casos que se citan llegue hasta el año 1813, no cabe duda de que la parte fuerte del estudio está dedicada al proceso contra las Brujas de Salem, que tuvo lugar en 1692. Previamente a los primeros casos que se citan se subrayan los antecedentes sobre la brujería en Inglaterra, que tuvieron tanto influjo en las colonias americanas.- A. NAVAS.

LÓPEZ OJEDA, Esther (coord.), *Una nueva visión de la Edad Media: legado y renovación*. XXVI Semana de Estudios Medievales. Insti-

tuto de Estudios Riojanos, Logroño 2016, 329 pp., 8,30 €

Ya pasó el tiempo en que la Edad Media era considerada como siglos oscuros y sombríos, de escasa relevancia. Y las Semanas de Estudios Medievales, que han alcanzado ya su 26ª edición en Nájera (julio 2015), han contribuido a revalorizar el Medievo. De esta última edición de las Semanas se publican ahora las nueve conferencias que se pronunciaron, las cuales abordan distintos aspectos del legado que esa época dejó. La primera de ellas repasa las distintas lecturas que se han hecho de la Edad Media para concluir en la revalorización de ese tiempo, que parece definitivamente aceptada hoy. Las restantes se detienen en aspectos que muestran cómo mucho de lo acontecido posteriormente tenía ya sus precedentes en el periodo medieval. El comercio, las comunicaciones y los transportes, las ciencias y la transmisión del conocimiento, los descubrimientos y sus aplicaciones tecnológicas, el arte, la política, la ética y la religión son los aspectos estudiados. Esta sola enumeración permite intuir la complejidad de lo medieval; la lectura de los sucesivos capítulos nos hará comprender que en la historia no hay saltos inexplicados sino una evolución lenta que no siempre es fácil de percibir.- I. CAMACHO.

MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2016, 299 pp., 20 €

El tema de este estudio es el discurso de género del catolicismo. Y el periodo escogido para ello es el de consolidación del liberalismo en España, que va desde la caída del absolutismo con el inicio del reinado de Isabel II (1833) y el final del Sexenio Revolucionario y comienzo de la Restauración (1874). Es un tiempo de profundos debates en torno al pensamiento moderno y sus concreciones culturales, políticas y económicas, debates en los que la Iglesia católica participó activamente; y es un tiempo en que, de acuerdo con la tesis del autor, asistimos a una progresiva feminización del catolicismo en España. Esta tesis se desarrolla a lo largo de cinco capítulos. El primero de ellos ofrece el marco: cómo se sitúa la

Iglesia críticamente en el siglo XIX ante los conceptos de modernización y secularización y cómo se puede hablar de feminización de la religión en ese contexto. Los otros cuatro capítulos se ocupan de aspectos parciales que ilustran esa feminización. El segundo analiza el discurso de género en la Iglesia católica en contraste con el liberalismo decimonónico, comparándolo además con los modelos de feminidad que ella misma desarrolló en épocas anteriores. El tercero concreta este estudio al tratamiento que se da a tres figuras femeninas bíblicas: Eva, María y la Magdalena (cf. el título de la obra). El capítulo cuarto se ocupa de las relaciones Iglesia-Estado, el papel de religión en la sociedad moderna y sus consecuencias culturales, con especial atención al papel de la mujer. Un último capítulo estudia el desarrollo espectacular de las congregaciones femeninas en el siglo que estudiamos como nueva expresión de la feminización del catolicismo.- I. CAMACHO.

OTÓN, Josep, *Laberintia*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2016, 175 pp., 9 €

Laberintia es una novela histórica breve que tiene como tema de fondo la importancia que tiene la renovación en la Iglesia para que pueda cumplir con su misión. Aunque los personajes son ficticios, y podrían no decirle mucho al lector, al final del libro el autor identifica a cada uno de los protagonistas con los personajes reales a los que se ha referido a lo largo del relato. El inquisidor al que el papa encarga que descubra cultos paganos resistentes a la evangelización, para combatirlos, se ve interpelado precisamente por los usos, prácticas y cultos que va descubriendo a lo largo de sus pesquisas. Esto le hará plantearse numerosos interrogantes acerca de su propia fe y de la orientación fundamental que debería seguir la Iglesia para cumplir con su misión. Una vez terminada su misión y mostrado su deseo de retirarse a vivir como un franciscano más (el protagonista es contemporáneo de san Francisco de Asís) llega a la conclusión de que lo que más daño ha hecho siempre a la Iglesia ha sido el miedo, que le ha impedido en muchos casos acercarse de verdad a las gentes a las que pretendía evangelizar.- A. NAVAS.

PANIAGUA FUENTES, Javier, *El socialismo. De la socialdemocracia al PSOE y viceversa*. Ediciones Cátedra, Madrid 2016, 370 pp., 14,20 €

En una larga introducción, que tiene mucho de autobiografía, el autor se presenta a caballo entre su vocación de historiador (profesor de instituto y de universidad, finalmente catedrático de la UNED, y siempre tan entusiasmado con la historia como escéptico ante el uso que se hace muchas veces de ella) y su militancia política en el PSOE (con cargos en la Generalitat Valenciana y luego como diputado en Madrid). Todo ello ayuda a comprender el libro que ahora nos ofrece, donde quiere mostrarse como observador neutral una vez que ha perdido ya el patriotismo de partido. El recorrido histórico es completo porque se cierra con las elecciones de junio de 2016 después de la caída de Pedro Sánchez, que permitió la llegada al poder de Mariano Rajoy. Esta panorámica tan completa permite seguir lo que es para el autor la cuestión fundamental: cómo un partido socialista hace realidad la propuesta socialdemócrata, que hizo suya ya la generación posterior a la guerra cuando todavía actuaba en el exilio. Esa clave le ayuda a leer la historia de socialismo español, reconociendo que no es solo cuestión de voluntad política, porque las condiciones económicas de cada momento pesan demasiado. El testimonio directo del autor, sobre todo en los años que fue parlamentario en Madrid (1986-2000) es un ingrediente que acrecienta el valor de este estudio, aunque en ningún momento se pretende hacer de él unas memorias personales.- I. CAMACHO.

PASINI, Juan Cristóbal, *Nicolás de Bobadilla*.

Recuperación de un personaje de la primera Compañía de Jesús. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2016, 239 pp., 17,90 €

La colección "Manresa" se enriquece con un volumen más (el número 60), en el que se pretende recuperar la figura del último en morir (1590) de los diez primeros compañeros que acompañaron a Ignacio de Loyola en París, aquel grupo del que nació la Compañía de Jesús. Efectivamente Bobadilla fue tenido desde los comienzos de la Compañía como una persona controvertida, sobre todo a raíz de la

muerte de Ignacio y del proceso que llevó al nombramiento de su sucesor al frente de la orden recién fundada. Es cierto que tenía un carácter impulsivo, que le hacía actuar no siempre con la prudencia deseable, pero además era una persona de un celo apostólico incansable, lo que en este libro se muestra acompañándole en sus innumerables misiones por toda Europa. Impresiona descubrir la cantidad y la dificultad de las tareas que le fueron encomendadas a este hombre que era más para iniciar procesos que para ocupar espacios” (siguiendo la expresión del papa Francisco). El autor de esta monografía, jesuita chileno que trabajó sobre Bobadilla con ocasión de su especialización en espiritualidad (Universidad Pontificia Comillas), se ha fijado más en las actividades que desarrolló, a las que va poniendo en relación con la vida de la primera Compañía; en cambio se ha ocupado menos de su pensamiento y espiritualidad, que solo se traslucen a través de esta actividad. El trabajo está muy bien documentado porque el autor ha manejado directamente las fuentes de la Compañía de Jesús así como una bibliografía bien seleccionada. Fuente muy importante es la breve autobiografía que escribiera el mismo Bobadilla, que se reproduce en anexo (pp. 193-212), seguida de una selección de cartas suyas.- I. CAMACHO.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel – TARGARONA BORRÁS, Judit, *Poetas hebreos de al-Andalus. Siglos X-XII. Antología*. Herder, Barcelona 2016, 230 pp., 16,90 €

El profesor Ángel Sáenz Badillos, fallecido en 2013, puede considerarse uno de los grandes investigadores del judaísmo hispano medieval a nivel internacional, que ha dejado una huella indeleble no sólo en sus múltiples publicaciones, sino en la escuela de medievalistas que ha cultivado entre los que fueron sus alumnos en Granada y la Universidad Complutense durante sus años de docencia. La profesora Targarona ha sido su compañera y colaboradora a lo largo de la mayor parte de su carrera, de ahí que estas pequeñas antologías que presenta ahora la editorial El Almendro ofrezcan un trabajo maduro, revisado e imprescindible para conocer esos grandes poetas y escritores que poblaron el sur de la península entre los ss. X-XIII y que trabajaron todos los géneros literarios: poesía épica,

lirica, satírica, litúrgica, didáctica, moral... La obra goza del rigor propio de los dos grandes autores que han realizado el trabajo. Después de una introducción, se presentan textos de doce de los grandes poetas de Al-Andalus cuya pequeña biografía introduce la colección. Todos los textos han sido traducidos directamente del hebreo, buscando una total fidelidad al sentido del texto, y todos llevan una pequeña referencia al contexto que permite interpretarlos. Un poemario con el que disfrutarán todos los que gozan de la poesía, y con la que se sorprenderán quienes no conozcan el ingente legado literario de los poetas judíos de Al-Andalus porque la obra constituye una excelente antología de los judíos andalusíes publicada en español.- J. GUEVARA.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel – TARGARONA BORRÁS, Judit, *La Academia rabínica de Córdoba. Gramáticos hebreos de al-Andalus. Siglos X-XII*. Herder, Barcelona 2016, 192 pp., 14,90 €

El profesor Ángel Sáenz Badillos y la profesora Targarona, su compañera y colaboradora a lo largo de la mayor parte de su carrera, no sólo destacan por su excelente conocimiento de la literatura hebrea medieval en Al-Andalus, sino por su condición de hebraístas destacados. En esta obra nos acercan a las contiendas rabínicas de los judíos andalusíes que "discutían acaloradamente porque de las cuestiones en litigio dependía el sentido mismo de la Escritura" (pág. 9). Para ello, después de una interesante introducción, se desarrollan tres momentos: los comienzos de la filología hebrea; los grandes lingüistas del s. XI; los gramáticos de los ss. XI y XII; y un último capítulo sobre la filología como interpretación literal de la Biblia. Se trata de una obra de carácter especializado, imprescindible para aproximarse a los comienzos de la filología hebrea y conocer a los mejores lingüistas de los siglos X - XII, en su mayoría Cordobeses de origen o adopción.- J. GUEVARA.

SHAHAK, Israel, *Historia judía, religión judía: el peso de tres mil años*. Antonio Machado Libros, Madrid 2002, 168 pp., 11 €
Israel Shahak (Varsovia 1933 – Jerusalén 2001) fue un famoso profesor de ciencias químicas de la Universidad Hebrea de Jerusalén, de gran-

des convicciones sionistas, que formó parte del *establishment* israelí hasta que la guerra de 1956 primero, y la experiencia personal durante los años en que fue docente en los Estados Unidos, le hicieron tomar distancia de los grandes discursos y mitos sobre los que se había levantado el país en 1947. En 1965 fue testigo de cómo un ultraortodoxo negó el uso de su teléfono en *shabat* para llamar a una ambulancia que asistiera a un “gentil”; fue el inicio de una larga carrera de compromiso político como judío israelí que le llevó a mostrar al mundo entero las grandes contradicciones y falacias del llamado “Estado judío”. La obra es una síntesis de las reflexiones críticas de Shahak en torno a la presentación de la historia de Israel que tradicionalmente se viene haciendo tanto desde el poder político como de las autoridades religiosas, así como de los postulados fundamentales del judaísmo. El contenido se desarrolla en seis capítulos: ¿Una utopía cerrada?; prejuicio y prevaricación; ortodoxia e interpretación; el peso de la historia; las leyes contra los no-judíos; y consecuencias políticas. En esta edición encontramos dos prólogos, uno de Gore Vidal y otro de Edward Said, así como una semblanza del autor muy interesante y clarificadora. De muy fácil lectura, puede escandalizar a quienes no conocen bien la realidad del Israel contemporáneo, pero está escrito por un israelí honesto que hace de su compromiso político una opción en favor de los derechos políticos y cívicos de todos en Israel.- J. GUEVARA.

STRAUSS, Barry, *La muerte de César. El asesinato más célebre de la historia*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 368 pp., 24,90 €

A la hora de señalar a los responsables del asesinato de Julio César, Barry Strauss pone el acento en un personaje aparentemente secundario (Décimo), un topo infiltrado en el entorno más íntimo de César, y que sería quien verdaderamente hizo posible que el atentado fuera llevado a efecto con la precisión con que fue ejecutado, por el hecho de ser una persona de cuya fidelidad César no dudó en ningún momento. El estilo del libro podríamos describirlo como periodismo histórico pero, justamente por eso, y para que nadie crea que el autor está novelando alegremente sobre lo que aconteció, nos encontramos con un capítulo titulado *Notas*

sobre las fuentes, en cuyo interior, dividido en sectores temáticos, el autor orienta al lector sobre las fuentes históricas más fiables, para el caso de que quiera comprobar la veracidad de lo que se afirma en el relato del asesinato. A la hora de señalar a Décimo como el gran protagonista de la traición, el autor reconoce que da más crédito a unos testimonios que a otros, pero eso, no sólo no le resta interés al relato, sino que lo hace todavía más apasionante.- A. NAVAS.

CIENCIAS SOCIALES

BARBERO, Iker – ARRESE, Nieves (eds.), *Tensiones entre las políticas de extranjería y los derechos humanos*. Tirant lo Blanch, Valencia 2016, 165 pp., 25 €

“Tensión” es la palabra que mejor expresa las relaciones entre las políticas de extranjería y los derechos humanos. Y esta preocupación queda reflejada en la Conferencia Internacional sobre Políticas de Extranjería y Asilo celebrada en Bilbao en febrero de 2015 en la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco, cuyas ponencias se reproducen en este volumen. Colaboran en él un grupo de profesores universitarios, muchos de ellos comprometidos además en la lucha por una mayor justicia en el tratamiento de los inmigrantes y refugiados y en la atención a sus derechos. Los análisis tienen como centro de atención lo que está ocurriendo en la Unión Europea. Por eso la ponencia inicial, de Javier de Lucas, denuncia la falta de coherencia en las medidas adoptadas por la Unión y la proliferación de iniciativas que se convierten en verdaderos obstáculos para el normal ejercicio de los derechos. Problemas más particulares son analizados por otros ponentes, como la protección de la vida familiar o los procedimientos para la expulsión de extranjeros. La situación se agrava además hoy porque la crisis económica que padecemos invita a prescindir de la mano de obra extranjera, que ya resulta menos necesaria para nuestros mercados de trabajo.- I. CAMACHO.

HUICI, Germán, *El Dios ausente. Iconografía y metafísica del capitalismo*. Editorial Elba, Barcelona 2016, 216 pp., 21 €

El autor, que se presenta como especialista en Historia del Arte y en teoría psicoanalítica

ca, quiere hacer un estudio de los elementos religiosos del capitalismo desde la perspectiva de una crítica de la ideología y de la cultura visual. Confiesa también que el libro empezó a concebirlo en el ambiente de las grandes concentraciones de protesta en Madrid en mayo de 2011 y en las experiencias que allí vivió. Se parte de que lo característico de toda religión es convertir lo cultural en real, una concepción que podría discutirse, pero que es válida para denunciar ciertas manifestaciones del capitalismo, por ejemplo cuando considera que el dinero, el intercambio comercial o el *homo oeconomicus* son elementos constitutivos de toda realidad (elementos naturales) al margen de las circunstancias históricas. Desde este presupuesto se abre el camino a la explicación de muchos hechos económicos, a la crítica de una realidad que no hay que tener por inconvencional, a la búsqueda de alternativas que tampoco el autor se sienta con capacidad de concretar. Esto no quita valor a sus reflexiones, concebidas a modo de ensayo y que se desarrollan en diálogo con muchos autores que sería largo enumerar. Y no cabe duda que ese diálogo permanente con otros da consistencia a unas páginas que se leerán con facilidad (siempre se huye de los tecnicismos y se recurre a lo cotidiano que todo el mundo vive) y con fruto.- I. CAMACHO.

LUHMANN, Niklas, *Distinciones directrices*.

Centro Investigaciones Sociológicas, Madrid 2016, 259 pp., 25 €

La obra de Niklas Luhmann (1927-1998) es tan extensa como compleja. La introducción que hace a este libro José María García Blanco, catedrático de Sociología en la Universidad de Oviedo, ayuda a situarse en el pensamiento de este autor a través de los diez ensayos suyos que se han recogido en estas densas páginas. Punto de partida de Luhmann había sido el funcionalismo como teoría sociológica, en la línea sobre todo de Talcott Parsons. Pero pronto se convenció de las limitaciones de este enfoque. Y ello le dio pie a construir una nueva sociología basada en la teoría de los sistemas. En la definición de estos tiene un gran peso la interdisciplinariedad, así como el carácter dinámico (que contrasta con el perfil estático típico de las estructuras sociales). Si el concepto central de Luhmann es el de sistema social, fundamental

es también el concepto de diferenciación funcional, que conduce a concebir dichos sistemas sociales, no como totalidades compuestas de partes preexistentes, sino como diferencias entre ellos y su entorno. Los ensayos que se recogen aquí ilustran desde diferentes perspectivas esta complejidad de los sistemas sociales: economía, familia, educación, medicina, religión, arte son objeto de análisis para Luhmann. La obra concluye con dos ensayos relevantes sobre los conceptos de clase social y de globalización.- F. L.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Juan José, *Montesquieu: la complejidad de lo político. Ciencia política y construcción sociocultural*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2016, 498 pp., 20 €

Es de todos conocido que la Ilustración produjo una creciente especialización de los saberes, con no pocas ventajas pero también con limitaciones. Pero Montesquieu (1689-1755), que precede inmediatamente a esta época y es reconocido como uno de los pilares del pensamiento político moderno y contemporáneo, mantenía todavía la pretensión de acercarse a la política con una visión de más alcance, más poliédrica, más acorde con la complejidad de lo real, que hoy con razón echamos de menos y volvemos a reivindicar. Éste es el interés que tiene volver ahora al pensamiento del ilustre filósofo político, por su talante claramente interdisciplinar. Aunque ha pasado a la historia del pensamiento por su estudio sobre la división de poderes, lo que se aborda en este estudio es de más profundidad: la presentación de la política y del poder político inserta en una visión más amplia de lo que es el poder y de sus condicionamientos medioambientales, antropológicos y sociales. Porque para Montesquieu la concepción de la política descansa sobre la antropología y ésta sobre la cosmología. De ahí que el presente estudio comience desarrollando cómo concibe Montesquieu la naturaleza y qué reflejo tiene eso en la política, siga con el estudio de la condición humana y de su naturaleza social, aborde luego la relación entre conocimiento y construcción de la realidad sociocultural, prestando una atención al fenómeno religioso, y concluya con una síntesis de lo que sería un verdadero humanismo científico. Estas páginas

intentan, pues, ilustrar cómo la política, que no puede ser comprendida sin tomar en consideración los distintos ámbitos de la vida que la enmarcan y condicionan.- I. CAMACHO.

PÉREZ ANDREO, Bernardo, *La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización*. Desclée de Bouwer, Bilbao 2016, 122 pp., 14 €

Del término “escándalo” retiene el autor dos de las múltiples acepciones que tiene y que están relacionadas con las palabras “riesgo” y “oportunidad”, incluidas en el subtítulo. Escándalo en un sentido negativo significa lo que nos pone en situación de tropezar y caer (riesgo); en sentido positivo alude al “escandallo”, que es ese instrumento que nos permite seleccionar algunos elementos de un conjunto como representativos de la calidad de todos (oportunidad). Todo ello sirve al autor, que es profesor de Teología en el Instituto Teológico de Murcia OFM, para analizar la sociedad actual y su previsible evolución. Se comienza con una breve descripción en ocho imágenes de lo que podría ser esta sociedad en el futuro. Son una advertencia de los peligros que corremos. Bajo el título de “Antiteodicea de la globalización posmoderna” se cuestiona la legitimación ideológica del sistema de pensamiento dominante, que se nos ha impuesto con impunidad y con violencia, afirmando que es la globalización la que se ha encargado de legitimar el orden capitalista mundial. Se analizan luego los elementos de este capitalismo, que lo sustentan y le dan vida. El libro no quiere quedarse en la crítica: por eso concluye con algunas propuestas de salida que nos conduzcan hacia la construcción de una sociedad verdaderamente humana.- I. CAMACHO.

VARIA

ADAMS, Henry, *Democracia*. Cátedra, Madrid 2016, 258 pp., 15 €

Biznieto del segundo presidente de Estados Unidos (John Adams, que lo fue entre 1797 y 1801) y nieto del sexto presidente (John Quincy Adams, entre 1825 y 1829), nuestro autor vivió entre 1838 y 1918: es decir, fue testigo de la guerra civil, acontecimiento que transformó la democracia norteamericana, dejando su hue-

lla en toda aquella generación. Henry Adams es conocido sobre todo como historiador. Su obra más conocida es *La educación de Henry Adams*, publicada el mismo año de su muerte, que tiene mucho de autobiografía a través de la cual se asoma al mundo que vivió. Pero también es autor de dos novelas. En realidad esta obra suya cuya traducción castellana nos llega ahora lleva por título: *Democracia: una novela americana*. Si como historiador se sentía atado por los hechos objetivos y los documentos disponibles, en las novelas ponía en juego y encontraba ocasión de interpretar esa historia y hacer su propia lectura de ella. La relación entre los dos géneros literarios es esencial para captar a Henry Adams. En el caso de *Democracia*, una novela política, es posible identificar los personajes del relato con personajes de la escena política de su tiempo, empezando por los dos protagonistas principales: el senador Ratcliffe, un hombre corrompido y al mismo tiempo enamorado de Madeleine Lee. Por tanto estamos ante una novela que tiene un tono claramente moralizante y que es reflejo de una experiencia histórica que ha puesto en cuestión la democracia, pero que Adams quiere a toda costa salvar.- F. L.

Cuentos medievales (De Oriente a Occidente).

Edición de María Jesús Lacarra. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2016, 365 pp., 45 €

Como insinúa el título, estamos ante cuentos de origen oriental que se difundieron por Occidente en la Edad Media. Pero no se piense que lo que aquí se recoge es una colección de cuentos independientes. También hay que tener en cuenta para comprender su contenido que estos relatos sufrieron continuas modificaciones tanto en Oriente como en su paso a Occidente, lo que hace difícil identificar su tenor más primitivo. María Jesús Lacarra, profesora titular de la Universidad de Zaragoza y especializada en la cuentística medieval española, ha llevado a cabo una paciente tarea para identificar las versiones más difundidas de las tres series de cuentos que se han reproducido en este volumen. La primera serie es *Calila e Dimna*, cuyo origen se vincula con la tradición hindú y que, en su versión actual, comienza narrando cómo se

transmitió la obra. Sus protagonistas son dos chacales (Calila y Dimna) un buey y un león (que representa al rey), a través de los cuales se nos cuenta un sinfín de intrigas políticas. La segunda y tercera series recogidas tienen su origen en una única colección oriental, *Sendebār*, que dio lugar a dos colecciones distintas, ambas recogidas en el volumen: *Libro de los engaños de las mujeres y Siete sabios de Roma*. El punto de partida de ambas versiones está relacionado con los problemas derivados por la ausencia de un heredero real. Pero mientras la primera versión se desarrolla en el ambiente de un país exótico y lejano (oriental), la segunda lo hace en nuestro mundo occidental (como se refleja en la referencia a Roma que lleva el título).- F. L.

KLIPING, Rudyard, *Crónicas de la Primera Guerra Mundial*. Fórcola Ediciones, Madrid 2016, 119 pp., 16,50 €

No es ésta la faceta más conocida del gran escritor nacido en la India que fue Rudyard Kipling (1865-1936), Premio Nobel de Literatura en 1907 y autor del inolvidable *Libro de la selva* y de otros muchos relatos pensados sobre todo para niños. También en estas crónicas reaparecen sus grandes dotes literarias, pero aplicadas ahora a un tema muy distinto y con una postura de fondo que muchos criticaron y critican, mientras otros calificaban a su autor como “el escritor del Imperio” por su defensa de todo lo británico y de la presencia del Reino Unido en la Gran Guerra, la que se pensaba sería el final de todas las guerras. Las dos crónicas recogidas en este volumen –“Francia en guerra” (1915) y “La guerra en las montañas” (1917)– fueron publicadas en el *Daily Telegraph* y en algunos diarios norteamericanos. Reflejan su experiencia personal acompañando a las tropas británicas en suelo francés y contienen una exaltación de los soldados al tiempo que una defensa celosa y fuertemente propagandística: el campo de batalla no es sino “la frontera de la civilización”, que separa a los alemanes de los seres humanos. Quedan estas páginas como testimonio de un tiempo de guerra y de lo difícil que resulta entonces una aproximación medianamente objetiva a esa realidad.- I. CAMACHO.

MOORE, Jonathan, *Íñigo. Una obra de teatro*.

Mensajero, Bilbao 2016, 126 pp., 10 €

Jonathan Moore es actor, escritor y director; afincado en Londres, posee una brillante trayectoria artística. En esta obra ha querido acercarse a la persona de Íñigo, como la realidad que precede y subyace a la más conocida de Ignacio de Loyola. El texto pasó por cuatro borradores, todos ellos escritos durante el pontificado de Benedicto XVI. La pieza está dividida en dos actos, pero en cada uno de ellos se suceden muchas escenas que exigen un escenario teatral muy simple porque lo que se nos ofrece es un relato muy ágil sobre Íñigo, destacando los hilos más decisivos de su vida. El primer acto abarca desde su infancia, pero sobre todo desde su herida en Pamplona y su transformación espiritual, hasta su ida a París para estudiar: la radicalidad de su conversión, su deseo de darse a los demás y las acusaciones de iluminismo y protestantismo contra él son los aspectos que se quieren destacar más. El segundo acto se extiende desde sus años en París hasta su muerte, pero en él se habla poco de fundación de la Compañía de Jesús y más de sus conflictos con el Cardenal Gian Pietro Caraffa (cofundador de los teatinos, que llegó a ser papa en 1555 como Paulo IV) y su sobrino: resurge la vieja acusación de iluminismo, pero se le tacha también de ambición desmedida y de trastocar los fundamentos y los moldes de la vida religiosa de entonces. El autor ha sido selectivo en su narración y en su presentación se detectarán algunas lagunas e incluso imprecisiones históricas: pero es claro que lo que ha querido ha sido sólo destacar algunos rasgos de la persona de Íñigo que relaciona con determinados acontecimientos de su vida a los que concede una atención especial.- I. CAMACHO.

VALLE-INCLÁN, Ramón del, *Obras completas, I (Narrativa)*. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro Madrid 2016, 790 pp., 50 €

Este es el primer volumen de un ambicioso proyecto editorial en cinco volúmenes asumido por el grupo de investigación Valle-Inclán de la Universidad de Santiago y coordinado por Margarita Santos Zas. En dicho proyecto los tres primeros volúmenes

corresponden a la narrativa, mientras que el cuarto se reserva para el teatro y el quinto para la producción poética. La obra de Valle-Inclán no solo es abundante sino difícil de editar por la forma como el autor tenía de componer, revisar y reorganizar sus escritos (sobre todo cuando se trataba de colecciones de escritos menores). En este proyecto editorial se ha prescindido de sus publicaciones periodísticas, que son numerosas y dispersas. En este primer volumen se incluyen las colecciones y ediciones sueltas de narrativa breve publicadas entre 1895 y 1920. Hay en él tres colecciones de novela corta: *Femeninas (Seis historias amorosas)* (1895), *Epita-*

lamio (Historia de amores) (1897). A ello se añaden la antología *Corte de amor* (1903), una novela popular *La Cara de Dios* (1900) y una colección de 17 reatos en su última versión *Jardín umbrío (Historias de santos, de almas en pena, de duendes y ladrones)* (1920). La larga introducción de Margarita Santos (págs. XIII-LXXXIX) se detiene en concretar el sentido, el alcance y la oportunidad de este proyecto editorial al tiempo que presenta los textos de este primer volumen explicando el contexto histórico del momento y las transformaciones de todo tipo que se producen en España, ante las que el autor no permaneció en modo alguno insensible.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AMIGO, C., *Francisco de Asís. Historia y leyenda*, San Pablo, Madrid 2016, 663 pp.
- BERMEJO, J. C., *Espiritualidad para ahora. Verbos para el hortelano del espíritu*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 176 pp.
- BERMEJO, J. C., *Cuentos que sanan. Para regalar*, Sal Terrae, Santander 2017, 135 pp.
- BLÁZQUEZ, R., *Memoria y gratitud*, Sal Terrae, Santander 2017, 360 pp.
- CEJAS, J. M., *Cara y cruz. Josemaría Escrivá*, San Pablo, Madrid 2017, 702 pp.
- CHITTISTER, J., *Entre la oscuridad y la luz del día. Abrazar las contradicciones de la vida*, Sal Terrae, Santander 2017, 192 pp.
- FONTANA, M., *Matteo Ricci. Un jesuita en la corte de los Ming*, Mensajero, Bilbao 2017, 359 pp.
- GIMENO-BAYÓN, A. - ROSAL, R., *Manual práctico de psicoterapia integradora humanista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 424 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2017, 232 pp.
- HEIDEGGER, M., *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, Trotta, Madrid 2017, 382 pp.
- KAUFMANN, TH., *Martin Lutero*, Trotta, Madrid 2017, 134 pp.
- LAGARRIGA, D. P., *De tu hermano musulmán. Cartas de hoy a Charles de Foucauld*, Fragmenta, Barcelona 2016, 144 pp.
- LAMET, P. M., *La luz recién nacida. Cancionero de Adviento y Navidad*, Mensajero, Bilbao 2016, 200 pp.
- LOP SEBASTIÀ, M. (ed.), *Relatos ignacianos. Hablan los testigos*, Mensajero, Bilbao 2017, 199 pp.
- LUCIANI, R., *El papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC, Madrid 2017, 328 pp.
- MARTÍN, C. (ed.), *Bhagavad Gita. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid 2017, 323 pp.
- MARTÍNEZ ALIER, J. - WAGENSBERG, J., *Solo tenemos un planeta. Sobre la armonía de los humanos con la naturaleza*, Icaria, Barcelona 2017, 115 pp.
- NARROS LLUCH, A., *La comedia de la cooperación internacional. Historias etnográficas del desarrollo en la Isla de Camiguin (Filipinas)*, Libros Catarata, Madrid 2016, 197 pp.
- O'MALLEY, J. W., *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*, Mensajero, Bilbao 2016.
- PANGRAZZI, A., *Corazones al servicio de las fragilidades humanas. Voluntarios testigos de la esperanza*, Sal Terrae, Santander 2017, 135 pp.
- PROCLO, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, Trotta, Madrid 2017, 318 pp.
- RIVAS REBAQUE, F., *San Justino. Intelectual, cristiano en Roma*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 384 pp.
- SCANNONE, J. C., *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2017, 280 pp.
- SEGOVIA BERNABÉ, J. L. - ARANGUREN GONZALO, L. A., *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017, 249 pp.
- SEGURÓ, M. - INNERARITY, D. (dirs.), *¿Dónde vas, Europa?*, Herder, Barcelona 2017, 264 pp.
- URÍBARRI, G., *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2017, 270 pp.
- VALADIER, P., *Sabiduría bíblica, sabiduría política*, PPC, Madrid 2017, 136 pp.
- ZENÓN DE VERONA, *Tratados*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 488 pp.

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

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Comunión y profecía: aportación de la vida religiosa a las nuevas familias carismáticas

La vida consagrada en la acción social de la Iglesia

Tres verbos bíblicos para una vida consagrada alegre

La presencia de la Biblia en "Cien años de soledad"

Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de Dios en la teología de José Ignacio González Faus

Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard

La coherencia humilde como imperativo ético

"Y se puso a caminar con ellos" (Lc 24,15). Claves para una espiritualidad de la parroquia

El 'nuevo confucianismo de Boston'. Versiones y lecturas

La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad

Las asociaciones internacionales privadas de fieles en el CIC 1983: una aproximación canónica

Fenomenología y fenomenología de la religión (del método husserliano a su aplicación al fenómeno religioso)

La política en la doctrina social de la Iglesia

¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?

Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana

El sustrato espiritual de la misión ad gentes: del decreto conciliar a Evangelii gaudium

Laudato si': de Francisco de Asís al papa Francisco

Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico

El debate actual sobre la justicia

Para una teología de la misericordia

Justicia pastoral en la Iglesia: ser o no ser. A propósito de la relación justicia - misericordia

Consagrados por la misericordia. Maternales, reconciliados y extraordinariamente normales

El proyecto de la misericordia en el evangelio de Lucas

¿Está la teología "endeudada"? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de "deuda"

Justicia y redención de las deudas en la Biblia

El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia

Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico

Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad

La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia

La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general

De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz

Deuda desde una perspectiva cristiana

"Busco a mis hermanos" (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob

Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?

Estrategia y vacío en la nueva izquierda

La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo

XX. El caso del beato Francisco López Navarrete

Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio

Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu

Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia

Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. Müller, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. Troeger, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. Granado, “Tertuliano”, en X. Pikaza – N. Silanes (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. Font, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. Alemany – J. A. García-Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

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



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378