

## Teología y mundo actual

Facultad de Teología  
Granada

ESTHER PRADOS MEGÍAS

La expresión orante del cuerpo

RICARDO FCO. VOLO PÉREZ, CMF

El rostro de los oprimidos en el Libro de Job

JOSÉ M<sup>a</sup> HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, CMF

La teología del ministerio ordenado hoy entre  
Escila y Caribdis

PABLO RUIZ LOZANO, SJ

“Todo es gracia”: gratuidad en tiempos  
posmodernos





# 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 LVII  
nº 237  
abril – junio 2010

## **DIRECTOR**

Pablo Ruiz Lozano  
Facultad de Teología de Granada  
proyeccion@teol-granada.com

## **SECRETARIA**

M. Junkal Guevara Llaguno  
Facultad de Teología de Granada

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada  
Remedios Ávila: Universidad de Granada  
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada  
Diego M. Molina Molina: Facultad de Teología de Granada  
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma  
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada

## **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildefonso Camacho Laraña

## **TRADUCCIÓN**

Manuel Flores Temboursy

## **INTERCAMBIOS**

Gabriel Verd Conradi  
gvc@probesi.org

## **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

---

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones

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.

---

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

## **IMPRIME**

Aeroprint Producciones S.L.  
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA  
Teléf.: 958 292 739  
E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

La expresión orante del cuerpo..... 121-142

*ESTHER PRADOS MEGÍAS*

El rostro de los oprimidos en el Libro de Job..... 143-156

*RICARDO FRANCISCO VOLO PÉREZ, CMF*

La teología del ministerio ordenado hoy entre  
Escila y Caribdis..... 157-173

*JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, CMF*

“Todo es gracia”:  
gratuidad en tiempos posmodernos ..... 175-199

*PABLO RUIZ LOZANO, SJ*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 201-224

LIBROS RECIBIDOS..... 225



## ESTHER PRADOS MEGÍAS

Doctora en Antropología Social y Cultural. Profesora Titular de Didáctica de la Expresión Corporal Universidad de Almería. Miembro del grupo de investigación HUM/619 “Profesorado, cultura e institución educativa”. Participó en el VI Congreso internacional AUDEM octubre 2009 con la comunicación “Género y narrativa en el aula universitaria. La reconstrucción del género desde los relatos biográficos escolares de las futuras maestras y maestros”. Otros artículos: “Del naufragio como docente metódica al encuentro creativo de la docencia. Reflexiones más allá de la práctica docente, la corporeidad y la búsqueda del ejercicio de la democracia” en AAVV *La evaluación y calificación en la Universidad: relatos autobiográficos durante la búsqueda de alternativas*, Hypatia, Barcelona (en prensa); “El anima y el animus de la educación física”: *Conceptos de educación* 6 (1999).

## RICARDO FRANCISCO VOLO PÉREZ, CMF

Misionero Claretiano. Licenciado en Teología Bíblica en la Facultad de Teología de Granada. Licenciado en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Doctor en Teología Bíblica por la Facultad de Teología de Granada. Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Granada: Introducción a la Sagrada Escritura, e Introducción a los Libros sapienciales y a los Salmos.

## JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, CMF

Licenciado en Teología Bíblica. Profesor de Sacramentología, Escatología y Ecumenismo en la Facultad de Teología de Granada. Co-director de *Ephemerides Mariologicae* (Madrid). Ha sido durante muchos años Delegado de Ecumenismo en la Diócesis de Granada y Prefecto de Formación de los Misioneros Claretianos de Bética. Es autor de numerosos estudios sobre temas de su especialidad y publicó su primer artículo en *Proyección* 108 (1978) 61-67 sobre “La esperanza en la canción de hoy”.

## PABLO RUIZ LOZANO, SJ

Doctor en Filosofía Pura, Licenciado en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Historia de la Filosofía Antigua, Moderna y Antropología. Director de la revista “Proyección”. Ha publicado “Antropología y Religión en René Girard” en Biblioteca Teológica Granadina. Y varios artículos en esta misma revista.



## *LA EXPRESIÓN ORANTE DEL CUERPO*

*Esther Prados Megías*

*Sumario:* En la cotidianeidad del ser humano, rezar y orar se convierte, en muchas ocasiones, en un acto de repetición mental bastante alejado de la experiencia vital. En la búsqueda de la persona por encontrar el diálogo con el misterio de Dios, el cuerpo se nos puede revelar como ese espacio en el que Dios nos habla y nosotros hablamos al mundo de Él. Nuestro ser corporal es la expresión misma de nuestra forma de relacionarnos con el mundo y con Dios. El cuerpo es la plataforma desde la que proyectamos nuestra comunicación más íntima, si queremos más espiritual. Nuestras experiencias, nuestras dificultades, nuestras luchas... tienen su expresión más real en la vivencia personal y colectiva del cuerpo. La propuesta de ir accediendo a un cuerpo que de significado a nuestras experiencias vitales se concreta en un permitirse acceder a la conciencia de nuestro ser corporal. Esta conciencia corporal requiere de un camino laborioso que va desde la observación-contemplación de todo lo que nos rodea hasta cómo ello afecta a nuestro cuerpo y a nuestro modo de vivir y estar en el mundo.

*Palabras clave:* conciencia corporal, orar, lenguaje corporal, cotidianeidad, estaciones del año.

*Summary:* In our daily routine, prayer often becomes an act of mental repetition quite removed from our life experience. In a person's search for dialogue with the mystery of God, the body can become the space within which God speaks to us, and with which we speak to the world. Our physical form is the very expression of our relation to the world and to God. The body is the platform from which we project our most intimate communication, our spirituality, if you will. Our experiences, our difficulties, our battles... have their most vital expression in the personal and collective experiences of the body. The desire to access a body which provides meaning to our life experience, becomes the ability to take consciousness of our physical form. This corporal consciousness requires a laborious path which goes from observation-contemplation of all that surrounds us, to how this affects our body and our way of being and living in the world.

*Key words:* body awareness, pray, body language, daily, seasons.

Fecha de recepción: abril de 2010

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2010

(...) *Veis aquí mi corazón,  
 yo le pongo en vuestra palma,  
 mi cuerpo, mi vida y alma,  
 mis entrañas y afición;  
 (...) dadme muerte, dadme vida:  
 dad salud o enfermedad,  
 (...) flaqueza o fuerza cumplida,  
 (...) dad consuelo o desconsuelo,  
 dadme alegría o tristeza,  
 (...) que a todo digo que sí:  
 ¿qué mandáis hacer de mí? (...)*

(“Vuestra Soy, para Vos nací”, Santa Teresa. Obras completas. Poesías)<sup>1</sup>

## 1. Introducción

El presente artículo aborda la necesidad de incorporar el cuerpo a la experiencia orante del ser humano entendiéndolo desde una dimensión holística e integral. En la cotidianidad de nuestros actos es obvio que el cuerpo siempre está presente, pero también es cierto, que ausentamos de nuestras experiencias diarias la vivencia consciente del mismo y la importancia del lenguaje que lo expresa. Para ayudar a experimentar este camino de consciencia, planteamos la necesidad de pensar al cuerpo en lo cotidiano, de observar nuestras experiencias vitales en relación al mismo, y de vincular cuerpo y ciclos vitales, en concreto, relacionar de forma pedagógica cuerpo y estaciones del año. En primer lugar, con el epígrafe “buscando sentido al cuerpo y a la oración”, aportamos algunos elementos reflexivos que ayuden a pensar y a comprender lo corporal como algo más que pura mecánica y biología y el lugar que ocupa la oración en nuestra corporeidad. En segundo lugar, con el epígrafe “Rezar - la urgencia del cuerpo en la oración, un cuerpo orante”, y tomando como punto de partida elementos de la historia personal de la autora, narramos la importancia de redescubrir de qué nos está hablando el cuerpo en el acto de rezar y orar. Y en último lugar aportamos un modo de acercarse a la experiencia orante desde la consciencia corporal. Sin pretender desmenuzar ni estructurar una sistemática de ejercicios y lejos de aplicaciones prácticas que se reproduzcan al dedillo, nuestro planteamiento quiere mostrar un esbozo de elementos que sirvan para la observación, la toma de consciencia y la contemplación de rasgos y cualidades que definen las estaciones del año y de cómo esas características pueden ser aplicables al cuerpo, generando un latido, una armonía corporal y espiritual. Cuerpo y naturaleza pueden y deben estar en sintonía para así generar estados que ayuden a vincular oración y vida. Las directrices que planteamos no son más que pinceladas que permitan a cada cual iniciar su propia búsqueda, dotándola de elementos de análisis, reflexión y vivencias. A este apartado le hemos titulado, las actitudes corporales de un “cuerpo orante” y la mística del cuerpo que ora desde los sentidos

<sup>1</sup> T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa. Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2009.

Como comprobará el lector hemos utilizado en nuestra texto el uso de la narrativa en primera persona, acompañada de apuntes biográficos acerca de cómo hemos ido descubriendo y evidenciando el uso del lenguaje corporal y su sentido en la oración, y de cómo ello hace emerger significados que aportan comprensión a la dimensión espiritual de la persona. Hemos querido utilizar en la escritura un estilo narrativo<sup>2</sup> y autobiográfico<sup>3</sup>, alternando algunos testimonios personales, por considerar que este modo de escribir se acerca a lo que pretendemos transmitir, a saber, que la conciencia corporal y su vinculación con la oración inevitablemente supone la búsqueda de un proceso en el cual se interrelacionan experiencia personal y vivencia corporal, aquello que da valor a la vivencia, a lo que nos conmueve por dentro, a lo que nos hace vibrar, a lo que va configurando nuestro cuerpo, a aquellas experiencias subjetivas y emocionales que han permitido mostrarnos a un Dios que se nos revela en lo cotidiano y siempre en conexión con la corporeidad<sup>4</sup>.

## 2. Buscando sentido al cuerpo y a la oración

Cuando recibí la propuesta de escribir para este tipo de revista el primer pensamiento, y también el primer miedo, fue asumir la dificultad de escribir en un espacio que será leído por personas que están vinculadas en menor o mayor medida, si no a la experiencia profunda de orar, sí al manejo de lecturas, fuentes y documentos que expliquen la relación persona-oración-Dios. Sin ser una persona formada y entendida en teología, sí creo estar preparada para establecer un vínculo entre la búsqueda de mi Ser profundo y mi Ser creyente, de la fe que cada día busco y que por más que hallo todo apunta a la gratuidad que recibo, y la experiencia de un ser corpóreo. Mi profesión y dedicación a la búsqueda de técnicas corporales que ayuden al proceso de crecimiento y educativo del ser humano, me ha permitido investigar, indagar y experimentar distintos caminos pedagógicos en el ámbito de la corporeidad humana. Sólo los acontecimientos cotidianos me han ido desvelando la experiencia y la necesidad vital de mi fe, y de la misma forma, se me ha ido desvelando que mi cuerpo, nuestro cuerpo, se va construyendo también en el acontecer de todo lo que nos sucede y afecta.

Una noche, ya en la cama con una de mis hijas –con tan sólo cuatro años–, y después de leerle un cuento sobre el universo, las estrellas... y rezar las dos juntas el Padre Nuestro, de pronto me dice<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> M. BAL, *Teoría de la narrativa*, Cátedra, Madrid 1987, 68-70.

<sup>3</sup> Para profundizar en la importancia de la narrativa como elemento de análisis y reflexión, véase: J. OTÓN CATALÁN, *Historias y personajes. Un recorrido por la Biblia*, Sal Terrae, Cantabria 2009, 9-16. Y como instrumento de investigación para la comprensión e interpretación de la realidad, véase: J. BRUNNER, *La fábrica de historias*, Fondo de cultura Económica, México 2002 y F. DOSSE, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, Universidad de Valencia, Valencia 2007.

<sup>4</sup> A. DAMASIO, *El error de Descartes*, Dakrontos bolsillo, Barcelona 2009, 109-114; F. ABERASTURY, *Escritos: Sistema Consciente para la Técnica del Movimiento*, Catálogos, Buenos Aires 1991, 20-22.

<sup>5</sup> A partir de este momento todos los testimonios literales que aparecen en el artículo corresponden a las notas escritas en diversos diarios de campo que con motivo de su preparación académica y formativa lleva elaborando la autora desde 1996.

“Mami: ¿tú crees en Dios, bueno, en Jesús? Sí le dije. ¿Y tú como lo sientes dentro de ti?, tragué saliva al escucharla, porque sentí que son ese tipo de preguntas tan naturales y directas que no quieres que nadie te las haga por miedo a no saber ni qué decir. Debí ver mi rostro un poco perplejo, que sin darme tiempo a contestarle me dijo: “bueno mami yo sé que Dios es muy grande, como el cielo. El cielo no lo puedo tocar pero lo veo, pero a Dios, bueno Jesús, ¿es que tengo un lío!, ¿sabes?, no lo veo pero lo toco. Me quedé con la boca abierta. ¡Ah!, fue lo único que acerté a decir, ¿me lo puedes explicar?, pregunté tímidamente. Sin vacilar me dijo: Es que hay cosas que no se pueden explicar, como ésta, pero es como cuando yo te abrazo y te digo que te quiero, entonces hay veces que pienso que es como si abrazara a Dios, y es verdad, porque es tan fuerte tu abrazo que seguro también Jesús me está abrazando”.

No hubo más que hablar, así me lo hizo saber ella, se durmió, me levanté de su camita y una lágrima rodó por mi mejilla. La emoción embriagaba todas las células de mi cuerpo, la mudez se instaló en mi boca y la razón de mi pensar se acalló. Literalmente me quedé sin palabras y también literalmente me dispuse a contemplar la belleza espiritual, en este caso, de mi hija y de todos los niños y niñas. Vinieron a mí, como si de un torrente se tratase, multitud de imágenes de niños y niñas bailando, danzando, corriendo, saltando, jugando..., siempre imágenes en movimiento, siempre acciones que invitan a vivir, si cabe, con más alegría, vitalidad y energía todo lo que hacían. Mi hija, una niña, me desvelaba la experiencia profunda de la Gran y Buena Noticia, tantas veces leída y sabida por mí: “*Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros...*” (Jn 1,14). Sí, sentí, ¡que se encarna!, es decir, que Dios se hace carne, se torna de la piel, vísceras, esqueleto... de un hombre. Le podrá parecer al lector que esto es una insignificancia, o una gran verdad ya sabida desde siempre, que no se desvela nada nuevo, pero en ese momento para mí, se convertía, no en una gran verdad sabida, sino en una experiencia profunda de fe. Mi cuerpo se estremeció y si se dobló sobre sí al escuchar las palabras de mi hija, mi garganta se ahogó y un dolor punzante la atravesó<sup>6</sup>, los dedos de mis manos se apretaron unos con otros reconociendo la torpeza de mi fe, y mis ojos se humedecieron viendo con claridad los años de búsqueda y peregrinar de esta mujer creyente. A la vez un júbilo se instaló en mi corazón, ¡tanto buscar, y lo tengo tan cerca de mí!, no tenía que ir más allá de lo que hacía cada día en mi vida, a saber, vestirme con mi chándal, mis zapatillas, llegar al lugar de trabajo y dar clases de “gimnasia”. Cada día estaba centrada en mi cuerpo, en el cuerpo del alumnado, en la posibilidad de transmitir y educar a través de la motricidad humana. El cuerpo y todas sus manifestaciones motrices eran mi ocupación cotidiana, eran y siguen siendo las herramientas que utilizo para educar al ser humano en la búsqueda de su desarrollo y crecimiento personal. Y me dije: ¡esto de la fe, Dios mío!, ¡esto de seguir creyendo cada día, a pesar de la necesidad de

<sup>6</sup> C. BRADDOCK, *Las voces del cuerpo*, Desclée, Bilbao 1999.

este mundo que nos rodea, y de los imponderables que saldrán al encuentro cada mañana para hacer cuestionar la espiritualidad del ser humano, se puede tocar, palpar, oler, doler... ¡tiene forma de cuerpo y está en continuo movimiento!. Así es, en el cuerpo se vive, se resuelve, se estructura cada paso que damos, cada razón del vivir<sup>7</sup>. El cuerpo pasa factura, decimos, el cuerpo nos da cuentas y por ello nosotros también hemos de darnos cuenta para rendirle cuentas. Y si en algo hemos de rendir cuentas (Mt 25, 31-46) son las cosas que hemos hecho para con nosotros y con los demás, aquellos gestos humanos que emanan de nuestro cuerpo y que se tornan o no acción transformadora.

En la contemplación de aquella noche con mi hija (de hace ahora seis años), recuerdo, que con una tímida luz de vela, en la mesa de nuestro salón, y en el silencio propio de la noche en la que todos en casa descansaban, algo interno se me desvelaba, con una luminosidad radiante que me hizo gritar en mis adentros, ¡que la experiencia de fe es una experiencia profunda que se instala en el cuerpo!, y que tiene que ver con todo aquello que nos hace expresarnos, abrazarnos, mirarnos, tocarnos, olerlos, movernos, dolernos, enfermarnos, contracturarnos... ¿¡Que la fe tiene forma de cuerpo!?, me preguntaba. Todo en nuestro cuerpo es expresión de lo que somos<sup>8</sup>. Y no sólo como una metáfora de nuestra forma de ser o nuestra personalidad, sino como una realidad de nuestra forma de estar en nuestro cuerpo, como no podía ser de otra forma. Ante la pregunta: ¿cómo estás?, nuestra respuesta casi siempre hace referencia a estados corporales<sup>9</sup>: “estoy bien, aunque un poco cansada”, “bueno, ahí voy, con mis pequeñas molestias”, “regular, tengo una jaqueca que no me dejar vivir”, “bien, bien, aunque vengo de ponerme la vacuna para la alergia, ya sabes, mejor prevenir”, “bueno, me ha tocado esto de mis achaques, así es la vida, hay que cargar con lo que venga”. Respuestas que desvelan no sólo nuestro estado físico y corporal, sino también, de la relación que establecemos con el mundo. Estas frases, que podrían ser mías y tuyas, llevan la carga de un profundo sentir que habla de nosotros mismos, de un estado de ánimo, de un anhelo de aquello que somos y de una expresión sutil, pero real, de aquello que nos hace dolernos y vivirnos. Se deja traslucir en nuestras respuestas una expresión profunda de qué estado de ánimo (y espiritual diría yo) acompaña a nuestro cuerpo. La estructura física de nuestro cuerpo nos representa, da cuerpo a nuestra estructura emocional<sup>10</sup> y espiritual<sup>11</sup>. Necesitamos sentir corporalmente nuestra realidad, pasar por nuestro cuerpo todos los matices, sensibilidades, registros... que a través de nuestros sentidos y percepciones se quedan grabados en nuestras células, para luego buscar significados y dotar de sentido la experiencia profunda de fe a la que nos invita Jesús de Nazaret<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Véase: M. FENDELKRAIS, *Autoconciencia por el movimiento*, Paidós, Barcelona 1997, 11-66; S. KELEMAN, *Anatomía emocional*. La estructura de la experiencia somática. Desclée, Bilbao 2003.

<sup>8</sup> F. ABERASTURY, *op.cit.*, 61-89.

<sup>9</sup> T. DETHLEFSEN - D. RÜDIGER, *La enfermedad como camino*, De Bolsillo, Barcelona 2008.

<sup>10</sup> S. KELEMAN, *op. cit.*, 21-24.

<sup>11</sup> E. MARTÍNEZ OCAÑA, *Cuerpo espiritual*, Narcea, Madrid 2009.

<sup>12</sup> Para profundizar en la importancia del cuerpo en la oración así como recuperar los sentidos corporales en el acto de orar, recomiendo la lectura del artículo de M. LÓPEZ VILLANUEVA, “Orar con el cuerpo y recibir el cuerpo”: *Revista Sal Terrae* 1145 (Mayo 2010) 409-419.

Cada vez es más frecuente escuchar en círculos académicos y de investigación, relacionados con la corporeidad humana que el cuerpo que vemos y tocamos es la expresión misma de aquello con lo que se nutre. En la exposición permanente que hay en el parque de la Ciencias de Granada acerca del cuerpo humano, se pueden encontrar frases como: *“Somos lo que comemos, lo que olemos, lo que escuchamos”*, *“el cuerpo es lo que el movimiento hace”* *“nuestra mirada no es lo que ve sino la interpretación de cómo vemos”*. El cuerpo en el que vivimos, la casa que nos habita, la experiencia que solidifica la estructura de nuestro cuerpo, sigue como antaño, dividida, parcelada, segmentada. Una realidad es mi mente y otra mi cuerpo, y de ahí que sigamos pensando, expresando y sintiendo que una cosa es lo que me pasa a mí, otra lo que le pasa al cuerpo, y otra bien distinta, lo que le sucede al resto del mundo. Y por ello no es extraño pensar que una cosa es la fe, la creencia religiosa, la espiritualidad que practico, el Dios en el que creo, y otras bien distintas, lo que me sucede en el trabajo, la relación que tengo con la familia, amistades..., y por supuesto nada que ver con las anteriores, todo aquello de lo que se conduce y adolece nuestra tierra y nuestra sociedad: situaciones de injusticia, abusos, violencia, pobreza, enfermedad, violación de los derechos humanos, desastres ecológicos...

En uno de los programas de divulgación científica más importantes que actualmente tiene en programación TV2, “Redes”, el pasado otoño emitieron una serie de documentales relacionados con el desarrollo humano, aprendizaje y la importancia de la educación para mejorar nuestras relaciones humanas. En el documental que llevaba por título: *“Bebés, la imaginación al poder”*<sup>13</sup> se llegaba a la conclusión de que somos lo que percibimos y dependiendo de cómo va siendo nuestra relación con el entorno y nuestra capacidad de percibir los detalles, las expresiones, las emociones,... podremos ir construyendo un cuerpo, un ser, más equilibrado y más sensible a la realidad humana. De ahí la importancia de educar de forma integral al ser humano, no tanto desde un punto de vista tecnocrático, como parece que ha sido en las últimas cuatro décadas, sino incluyendo en la tecnocracia la capacidad de empatizar, de reflexionar y de tomar conciencia de cómo aprendemos lo que aprendemos. Los dos últimos programas del mes de diciembre (Educar para fabricar ciudadanos responsables y Meditación y Aprendizaje) estuvieron centrados en las últimas jornadas que sobre educación se estaban llevando a cabo en Washington D.C. con prestigiosas personalidades del mundo científico-educativo y del mundo religioso. Reflexionaron acerca de cómo educar al ciudadano del siglo XXI para que éste asuma los retos que se le plantean, a saber, el concepto de ciudadanía como tema principal, construido a partir del desarrollo de valores y actitudes que nos hagan ser personas responsables, compasivas, consideradas, con capacidad para discernir el bien del mal, teniendo como base la búsqueda de relaciones amorosas con el medio y con las personas. El último programa establecía una relación directa entre meditar y el proceso de aprendizaje, destacando las últimas investigaciones que se han llevado a cabo en ambas disciplinas, a saber, que existe una relación directa entre los efectos de la meditación y la capacidad de aprender.

---

<sup>13</sup> Se emitió el 29 de noviembre de 2009. En línea <http://www.redesparalaciencia.com/1694/redes/2009/redes-47-bebes-la-imaginacion-al-poder>, consulta el 24 de abril de 2010.

Parece pues, que debemos “pensar”, y también sentir, al ser humano de otra manera más integradora, más espiritual, decía algunos de los protagonistas de este documental. En los círculos educativos da miedo hablar de prácticas de enseñanza y aprendizaje basadas en el amor y la comprensión de la realidad de los otros. Y da miedo, entre otras cuestiones, por el temor a perder las riendas y el control de lo que se aprende. Nuestro sistema educativo está más centrado en el qué se aprende y obvia el cómo y el para qué se aprende<sup>14</sup>. Este planteamiento basado en una concepción del ser humano como sujeto pasivo ha hecho que todas las reformas y esfuerzos vayan dirigidos a introducir instrumentos, medios, contenidos,... que saturan de información y tecnocracia a las personas que participan en dicho proceso de enseñanza. En pocas ocasiones se piensa que las personas que enseñan y aprenden pueden ser y son seres compasivos, comprensivos y comprometidos, y para poder comprender este cambio de posición pedagógica, no sólo a nivel de paradigmas teóricos, sino inevitablemente como un ejercicio cotidiano en las prácticas y “haceres” del proceso educativo, es necesario y urgente que tomemos conciencia de qué elementos son los que construyen nuestro aprendizaje, pero sobre todo, nuestra persona. Como apunta Van Manen<sup>15</sup>, no se trataría sólo, en nuestra práctica pedagógica y cotidiana, de vivir activamente a través de la experiencia, sino también de pensar, vivir y expresar reflexivamente lo que hacemos y por qué y para qué lo hacemos. El binomio indisoluble de estas dos cuestiones nos adentraría en el proceso de conciencia humana. Y este proceso de conciencia incluye a la persona como un todo. Y en este todo el cuerpo consciente es el gran olvidado, excepto y sobre todo, cuando se enferma, se duele, cuando se juega con la imagen y la apariencia, cuando molesta y cuando envejece. Un cuerpo consciente trabaja con la estructura física corporal, centrándose en la experiencia que deja lo que se hace. Algo así como realizar la acción mirando hacia adentro. Lo de adentro explica lo de fuera y viceversa. Y en ese mirar hacia adentro, la experiencia de largos años me explica, que cada persona que conecta con su interior mientras hace con su cuerpo, toca el misterio que le hace más humana, que le hace más digna. Aquí, en este lugar íntimo, en este lugar de misterio es dónde tiene lugar el auténtico aprendizaje, es donde se retoma el sentido de aquellas cosas que nos hacen existir. Y entonces surge la necesidad de seguir aprendiendo, de seguir investigando, de seguir...

Tras largos años de búsqueda, una vez más, la experiencia espiritual que viven los niños sin apenas esforzarse, me hizo dar el paso hacia lo que llamo el encuentro amoroso de mi cuerpo en la oración. Investigar acerca de qué es la conciencia corporal me llevó a esos espacios de silencio que sólo la oración desvela. Pero también me llevó a poder escribir hoy, que sólo un cuerpo consciente es capaz de adentrarse en los caminos a veces tortuosos, a veces dolorosos, a veces mágicos, a veces “transmutadores”<sup>16</sup>, que da la oración.

“Tenía por aquel entonces mi hijo nueve años. Íbamos en el coche, por una carretera cerca del mar, atardecía. La puesta de sol de esas que obligatoriamente has de detenerte. Y así lo hice. Una voz suave detrás de mi asiento me dijo: “mami, Dios

<sup>14</sup> L. GREENBERG, *Emociones: Una guía interna*, Desclée, Bilbao, 2000.

<sup>15</sup> M. VAN MANEN, *El tacto en la enseñanza*. Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>16</sup> F. ABERASTURY, *op. cit.* 79-82.

existe, ¿verdad? Contesté, una vez más, tímidamente: ¡sí!, ¿por qué lo preguntas? Me contestó: ¡es que no lo ves!, y señaló hacia la puesta de sol. Era de una belleza indescriptible. Siguió diciéndome: ¡Mami! cuando la miro siento que mi cuerpo y mi cerebro son inteligentes, que son más inteligentes que yo mismo, algo así como es Dios, porque a veces pienso que Dios es superdotado, ¿no? No necesita ir a la escuela, ni a trabajar, ni estudiar, lo sabe todo, pero hay algo que no entiendo, ¿quién lo crea a él? Silencio. Y antes de que pueda decir yo nada, mi hijo suspira, me mira con los ojos brillantes, y posa su mirada en el horizonte donde el sol decaía. Me dijo: ¡no hace falta que me digas nada, mami. Ya me lo dirá él algún día, porque ahora mi cuerpo siente alegría por el sol y porque sé que eso también forma parte de mi y de Dios!<sup>17</sup>.

Superado el primer miedo, el de escribir para un público que está familiarizado con cuestiones teológicas, emerge el segundo, que se convierte a la vez en el motivo profundo de esta escritura, que no es más que poner palabras a todo aquello que tiene que ver con la experiencia íntima de orar. Llevo años de búsqueda, y por más que busco no encuentro. No es lícito a estas alturas de mi búsqueda afirmar la frase anterior. No era que yo debía encontrar sino dejarme encontrar. La oración me encontró a mí. Y me encontró en el dolor de mi cuerpo. Sí ese dolor físico que te deja postrada, inmovilizada. Sólo el trabajo meticuloso de la conciencia corporal, el encuentro con el cuerpo, la paciencia y la entrega que requiere este proceso de toma de conciencia me llevó a este lugar donde sólo la oración acontece. Oración y cuerpo se encontraban, en este caso, en el dolor. El dolor seguía estando. Pero la experiencia de sentir un cuerpo que llora porque se duele, que se expresa a través del llanto por tanto dolor, encontró en la noche oscura<sup>17</sup> los motivos de su oración. La oración necesita de experiencia, paciencia, encuentro, entrega<sup>18</sup>. Y heme aquí, el trabajo que estaba llevando a cabo con mi cuerpo, con el de otros, requería igual que la oración. Oración y cuerpo, palabra y carne, unidos en la misma oración gramatical, ocupando un mismo lugar. Contemplar, meditar, rezar, orar, hablar con Dios, unirte al Universo entero, recitar cánticos de júbilo, de desesperanza, de muerte, sólo pueden darse si hay un cuerpo que siente, se emociona, se conduele, se enferma, se expresa, se alegra,... y siente ansia de unirse a la relación amorosa de Dios.

### 3. Rezar, o la urgencia del cuerpo en la oración. Un cuerpo orante

El rezar, como actitud orante, es decir, aquella que transforma la expresión de mi cuerpo y de mi ser, es la única que puede establecer el lazo amoroso entre mi persona y Dios. Recuerdo multitud de ocasiones en las que de pequeña iba a misa con mi padre y con mi madre. Me sentaba en el banco de la iglesia entre ambos y me entrelazaba entre sus brazos, o les daba la mano. De forma inconsciente y sin saber muy bien porqué repe-

<sup>17</sup> J. GARZA CASTILLO, *San Juan de la Cruz. Poesía completa*, Edicomunicación, S.A., Barcelona 1994.

<sup>18</sup> M. HERRAIZ GARCÍA, *La oración historia de amistad*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1985.

tía, lo que ellos una y otra vez decían. Es verdad que ello me hizo aprender de memoria lo que a día de hoy sigo rezando de forma consciente. También recuerdo de forma clara y precisa todas aquellas tardes de domingo dedicadas a ir al “manifiesto”, aquel acto en el que se exponía el “Sagrado Sacramento” y en el que fundamentalmente las mujeres del pueblo que asistían, rezaban el rosario. Esos rezos incansables, repitiendo una y otra vez el “Padre Nuestro” o la “Salve”, para a continuación nombrar a ese sinnúmero de santos y santas a los que nunca llegaría a parecerme, y que ahora son mis guías. También gracias a esto aprendí de memoria y al dedillo letanías, misterios y oraciones, aquellos que me servirían para salvarme y para estar más cerca de Dios, -eso era lo que me decían o yo entendía-, y que a día de hoy tampoco he olvidado. Y también recuerdo aquellas tardes de viernes en el salón parroquial de la iglesia de mi pueblo en las que un grupo de jóvenes nos reuníamos, junto al “cura” para reflexionar los evangelios. “El grupo de los que buscan al Señor”, ese fue el nombre que nos identificaría. *¡Qué la búsqueda de Dios pasa por hacer del Evangelio vuestra vida, desde la oración, la reflexión y el compromiso!*, nos decía de forma incansable este sacerdote. A día de hoy tampoco he olvidado sus palabras, los aprendizajes que dejó tras de sí en mí, y aquellas oraciones que por primera vez resonaban en mi cuerpo con aire nuevo, el Magníficat y multitud de salmos.

¿Por qué nombrar estos recuerdos que quedaron grabados para siempre en mi memoria, en mi corazón y en mi ser? Recordar (del latín “recordare”, derivado de “cor”, corazón), es el verbo que vuelve a pasar por la memoria de mi corazón, que recupera, tantos y tantos detalles que tienen que ver con el hecho de cómo se fragua una actitud orante en el ser humano. De cómo una persona se construye a través de sí misma, de su cuerpo y de sus sentidos, como persona que ora. Un cuerpo que ora, es un cuerpo que derrama por todos los poros de su piel la expresividad misma de los cánticos del Siervo de Yavhé, que contagia a través de su lenguaje corporal la intensidad y profundidad salmística<sup>19</sup> y que comunica con sus actos la búsqueda de la verdad y el compromiso con los otros.

El contexto social, cultural y religioso del tiempo en el cual aprendí a rezar, estaba impregnado de signos, símbolos, tradiciones, expresiones artísticas, plásticas y musicales relacionadas con el hecho religioso cristiano. Y desde pequeña, bien a través del contexto escolar, bien a través de los ritos religiosos, bien a través de las expresiones y manifestaciones populares, se me enseñó, y se nos enseñó a rezar. Bien es cierto, que en el momento actual tendría otros matices, dignos de valorar y reflexionar en otra ocasión, pero no es ajeno, independientemente del hecho de enseñar o no a rezar, la expresividad que se desprende de este acto y el significado trascendente que adquiere para el ser humano. Los pequeños gestos que impregnan todas estas manifestaciones, así como, los detalles cotidianos de esa forma de rezar que antes mencionaba en el proceso educativo de mi vida religiosa marcan y graban mi cuerpo. Ahora con el paso del tiempo, con la mirada reflexiva de cada acontecimiento, puedo dar cuenta de que no sólo era el hecho de repetir aquella oración junto a mis padres, sino además, el suave roce de nuestros brazos, sus manos sosteniendo las mías, sus rostros serenos, su alientos gozosos,

---

<sup>19</sup> J. A. PAGOLA, *Salmos para rezar desde la vida*, PPC, Madrid 2004, 5-7

sus miradas descansando en el silencio, lo que mi cuerpo, pequeño por entonces, retenía en su memoria. La reiteración una y otra vez de sus oraciones, ha hecho que pudiese aprenderlas, es decir, memorizar cada palabra, y también la reiteración, ha ido dejando un poso en mi cuerpo que ha dotado de significado cada palabra. Las palabras se vestían de aprendizajes gozosos, de calor humano espiritual, que sólo contagia la persona que reza conscientemente. Las letanías de las mujeres rezando el rosario, escucharlas una y otra tarde de domingo, permitió que memorizase al dedillo dicho ritual. Pero la mirada consciente de este hecho me devuelve, a veces sus rostros doloridos, sus cuerpos encorvados, el cansancio y la pesadumbre de sus espaldas a consecuencia de una vida nada fácil, y otras, la sonrisa suave de sus labios, el brillo de sus ojos y la ternura de sus dedos, pasando una y otra vez las cuentas del rosario. La constancia de las reuniones de los viernes me hizo adquirir un cierto manejo y dominio en la búsqueda de textos y salmos bíblicos, que si bien no tenía sentido memorizar como el rezo, sí me ayudaron a conocer y aprender cómo realizar una lectura creyente de la realidad. Pasar por el corazón este último aprendizaje, trae a mi presencia, el caminar erguido de un sacerdote que mostraba ímpetu, coraje y tenacidad en sus manos, en su respiración, en su voz; jóvenes con cuerpos construyéndose, que latían con entusiasmo en el vibrar de sus movimientos, cantos y bailes. A veces, perdidos sin saber qué decir, cuerpos titubeantes, otras veces, energías explosivas comprometidas con todo aquello que supusiese ponerse en acción, cuerpos dispuestos a todo, llenos de vigor y fuerza, emocionándose unos con otros.

Y es que el rezar no puede ni debe separar la razón del corazón, el pensamiento de la acción, la palabra de la emoción. Por ello rezar implica una acción a realizar con nuestro mismo cuerpo: sentarse, arrodillarse, inclinarse, cerrar los ojos, respirar de forma consciente, recogerse, abrazarse, lentificar todos y cada uno de los movimientos del cuerpo, danzar, bailar, cantar, caminar, gritar, llorar, dar la mano, acompañar, leer, silenciar, recitar..., y sólo cuando dichas acciones se incorporan a nuestra conciencia, cuando se viven y se hacen de forma pensada, consciente, centradas en el aquí y ahora, el cuerpo se torna expresivo. Es entonces cuando el rezar se transmuta en una acción plenamente consciente, alejada de la repetición mecánica, dando paso a la reiteración. El reiterar consciente abre paso a un cuerpo que ora, al cuerpo orante. Acercarse al camino orante (Jer 17, 5-10), no es más que hacer un peregrinar hacia el centro mismo de la persona, al corazón. Es un encuentro con el adentro, con el yo profundo, con la interioridad de sí mismo, para dejar que Él, el alfarero lo cure, lo moldee, lo libere, lo exprese, lo sane<sup>20</sup>.

En la actualidad rezar no es precisamente una acción que merezca ser tenida en cuenta, salvo para cuestiones puntuales o estados límites. También en personas creyentes la ausencia de tiempo justifica el tiempo que merece orar. Si a ello le unimos el sesgo que a veces arrastra justificamos nuestra incapacidad para hacer del rezar un acto de fe: *“mucho rezar y mucho ir a misa, pero...; no por rezar se es más bueno; rezar no cambia nada, para qué rezar si estás perdiendo el tiempo; para aguantar a ese que no dice más que bobadas y no hace más que regañar por lo que debemos hacer y no hacemos...”*. En estos casos rezar, está absolutamente fuera de un acto consciente, y sí, más cerca de algo repe-

---

<sup>20</sup> E. MAZARIEGOS - A. BOTANA, *Orar a pie descalzo*, CVS, Valladolid 1991.

titivo que no solidifica a la persona. Hacer por hacer. Pero si pudiésemos, aunque sólo fuese por un instante, detenernos a observar un cuerpo que reza, podríamos percibir y conocer el lenguaje que ello comunica. En esa observación detenida uno puede vislumbrar no sólo el hecho del rezar, sino, por así decirlo, la intención del que reza. Cuando una persona decide rezar, hay una voluntad profunda de petición, de agradecimiento, de discernimiento, de soledad, de angustias, de alegrías, de búsquedas...

La diferencia de un rezar y otro, está en el orar. Entre rezar y orar, media el cuerpo. El cuerpo no es indiferente en la vida espiritual de la persona, si lo ponemos al servicio de su crecimiento<sup>21</sup>. El cuerpo es la llave que abre las puertas de nuestros sentidos, es la estructura que da soporte a nuestra conciencia, es el instrumento que hace fluir nuestras emociones en forma de sentimientos. En el cuerpo residen males, enfermedades, pesares, dificultades, y también, gozos, salud, fortalezas, poderes y esperanzas. Todo aquello que es fuente de nuestros rezos y de nuestras oraciones. Y la experiencia nos explica que esa misma relación que tenemos con y para con nuestro cuerpo, es la expresión de nuestra relación con Dios. Es por ello que cuando abrimos la experiencia de oración a la experiencia de nuestro vivir, podemos oler, gustar, tocar, sentir, sufrir, gozar... a Dios. Esta vivencia de Dios desvela a la persona su dimensión espiritual mística, experiencia que trasciende el mundo físico y psíquico, que le hace discernir a partir de las obras y las modificaciones de la propia conducta y le permite asumir la propia corporeidad expresando con naturalidad sus emociones<sup>22</sup>. La experiencia vital atraviesa la experiencia espiritual formando ambas parte de la propia existencia.

“...Nada de tareas meditantes, nada de buscar aisladamente fuera del mundo que nos toca vivir. Estamos aquí. Una práctica cotidiana del pensar consciente nos abrirá los caminos de la percepción y así podremos entender este batifondo, esta tinieblas bíblicas de la cuáles, como siempre ocurrió, saldrá la luz...” (Fedora, 1991:74).

El rezar como la acción de recitar cantos, letanías, oraciones, textos... implica la toma de decisión de querer realizar este acto. El acto en sí no modifica nada a no ser que haya en dicho acto la conciencia absoluta de lo que hago. En este caso, dicho acto de conciencia, inevitablemente implica la voluntad de querer hacerlo con sentido, y entonces es en este momento, casi de forma natural, la persona que se dispone a rezar, se sienta de forma especial, algo así como una actitud de recogimiento en la que el cuerpo se asienta sobre sí mismo. Algunas otras veces nuestras manos y nuestros brazos se abrazan, se entrelazan, nuestros ojos se cierran, nuestra mirada se vuelve hacia el adentro, nuestra respiración se suaviza y nuestro cuerpo se serena. Podríamos decir que buscamos en nuestro acto de rezar una actitud que acompañe lo que vamos a leer, meditar, reflexionar, pensar, sentir... En palabras de Toro<sup>23</sup>,

<sup>21</sup> E. MARTÍNEZ OCAÑA, *Cuando la palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer*, Narcea, Madrid 2007.

<sup>22</sup> L. POVEDA, “*Distinciones: de iluminados y de místicos*”, Apuntes sin editar.

<sup>23</sup> J. M. TORO, *La sabiduría de vivir*, Desclée, Bilbao 2008, 66.

“...hemos de ir del cuerpo del que ora a la expresión orante del cuerpo. El cuerpo es el ámbito de la propia personalidad del que ora. La oración se hace con el cuerpo y en muchas ocasiones a pesar del cuerpo. El orante ha de atender al cuerpo porque éste tiene un papel decisivo en la configuración de su mente humana de su vivencia espiritual. Este cuerpo orante es mucho más que un simple cuerpo relajado, acomodado, con posturas más o menos exóticas. Es un cuerpo, todo él, concebido, vivido y posicionado como espacio para el Misterio, un cuerpo que poco a poco aprende a conocer, valorar y conducir adecuadamente los modos, maneras y ritmos de sus gestos, posturas y movimientos...”.

Orar se convierte en un acto profundo de fe, en aquello que me abre el espacio para vivir el Misterio. Misterio infinito y eterno que se hace tangible y comprensible en la dimensión finita y limitada del cuerpo. La experiencia vital de un cuerpo que ora es la expresión externa de que todo en éste se “altera” y se modifica, porque es fruto de un encuentro personal. Encuentro enmarcado en coordenadas espaciales y temporales que hablan de nuestra relación con el mundo<sup>24</sup>. En este sentido la corporeidad puede aportar pistas que hablan de nuestra manera de relacionarnos y por tanto de orar. Un cuerpo estresado, invadido de prisas, amordazado por la vivencia del tiempo, limitado por no llegar a todas y cada una de las demandas y exigencias de este tiempo, no puede ni debe, limitarse a la búsqueda de técnicas o métodos que le hagan más llevadera la carga del propio cuerpo que ora. Un cuerpo orante, usando y trascendiendo la técnica ha de ser la propia expresión de un espacio que posibilite el encuentro amoroso con todo aquello que toca, que mira, que habla, que gusta, que siente y que le hace actuar. El cuerpo ha de convertirse en la expresión misma del amor. Un cuerpo que sintonice con cada signo de la naturaleza y con la razón profunda para la que fue creado, recibir y dar amor. Entrar en oración es entrar en un espacio donde el cuerpo se prepara, se serena y se abre a la experiencia de amor de Dios. El cuerpo es “espacio para el encuentro y entrega amorosa<sup>25</sup>”.

Nuestro cuerpo es un lenguaje, es la herramienta y crisol en que operamos, a la vez que materia prima a partir de la cual obramos. Somos nosotros mismos el obrero que lo trabaja. Nuestro cuerpo en sí se expresa, y tiene su lenguaje, el del goce, y muy a menudo el del sufrimiento. “Descifrar esto es entrar en comunicación con nosotros mismos y es escuchar la gesta de cada hombre y cada mujer, es escuchar el Dios que en cada uno ha de devenir y ha de ser. La finalidad del cuerpo es ir hacia el cuerpo divino<sup>26</sup>”.

<sup>24</sup> I. GÓMEZ-ACEBO (Coord.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brouwer, , Bilbao 1997.

<sup>25</sup> I. GÓMEZ-ACEBO (Coord.), *op. cit.*, 66.

<sup>26</sup> A. DE SOUZENELLE, *El simbolismo del cuerpo humano*, Kier, Buenos Aires 1984, 15-17.

#### 4. Las actitudes corporales de un “cuerpo orante” y la mística del cuerpo que ora desde los sentidos

Como planteamos al principio, en este último apartado, nos atrevemos a hacer una propuesta (pedagógica y metodológica) que facilite un modo de acercarse a la experiencia orante desde la conciencia corporal, vinculando cuerpo y estaciones del año<sup>27</sup>. Sin pretender desmenuzar ni estructurar una sistemática de ejercicios y lejos de aplicaciones prácticas que se reproduzcan al dedillo, este planteamiento quiere mostrar un esbozo de diversos elementos que sirvan para la observación, reflexión y contemplación orante.

En primer lugar, presentamos breves pinceladas de las cualidades y características de cada estación, para sensibilizar y generar en el lector la capacidad de observación y sintonización con los latidos y ritmos estacionales, así como la actitud que cada estación invita a vivir.

En segundo lugar, aportamos características del estado corporal y lo relacionamos con la estación descrita a través de: posturas, movimientos y respiración. Entrar en esta dinámica de forma consciente sería algo así como, darnos permiso y abrir la puerta, para adentrarse en actitudes orantes, o al menos, en actitudes que invitan a la oración y a dejarse impregnar por ella. Esta segunda parte finaliza con la descripción de aquellos órganos corporales que se relacionan con la estación en cuestión. Los órganos como lugar donde residen los sentidos, es precisamente lo que queremos potenciar en la oración, para sensibilizarnos y comprometernos con una lectura creyente de la realidad. Es en este momento cuando aportamos lecturas evangélicas que nos permitan vincular cuerpo-espíritu para profundizar en la experiencia de un cuerpo orante.

Creemos que este planteamiento holístico nos permite acercarnos de una forma más tangible, y a la vez “cósmica”, a la naturaleza humana-divina que posee el ser humano y a la que estamos llamados a vivir en plenitud. El planteamiento que a continuación esbozo es una propuesta para entrar en oración a través del cuerpo basada en lo que hemos llamado: las estaciones del cuerpo, un espacio a la oración.

##### 4.1. Invierno: “el que es pero no es”, Jn 17

Algunas pinceladas sobre el invierno: Es la estación del silencio. Todo se acalla. La vida está en estado latente. La semilla reposa en lo profundo de la tierra, permaneciendo en aparente inactividad, pero la semilla todo lo contiene, albergando dentro de sí misma la posibilidad de vida. La vida está bajo tierra, la superficie desnuda. La luz del sol es tenue, acariciando suavemente los contornos de temperaturas y tiempo frío, helado, gélido, apuntando a nevadas que escarchan y congelan toda actividad superfi-

---

<sup>27</sup> Todas las propuestas corporales que se explicitan en este apartado están inspiradas y vivenciadas en el Sistema Consciente para la Técnica del Movimiento de Fedora Aberastury (ABERASTURY, 1991; L. POVEDA, *La lengua que escribe*, Editorial. Beramar-Molgrafic, Madrid 1992; J. M. TORO 2008).

cial. Es la estación de nada en la superficie y todo en el interior. Aquello que no vemos es en lo que reside la fuerza del invierno: lo invisible. El movimiento de esta estación está en lo que no vemos, en el adentro y en lo que ha de venir. Esta estación nos invita a reflexionar sobre el poder de las cosas que no vemos. Actitudes como la observación, la atención, la escucha, el silencio, volver hacia el adentro, tiempo de no hacer y de hacer como si no hiciéramos, de no emprender y dejar que nos hagan por dentro. Tiempo de no impulsividad, no imposición, no acumulación, de no emitir sin necesidad, tiempo de reducir, de crear, tener y hacer vacío. Tiempo de espera y de estar suspendidos en lo que ha de venir. Tiempo de morir a la tierra para que surja un nuevo cielo. Morir para llegar a ser, es el arranque para vivir, que necesariamente ha de pasar por la muerte. Jesús como semilla que muere a la tierra para encarnarse en ella. El nacimiento del Mesías como encarnación, así el nacer de Dios se convierte en gesto de invierno.

El cuerpo en invierno: La tonalidad del movimiento es la de hacer en invierno. Posturas, gestos y movimientos de simplificar, de entrega y recogimiento al descanso que nos reconstruya por dentro. La posición principal del cuerpo está simbolizada con el estar tumbado. Alejada de la concepción de tumbarse para no hacer nada, la postura consciente de tumbarse es para reconstruir una alineación que día a día, obligación a obligación vamos perdiendo. Sentir que el cuerpo se expande todo él para alargarse, dar a cada estructura su lugar y acondicionar cada milímetro de la piel al espacio que le ha sido robado por el pesar de cada día. A diferencia de rendirse al cansancio esta postura ha de vivirse como la entrega en el descanso. La postura de tumbarse es la máxima elongación de nuestra columna-médula, al igual que la postura de estar de pie. Tumbarse con la conciencia de que no hay que hacer nada para hacer por dentro todo aquello que me permita volver a nacer, volver a ponerse de pie. Movimientos lentos en la acción que busquen la desaceleración del cuerpo. Respirar lenta y pausadamente, conciencia de respirar muy despacio para acopiar el máximo de oxígeno sin violencia. Tomar tiempo para inspirar, para espirar y para descansar entre ambas. En el descanso-pausa entre ambas acciones se sitúa la energía del invierno. Tiempo de respirar para el recogimiento, dando a cada célula el aliento que necesita en la búsqueda de su propia energía, su propia existencia. Sentir que cada célula hace lo que tiene que hacer, sólo por el hecho de respirar conscientemente y darnos cuenta que en todo el ciclo de la respiración se transporta el aliento invisible que alimenta la semilla de nuestro interior.

El sentido (órgano) del invierno: El oído como órgano a sentir y vivir. El trabajo a realizar sería la limpieza profunda de todo aquello que no nos haga escuchar con atención. Localizar todos los elementos que componen el órgano del oído y la escucha, y atender a su anatomía, fisiología y función. Todo el cuerpo como oído. Las posiciones de tumbados y fetales ayudan a reproducir la estructura de este órgano en el cuerpo y ayuda a sintonizar corporalmente con la función de la escucha. Escuchar atenta y silenciosamente todos los sonidos del invierno. Sonidos externos y sonidos internos para llevar a nuestra conciencia corporal y orante los latidos, ritmos y pulsos que nos construyen día a día. Esta postura permite la máxima flexión del cuerpo e invita a vivir desde el máximo recogimiento una máxima apertura interna. Algo así como abrir desde dentro. En este momento el sentido de la escucha habita todo nuestro cuerpo. La

actitud a desarrollar “el silencio en la escucha”, principio fundamental para el diálogo consigo mismo, con los demás y con la vida.

Un cuerpo orante en invierno: invita a dejar que la Palabra de cada día, como aliento pausado, vaya acampando sobre nosotros como lluvia incesante y silenciosa que habita nuestra tierra disponible para la encarnación en la realidad que nos rodea. Proponemos algunas lecturas que ayuden a fusionar Palabra-cuerpo y a sensibilizar nuestra corporeidad orante en el silencio y en la escucha: Is 55, 1-3; 1Sm 3, 10; Job 33, 31-33; Lc 8, 8; Jn 1; Mt 6, 5-6, Salmo 130. Cantar de forma suave y reiterativa: “Si hoy escucháis mi voz no endurezcáis el corazón”. La noche oscura que busca el día, con cánticos del alma para alumbrar la dicha de San Juan de la Cruz<sup>28</sup>.

#### 4.2. Primavera

Algunas pinceladas sobre la primavera: es la estación de la apertura. Es el tiempo de abrirse paso por la tierra y salir al exterior buscando la luz, orientándose hacia todo lo que supone vida y a lo desconocido. La tierra se airea para que la semilla salga adelante. Es la dimensión del vivir. Oler y gustar todo lo que sea vida. En la naturaleza hay energías diversas en abundante movimiento y podemos observar como empieza a producirse una explosión de color, olor, variabilidad, mezcla de ritmos, pulsos, orientaciones. Existe, en esta época, multiplicidad de climas y tiempos, inestabilidad, llueve, hace viento, hace sol, calidez pasando por temperaturas extremas. Coexisten una gran variedad de realidades que ven la luz. Las semillas están en estado creativo, en estado de crecimiento. Las acciones de esta estación son: crecer, brotar, renacer, renovar, florecer, mover, emprender, abrir, resurgir, expandir, crear, jugar... Nada se detiene y todo parece estar en estado de vértigo. Por ello el movimiento fundamental en la primavera será adecuarse al sinfín de energías que fluyen desde la quietud, para enraizarse, coger fondo y estructura, que permitan buscar el camino de la verticalidad hacia la luz. Es un tiempo en el que en la naturaleza suceden muchas cosas, por ello educar actitudes en las que el tono sea hacer, empezar cosas, engendrar y vivir con y desde la vitalidad, sin abarcar mucho y sin saturarse. Se dice que la primavera es loca, de ahí que debamos generar estados de “locura consciente” y promover actitudes que afronten los miedos que produce salir a lo desconocido.

El cuerpo en primavera: la tonalidad del movimiento y actitud corporal es la de primavera. El movimiento ha de encontrar su estructura con la arquitectura del vivir, y podríamos definirlo como “el vértigo en movimiento”, por tanto, realizar acciones que conlleven un movimiento que implique gasto energético. La actitud del cuerpo ha de estar siempre dispuesta a emprender ejercicio físico. De ahí que una postura meditativa para la oración sea la de ponerse de pie para luego iniciar ejercicios de salto, zancada, balanceo, giros, ir y venir. Salgo-salto y voy, sería la actitud a desarrollar en el cuerpo. Movimientos que oxigenan. Ponerse en camino. Aún no estoy en el camino pero la disposición y la actitud es de entrega a la acción de moverse y caminar. Estoy en los previos

<sup>28</sup> J. GARZA CASTILLO, *San Juan de la Cruz. Poesía completa*, Edicomunicación, S.A., Barcelona 1994.

a caminar, de ahí que la postura y gesto sea el estar de pie. Desde el estar tumbados de la estación anterior, iniciar el camino hacia la vertical, hacia la postura de estar de pie. Ante tantas posibilidades de reiniciar la marcha incansable de la estación venidera, la actitud postural de la primavera requiere observación, análisis y toma de decisión. Movimientos conscientes que llenen la alegría del vivir. En el cotidiano nuestro cuerpo se resiente, se aplasta vértebra a vértebra ante la imposibilidad de sostenernos en nuestra propia vertical por el peso de la vida. Ponerse de pie, buscando la vertical, como búsqueda de ese ser humano y divino que llevamos dentro. Crecer, elongar y expandir la columna-médula hacia los espacios infinitos de la geografía corporal. La expansión de la médula como la expresión viva de que sólo llevo puesto aquello que necesito para crecer. Ponerse y permanecer de pie, es un proceso de búsqueda hacia la máxima vertical expansiva, sabiendo que la talla a la que aspiro nunca será por tirantez, por forzar los extremos, sino porque alargo desde dentro, crezco de dentro afuera. Los pies se arraigan dentro de la tierra que nos vio en la encarnación. Plantas de los pies bien imantadas con la energía vital de la tierra, cogiendo profundidad para así saborear los devenires de un crecimiento expansivo que se equilibra entre la suspensión y el enraizamiento. A más enraizamiento más vertical. A más profundidad más altura y más anchura, al igual que la respiración en esta estación. El cuerpo, en primavera, ve como respira. Respirar tranquilamente observando cómo cada poro de la piel se limpia, se airea. Toda la piel respira. En la respiración, la primavera es la inspiración. Tomar aire pausadamente para llenarse de todo y con todo. Oxigenar cada poro, porque cada uno es un espacio abierto de energía que revitaliza el cuerpo. Permanecer en la oración haciendo inspiraciones pausadas que oxigenen la vida de cada palabra que contiene a la Palabra. Inspiraciones largas y lentas para así observar de qué contenido, pensamiento y sentimiento llenamos nuestra oración. Respirar la Palabra como expresión de una piel que se expande por todos y cada uno de los espacios que habían nuestro vivir.

El sentido (órgano) de la primavera es la piel, y junto a ella los olores y sabores que la habitan y el gusto y el olfato necesitan del aire para poder ser. La respiración de toda nuestra piel es la base para oler y gustar sus sabores. Limpiar, sanear, abrir cada órgano para descubrirse a su máxima posibilidad sensitiva. La actitud que acompaña a estos órganos es la de máxima expansión en la iniciación al movimiento. El movimiento de la vertical supone un enderezamiento, un buscar el lugar que corresponde a cada cosa y en ese abandono del encorvamiento, la persona busca todos los signos que le hagan florecer para así alabar cada gesto que renace a lo nuevo. Los olores y sabores inundan la vertical, multiplicidad en los órganos que anuncian la primavera. Alargar cada pliegue que rodea la piel del órgano, así como la misma piel. La piel tiene memoria y ésta se embriaga con la memoria olfativa y olorosa de nuestra vida.

Un cuerpo orante en primavera: Alimentar una actitud de quietud en el movimiento sin anticiparse. La expresión orante del cuerpo es una expansión que va desde lo más profundo del pliegue corporal hasta la superficie, abriéndose paso a la infinidad de matices que le espera en la oxigenación de cada poro, de cada célula. Ponerse vertical para que todas las cargas caigan. No acumular nada en el cuerpo que suponga una carga y una pérdida de la vertical. El estar de pie como metáfora de fortaleza, que busca la

suspensión en la realidad divina, en la certeza de que no perdemos la realidad bajo nuestros pies. La respiración en primavera es epidérmica. La Palabra es la epidermis del ser, la frontera entre el sentir y el hacer, la que une tierra y cielo, la que simboliza el renacer de la persona en la tierra aspirando cada día a lo celeste<sup>29</sup>. El sentido de “gustad y ved que bueno es el Señor” (Salmo 34). Ante la multiplicidad de gustos y sabores, sólo uno es el que nos prepara para la vida, estar dispuestos a beber y comer el cáliz por el que Él ha pasar. Algunos textos que dan cuerpo al “cuerpo orante” en primavera: Lc 13, 10-13; Gn 7, 27; Salmo 137, 6; Salmo 34; Salmo 38. Todos aquellos cantos que inviten a la vida, al júbilo, a danzar y bailar con y junto a la vida.

#### 4. 3. Verano. La estación de la maduración

Algunas pinceladas sobre el verano: Todo en la naturaleza da su fruto. Es la recogida de todo lo que está listo para ser alimento. Los frutos se recogen, la tierra se siega y se cosecha. Hay que poner atención especial a los frutos recogidos una vez maduros. Cuidado en las condiciones de recogida ya que pueden excederse en la madurez y no servir de alimento. Tiene lugar el aumento de temperaturas que permite el final de la maduración. El calor como expresión de energía. Todo está exuberante de sabia, la vida fluye a borbotones por las venas y arterias. Tiempo cardíaco debido a la cantidad de sangre que circula desde lo más profundo hacia la superficie. La sangre como símbolo de vida, que es dada en cada alimento que se recoge, que da vida y que es la expresión misma del cuidado de la naturaleza hacia los seres vivos. Es tiempo de abundancia, exuberancia. El verano necesita de agua, de ventilación que refresque el continente que contiene el acopio de la recolección. Las actitudes y acciones de esta estación están ligadas a cómo entender nuestra corporeidad en este tiempo estival. Es un tiempo para salir, encontrarse, caminar, dialogar, divertirse, agruparse, crear vínculos, relacionarse. Es un tiempo de abrir estructuras, de recoger los frutos que han ido madurando a lo largo de la vida. Tiempo para ser adulto. Utilizar sólo aquello que se necesita para que la sangre pueda seguir su camino de abundancia, sin excesos. En el adulto la madurez es la relación. La relación y relatividad con el mundo y con las cosas. La madurez es una ley de relativos. No hay nada que hacer porque todo está hecho. En el verano vemos las obras, obras, obras que decía Santa Teresa. El verano es coger lo mínimo para exigirnos lo máximo.

El cuerpo en verano: La tonalidad del verano, es aquella que cae por su propio peso. Sin esfuerzo. Es la espera paciente de que todo está terminado y puede ser recogido. En el cuerpo su traducción es la madurez corporal. Todos los órganos y funciones corporales están en funcionamiento pleno en su propia madurez. El órgano del cuerpo en el verano es el corazón y la sangre que lo alimenta. De ahí realizar acciones que vitalicen sus funciones. El caminar como actitud corporal. Todo aquello que invite a un caminar con sentido para obtener los frutos más preciados. Cuidar el cuerpo para que no se embriague de excesos dada la exuberancia y sobreabundancia de bienes. Caminar para encontrar, dialogar, para relacionarse y buscar vínculos que fortalezcan cada estructura de nuestro cuerpo. Cuerpo maduro que busca la permanencia en acciones

<sup>29</sup> M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios Basta*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

que no le produzcan movimientos extremos. Recoger el fruto maduro significa establecer un cuidado máximo para que éste permanezca en sus condiciones de madurez, por ello, es importante cuidar los excesos con el cuerpo. En la madurez, el cuerpo, se alimenta de lo que da la tierra, el abono necesario, el aire necesario, todo en el mínimo, no se necesita más para madurar y ello significa una ley de mínimos y de relativos en el cuerpo. La madurez corporal sólo toma lo que necesita, aceptando el pedazo de vida, el espacio comunicativo en el que se disfruta y se vive, por ello, la madurez es la reducción, el abandonar obligaciones, autoridad y obediencia. Camino sabiendo lo que quiero y a dónde voy, asumiendo los riesgos que se presente en este tránsito. La madurez en el cuerpo y en el ser humano exige un cambio corporal, y ese cambio lo proporciona el caminar. Caminar modifica todas y cada una de las estructuras: las vitaliza, las conecta, las relaciona. El motor de este caminar es la sangre. En verano todos los circuitos están abiertos y la sangre se expresa hasta en la superficie y todo se dilata y se expande a su máxima expresión. De aquí la importancia de refrescar, masajear, quitar hinchazones, ventilar, y el cuerpo se relaja. Dada la abundancia de luz solar se hace necesario protegerse de los soles que queman nuestra piel y abrasan nuestras entrañas. La respiración del verano, al igual que la del invierno se torna pausa. Pausa de plenitud. Plenitud en el día, para llenarse y embriagarse, dando paso a la cualidad de soltar del siguiente estado estacional del otoño. Una pausa marcada por la plenitud que precede a la inspiración, dando acopio de fuerzas para quedarse después sin nada. Respirar con pausa de verano es permitirse observar, por un instante, todo lo realizado, todo lo vivido, todo lo recogido. Respirar en la pausa del verano es sentir que las cosas son lo que son, que están bien hechas, que ocuparon el lugar que corresponde, es respirar en la pausa de la madurez. Es la pausa que precede a la espiración del otoño, y es la pausa que se llena de todo lo que sobra, que se alimenta sólo con lo que se necesita, para así, dejar fluir el aire en la densidad del torrente de vida y calor que supone veranear. Es la pausa de la respiración que nos permite el descanso de lo bien hecho. La respiración del verano está entre la inspiración de la primavera y la espiración del otoño, y ello en el cuerpo significa, un tiempo de descanso, de gratitud, de alabanza, de bendiciones, de celebraciones. Respirar cada gesto para recolectar acciones, sólo aquellas que son fruto del corazón, del amor.

El sentido (órgano) del verano es el corazón. Desde el corazón todo se toca con amor. Unido a éste órgano cuidaremos el sentido del tacto. El corazón en su vital expresión es movimiento continuo y rítmico. Por tanto evitar aceleraciones que lleven al exceso de energía. En este tiempo entrar en la relación de todo lo que late es una invitación estival a establecer comunicación con el otro. El órgano que más expuesto tenemos en este tiempo es la piel y de ahí atender a la piel desde lo que aporta las relaciones con-tacto. Es el sentido de la apertura, del entregarse al otro, de la no invasión. La apertura en el cuerpo se hace desde las articulaciones y en el corazón desde el tórax. Por ello, la sensibilidad para con el cuerpo será la conciencia de que todo mi ser se abre a la máxima expansión, para tocar y dejarse tocar por todo lo que hable de vida. Es el tiempo del reconocimiento de la sensibilidad madurativa a flor de piel.

Un cuerpo orante en verano: a modo de metáfora el verano es la estabilidad en la cima de la vida y ello viene en el reconocimiento de nuestras relaciones. Simbó-

licamente todo lo que invite a ello viene expresado a través de los gestos del darse y entregarse, estar en el camino y recoger, de ahí situarse en una actitud orante donde prestemos especial conciencia a manos y pies. Las manos y pies como símbolo del tacto, aquellos que nos acercan al encuentro con los otros, con la vida, aquello que nos sensibilizada con los modos de hacer, respirar, coger, compartir,...vivir. También el verano es respirar lo más profundo de la Palabra hecha vida y el “por su frutos los conoceréis” (Mt. 25). Textos que corporizan el estado para un “cuerpo orante” estival: “Padre a tus manos encomiendo mi espíritu”; “enjuagaré tus pies...” Lc 7, 36-38; “¿...Quién me ha tocado...” Lc 8, 40-48; Salmo 59, 17-18; *“Tocar a Dios. Sentirme de Él tocado. Y comprender entonces boquiabierto el porqué y para qué de mi latido”*. (Osvaldo Pol, citado por Gómez-Acebo, 1997:245); Salmo 67, 7-8; Salmo 126, 5-6.

#### 4. 4. Otoño

Algunas pinceladas del otoño. Es la estación donde todo se suelta, todo cae, todo empieza a desnudarse. Comienzan las tonalidades de ocres para el descenso a tierra. La naturaleza empieza a despejarse del acopio, saturación y del sobrepeso del verano. Migraciones, vueltas a casa, al hogar, estampida, retorno, búsqueda de fuentes serenas y apacibles. La naturaleza se despoja de hojas, de frutos sobrantes, pero no pierde su estructura. Retorno al silencio de forma prolongada. Tiempo parecido a la primavera en cuanto a la multiplicidad de estados atmosféricos. Diferencias de temperatura que nos llevan del verano al invierno pasando por suaves primaveras. Es un tiempo ventoso, de decaimiento de la luz. Tiempo que hace de puente. Tiempo de decadencia, de depresión, de nostalgia, cargado de romanticismos. Es el tiempo de la caída. Un tiempo de tránsito. La estación del desprenderse, de la descarga, del embargo, de la liquidación, de la descongestión. Las actitudes y acciones a trabajar en este tiempo están relacionadas con la caída, el soltar, la descarga, el desapego. Quitar, sacar, aligerar, desprenderse, dejar caer, volar, descongestionar, echar fuera, regular, perder para ganar, sacudir, rodar sin frenar, desposeer, liberar, abandonar, caer sin detenerse. El estado psíquico es la indiferencia, aquella que medita sobre que nos pasaría si tuviésemos o no determinados bienes, aquella que nos adentra en el qué pasaría si tuviese una o ninguna cosa, el quedarse tranquilo porque todo lo que pierdo me hace hallarme en Aquel que busco y quiero. Es un tiempo en el que aparecen miedos, manías, durezas provocadas por el vértigo de la pérdida.

El cuerpo en otoño: la tonalidad del cuerpo en otoño es aquella que me hace descender desde la madurez de mi vida a la muerte donde me engendré. Es la caída. La caída en el cuerpo encuentra su expresión en la caída de tono muscular, en la aparición de flacidez y pérdida de sujeción. El cuerpo entra en depresión, melancolía, añoranza. El estado corporal se debilita quedando expuesto a múltiples amenazas que dificultan su recomposición. Las pérdidas de temperatura, de luz, la mudez de la piel, el pelo, dejan nuestra estructura expuesta a debilidades. De ahí valorar y cuidar la forma en que se produce esa caída, que han de ser sostenidas por la estructura del cuerpo, es decir, caer sosteniendo la musculatura para así poder mantener la estructura. El cuerpo decae pero

no la estructura. La postura, gesto o posición que simboliza esta estación es la que nos lleva del tránsito de estar de pie a tumbado, el sentarse. Tomar asiento. Me siento, no en la silla, sino en la estructura de mi cuerpo. Es un sentarse sin ceder a la depresión de la columna. Observar al sentarse que el cuerpo realiza la acción de suspenderse, alargarse desde dentro, a la vez que toma apoyo en la estructura de la cadera, en la base de ella, sin doblarse ni rendirse al hecho de sentarse. Una acción interna que sostiene la columna-médula. Buscar que la columna sea como la prolongación de la vertical, gravitando por el coxis a tierra y por la médula-cerebro hasta el infinito. Aunque esté sentado, el cuerpo está sostenido en la tensión justa, toda la musculatura sostiene para no caer violentamente. Es un tiempo para ver cómo están mis estructuras vitales. No me dejo caer, sino que voy viviendo la caída. Es un caer soltándose. En dicha caída, todas las articulaciones participan, toda la musculatura se hace consciente para contribuir a una postura en la que todo tome asiento. Me siento para asentar mi Ser. Caerse con la mínima carga para favorecer el asentamiento en tierra firme. Que la caída sea un recostarse. Las caídas violentas dañan y enferman el cuerpo. Realizar gestos y movimientos en los que el cuerpo caiga, suelte, se mueve agitadamente con brazos y piernas, balancearse, rodar, vibrar y dar latigazos, sacudir enérgicamente. Sacar del cuerpo todas las manías, todas aquellas estructuras que nos hacen apegarnos. La respiración del otoño viene sintonizada por la espiración. Respirar suavemente para soltar en el último momento de forma enérgica toda la intensidad acopiada de la inspiración. Una vez concienciada la pausa del verano, que es el acopio de oxígeno, suelto enérgica y suavemente, todos los residuos que acumula lo estival. Despojo con la respiración todas aquellas sustancias que intoxican mi cuerpo, aquello que lo debilitan. Alternar, soplar varias veces seguidas para extraer hasta la última gota de aire impuro, y soplar suave y prolongadamente para soltar los últimos residuos de tensión y miedo que el cuerpo siente al desprenderse y desnudarse de lo que le ha dado vida. Soltar con la espiración, tensiones, poder, egos, control, excesos... y quedarnos con el soplo que da la vida cuando el aliento viene de aquello que nos engrandece. *Soltar saberes para quedarse con la sabiduría del vivir*<sup>30</sup>. La respiración del otoño ha de ser ligera, enérgica y decidida. Respirar en la justa tensión y espirar para alcanzar libertad.

El sentido (órgano) del verano: los órganos del verano son los órganos de tránsito, órganos intermedios (bazo, páncreas...). Hacer limpiezas de éstos a través de la ingesta. Es un tiempo que se nos da para ver. De ahí que propongamos la vista como aquello que nos permite observar, valorar, reconducir, vislumbrar la intensidad de las pérdidas del otoño. En este tiempo hay actitudes de verano y de invierno, de ahí transitar sin perder la vista a lo que supone caer, soltar. Una caída y una vista asentada en la mirada. Mirar en profundidad la venida del ocaso y valorar todo lo bueno que hay en el ser humano. Poner la mirada blanda, suave y asentada en su propia estructura. No todo es lo que parece. De ahí buscar el lugar orgánico de la visión, atrás en el occipital. Asentar la mirada atrás, para poder ver las cosas como son, sin prejuicios, sin segundas intenciones. Sostener el cuerpo mirándolo desde atrás. Sentarnos para poder contemplar el decaimiento necesario para prosperar. Este órgano, la vista, devuelve al cuerpo

---

<sup>30</sup> J. M. TORO, *op. cit.* 5.

su propia esencia cuando nos atrevemos a ver las cosas como son y no como queremos que sean o como quieren que las veamos. Mirar desde el adentro no es más que mirar con ternura, acariciar lo diferente, multiplicar la diversidad de colorido, apaciguar las intencionalidades que nos hacen sujetar y fijar la mirada. Ser de mirada amplia.

Un cuerpo orante en otoño: El sentarse como postura y acción meditativa que hace replegar el cuerpo sin caerse. La postura de mantener asentado mi cuerpo sin deprimirse. Un cuerpo orante en esta estación, podría asemejarse a posturas de loto orientales, aquellas que estando sentado no me hacen perder ni un ápice de la vertical y se vuelve para sí a mirar la luz que ilumina su existir, a reconocer las luces y sombras que acompañan el devenir. La postura de sentarse, no es un detenerse, sino un pararse a observar, mirar y contemplar el ocaso que alumbra la Vida. Encontrar la fortaleza en todo lo que suponga pérdida. Ante la pérdida surge el miedo, el pavor a no tener donde agarrarse, la soledad de no saber donde aterrizar, de ahí la necesidad de un cuerpo que cultive la autorregulación, para poder expresarse en su máxima naturalidad. Sostenerse en el mirar y ver de Dios es dejar la ceguera que atormenta a nuestros cuerpos y nuestras vidas. El otoño atenúa la luz solar para que nos alumbremos con la luz que llevamos dentro. Mirar los soles que llevamos dentro. Un cuerpo orante en otoño es un cuerpo que no se olvida del aceite que ha de llenar en su alcuza para poder ser sal y luz. Un cuerpo que siempre vuelve a su casa. Algunos de los textos que acompañan a un “cuerpo orante” en la caída, en el ocaso, que anuncia el triunfo de la Vida, pueden ser: Is 6, 9; Gn 1; Jn 8, 12-13; Jn 9, 1-8; 10-11; Salmo 122, 123, 139, 141. El cántico espiritual de S. Juan de la Cruz, “el mirar de Dios es amor”.

## 5. A modo de epílogo

“¡Yo estaba allí con mi grupo, de espaldas, pero algo me decía que los viese. Entonces me volví para poder ver, tocar, gustar, oler, escuchar y presenciar, más de cerca si cabe, lo que allí estaba sucediendo, dijo Soledad. Y me dije: siempre hay que volver a empezar, cada día trae lo nuevo y lo viejo. Quién me iba a decir a mí que esa niña me enseñaría de nuevo a rezar, ¡a mis años! ¡qué silencio! ¡qué entrega! ¡qué alegría al ver que cada uno estaba en su ser! Esto que ahora nos has hecho en la oración, con el cuerpo, con la estación de la primavera, me devuelve las ganas de volver a rezar, de rezar con mis hijos, de rezar a solas, de comprender que esto de enseñar a rezar, está más vinculado a la vida. ¡Nunca, nunca pensé que podría rezar con mi cuerpo, de una forma tan palpable, tan visceral, tan corporal, tan celestial!. Bueno nunca lo pensé porque nadie nunca me lo dijo, ni nadie me hizo reflexionar ni sentir sobre ello. Creo que a partir de hoy ya nadie me lo tiene que decir, lo he visto, lo he tocado, lo he vivido y sentido con mi cuerpo, y lo he compartido con

estos niños y niñas, ellos me lo han enseñando, este grupo mío de catequesis...Ellos y ellas sin apenas usar palabras me han contado con sus cuerpos como es esto de rezar-orar... (...) Al terminar les dije: ¿queréis compartir algo?, una niña abrió sus ojos miró a su alrededor y volvió a cerrarlos e inmediatamente abrió sus manos de par en par... todo silencio. Al final otro de ellos habló y dijo: estoy tranquilo y esto me gusta, mira es que estamos todos en silencio...”.

Toda esta aventura de escribir lo que han leído, entre otras necesidades, retos y sentires, surgió por este comentario que acaban de leer y que salió a voz de pronto de una amiga. Hace dos años en un grupo parroquial, una amiga mía, Soledad, me invitó para que le hiciese alguna dinámica a los niños y niñas de su grupo de catequesis. Estaban viendo el tema de Dios Padre dueño y Señor de todas las cosas, me dijo. También expresó que necesitaba enseñarles alguna oración a los niños y niñas que no fuese como siempre. Ella conoce mi interés, y yo diría, necesidad, por unir cuerpo y oración en mi vida, en la Vida, en el cotidiano. Accedí siempre y cuando dejase el grupo en mis manos, sin que ella interviniese en nada, y que si quería ella participaría como una más. Yo quería que nada ni nadie pudiese perturbar el lenguaje natural, inquieto y siempre en movimiento de niños y niñas de 8 años. Del movimiento y del juego algo entiendo, de la expresividad del lenguaje corporal también, y de cómo rezar y orar cada día con el cuerpo, es la aventura en la que sigo investigando. La experiencia fue preciosa. Los comentarios de la catequista los que ustedes acaban de leer al comienzo de este epígrafe. Y el comentario de aquella niña de ojos grandes, una vez que todo concluyó, a voz de pronto fue: *“Esther sabes qué, que ¡también Dios me dice cosas a mí, cuando estoy alegre no paro de moverme, como ahora, así que si yo estoy alegre también Dios está alegre!*”.

¿Las posibles conclusiones?...cada lector y lectora tendrá que atreverse a pensar, usar y sentir su cuerpo y todo su ser, mientras se dispone a vivir la aventura de orar. Sólo la conciencia de aquello que corporeizamos, segundo a segundo, día a día, podrá aspirar a la expresión orante del cuerpo, sabiendo que es Él quien nos hace.

## *EL ROSTRO DE LOS OPRIMIDOS EN EL LIBRO DE JOB*

*Ricardo Francisco Volo Pérez, cmf*

*Sumario:* El libro de Job ha sido descrito y valorado frecuentemente como uno de los exponentes literarios más importantes del AT dedicado a la reflexión sobre el sufrimiento del justo. Ahora bien, a medida que la obra se adentra en los debates del bloque poético entablados entre Job y sus amigos (3,1-42,6), el lector percibe que su protagonista va adquiriendo un perfil eminentemente colectivo. La adversidad y el infortunio de un principio (Job 1-2), bosquejados en un horizonte literario de marcada intencionalidad pedagógica (entiéndase, la necesaria perseverancia del justo en medio de la prueba) se torna progresivamente en violencia criminal del poderoso contra el pobre, que deriva sin remedio en una discusión sobre la injusticia social. La presentación del pobre, inocente y oprimido se lleva a cabo a contraluz de la figura del malvado opresor; que vive rodeado de riquezas y, además, disfruta de una total impunidad por sus crímenes. En opinión de Job, esta pobreza alcanza su punto de mayor dramatismo con la aparente indiferencia de Dios ante el «clamor» y el «grito de socorro» que brota de la boca de las víctimas. De ahí la importancia que en el Libro adquiere la respuesta del propio Dios a los amargos interrogantes y acusaciones formuladas por el hombre de Hus.

*Palabras clave:* Job, Dios, justo sufriente, sufrimiento, injusticia social, pobre, pobreza, opresor, malvado, maldad, clamor.

*Summary:* The Book of Job has frequently been described and esteemed as one of the most important literary prototypes in the Old Testament. It is devoted to reflection on a just person's sufferings. However, as the book moves on into the poetic dialogues between Job and his friends (3,1-42,6), the reader perceives that Job the protagonist becomes a highly representative "everyman" figure. The adversity and misfortunes suffered at the beginning (Job 1-2) are sketched with a distinctly pedagogical purpose, that is to say, that the innocent person should not succumb in the midst of trials. These adversities, however, gradually take the shape of criminal violence perpetrated by the powerful against the poor; and this leads to issues of social injustice. The presentation of the poor, the innocent and the oppressed is carried on face to face with the figure of the wicked oppressor, who lives surrounded by riches and enjoys total impunity for his crimes. As for Job, this poverty obtains its highest dramatic climax with the apparent indifference of God in the face the "cries" and the "screams for help" which pour out of the victims' mouths. Hence the importance that the book attaches to the answer God himself gives to the bitter questions and accusations formulated by the man of Hus.

*Key words:* Job, God, the suffering just, suffering, social injustice, the poor, poverty, oppressor, wicked, wickedness, the cry.

Fecha de recepción: enero de 2010

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2010

## 1. Introducción

El libro de Job ha sido descrito y valorado frecuentemente como uno de los exponentes literarios más importantes del AT dedicado a la reflexión sobre el sufrimiento del justo. El centro de toda la trama es la figura del hombre de Hus, presentado en el prólogo como modelo de creyente que afronta la desgracia y la fatalidad (Job 1-2). Sin embargo, a medida que la obra se adentra en los debates del bloque poético entablados entre Job y sus amigos (3,1-42,6) el lector percibe que su protagonista va adquiriendo un perfil eminentemente colectivo. No sólo porque el personaje haya sido concebido como personificación y modelo de identificación de todo justo sufriente, sino también porque, por boca de los diversos interlocutores, el libro alude a una multitud de víctimas de la opresión y la injusticia. Repetidamente se mencionan en los diálogos situaciones humanas concretas que dibujan un escenario social profundamente conflictivo. La adversidad y el infortunio de un principio, bosquejados en un horizonte literario de marcada intencionalidad pedagógica (entiéndase, la necesaria perseverancia del justo en medio de la prueba) se torna progresivamente en violencia criminal del poderoso contra el pobre, que deriva sin remedio en una discusión sobre la injusticia social<sup>1</sup>.

En el fragor de las disputas dialécticas se menciona varias veces el “grito de auxilio” o “grito de socorro” de las víctimas de la iniquidad. Elihú habla de una “multitud de opresiones” (34,28; 35,9.12) y Job constata una angustiada “plegaria” forjada en el crisol del sufrimiento y la penuria (24,12; 29,12)<sup>2</sup>. Sin entrar en una mayor clarificación del contexto y contenido de estos pasajes, una lectura superficial basta para ubicar al lector ante un panorama social de sangrantes antagonismos. Este universo humano es caracterizado por una profunda grieta que separa víctimas de opresores, inocentes de culpables. Cifándonos a una selección de perícopas que tocan explícitamente la temática expuesta, y desde este específico marco de aproximación al conjunto, nos preguntamos en qué medida le es posible al lector descubrir el rostro de estos oprimidos anónimos cuya presencia despunta discontinua y entrecortadamente en el desarrollo de las argumentaciones.

<sup>1</sup> Para corroborar estas afirmaciones véanse particularmente los siguientes pasajes: 3,13-19; 5,11-16; 9,19-24; 12,13-25; 20,4-23; 22,4-11; 21; 24,1-17.25; 29,12-17; 30,25; 31; 34,17-30; 35,5-13; 36,5-18.21-23; 38,12-15; 40,6-14. La crítica textual y filológica pormenorizada de estos textos puede encontrarse en mi obra: *Opresión, abandono y clamor. Justicia social en el libro de Job*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de Granada, Granada 2009.

<sup>2</sup> Este clamor viene expresado en hebreo mediante las raíces נאק (24,12), שיע (24,12; 29,12), צעק (34,28; 35,12) ו צעק (35,9). Job afirma: “En la ciudad *gimen* los moribundos y *piden socorro* los heridos, pero Dios no atiende la plegaria” (24,12), “Yo libraba al pobre que *pedía auxilio* y al huérfano indefenso” (29,12). Y Elihú replica: “(Los poderosos) han hecho que hasta él (Dios) llegara el *clamor* del pobre y escuchara el *clamor* de los afligidos” (34,28), “Por la multitud de opresiones *claman, piden auxilio* frente a los poderosos” (35,9), “Entonces *claman* a causa de la arrogancia de los malvados, pero (Dios) no responde” (35,12).

## 2. Comentario de textos selectos

El primero que ofrece un esbozo del marco social en el que se van a desenvolver los discursos es el mismo Job en su intervención inicial (cap. 3), capítulo presentado como egregio frontispicio de la sección poética del libro. Quisiéramos destacar ante todo 3,13-19:

“Pues ahora yacería y reposaría, dormiría y habría descanso para mí. Como los reyes y consejeros de la tierra, que reconstruyen ciudades en ruinas. O como los príncipes que tienen oro, los que llenan sus casas de plata. Ahora sería un aborto escondido, como criatura que no llegó a ver la luz. Allí los malvados cesan de perturbar, y allí descansan los agotados de fuerzas. Con ellos los prisioneros descansan, no oyen ya la voz del capataz. El pequeño y el grande allí están, y el siervo libre de sus amos”.

Es clara la intención de establecer en la escena una comparación entre dos grupos humanos. Por un lado, los “reyes”, “consejeros de la tierra”, “gobernadores” o “nobles” y “malvados”, el “capataz”, el “grande” y el “amo”; por otro, los “agotados de fuerzas” y “prisioneros”, el “pequeño” y el “siervo”. Estamos ante una sociedad caracterizada por la existencia de ricos y pobres, amos y esclavos, donde las diferencias de clase suponen un grado diverso de trabajo, penalidad y sufrimiento. De hecho, con mordaz ironía Job reconoce que sólo la muerte puede devolver al hombre al estado de justa equidad. La muerte iguala lo que la vida separa. Estamos ante la “crítica amarga de un orden social”<sup>3</sup>. Pero el pasaje es parco en detalles más específicos sobre la situación de los menesterosos, pues su finalidad literaria es presentar a grandes rasgos un escenario humano de dramáticos contrastes que invita a la indignación y la queja, como le ocurre a Job.

Poco después Elifaz de Temán le replica con estas palabras:

“(Dios) levanta a los humildes, y los abatidos son alzados en seguridad, quebrando los proyectos de los astutos, que no consiguen tener éxito. Atrapa a los sabios en su astucia y la intriga de los taimados fracasa. De día son enfrentados a tinieblas y, como de noche, van a tuestas a medio día. Y salva de la espada afilada y de la mano del poderoso al pobre. Y será para el pobre esperanza, mientras cierra la boca del inicuo” (5,11-16).

Este fragmento está tomado de una secuencia del discurso del temanita donde se profiere una alabanza a Dios en tono himnico, ensalzando su soberanía sobre el mun-

<sup>3</sup> J. STEINMANN, *Le Livre de Job*, Lectio Divina 16, Paris 1955, 101.

do como Creador (5,9-10), así como sus intervenciones en el ámbito humano como Sumo Juez (5,11-16). Estos últimos versículos quieren resaltar ante todo la justicia divina, en cuanto se alude a cómo Dios se erige en defensor de los débiles e inocentes frente a la opresión de los violentos. Se acentúan los contrastes para resaltar la figura providencial de Elohim.

Elifaz sitúa en paralelo a los “humillados” y “abatidos” (5,11) con los “pobres” (5,15-16). Estos calificativos aluden a un colectivo anónimo caracterizado por una condición social vulnerable, precaria e indigente. Pero no se ofrecen al lector las razones o circunstancias concretas que motivan tales vocablos, más que poseen como denominador común ser víctimas de la agresión que ejerce sobre ellos otro tenebroso grupo social integrado por los “astutos”, los “sabios”, los “taimados” y el “poderoso”. En todo caso, el contexto de injusticia social parece dibujarse como trasfondo de su pensamiento, aunque sólo sea para destacar la intervención divina. No obstante, la escena no permite sacar deducciones más perfiladas. La iniquidad, más que detallarse, se presupone, y se prefiere cargar las tintas sobre el oscuro horizonte de las intenciones perversas, que sobre el contenido preciso de los actos reprobables. Elifaz busca destacar ante todo la acción decisiva de la justicia divina con carácter retributivo.

Varios capítulos después, Job formula una de las sentencias más duras y amargas de todo el libro, relacionada con el trágico destino de las víctimas de la injusticia:

“Si una calamidad siembra muerte repentina, él (Dios) se burla de la desgracia de los inocentes. La tierra ha sido entregada en manos del malvado, los rostros de los que la juzgan cubre. Si no es él, ¿entonces, quién es?” (9,23-24).

El texto no nos permite identificar la calamidad que conduce a la aniquilación de los inocentes, dejándolos en una situación desesperada y provocando en ellos el pavor. El contexto sólo indica que se trata de una desgracia mortal. La fórmula “muerte repentina” otorga una nota aún más trágica a la escena, por lo que supone de inesperado e imprevisible, pues indica una total indefensión y una limitada capacidad de reacción. Generalmente se contempla aquí la acción de una catástrofe natural<sup>4</sup>.

En tal caso, al exterminio provocado por la naturaleza desencadenada (9,23) se le une la maldad perpetrada por el hombre (9,24). Las expresiones “la tierra ha sido entregada en manos del malvado” y “los rostros de los que la juzgan (Dios) cubre”, inducen a pensar en cierto tipo de iniquidad en el ámbito judicial o en la esfera del gobierno. La primera

<sup>4</sup> El término עָוֶל, que hemos traducido por “calamidad”, significa literalmente “látigo”, “azote”. En el libro de Job este vocablo sólo aparece una vez más, en 5,21, unido a לָשׁוֹן “lengua” con sentido metafórico: “(Dios) te esconderá del látigo/azote de la lengua...”. En el Libro de Isaías עָוֶל aparece en dos ocasiones con un matiz semejante al pasaje que nos ocupa, aludiendo a cierto tipo de catástrofe devastadora (véase Is 28,15.18). Los LXX traducen al griego el vocablo hebreo con el adjetivo φάλλος “mal”, entendiéndolo de forma indeterminada. Lo más probable es que el autor quiera expresar aquí con el término עָוֶל algún tipo de catástrofe natural, aunque no podamos descartar del todo la intervención humana. Lo que está muy claro en el texto son sus nefastas consecuencias.

sentencia revela la donación de un poder, la concesión de una importante prerrogativa, a tenor de lo que se entrega: la “tierra”. El carácter indeterminado del término “tierra” expresa, al mismo tiempo, un inquietante matiz de generalización y totalidad. La tierra o el “mundo” está bajo el dominio del malvado. Bien por dádiva divina, bien por omisión de su poder. Mientras que “cubrir el rostro” de alguien lo entendemos en este contexto como dejarlo a oscuras, sin capacidad de juicio, razón o discernimiento. El sentido tenebroso de la expresión se agrava cuando los que son privados de estas facultades tienen el cometido de regir el destino del pueblo. No podemos saber con precisión si se alude aquí a cualquier tipo de corrupción en el ejercicio del gobierno o la justicia (juzgar o gobernar a favor del malvado y en contra del inocente)<sup>5</sup>. Pero, en todo caso, este fenómeno deriva en una completa toma de poder por parte del malvado. Así pues, según Job, en cuanto a su condición de criatura, tanto el “malvado” como el “inocente” pueden ser ambos víctimas de una misma calamidad o catástrofe natural. En cuanto a su condición social, el malvado tiene el poder absoluto y el inocente se encuentra a su merced.

Sofar es el primer interlocutor que va a relacionar explícitamente la maldad con el pecado de codicia, vinculando las víctimas de la injusticia social directamente con el afán desmedido de poder. Con este salto cualitativo en la argumentación la figura del oprimido adquiere, al mismo tiempo, un perfil mucho más concreto. El amigo de Job hablará una vez más con la finalidad de salvaguardar la justicia retributiva divina, poniendo el énfasis en el desenlace trágico del malvado:

“Porque oprimió y desamparó a los pobres y robó la casa que no había construido; porque no supo calmar su codicia, no salvará nada de lo atesorado. Nada sobrevive a su voracidad, por eso no durará su prosperidad. En la plenitud de su abundancia tendrá estrechez; la mano del desgraciado caerá sobre él. Cuando se disponía a llenar el vientre, (Dios) envía contra él el ardor de su ira, la hará llover sobre él, en sus entrañas” (20,19-23).

Leyendo este fragmento a la luz de toda la perícopa (20,4-23) y del capítulo 20 en su integridad, es evidente que Sofar alude en su discurso al pecado y al delito conectado con la riqueza. Pero con la riqueza culpable, amasada a costa de los más pobres. No podemos olvidar, sin embargo, la orientación fundamental que Sofar quiere dar a sus palabras. Él habla, en definitiva, del carácter efímero del poder y la opulencia del malvado. Afirma que será incapaz de “digerirla” y “aprovecharse” de ella. Y que la opresión ejercida sobre otros para obtenerla repercutirá negativamente sobre sí mismo.

Nos interesa destacar los delitos y pecados que se le imputan al “malvado” o “impío”, pues cobran, por vez primera en la obra, un contenido específico y revelan la

<sup>5</sup> P. BOVATI, exponiendo las fórmulas que en el AT aluden tanto a la integridad como a la corrupción de los jueces, cita Job 9,24. Nuestro fragmento, junto a Lv 20,4, complementa su comentario sobre Ex 23,8 y Dt 16,19 donde se habla del “soborno” (cf. *Ristabilire la Giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Analecta Biblica 110, Roma 1986, 178-179). Ahora bien, aunque en nuestro texto se habla de la “ceguera” de los jueces, no aparece ni explícita ni implícitamente la temática del soborno en el ámbito judicial. La expresión de Job es aquí demasiado imprecisa.

situación social de las víctimas de su violencia, calificados como el “pobre” (20,10.19) y el “desgraciado” (20,22). El malvado es presentado como si se tratase del comensal de un banquete. Su instinto primordial no es alimentarse, sino “devorar” y “tragar” las viandas, más como animal que como hombre. ¿Cuál es el alimento que provoca en él este desaforado deseo? Aquí reside la clave de interpretación que nos permite traducir la alegoría: se trata del afán desproporcionado por conseguir “fortuna” y “riqueza”<sup>6</sup>. Se describe una iniquidad llevada a cabo con alevosía, deducida de las expresiones que retratan el gesto del que degusta este mezquino alimento como si se tratase del más exquisito de los manjares. Es un pecado de gula, que trasluce un pecado de codicia.

El sabio de Naamat explicita que el afán desmesurado de atesorar conlleva el atentar violentamente contra la integridad y dignidad de otros individuos. Sofar acusa al malvado de “oprimir” y “abandonar” a los “pobres”, así como de “robar” casas “no edificadas por él”. Tenemos, pues, dos crímenes diversos, el primero de los cuales viene caracterizado por el binomio verbal “oprimir/abandonar”<sup>7</sup>. El “pobre” es presentado como sujeto paciente de todas las acciones verbales atribuidas al malvado. Suponiendo que la “casa” a la que se alude en el segundo miembro del versículo sea la casa del pobre (puesto que sólo se especifica que no pertenece al malvado, “no la había construido él”), es posible ofrecer el siguiente sentido integral: el malvado “roba” casas que pertenecen a los pobres, perpetrando sobre ellos una opresión que significa, al mismo tiempo, dejarlos “abandonados” a su suerte y totalmente desprotegidos, a la intemperie. De forma que el malvado es cada vez más rico y el pobre cada vez más indigente. La escena manifiesta una profunda crueldad que, según Sofar, tiene su origen en la avaricia y la ambición, tal como revelan sin ambages los vv. 20 y 21. El poderoso, que vive en la opulencia, devora y engulle por puro desenfreno lo que el pobre necesita para vivir.

Si Sofar contempla al malvado como un explotador avaricioso y cruel, pero aún de forma anónima y bastante genérica, en el cap. 22 Elifaz osará identificarlo con la persona misma de Job. Para sorpresa del lector, su amigo lo acusará de una serie de pecados y delitos de índole marcadamente social:

“¿Acaso por tu religiosidad te reprende (Dios) o entra en juicio contigo? ¿No es por tu mucha maldad y por tus innumerables pecados? Porque exigías sin motivo prenda a tus hermanos y despojabas a los desnudos de sus vestidos. No dabas agua al sediento y negabas el pan al hambriento. Como hombre poderoso, dueño del país, privilegiado habitante de él. Despedías a las viudas con las manos vacías y quebrantabas los brazos de los huérfanos. Por eso te rodean lazos, te espantan terrores repentinos o tinieblas que no te dejan ver, y te sumergen aguas desbordadas” (Job 22,4-11).

<sup>6</sup> A las que se alude con los vocablos תָּיִל v. 15, יָנַע v. 18 y תְּמֹרֶה v. 18.

<sup>7</sup> El verbo רָצַץ “oprimir” sólo aparece una vez en el libro de Job, pero es utilizado con frecuencia en el AT.

El temanita aplica en este pasaje un esquema estereotipado de acusación o denuncia, que puede ser estructurado de la siguiente forma: a) fórmula de acusación (vv. 4-5), b) enumeración de los delitos (vv. 6-9), c) anuncio del castigo (vv. 10-11). Vamos a centrarnos en los vv. 6-9, donde se recoge el elenco de faltas imputadas a Job: tomar prenda sin razón a sus hermanos (v. 6a), despojar del vestido a los desnudos (v. 6b), no dar agua al sediento (v. 7a), negar el pan al hambriento (v. 7b), despedir de vacío a la viuda (v. 9a), quebrantar el brazo del huérfano (v. 9b). Tenemos una secuencia de seis acusaciones, entre las que se intercala el v. 8. de carácter peculiar. En ellas se menciona de forma binaria los siguientes individuos: “hermano/desnudo”, “hambriento/sediento”, “viuda/huérfano”.

Desde nuestro punto de vista, la sentencia recogida en 22,6a puede ser traducida de dos formas diversas: “porque confiscabas prenda a tus hermanos *injustamente...*”, o bien “porque exigías prenda a tus hermanos *sin motivo...*”<sup>8</sup>. Estas sentencias sugieren que Job se habría apoderado de la prenda de su hermano sin que éste le hubiera dado motivos para ello, porque no ha caducado el tiempo establecido para la restitución del préstamo. En tal caso la denuncia de Elifaz incide sobre la aplicación abusiva de la ley. O bien la objeción de Elifaz se referiría, no tanto a la aplicación desencarnada de las normas, cuanto a la actitud mezquina que mueve la acción de Job, al no confiar en las intenciones del hermano: le exige prenda, amparándose en la ley, a quien debería prestar su ayuda de forma desinteresada y comprensiva. A continuación, Job es recriminado también por no cumplir las obras más básicas de caridad y misericordia para con el prójimo (22,7), como es no auxiliar a quien se encuentra exhausto<sup>9</sup>. La cicatera actitud de Job, siempre según la opinión de Elifaz, se cierne también sobre la “viuda” y el “huérfano” (22,9). Con relación a la viuda se dice que Job la “despedía de vacío”, y que a los huérfanos les “destrozaba” el brazo. No sabemos con exactitud si hay que tomar a la letra esta última expresión. Más bien hay que pensar en un sentido figurado, pero en todo caso ambas acciones de Job rezuman crueldad desmedida. Este colectivo de individuos se caracteriza por su situación de absoluta precariedad en el marco social. Ambos son totalmente dependientes de la asistencia ajena. Habrá que tomar la acusación formulada en 22,9 como una flagrante omisión del auxilio y la ayuda que la ley exige dispensar a la viuda y al huérfano<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> El verbo *חבל* se emplea en el AT, entre otras acepciones, como término técnico para aludir a la acción de “tomar en prenda” alguna cosa de quien ha solicitado un préstamo. Como una especie de aval que asegura la restitución de lo donado o sirve como parcial compensación de lo prestado (Ex 22,25-26; Dt 24,6.17). En nuestra cita está conectado con el término *חנם* “sin motivo”, combinación infrecuente que posibilita diversos matices en cuanto a su interpretación.

<sup>9</sup> El vocablo *עָיֵף* alude al que por cualquier motivo se encuentra totalmente agotado de fuerzas (cf. Gn 25,29s.; Jc 8,4s.15; Jr 31,25; Pr 25,21.25).

<sup>10</sup> La pareja “viuda/huérfano”, o la secuencia “viuda/huérfano/emigrante” (que aparecerá también en pasajes posteriores del libro de Job), conforma una de las agrupaciones de individuos más frecuentemente mencionada en la Biblia en el contexto de la pobreza y la indefensión social, y consecuentemente, en el marco de la ley y la moral hebrea (Ex 22,21-23; Dt 10,16-19; 14,23-29; 24,17-18; 26,12-13). En el círculo de la familia judía antigua, la falta del marido o del padre supone la carencia del responsable principal del sustento doméstico, así como del representante y defensor legal de la familia en general. Por esta razón, los términos “viuda” o “huérfano” indican en numerosos pasajes algo más que la mera situación civil de los individuos. En muchos casos son sinónimo de vulnerabilidad, abandono e indigencia.

Tras las aceradas acusaciones de sus interlocutores, Job toma la palabra en 24,1-17.25 para aludir nuevamente a la justicia social. Por desgracia, resulta imprescindible someter todo el capítulo 24 a una organización interna de su contenido, pues en su estado actual no es fácil captar una línea narrativa coherente. En el original hebreo no siempre queda claro cuáles son los sujetos gramaticales a quienes se les deben remitir las numerosas acciones verbales e imágenes que conforman el pasaje: opresores u oprimidos. Por esta razón, ofrecemos una división de la perícopa basada tanto en una hipótesis razonable de reconstrucción de la trama, como en una exhaustiva crítica textual y análisis filológico:

A) *Textos atribuidos a los malvados* (vv. 2-4.9.13-17): “(Los malvados) mueven los linderos, roban rebaños y los apacientan. Se llevan el asno del huérfano y toman en prenda el buey de la viuda. Echan del camino a los pobres y tienen que esconderse los miserables de la tierra” (vv. 2-4), “(Los malvados) arrancan del pecho al huérfano y toman en prenda al niño del pobre” (v. 9), “Otros son rebeldes a la luz, no conocen sus caminos ni se acostumbran a sus sendas. Con la luz se levanta el asesino, mata al pobre y al necesitado y de noche es como el ladrón, a oscuras penetra en las casas, El adúltero acecha el crepúsculo diciéndose: “Nadie me verá”, y se cubre el rostro. Durante el día se encierran, no quieren nada con la luz; la mañana es oscura para ellos, acostumbrados a los miedos de las tinieblas” (vv. 13-17, con ciertas modificaciones en el orden de los versículos).

B) *Textos atribuidos a los pobres* (vv. 5-8.10-12): “He ahí, asnos salvajes. Al desierto salen, a su tarea. Madrugan para obtener presa, pero a la tarde no hay alimento para sus crías. En campo ajeno cosechan y en la viña del malvado rebuscan. Pasan la noche desnudos por falta de ropa y, sin nada con que taparse del frío, los cala el aguacero de los montes. A falta de refugio, se pegan a las rocas” (vv. 5-8), “Andan desnudos por falta de ropa; cargan gavillas y pasan hambre. Entre sus muros exprimen aceite y pisan en el lagar, pero pasan sed. En la ciudad gimen los moribundos y piden socorro los heridos, pero Dios no atiende la plegaria” (vv. 10-12).

Al primer bloque de tres versículos que da inicio al discurso de Job según la estructura facilitada (24,2-4) añadimos el v. 9, situado al centro de la argumentación. Aquí encontramos diversas injusticias remitidas directamente a los malhechores: remover los linderos (24,2a), robar el rebaño (24,2b), llevarse el asno del huérfano (24,3a), tomar en prenda el buey de la viuda (24,3b), apartar del camino a los pobres y miserables (24,4a), robar del pecho al huérfano (24,9a), tomar en prenda al niño del pobre (24,9b). Job comienza su exposición diciendo que los malvados “remueven los linderos” y “roban rebaños” para aumentar los suyos. El contexto de ambas acciones es agrario, y alude al delito de apropiación de bienes ajenos que son necesarios para la subsistencia y para la economía familiar o tribal<sup>11</sup>. Mover los términos o fronteras de la tierra del prójimo equivale a *robar* parte de su propiedad. Lo mismo hay que deducir del hurto del ganado<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> La ley hebrea regulaba el control de los límites de los campos para evitar abusos (véase Dt 19,14; 27,17).

<sup>12</sup> El empleo de גזל “robar” en este capítulo de Job es llamativo porque tanto en 24,2 (גזל + עֵרָר “robar rebaño”) como en 24,9 (גזל + יָרַם “robar -del pecho- al huérfano”) tenemos dos expresiones hebreas únicas en el AT.

Las dos acciones siguientes dibujan un contexto de actuación similar: “llevarse” el asno de los “huérfanos” y “tomar en prenda” el buey de la “viuda”. La mención del asno y el buey parece aludir a los animales propios de una economía de subsistencia familiar en ámbito agrario. No se especifica el motivo por el cual es arrebatado el asno a los huérfanos. Advertimos, en todo caso, la gran similitud que guarda 24,3 con 24,9: “*Se llevan el asno del huérfano y toman en prenda el buey de la viuda*” (24,3), “(los malvados) *arrancan del pecho al huérfano y toman en prenda al niño del pobre*” (24,9). La imagen que se desprende de ellas es de una gran inhumanidad. La extrema necesidad de los pobres les obliga a endeudarse y dar en prenda sus animales domésticos e incluso ¡a sus propios hijos! Quizás como esclavos<sup>13</sup>. Los malvados no tienen escrúpulos en expropiarles sus últimas posesiones, que son parte de los medios más elementales de subsistencia. Lo que supone, en la práctica, empujarlos a la muerte segura. En este dramático contexto, la sustracción forzosa de posesiones y personas, que pudiera estar incluso amparada por la aplicación literal de la ley, es exponente en realidad de una flagrante injusticia social. En 24,4 finalmente se suma una nueva nota de beligerancia y prepotencia indiscriminada, al describir cómo el malvado “aparta del camino” a los más débiles y menesterosos, que se ven obligados a “ocultarse”.

En lo que respecta al segundo bloque de versículos del capítulo (24,13-17), debemos reconocer que, aunque no son pocas las expresiones e imágenes que se combinan en este fragmento, si nos ceñimos a los verbos con que se expresa actos de injusticia contra el prójimo, tenemos únicamente la pareja “matar” y “penetrar” en las casas. Dato importante de este apartado es que la imagen del malvado se diversifica. Desde nuestra personal interpretación de los problemas textuales que aquejan a esta escena, el sujeto de los dos verbos precedentes es el “asesino”, que se transforma también en “ladrón”. La víctima de su crimen atroz, que llega al derramamiento de sangre, es el pobre.

Seguidamente nos aproximamos a una perícopa inserta justo en el centro del capítulo 29, donde Job recuerda su pasado dichoso, evocado como quien describe un paraíso perdido. A lo largo de esta escena, el husita se presenta a sí mismo como un reconocido potentado de su pueblo, amado por Dios, admirado y respetado por los hombres (cf. 29,2-11.18-25). Pero está especialmente interesado en subrayar que su prosperidad revertía siempre en beneficio de los menos agraciados. Él mismo se aplica el elocuente título de “padre de los pobres” (29,16). Y en sus palabras se esfuerza por definir bien a qué pobres se refiere y en qué sentido era él como un padre para ellos:

“Yo libraba al pobre que pedía auxilio y al huérfano indefenso. La bendición del vagabundo recibía sobre mí y alegraba el corazón de la viuda. De justicia me vestía y revestía, como el manto y el turbante era mi derecho. Yo era ojos para el ciego, pies para el cojo. Yo era como un padre para los po-

<sup>13</sup> Recordamos, a este propósito, la narración tomada del ciclo del profeta Eliseo: “Una de las mujeres de la comunidad de los profetas clamó a Eliseo diciendo: “Tu siervo, mi marido, ha muerto; tú sabes que tu siervo temía a Yahvé. Pero el acreedor ha venido a tomar mis dos hijos para esclavos suyos”. Eliseo dijo: “¿Qué puedo hacer por ti?”” (2R 4,1-2).

bres y la causa del que no conocía examinaba. Le rompía la mandíbula al malvado para arrancarle la presa de los dientes” (Job 29,12-17).

Veamos una lista de las acciones descritas por nuestro protagonista: librar al pobre que pide auxilio y al huérfano indefenso (29,12), recibir la bendición del vagabundo y alegrar el corazón de la viuda (29,13), revestirse de justicia y derecho (29,14), ser ojos para el ciego y pies para el cojo (29,15), ser un padre para el pobre y examinar la causa del desconocido (29,16), romper las mandíbulas al malvado para arrancarle la presa de los dientes (29,17).

Job se presenta como modelo de una conducta social sensible y comprometida para con los más desfavorecidos, entre los que incluye explícitamente al “pobre”, el “huérfano”, el “vagabundo”, la “viuda”, el “ciego” y el “cojo”. Junto a este colectivo podemos añadir la referencia, más vaga e imprecisa, del “desconocido” receptor de su justicia en 29,16-17. Es evidente que tales grupos humanos están relacionados por su indigencia, vulnerabilidad e indefensión en el marco social. De las palabras de Job es posible deducir que tales individuos no son víctimas sólo de una situación económica desfavorecida o de cualquier otro tipo de marginación social, sino también objeto de la violencia de sujetos denominados “malvados” (29,17) presentados bajo forma de bestia depredadora que devora al más débil. Job alude en los dos últimos versículos (29,16-17) a la defensa de una causa en el marco del tribunal. El hecho de que su defendido sea un “desconocido” subraya la generosidad de su corazón, que emplea tiempo y esfuerzo en “examinar” los pormenores de un litigio que le es ajeno. Inicio (29,12) y final de la perícopa (29,16-17) quedan articuladas en torno al v. 14, centro de la secuencia, que resalta el enfoque judicial de sus declaraciones. De esta forma vemos que su conducta trasciende los puros actos de misericordia, pues se revela también un esfuerzo por restablecer la justicia social. Job escucha y atiende la requisitoria de auxilio de los pobres e indefensos, y su actuación implica la defensa legal del necesitado, examinando su causa en los tribunales. Desde aquí han de entenderse el resto de acciones caritativas que, sin embargo, resultan bastante genéricas. Más que ofrecer una descripción pormenorizada de sus acciones, Job parece estar interesado en mostrar la sinceridad de su actitud paternal para con los más débiles de la sociedad, asistiéndolos allí donde se verifican sus carencias.

Las últimas palabras de Job que apuntan a esta temática que venimos tratando están ubicadas en el cap. 31 de la obra. Contenido y forma de este discurso son singulares. Diversas son las hipótesis que encontramos entre los autores para determinar el género literario utilizado por el husita en su intervención. Por lo general se contempla aquí el género conocido como “Juramento de inocencia”, caracterizado por oraciones en condicional con imprecaciones: “que me pase esto o aquello, si he hecho esto o aquello”. Sin soslayar la posibilidad de que Job adopte en este capítulo tal forma literaria, nos parece que la autodefensa no es, sin embargo, la principal finalidad de su argumentación. Job no busca sólo justificarse ante Dios, sino también denunciar la ausencia de justicia divina en el mundo. Este aspecto está totalmente ausente y es ajeno a la confe-

sión o juramento de inocencia. En todo caso, a nosotros nos interesa destacar aquí los pasajes que revelan algo sobre la situación de las víctimas de la injusticia. Para ello nos centramos en el siguiente pasaje:

“Si negué a los pobres su deseo, o dejé consumir en llanto los ojos de la viuda. O comí pan yo solo, y no comió conmigo el huérfano. Si vi al vagabundo sin vestido y al pobre sin abrigo. Si no me bendijeron sus carnes, al calentarse con lana de mis ovejas. Si alcé mi mano contra el huérfano en la puerta, ¡que se me disloque el hombro y se me fracture el brazo! Pues me espantaría el terror de Dios y no podría aguantar su dignidad” (31,16-17.19-23).

Los individuos que disfrutaban de la caridad de Job son los “pobres”, la “viuda” (v. 16), el “vagabundo”/“moribundo” (v. 19) y el “huérfano” (vv. 17 y 21). Las acciones descritas son: negar el deseo del pobre (v. 16 a), dejar consumir los ojos de la viuda (v. 16b), no compartir el alimento con el huérfano (v. 17), no cubrir la desnudez del vagabundo y el pobre (v. 19-20), alzar la mano contra el huérfano en contexto de litigio legal en la puerta de la ciudad (v. 21). Es una lista similar a la que encontrábamos en su discurso de 29,12-17, donde se aludía además al ciego y al cojo. De hecho no apreciamos grandes diferencias entre este pasaje y la confesión ofrecida en ese capítulo. Ya vimos cómo allí se habla muy probablemente de los litigios legales en los que Job se presenta como abogado de las causas de los más vulnerables. En el cap. 31 este sujeto indefenso es el “huérfano”. Pero en esta ocasión la escena es algo diversa, porque Job está aludiendo a una confrontación donde él mismo entra en causa. La frase habla de un “alzar la mano” contra el huérfano en unas circunstancias que a Job le eran favorables en la “puerta” de la ciudad<sup>14</sup>. Parece claro que con esta imagen Job desea puntualizar que nunca ha aprovechado cualquier tipo de ventaja o influencia en detrimento del huérfano. En el pasaje podría verse implícito también el rechazo de algún género de falseamiento o soborno durante el transcurso de un juicio para favorecer sus intereses. En todo caso es manifiesto que el husita afirma no haber perjudicado al huérfano en contexto de litigio legal, aun cuando tenía razones o posibilidad de conseguir un veredicto favorable. Nada se dice, sin embargo, de la naturaleza de tal conflicto.

Tras el alegato de Job, damos finalmente paso a las palabras de su cuarto amigo, llamado Elihú, aunque no le resulta fácil al lector introducirse en la retórica del recién llegado. La lectura e interpretación de su ponencia es una tarea ardua, debido tanto a los numerosos problemas textuales como a lo tortuoso de algunos razonamientos. Su proclama ocupa cinco capítulos de diversa extensión (Job 32-37), pero nosotros nos centramos, una vez más, en los pasajes relacionados con la temática que orienta nuestra lectura de la obra:

<sup>14</sup> P. FEDRIZZI considera que el gesto de “alzar la mano” representa en este contexto el rito de concluir una disputa con el veredicto, sentencia o decisión final realizado por el presidente (*Giobbe*, Torino 1972, 217). Otros piensan, más bien, en algún tipo de agresión física.

“Por la multitud de opresiones claman, piden auxilio frente a los poderosos, pero ninguno dice: “¿Dónde está Dios, mi Hacedor, que dona fuerzas durante la noche, que nos instruye por las bestias de la tierra y por las aves del cielo nos enseña?” Entonces claman, a causa de la arrogancia de los malvados, pero no responde. Ciertamente Dios no escucha la falsedad, el Todopoderoso no la mira” (35,9-13).

El capítulo 35 es, sin duda, uno de los más oscuros y difíciles de interpretar en la intervención del sabio de Buz, tanto por los escollos de índole textual como por la dificultad de seguir la lógica argumental de su contenido. Bajo nuestro punto de vista, 35,8-9 representa un punto de inflexión en el discurso. El v. 8 y el v. 9 están relacionados entre sí, aunque el tránsito de uno a otro es brusco. Ambos presentan, al mismo tiempo, los postulados doctrinales sobre los que se reflexiona en el resto del pasaje: 34,5-7 debe leerse a la luz del v. 8; por su parte, 34,10-13 depende del v. 9. De entrada sorprende al lector comprobar que Elihú insiste en la constatación de algún tipo de injusticia social, aunque los elementos de la argumentación sean confusos. Tenemos, en primer lugar, una alusión a la “multitud de opresiones” que afectan a un grupo humano, y al “clamor” que esta violencia provoca. Pero Elihú no explicita quiénes son las víctimas de tales atropellos. Para referirse a la causa de las opresiones, Elihú utiliza la expresión “fuerza o violencia de los poderosos” en el v. 9, mientras que en el v. 12 se habla de la “arrogancia o soberbia de los malvados”.

Poco después afirma:

“He aquí que Dios es poderoso y no rechaza al fuerte de corazón. No deja con vida al malvado, hace justicia a los pobres. No aparta sus ojos del justo. Lo sienta en tronos reales y lo exalta para siempre. Pero si son atados con cadenas o sujetados con cuerdas de aflicción, es para revelarles sus acciones y las transgresiones que han cometido. Les abre el oído para que aprendan y los exhorta a convertirse de la maldad. Si escuchan y se someten, acabarán sus días en bonanza y sus años en bienestar. Pero si no escuchan, marcharán a la muerte, expirarán sin darse cuenta. Pero los impíos acumulan ira, no piden auxilio cuando los aprisiona. Mueren en la juventud de sus vidas [...]. (Dios) salva al pobre mediante su aflicción y mediante el sufrimiento le abre el oído” (36,5-18.21-23).

Es posible apreciar una doble argumentación. Por un lado, se insiste en la efectiva intervención de Dios en el plano social; por otro lado, vemos que tal actuación distingue netamente entre los individuos: entre el “malvado” (36,6) y el “fuerte de corazón” (36,5) “pobre” (36,6) o “justo” (36,7). No obstante, en 36,15 sorprende la afirmación de que Dios “salva al pobre mediante su aflicción y mediante el sufrimiento le abre el oído”. Podemos deducir de ella que, para Elihú, todo hombre es sometido

por igual al sufrimiento, con una orientación terapéutica<sup>15</sup>. La única diferencia que se establece reside, más bien, en la propia reacción humana ante la intervención celeste de carácter punitivo. Si la acción de Dios es aceptada y asumida como veredicto disciplinar y terapéutico, dará frutos muy positivos (36,11); si por el contrario es rechazada, la corrección se transforma en castigo de nefastos resultados (36,12-14). En ambos casos existe la experiencia del sufrimiento y la penuria. Pero sólo en los prudentes y dóciles a la voluntad de Dios este sufrimiento desemboca en remuneración de prosperidad.

### 3. Conclusión

Al concluir nuestro recorrido por los ciclos de discursos, ¿qué podemos deducir de los pasajes seleccionados? ¿Le es posible al lector del Libro de Job distinguir con suficiente claridad el rostro de aquel colectivo humano que sufre la opresión y la violencia? ¿Permite la obra determinar cuáles son las injusticias de las que son víctimas? ¿Logramos finalmente reconstruir el marco social concreto en el que se ubican las intervenciones de los distintos protagonistas del debate? Debemos admitir que sólo de forma parcial podemos contestar a estos interrogantes.

En primer lugar pensamos que, en el trasfondo de una disputa de carácter teórico centrada fundamentalmente en la justicia divina, se vislumbra también la presentación de un ámbito social suficientemente detallado, que no es sólo el decorado de una mera controversia literaria. El desarrollo de las intervenciones sitúa al lector ante un escenario humano muy real, caracterizado por la opresión y la injusticia. Y aunque no es posible la identificación de un marco cronológico bien determinado, el autor de la obra deja traslucir un contacto cercano y sensible con experiencias humanas de elocuente concreción en su vitalidad y dramatismo. Muy probablemente no formaba parte de la intención del autor ofrecer un horizonte histórico más preciso. Nos atreveríamos a decir que su propósito es ubicar al lector en un escenario conscientemente indeterminado para que pueda encarnar los argumentos del debate en su entorno personal, y no en un universo abstracto o irreal. El lector se ve arrastrado al corazón de una humanidad profundamente genuina y siempre contemporánea. Máxime cuando la aproximación a la realidad se hace desde la perspectiva del individuo que padece y clama ante la presencia aterradora del mal perpetrado por sus semejantes.

Es posible clasificar con bastante precisión, además, el vocabulario que el autor sagrado utiliza para aludir a este colectivo humano víctima de la pobreza, la opresión y la injusticia. A lo largo del libro se menciona de forma reiterada a los “pobres”, utilizando diversos términos con carácter sinónimo<sup>16</sup>. Pero advertimos una progresiva

<sup>15</sup> Algunos autores aplican el v. 8 a los justos, aunque la mayoría lo remite a los malvados. El v. 15, sin embargo, no deja lugar a dudas de que Elihu habla también de la aflicción del pobre o el justo: “La aflicción la sufren los dos grupos: el de los culpables, que han de escarmentar, y el de los inocentes, que también tienen que aprender” (L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 2002, 636).

<sup>16</sup> El término עֲנִי es utilizado en 5,15; 24,4.14; 29,16; 30,25; 31,19, el vocablo עָרֵב en 5,16; 20,10.19; 31,16; 34,19.28, mientras que עָרֵב aparece en 24,4.9.14; 29,12; 34,28; 36,6.15. Estos conceptos forman parte del vocabulario más frecuentemente utilizado en la Biblia hebrea para aludir a la pobreza.

equiparación semántica entre estas voces genéricas con otros vocablos que aluden a grupos humanos mucho más específicos. Podemos citar los siguientes: los “agotados de fuerzas” (3,17) y “prisioneros” (3,18), el “pequeño” (3,19), “siervo” (3,19), “humillado” (5,11) y “abatido” (5,11), los “inocentes” (9,23), el “desgraciado” (20,22), el “desnudo” (22,6; 24,10), “sediento” y “hambriento” (22,7; 24,10), el “ciego” (29,15) y “paralítico” (29,15), el “huérfano” (22,9; 24,3.9; 29,12; 31,17.21) y la “viuda” (22,9; 24,3.21; 27,15; 29,13; 31,16), el “moribundo” (24,12; 29,13; 31,19) y el “emigrante” (31,32).

Las injusticias y opresiones que soportan estos sufridos sujetos pueden ser descritas sólo parcialmente. Algunos pasajes aluden de manera muy genérica a un contexto de padecimiento o violencia que sobreviene o es ejercida contra el pobre, como es el caso de la “lengua afilada” o la “mano” del poderoso que atenta contra el menesteroso (5,16), el “azote” o calamidad que recae sobre los inocentes (9,23) o sencillamente la referencia a una “multitud de opresiones” sin especificar (35,9). Pero en otros casos los textos describen delitos y crímenes mucho más pormenorizados, como el abuso de poder y la utilización tendenciosa o interesada del derecho (9,24; 24,3.9), la explotación de los débiles, el robo o la apropiación injusta de lo ajeno (20,15.19-20; 22,6; 24,2). Algunas de las escenas descritas son de una enorme crudeza, como las que presentan la circunstancia en la que viudas y huérfanos son objeto de la codicia de los poderosos, que arrebatan sin escrúpulos su medio de subsistencia. O bien cuando el pobre se ve obligado incluso a entregar a sus propios hijos para hacer frente a sus deudas (24,9).

Nos parece, pues, que la pobreza es presentada en la obra desde una acepción amplia, desbordando el matiz puramente económico para aludir a toda precariedad, vulnerabilidad o indefensión en el marco social. Esta presentación del pobre, inocente y oprimido se lleva a cabo a contraluz de la figura del malvado opresor, que vive rodeado de riquezas y, además, disfruta de una total impunidad por sus crímenes (véase, a este respecto, especialmente el cap. 21). No podemos olvidar finalmente que, en opinión de Job, esta pobreza alcanza su punto de mayor dramatismo con la aparente indiferencia de Dios ante el “clamor” y el “grito de socorro” que brota de la boca de las víctimas. El pobre absoluto es quien, aparentemente, ha sido abandonado a su suerte incluso por el mismo Creador y Juez Supremo del mundo. De ahí la importancia que en el Libro adquiere la respuesta del propio Dios a los amargos interrogantes y acusaciones formuladas por el hombre de Hus.

# **LA TEOLOGÍA DE MINISTERIO ORDENADO HOY ENTRE ESCILA Y CARIBDIS**

*José María Hernández Martínez, cmf*

*Sumario:* El artículo presenta las principales tendencias que existen en la teología católica actual en torno al ministerio ordenado, partiendo de dos ejemplos reveladores de un grave conflicto, aún no resuelto. A continuación propone una síntesis integradora en la que se armonizan las dimensiones cristológica y eclesiológica del ministerio desde las categorías claves de sacramentalidad y apostolicidad.

*Summary:* This article explains the main tendencies that today exist in the catholic theology regarding the ordained ministry, taking from two revealing examples of a serious conflict that has not yet been solved. In continuation, it proposes a synthesis in which the cristological and ecclesiological dimensions of ministry are harmonically integrated through the key categories of sacramentality and apostolicity.

*Palabras clave:* Ministerio ordenado, in persona Christi, in persona Ecclesiae, sacramentalidad, apostolicidad.

*Key words:* Ordained ministry, in persona Christi, in persona Ecclesiae, sacramentality, apostolicity.

Fecha de recepción: mayo de 2010

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2010

## **1. Introducción**

La convocatoria del Año sacerdotal realizada por el Papa Benedicto XVI para conmemorar el 150 aniversario de la muerte de San Juan María Vianney, el Cura de Ars, se ha propuesto impulsar la renovación espiritual y pastoral de los sacerdotes, así como el aprecio de los fieles hacia este ministerio eclesial. En este contexto han surgido también numerosas iniciativas para profundizar en la figura teológica del ministro ordenado y en las diversas modalidades en que hoy se configura este ministerio: congresos académicos, publicaciones especializadas, jornadas sacerdotales...

No es aún el momento para intentar hacer un balance de los resultados obtenidos por estas iniciativas, que por otra parte resultan excesivamente desiguales e inconexas como para poder abarcarlas y resumirlas en una sola panorámica. Lo que pretendemos en este artículo es, sencillamente, identificar las tendencias más acusadas que existen hoy en la teología católica del ministerio ordenado y esbozar una visión sintética de su identidad teológica, tratando de integrar en ella los elementos más valiosos aportados desde las distintas

posturas. Sin entrar aquí en los aspectos prácticos o más concretos, pensamos que esta clarificación teológica proporciona la base necesaria para construir un proyecto de formación y una espiritualidad sacerdotal verdaderamente sólidas, coherentes y renovadas.

## 2. Dos iniciativas reveladoras de un grave conflicto teológico

Aunque la convocatoria del Año Sacerdotal haya obtenido una acogida generalmente favorable en los ámbitos eclesiales, no han faltado algunos interrogantes críticos sobre el modelo sacerdotal que en él parece proponerse, que estaría ejemplificado en el Santo Cura de Ars. La pregunta que se plantea podría formularse así: ¿Se pretende promover una regresión a la visión tridentina del sacerdocio, en la que el acento recae sobre la dimensión jerárquica, clerical y cultural de este ministerio?

La pregunta no es ociosa cuando se advierte el fuerte influjo que esta tendencia regresiva, de signo marcadamente clericalista y resacralizador, ha tenido en algunos de los documentos más importantes publicados por la Congregación vaticana del Clero en estos últimos años: el “Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros” (31-1-1994), “La colaboración de los fieles laicos en el Sagrado Ministerio de los Sacerdotes” (15-8-1997), “El Presbítero... ante el Tercer Milenio Cristiano” (19-3-1999), “El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial” (4-8-2002)...

Como muestra de ello, y para no perdernos entre tantos documentos, podemos referirnos a un artículo de Mauro Gagliardi, profesor del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, que aparece publicado en el último número de la revista oficial de la Congregación del Clero con el título “La doctrina católica sobre el sacerdocio ministerial antes, durante y después del Concilio Vaticano II”<sup>1</sup>. Para apreciar esta orientación, será ilustrativo citar algunos párrafos:

- A partir de la doctrina del Concilio de Florencia (1439), “se deduce que la esencia del sacerdocio ordenado consiste en la ofrenda del sacrificio eucarístico en la Iglesia y en el nombre de la Trinidad” (p. 66).

- La misma doctrina enseñaría el Concilio de Trento: “Los sacerdotes son considerados como inmoladores de Cristo en el sacramento eucarístico: Cristo ‘instituyó la nueva Pascua, es decir, él mismo, que debía ser inmolado por la Iglesia a través de sus sacerdotes bajo signos visibles’” (p. 68)<sup>2</sup>.

- Siguiendo las enseñanzas tridentinas, el Catecismo para los Párrocos del año 1566 “subraya el aspecto sacral-representativo y cultural-sacerdotal del sacer-

<sup>1</sup> M. GAGLIARDI, “La dottrina cattolica sul sacerdozio ministeriale prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II”: *Sacrum Ministerium*, vol. XV (2009), 65-99. Para no multiplicar las notas, ponemos entre paréntesis dentro del mismo texto las referencias a las páginas citadas de este artículo.

<sup>2</sup> La frase citada está tomada del Decreto tridentino sobre el Santo Sacrificio de la Misa del año 1562, cf. DS 1741.

docio católico”. (p. 68). En apoyo de esta afirmación, el autor cita algunas frases tomadas del § 273 de este Catecismo: “Aunque los sacerdotes hayan revestido siempre una dignidad suma, los del Nuevo Testamento superan en honor a todos los demás. La potestad conferida a ellos de consagrar y de ofrecer el Cuerpo y la Sangre del Señor, y la de perdonar los pecados, sobrepasan, por así decir, el ámbito de la inteligencia humana. No hay nada semejante en la tierra”... “Con razón son llamados, no sólo ángeles, sino incluso dioses, puesto que representan entre nosotros la eficacia y la acción del Dios inmortal”.

- Tras aducir otros documentos pontificios de menor rango, el autor concluye: “La Iglesia enseña que el sacerdocio se comprende esencialmente en relación con el sacrificio, y que el sacerdocio del Nuevo Testamento ha sido instituido por el Señor en relación a su sacrificio de la Cruz, que se renueva de modo incruento en la celebración de la Eucaristía. La esencia del sacerdocio ordenado consiste principalmente en ofrecer al Padre la Víctima divina Jesucristo sobre el altar de la Eucaristía, para la santificación de los fieles y la salvación del mundo” (p. 72). El autor dirá luego que el Vaticano II ha hablado también de otras funciones del ministerio ordenado, pero él subraya que “la esencia última del sacerdocio no consiste en la predicación de la Palabra, aunque ésta sea importantísima y, junto con el gobierno de la Iglesia, represente un oficio propio del ministro ordenado” (p. 73).

- A propósito de la doctrina del Vaticano II sobre el sacerdocio, el autor no duda en invocar a Santo Tomás de Aquino para asignar al sacerdote una función de mediación, que se realizaría sobre todo mediante el ofrecimiento del santo sacrificio: “Es propio del oficio de sacerdote el ser mediador entre Dios y el pueblo... El oficio de sacerdote consiste principalmente en el ofrecimiento del sacrificio” (p. 74, n. 49)<sup>3</sup>.

- En términos más generales, el autor considera que la doctrina del Decreto *Presbyterorum Ordinis* “está en perfecta continuidad con la bimilenaria tradición de la Iglesia” (p. 78) y “no se aparta en nada de la doctrina eclesial tradicional sobre el presbiterato, sino más bien la recoge con convicción y amplitud” (p. 84). Si acaso, el único elemento de novedad sería el haber insertado la doctrina tradicional sobre el sacerdote en una visión pastoral sobre los sacerdotes, insistiendo –siempre en clave pastoral– en “el aspecto comunal de la vida presbiteral” (p. 85). Por tanto, “no se trata de una revisión dogmática, sino de una presentación nueva de la doctrina de siempre y de una coherente aplicación pastoral de la misma” (p. 94).

- Desde estos presupuestos, el autor afirma que la crisis de identidad del presbítero en el postconcilio “no tiene su raíz en los textos del

---

<sup>3</sup> “*Proprium officium sacerdotis est esse mediatorum inter Deum et populum*”... “*In sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium*” (*S. Th.* III,22,1.4).

Vaticano II, sino en la aplicación a ellos de una hermenéutica de la discontinuidad que ha querido separarse de la gran tradición de la Iglesia y de la fecunda relectura que hacen de ella los textos conciliares, para proponer una distinta” (p. 95). En particular, “algunos planteamientos teológicos se han propuesto la sistemática desacralización e incluso ‘desacerdotalización’ del ministerio presbiteral”, llegando a interpretarlo prevalentemente –si no exclusivamente– de manera funcional y no ontológica. Ahora bien, “una visión principalmente funcional del presbiterado no coincide con los textos del Vaticano II ni con la bimilenaria tradición magisterial y teológica de la cual ha brotado y de la que representa la más reciente manifestación conciliar” (p. 91s)<sup>4</sup>.

Estas últimas referencias a la “bimilenaria tradición” de la Iglesia sobre el sacerdocio, que el autor no se molesta en confrontar con los datos del Nuevo Testamento (vgr., la Carta a los Hebreos), ni con otros testimonios tradicionales anteriores al siglo XIII, hacen sospechar que bajo esa particular *hermenéutica de la continuidad* que aquí nos propone, en realidad se esconde una visión monolítica, atemporal e ideológica del presbiterado, en la que no cabe la diversidad de modelos, los cambios, la reforma... y ni siquiera la menor fisura. De otro modo no se entiende el radical y sistemático reduccionismo que aplica a los datos de la tradición teológica –mucho más rica y plural de lo que sus citas permiten suponer– y que alcanza también a las aportaciones del Vaticano II. Pero no es preciso entrar aquí en este debate<sup>5</sup>.

Con la mencionada visión *funcional* del presbiterado nos situamos ya en el otro extremo de ese turbulento estrecho de Messina por el que discurre la reflexión actual en torno al ministerio ordenado. Para ilustrar esta visión, vamos a referirnos a otra iniciativa reciente que nos ofrece un ejemplo muy representativo. Se trata de un documento que con el título de “Iglesia y Ministerio” elaboró la Provincia Dominicana de los Países Bajos para enviarlo a todas las parroquias del país en septiembre de 2007<sup>6</sup>. Como explica la introducción del documento, los Dominicanos de Holanda han pretendido con esta iniciativa promover un debate que permita encontrar una salida al bloqueo actual de los ministerios y “poner en marcha, si es posible, una consulta que podría mejorar la experiencia de fe de muchos.” He aquí un breve resumen de su contenido:

<sup>4</sup> El autor invoca unas palabras de Benedicto XVI en la audiencia del miércoles, 1 de julio de 2009, omitiendo una exposición más argumentada. Como autores representativos de la visión funcional del presbiterado cita los nombres de Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Hans Küng y Leonardo Boff.

<sup>5</sup> Para no multiplicar aquí la bibliografía, puede verse la excelente síntesis que acaba de ofrecer el profesor Santiago Del Cura en el II Simposio del Instituto de Teología de la Vida Religiosa (ITVR): S. DEL CURA ELENA, “Dar razón del ministerio ordenado hoy. Una perspectiva teológica”, en VARIOS AUTORES, *Ministros ordenados religiosos. Situación-Carisma-Servicio*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2010, 73-139. O también su aportación “Novedad del sacerdocio de Jesucristo: Radicación trinitaria e implicaciones presbiterales”, en J. M<sup>a</sup> DE MIGUEL (ed.), *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008, 101-136 (con amplia bibliografía).

<sup>6</sup> El texto puede verse en el sitio de Internet <http://www.culture-et-foi.com> (Consulta del 4 abril de 2010). Una traducción italiana y otros documentos del debate en: NOI SIAMO CHIESA (a cura di), *Eucaristia senza prete? Il rapporto dei domenicani olandesi. Un dibattito*, La meridiana, Molfetta 2009.

- Ante todo, el documento describe con tintes sombríos la situación actual de las comunidades parroquiales en los Países Bajos (escasez de sacerdotes que impide celebrar frecuentemente la Eucaristía, emergencia de celebraciones alternativas e irregulares, aspiración a dotarse de sus propios/as responsables...), para presentar a continuación su concepción *orgánica* -y no *piramidal*- de la Iglesia (pueblo de Dios dotado de múltiples carismas y funciones, una de las cuales sería la función de dirección) y de la Eucaristía (una comida en la que, “al compartir los hermanos y hermanas el pan y el vino, Jesús se hace presente en medio de nosotros”). A partir de aquí se plantea ya la cuestión de los *ministerios en la Iglesia*, comenzando con esta afirmación fundamental:

“La función de responsable tiene una gran importancia en cualquier comunidad, porque es uno de los canales que conserva vivo el relato de Jesús. La comunidad de los creyentes tiene, por tanto, el derecho de ser asistida por ministros que la mantengan viva y aseguren su inspiración en tanto que testigos identificables del Evangelio. De la misma manera tiene el derecho de celebrar la Eucaristía como el sacramento de solidaridad y de unión con Jesús y con cada uno”.

- Tras recordar que la forma del ministerio de dirección comunitaria (“la función de líder”) ha variado considerablemente a lo largo de la historia, hasta cristalizar en el modelo de sacerdocio jerárquico y célibe, el documento llama a continuar el impulso renovador del Vaticano II abriendo las ventanas de la Iglesia al mundo de hoy: “Una Iglesia que quiere ser de su tiempo debería tener el coraje y tomarse la libertad de abolir las leyes que ahogan la vitalidad de las comunidades y la celebración de la Eucaristía en numerosas partes”.

- Entre estas leyes, se piensa concretamente en “el canon que prohíbe a los hombres casados ser investidos de la responsabilidad completa y la ley que prohíbe a las mujeres el acceso a la función de responsabilidad”... En nuestra sociedad occidental, tanto aquellos como éstas serían perfectamente capaces de conducir y de inspirar a una comunidad de fe. Además, “muchos miembros de estas comunidades tendrían plena confianza para ‘ordenarles’ como sus responsables oficiales y sus ministros oficiales con capacidad para presidir las celebraciones litúrgicas”.

- El documento concluye con un alegato (*plaidoyer*) para que las comunidades de fe y las parroquias cobren conciencia de lo que está en juego y “se tomen la libertad, teológicamente justificada, de elegir en su seno su propio responsable, o equipo de responsables”, con la esperanza de que “el obispo diocesano confirme tal elección, tras una consulta apropiada, por la imposición de manos.” En cualquier caso,

“Si un obispo rehusara una tal confirmación u ‘ordenación’ en base a razones que no afectan a la esencia de la Eucaristía, como por ejemplo el celibato obligatorio, los parroquianos pueden estar seguros de que ellos son capaces de asegurar una real y verdadera Eucaristía cuando están todos juntos en oración y comparten el pan y el vino”.

Los dos ejemplos que acabamos de aducir muestran elocuentemente cómo la crisis actual del ministerio ordenado es vista y valorada por distintos sectores de la Iglesia Católica de maneras completamente dispares. En la raíz de esta disparidad de visiones puede haber otros presupuestos más generales como, por ejemplo, la hermenéutica de los textos conciliares. Así, mientras unos –como M. Gagliardi– consideran que el Vaticano II no ha hecho más que confirmar la doctrina “bimilenaria” (*sic*) de la Iglesia sobre el sacerdocio ministerial, otros –como los Dominicos holandeses– piensan que el Concilio ha invertido el modelo piramidal de Iglesia que la sustentaba y ha abierto la puerta para nuevas configuraciones.

En el fondo de estas distintas interpretaciones del magisterio conciliar y, en particular, de la disparidad de respuestas a la crisis de identidad sacerdotal en nuestro tiempo, no es difícil percibir el influjo de concepciones muy diferentes –incluso antagónicas– en torno a la identidad teológica del ministerio ordenado. También aquí nos encontramos disposiciones extremas que llegan a deformar la verdadera imagen del presbítero y que tienen inmediatas y graves consecuencias prácticas en relación con el estilo de vida, la espiritualidad, la formación, etc. Es el momento de abordar estas concepciones teológicas más directamente, aunque sea de manera sumaria.

### 3. Dos visiones teológicas contrapuestas del ministerio ordenado

No hace falta investigar mucho para advertir que la reflexión teológica actual sobre el ministerio ordenado se halla sometida a fuertes contrastes, que en parte reproducen las alternativas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, sobre todo en la época de la Reforma, y que en buena parte también responden a las nuevas situaciones que está viviendo la Iglesia en nuestro tiempo. Simplificando mucho, las tendencias actuales se agrupan en torno a dos modelos o concepciones contrapuestas del ministerio ordenado, que podemos denominar concepción *crístotípica* y concepción *eclesiotípica*.

La concepción *crístotípica* acentúa la dimensión *ontológica* del ministerio ordenado, comprendiéndolo fundamentalmente en referencia a Cristo. Concretamente, el ministerio es visto como una participación singular en el sacerdocio de Cristo que afecta ontológicamente a la persona misma del ministro y que le exige un estado de vida distinto e incluso separado del común de los fieles. El ministerio se entiende aquí fundamentalmente en términos de *mediación sacerdotal*, en un contexto fuertemente sacral e institucionalizado. La perspectiva predominante es la *vertical*: lo que caracteri-

za a este sacerdocio *jerárquico* es la elección, consagración y envío por parte de Cristo (movimiento descendente), y la consiguiente potestad que tiene el ministro de ofrecer el sacrificio eucarístico *in persona Christi* (movimiento ascendente)<sup>7</sup>.

Por su parte, la concepción *eclesiotípica* acentúa la dimensión *funcional* del ministerio ordenado, en referencia fundamental a la Iglesia. El ministerio es visto como una función de animación y dirección que la comunidad eclesial encomienda a algunos de sus miembros, en base a sus necesidades internas y para un mejor desarrollo de su misión en el mundo. En una comunidad que es toda ella ministerial y carismática, el ministerio ordenado no supone una diferenciación ontológica o existencial con respecto a la identidad bautismal común, y tampoco tiene necesariamente un carácter permanente. La perspectiva que prevalece aquí es la *horizontal*: el ministro es elegido y enviado por la comunidad, estando por consiguiente capacitado para actuar *in persona Ecclesiae*<sup>8</sup>.

En el fondo, si dejamos a un lado las polarizaciones extremas y el esquematismo inherente a toda tipología, esta diversidad de acentos responde a la compleja realidad del ministerio ordenado tal como se ha ido configurando a lo largo de la historia. Más concretamente, las concepciones del ministerio que venimos esbozando estarían representadas emblemáticamente por dos modelos que han venido desarrollándose desde la Iglesia antigua: el modelo *sacerdotal* del Pseudo-Dionisio, que ve al ministro como mediador de la gracia entre Dios y los hombres, y el modelo *pastoral* de San Agustín, que contempla al ministro como pastor de la comunidad cristiana<sup>9</sup>. De ahí que, más que insistir en su contraposición dialéctica, nos parezca preferible elaborar una concepción de síntesis que respete y articule las diversas dimensiones del sacramento.

Pero, antes de esbozar una propuesta integradora, conviene advertir que en la base de estas posturas antagónicas puede haber también unos presupuestos que –si no se está atento– pueden oscurecer y deformar gravemente la imagen cristiana del ministerio. Así, la contaminación de esta imagen por los modelos de sacerdocio presentes en otras religiones y en el mismo Antiguo Testamento puede llevar a identificarlo con la figura de un *mediador sagrado* que hace de puente entre Dios y los hombres, ignorando la novedad que supone la mediación única, suficiente y universal de Cristo, el Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, de la que el ministerio sacerdotal es sólo un signo e instrumento. Este mismo prejuicio lleva a olvidar que todos los bautizados en Cristo

<sup>7</sup> Las categorías clave son aquí las de *consagración* y *poder sacerdotal*. Como autores conocidos en esta línea cabe mencionar a M. Nicolau, G. Martelet, J. Saraiva, M. Ponce Cuéllar... y los documentos recientes de la Congregación del Clero.

<sup>8</sup> Las categorías clave son aquí las de *función* y *servicio*. Como autores conocidos en esta línea podemos mencionar a E. Schillebeeckx, H. Küng, L. Boff, J. I. González Faus, J. M<sup>a</sup> Castillo... Cabe añadir que, cuando se acentúa la dimensión carismática o espiritual del ministerio, la concepción cristotípica tiende a ver al sacerdote como *otro Cristo*, mientras que la concepción eclesiotípica lo ve como un *líder carismático*. Por el contrario, si se acentúa más el aspecto institucional o jurídico, mientras la concepción cristotípica ve en él a un *jerarca*, la eclesiotípica lo ve como un *funcionario*.

<sup>9</sup> Puede verse esta tipología desarrollada en varios estudios de G. Moini recopilados en la obra *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990.

tienen acceso inmediato al Padre y, como pueblo sacerdotal, están llamados a ofrecer su vida como culto espiritual (cf. Rom 12,1).

Por otro lado, una interpretación sociológica del ministerio puede llevar a asimilarlo sin más con la *función de liderazgo y representación simbólica* que existe en todas las sociedades y grupos organizados, olvidando con ello la originalidad del ministerio cristiano según el Nuevo Testamento, cuyo único modelo posible es Aquel que no vino a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate por todos (cf. Mc 10,45). En este sentido, las categorías de poder, dominio, honor y dignidad han contaminado gravemente la visión y el ejercicio del ministerio ordenado, hasta hacerlo a veces prácticamente irreconocible.

#### 4. Hacia una visión teológica integradora y actual del ministerio ordenado

Tratando de evitar los excesos y la unilateralidad que aqueja a las dos concepciones anteriormente descritas (cristotípica y eclesiotípica), en la teología actual se va perfilando una concepción que podemos llamar *sacramental*, en la que se intenta integrar y articular la dimensión cristológica y la dimensión eclesial-pneumatológica del ministerio, así como también sus aspectos ontológicos y funcionales.<sup>10</sup> En esta concepción, el ministro se define *a la vez e inseparablemente* como representante de Cristo y de la Iglesia. Como representante de Cristo, porque ha sido elegido y consagrado para actuar *in persona Christi Capitis*. Como representante de la Iglesia, porque ha recibido también de ella la designación oficial para actuar de manera pública y autorizada en su nombre, *in persona (nomine) Ecclesiae*. En esta perspectiva, el ministerio se entiende fundamentalmente como una *misión* que, aunque requiere una cualificación personal, es esencialmente funcional y representativa<sup>11</sup>.

Para desarrollar esta línea de comprensión del ministerio conviene primeramente precisar cuál es la base o el nexo común que permite reconciliar e integrar armónicamente las dos concepciones divergentes antes señaladas. Esta base común que sirve de punto de encuentro es dada —a nuestro entender— por la categoría de *apostolicidad*, entendida genéricamente como aquella realidad fundamental que constituye a la Iglesia desde su raíz como Iglesia de Jesucristo.<sup>12</sup> En este sentido, el sacramento del orden ha de entenderse como *signo e instrumento de la fundamentación apostólica de la Iglesia*, que expresa y realiza su esencial referencia a Jesucristo, concretamente a través de la palabra (*kerygma, didaskalía*), el culto (*leitourgía*), la comunión fraterna (*koinonía*) y el servicio

<sup>10</sup> Sobre lo sacramental como mediación entre lo ontológico y lo funcional, cf. G.G. MOEDE, "Amt und Ordination in der Ökumenischen Diskussion", en: H. VÖRGRIMLER (Hrsg.), *Das priesterliche Dienst*, vol. 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973, 28s.52s.

<sup>11</sup> Si la concepción cristotípica privilegiaba las categorías de *consagración y poder sagrado*, y la eclesiotípica las de *función y servicio*, las categorías que ahora se acentúan son las de *misión, representación y sacramento* (signo, instrumento, icono...).

<sup>12</sup> Para este concepto de apostolicidad puede verse S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado*, Paulinas, Madrid 1988, 253-262.

al Reino (*diakonía*). En palabras de los obispos franceses, es “el ministerio de la continuidad apostólica y de la comunión católica”<sup>13</sup>.

Pensamos que en este concepto de apostolicidad convergen y se armonizan los diversos aspectos esenciales del ministerio: cristológico y eclesiológico, ontológico y funcional, carismático e institucional, personal y comunitario. Vamos a verlo más detenidamente.

### 1. *El ministerio ordenado como representación de la Iglesia*

Ante todo, hemos de recordar que en la Iglesia apostólica existía una variedad de carismas y ministerios, todos ellos suscitados por el mismo Espíritu (ver, p.ej., 1Cor 12,4-11) y ordenados a la edificación de la comunidad como Cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,12s). A partir de esta necesidad de integrar armoniosamente los distintos carismas para construir y mantener la unidad del Cuerpo de Cristo podemos comprender ya la función propia que corresponde al ministerio ordenado dentro de la comunidad cristiana y en la comunión de las Iglesias. En palabras de Gisbert Greshake:

“El carisma del ministerio ordenado tiene la misión de orientar los restantes y variados carismas, dones y capacidades hacia la construcción de la Iglesia. Esto significa concretamente: suscitar carismas y conducirlos a la unidad, al intercambio, a la mutua disponibilidad. Este servicio no se limita a la propia comunidad. Por el contrario, al ejercerse esencialmente de manera conjunta con los otros ministros (en la unidad del presbiterio o del colegio episcopal), el ministerio ordenado integra a la comunidad particular en la koinonía de las muchas otras Iglesias de Dios. En este sentido, el encargado del ministerio mantiene unida a la comunidad y la dirige hacia la meta común”<sup>14</sup>.

Desde un punto de vista simplemente humano, el ministro ordenado ejerce en la Iglesia esa función de liderazgo y representación simbólica que es necesaria para la identificación y la cohesión interna de cualquier grupo social. Pero la Iglesia, como comunidad de fe, reconoce también en el ministerio ordenado una llamada de Dios y un don del Espíritu. Así, cuando la Iglesia confía a una persona el ministerio ordenado,

<sup>13</sup> Hace ya muchos años, la Conferencia Episcopal Francesa señalaba este sentido preciso del ministerio ordenado en un documento importante, que no ha perdido actualidad: “El ministro ordenado para el servicio pastoral en la Iglesia se halla personalmente comprometido, según la llamada del Señor, en aquello que representa, sacramental e institucionalmente, el *ministerio de la continuidad apostólica y de la comunión católica*”: ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église?*, Paris 1973, 47 (el subrayado es nuestro).

<sup>14</sup> G. GRESHAKE, “Vom Heildienst des Priesters. Grundzüge einer Theologie des kirchlichen Amtes”, en: *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Theologische Perspektiven, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, 285-322, cit. 291s. Aprovechamos aquí las aportaciones de este artículo, que el autor ha desarrollado ulteriormente en la obra *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Sígueme, Salamanca 2006.

considera que la aptitud del sujeto para ejercer ese ministerio es un don de gracia para ella y, al reconocer ese carisma del Espíritu, acepta y confirma la precedente vocación de Dios. En este sentido puede decirse que la llamada y el encargo que hace la comunidad constituye la forma eclesial concreta en que acontece la llamada de Cristo. O también que la ordenación es “el nombramiento oficial de un creyente para ejercer el servicio de dirección, mediante el cual la Iglesia reconoce y confirma el llamamiento de Dios”, de manera que “tal nombramiento conlleva una legitimación espiritual para la comunidad y para el mismo ordenado”<sup>15</sup>.

Ciertamente esta perspectiva no agota el significado teológico de la ordenación, en la medida en que –como diremos en seguida– ésta conlleva una nueva realidad de gracia. Pero ayuda a entender cómo el ministerio *ordenado* se convierte en elemento *ordenador* y vertebrador de la comunión eclesial. Así, en el ejercicio de su ministerio, el obispo o el presbítero –cada cual en su grado– son un centro aglutinador para los miembros de la comunidad cristiana y un punto de referencia para los de fuera. La razón profunda –en esta clave eclesiológica– es que su ministerio representa de manera pública, visible y concreta, a la comunidad eclesial como conjunto y a todo lo que fundamentalmente la constituye como Iglesia de Jesucristo.

Ahora bien, cuando hablamos de *representación* hemos de advertir que representar, en sentido sacramental, no significa nunca sustituir, y mucho menos suplantar. El ministro ordenado puede servir a la Iglesia como signo revelador de su identidad más profunda en la medida en que permanece unido a sus hermanos y ejerce su función sacerdotal en la reciprocidad de dones y ministerios. No cabe, pues, el aislamiento o la autosuficiencia. Ningún miembro del cuerpo puede prescindir de los otros y menos aún absorberlos: sería como si el ojo dijera a la mano “no te necesito” (cf. 1Cor 12,12-30)<sup>16</sup>.

Esta visión del ministerio ordenado, propuesta después del Concilio Vaticano II por no pocos teólogos como la más consonante con el Nuevo Testamento y con la tradición primitiva, permite sacar al ministerio ordenado de su aislamiento *clerical* para reintegrarlo en la estructura carismática de la Iglesia y en la comunión fraternal del Pueblo de Dios (eclesiológica de comunión). Sin embargo, sería incompleto y desviado comprender el ministerio exclusivamente en referencia a la Iglesia, ignorando o silenciando su esencial referencia a Jesucristo. Es el momento de verlo más despacio.

<sup>15</sup> H. KÜNG, *Wozu Priester?*, Benzinger Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 77; E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, 126. Esta dimensión eclesial de la vocación y la comprensión del ministerio como servicio a la comunidad explican la antigua práctica de las ordenaciones *forzadas*, estudiadas por Y.-M. CONGAR, “Ordinations «invitus», «coactus» de l’Église antique au canon 214”: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50 (1966) 169-197. El autor muestra cómo es la comunidad quien llama y propone el ministerio, sin esperar a la iniciativa del individuo, aunque luego pida a éste que consienta y acepte ese servicio. A la luz de esta praxis antigua, cuando se habla hoy de falta de vocaciones habría que preguntarse si, previamente a cualquier eventual respuesta, no estará fallando la llamada.

<sup>16</sup> En la liturgia eucarística, por ejemplo, el ministro ordenado representa a la asamblea celebrante actuando como portavoz de la acción de gracias común y presentando los dones con los que toda la asamblea se une al sacrificio de Cristo. Por eso, tanto la anáfora como los demás textos eucológicos se hallan formulados en plural (*memores offerimus*). El sujeto humano del memorial eucarístico es siempre el nosotros eclesial.

## 2. *El ministerio ordenado como representación de Jesucristo*

La Iglesia de Cristo no se constituye por el acuerdo espontáneo de unas personas que quieren ser el Pueblo de Dios. Y tampoco la Iglesia puede darse a sí misma su organización fundamental, su forma de vida o su finalidad. Por el contrario, ella es esencialmente *ek-klesía*, una comunidad convocada y reunida por Jesucristo, constituida mediante su palabra y su obra. La Iglesia tiene su propio fundamento fuera de sí misma, como también de fuera de sí misma recibe su identidad esencial. En su determinación más fundamental, ella es *creatura Verbi*: Jesucristo es su Cabeza, su Señor y Salvador, su Esposo (cf. Ef 5,25-30).

Esta dependencia constitutiva de la Iglesia con respecto a Jesucristo, que hace de ella una realidad de gracia y a la vez en camino, no se limita a sus orígenes, sino que continúa a través de la historia. Así podría hablarse de una continua *eclesiogénesis*, en la medida en que la Iglesia no es una institución creada de una vez o que se mantenga inmutable a través de los tiempos, sino que más bien es un acontecimiento permanente:

“Si la Iglesia comenzó a existir en un momento determinado de la historia, ella es también un acontecer continuo, ya que no se trata simplemente de una estructura social y jurídica que permanezca estática con el correr de los siglos, sino sobre todo de un acontecimiento de fe existencialmente móvil, como lo es la propuesta del mensaje de Cristo, que confronta incansablemente a los hombres con la dramática alternativa de la acogida o del rechazo...”<sup>17</sup>.

Esta constitutiva dependencia de Jesucristo, por la que la Iglesia recibe permanentemente de Él su propio ser y su vida, es lo que se expresa y se realiza sacramentalmente a través del ministerio ordenado. La comunidad que se reúne en la escucha de la Palabra, en la celebración de los sacramentos y en la realización de la misión, encuentra en este ministerio la representación sacramental de Aquel que la convoca, la nutre con su Palabra y con su Cuerpo, la purifica y la renueva, la envía a anunciar y construir el Reino<sup>18</sup>.

Ahora bien, al hablar de esta dimensión cristológica del ministerio ordenado, conviene hacer algunas precisiones para evitar posibles equívocos o mixtificaciones. Las podemos resumir en estos ocho puntos:

<sup>17</sup> S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado*, 149 (tr. revisada). El autor descubre en las características propias del anuncio (interpersonal, objetivo, anti-ideológico y narrativo), y de la comunión que surge en torno al mismo, el marco eclesiológico necesario para comprender la razón de ser del ministerio ordenado.

<sup>18</sup> No hace falta insistir en que esta perspectiva cristológica del ministerio cuenta con una sólida fundamentación bíblica. Aparte de los textos sobre la vocación y misión de los discípulos antes de Pascua (cf. Mt 10,1-15.40s; Lc 10,1-16, etc), que prefiguran ya la misión postpascual, baste recordar aquí los importantes pasajes del epistolario paulino relativos al ministerio apostólico (cf. 1Cor 4,1; 2Cor 5,18-20; 6,1, etc), y aquellos otros textos más tardíos que atestiguan la continuación de este ministerio en el período postapostólico (cf. Hch 20,28ss; Ef 4,11s; Tit 1,5-11; 1Pe 5,1-4, etc).

1. Ante todo, el hecho de representar a Cristo no significa que el ministro ordenado se halle fuera o por encima de la comunidad eclesial, como si hiciera de mediador entre un Cristo lejano y su Iglesia. Al contrario, el ministro puede representar a Cristo en tanto que es miembro de la Iglesia y actúa en nombre de ella. Ahora bien, dentro de la comunidad –como acabamos de decir– el ministerio expresa esa diferencia fundamental que hace existir a la Iglesia, a saber, el hecho de que es el mismo Cristo resucitado, que vive en la Iglesia y acompaña su marcha por la historia, quien graciosamente la llama y la reúne siempre de nuevo<sup>19</sup>.

2. Por otra parte, hay que tener en cuenta que cada bautizado, con sus palabras y con sus obras, puede y debe representar a Cristo ante los demás cristianos y ante todo el mundo. Lo específico de la representación ministerial estriba en que, a diferencia de los demás carismas, ella hace visiblemente presente esa acción de Jesucristo que funda, identifica y sostiene permanentemente a la Iglesia. En la medida en que algunas realidades salvíficas que son constitutivas para la Iglesia se hallan vinculadas al ministerio ordenado, los portadores de este ministerio ponen concretamente ante los ojos de la comunidad creyente que la Iglesia está remitida a Cristo y que ella no es dueña, sino sólo receptora y administradora de su gracia salvadora:

“A través de la estructura ministerial viene a significarse en la Iglesia que la comunidad de los creyentes nunca puede bastarse a sí misma: ella no dispone sobre la Palabra, como si pudiera buscarse maestros a su propio arbitrio (cf. 2Tim 4,3s); no dispone sobre los sacramentos, como si pudiera celebrarlos cada vez que quisiera; no dispone sobre su propio régimen, como si estuviera en condiciones de saltárselo alegremente”<sup>20</sup>.

3. Desde esta perspectiva aparece con más claridad otra dimensión –la más profunda– de la *ordenación*. Ésta no es sólo el encargo oficial de una función de dirección por parte de la comunidad eclesial a uno de sus miembros. Ni es sólo el reconocimiento y la legitimación institucional de un carisma que ya existía previamente. La ordenación es un nuevo acontecimiento de gracia, en el que Cristo mismo toma en propiedad a una persona y la capacita para representarle sacramentalmente en la Iglesia a través de la Palabra, la dirección comunitaria y la celebración litúrgica. Por este motivo la ordenación es realizada también por ministros ordenados que, en virtud de su ministerio, manifiestan a la Iglesia la prioridad de la acción de Cristo.

---

<sup>19</sup> Uno de los graves equívocos que puede suscitar el concepto de *representación* es pensar que el ministro *hace presente* a alguien -Cristo- que supuestamente estaría ausente. En este sentido, la representación sacramental no se confunde con el concepto de representación jurídica, ya que la presencia de Cristo constituye una realidad permanente en la Iglesia, aunque se haga visible y actúe a través de las acciones propias del ministerio (¡pero no sólo por ellas!). Dicho más brevemente, el ministerio no causa la presencia de Cristo, sino sólo la sirve y la visibiliza.

<sup>20</sup> G. GRESHAKE, *a.c.*, 296.

4. Precisamente por ser un acontecimiento de gracia, la ordenación remite a la comunidad más allá de la persona concreta que ejerce el ministerio, de sus cualidades morales y de su propia competencia profesional. La actuación ministerial es siempre y esencialmente dependiente con respecto a Jesucristo, que es quien misteriosamente actúa a través de la persona que lo representa en las acciones sacramentales. Como ha señalado un autor, “para el ministro, el sentido auténtico de la representación consiste más bien en apartarse (*s’effacer*) ante aquel a quien él representa”<sup>21</sup>. Su misión es transparentar la acción de Cristo, y nunca deberá ocultarla o suplantarla.

En este sentido, cuando se habla del ministro ordenado –en cualquiera de sus grados– como *vicario de Cristo*, existe el peligro de entender esta vicariedad como si el ministro pudiera mínimamente sustituir o desplazar al propio Cristo. Como único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), Jesucristo es irremplazable y ningún ser humano podría ocupar su lugar. A este equívoco se presta también –y quizás con mayor facilidad– la expresión *alter Christus*, que por lo mismo sería preferible evitar, como hizo ya el Concilio Vaticano II. En cambio, resulta teológicamente mucho más precisa la fórmula tradicional *in persona Christi (capitis)*, en la medida en que subraya la función instrumental del sacerdote y su alteridad con respecto a Cristo, que es quien verdaderamente actúa en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. Así, mientras *alter Christus* venía a subrayar la identidad o la semejanza entre el sacerdote y Cristo, con el riesgo de confusión ya señalado, la expresión *in persona Christi* resalta más bien la diferencia<sup>22</sup>. En todo caso, y más allá de las fórmulas concretas empleadas, la sacramentalidad del ministerio estriba en el hecho de significar y de servir a la acción de Cristo como el único e irremplazable protagonista del misterio de salvación que acontece en los sacramentos<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cf. A. DE HALLEUX, “Ministère et sacerdoce”: *Revue Théologique de Louvain* 18 (1987) 289-316.425-453, cit. p. 436.

<sup>22</sup> Cf. D.M. FERRARA, “Representation or self-effacement? The Axiom «in persona Christi» in St. Thomas and the Magisterium”: *Theological Studies* 55 (1994) 195-224 (el autor amplía su argumentación en otros artículos sucesivos: cf. *Theological Studies* 55 (1994) 706-719; 56 (1995) 81-91; 57 (1996) 65-88). Para profundizar en este importante tema, cf. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi*. In *persona Ecclesiae*, Beuauchesne, Paris 1978; P. CORDES, “«Sacerdos alter Christus»? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie”: *Catholica* 26 (1972) 38-49; Y.M. CONGAR, Ein Mittler, en: *Gemeinsame römisch-katholisch-evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche.*, Lembeck/Bonifatius, Paderborn <sup>4</sup>1982, 127-134; L. SARTORI, “‘In persona Christi’, ‘In persona Ecclesiae’. Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa”, en R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazione*, Messaggero, Padova 1991., 72-98; J.P. DE MENDONÇA DANTAS, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Cantagalli, Siena 2010.

<sup>23</sup> A este significado del ministerio (expresado también con las fórmulas *figuram Christi gerere* o *in virtute Christi agere*) corresponden los conceptos de sacerdote como *icono* o *epifanía* de Cristo (en la línea de la visibilización) y como *instrumento* de su acción salvífica (en la línea de la eficacia), teniendo en cuenta que se trata siempre de un icono o instrumento *personal*, no ya mecánico o cosificado. En cuanto a la idea de *participar en el sacerdocio* de Cristo, dicha sin más precisiones, podría valer para todos los cristianos que, en virtud del bautismo, se hallan investidos del sacerdocio real. El decreto *Presbyterorum Ordinis* habla más bien de una participación en el *ministerio* de Cristo (nº 1), en la *autoridad* de Cristo (nº 2) o en la *función -munus-* de los apóstoles (nº 2). Sobre este concepto de participación y su sentido instrumental, cf. p.ej. J.-M.R. TILLARD, “Ministère ordonné et sacerdoce du Christ”: *Irénikon* 49 (1976) 147-166.

5. Como advierte G. Greshake, esta comprensión de la función ministerial tiene un valor consolador y liberador. Significa, en efecto, que el acceso inmediato del creyente a Dios no depende de la santidad o del fervor religioso de la persona del ministro, ni tampoco puede ser impedido por sus limitaciones y su miseria. Para encontrarse con Cristo en la palabra y en el sacramento, el creyente no está remitido a la *personalidad* del ministro ordenado, sino al ministerio mismo, transmitido por la ordenación. Justamente este ministerio –y las acciones en que se plasma– es lo que constituye el sacramento de Cristo:

“De la ordenación sacerdotal y de las actividades que de ella derivan vale lo que para todos los sacramentos: una porción de realidad concreta y tangible, pan, vino, agua, aceite, se hace transparente por la acción de Cristo y de su Espíritu para algo mucho más elevado. Una realidad terrena, que por ello resulta fácilmente inadvertida y trivial, se convierte en signo de lo más elevado y significativo, porque en ella Cristo mismo se ofrece como don. En todos los sacramentos existe una enorme diferencia entre el signo y lo significado. Sólo los ojos de la fe pueden reconocer que en la pobreza y ambigüedad de los signos actúa el mismo Señor. Y esto vale también para el ministerio ordenado. Visto en sí mismo, es un signo vulgar, incluso miserable, que, sin embargo, en cuanto sacramento remite por encima de sí mismo a Cristo y hace presente su salvación. Precisamente porque el ministerio transmitido por ordenación es sacramento de Cristo, queda excluído que la *persona* del sacerdote se ponga a sí misma en lugar del Señor”<sup>24</sup>.

6. Según esto, la dimensión cristológica del ministerio ordenado de ningún modo debería llevar a una supervaloración de la persona del ministro, como si la ordenación le hiciera más digno o más perfecto que los demás cristianos, o como si en la relación personal con Dios gozara de algún tipo de “enchufe” –si se nos permite esta expresión coloquial– o de acceso privilegiado. En este sentido, es preciso advertir que la afirmación conciliar de que el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común difieren “en esencia, y no en grado solamente” (*essentia et non gradu tantum*, cf. LG 10) viene a situar ambas formas de sacerdocio en dos órdenes de realidad distintos, que no permiten una comparación en términos cuantitativos, de más o menos, y tampoco en términos de superioridad o inferioridad. En realidad, la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común es de orden *sacramental*, es decir, se sitúa al nivel del signo: “En el hecho de estar relativamente en frente de su comunidad, el sacerdote es un signo

<sup>24</sup> G. GRESHAKE, *a.c.*, 314s. El autor advierte más adelante (317) que esta distinción entre la *persona* y la *función* desempeñada por el ministro no significa que éste no deba, al menos, tratar de realizar en su existencia personal aquello que por su ministerio representa. Si el estilo de vida del ministro contradice aquello que representa, su propia capacidad de ser signo e instrumento de Cristo queda gravemente mermada, aunque la gracia de Dios y la fe de la comunidad puedan finalmente superar esa contradicción escandalosa.

eficaz de que Cristo es el Señor de su Iglesia y se halla presente en ella con sus dones de salvación”<sup>25</sup>.

7. A partir de estas consideraciones es posible comprender el significado profundo del *carácter sacerdotal*, tantas veces oscurecido por una visión clericalista y sacralizante del ministerio, que por reacción ha podido provocar en otros un rechazo sin paliativos (también aquí navegamos entre escollos insidiosos). Aunque no exista una definición dogmática ni un consenso teológico con respecto a la naturaleza del carácter<sup>26</sup>, pensamos que con esta categoría se expresan tres elementos importantes en la concepción católica del ministerio:

A) *La habilitación para el ministerio ordenado viene de Dios*. Ante todo, el concepto teológico de carácter hace referencia a un don de Dios, que capacita a la persona del ministro para actuar *in persona Christi et Ecclesiae*. Es lo que expresa lapidariamente S. Pablo: “No es por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios, que nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu” (2Cor 3,5s).

B) *Esta habilitación es permanente*, puesto que se funda en la fidelidad inquebrantable de Dios y en la voluntad irrevocable de Cristo de seguir realizando en la Iglesia su obra de salvación, a través precisamente de quien ha sido consagrado para esta función por el Espíritu. En este sentido, la indignidad personal del ministro no puede impedir la eficacia de la acción sacramental, protagonizada por el mismo Cristo; en palabras de S. Agustín, “si Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza”... Por otra parte, desde el punto de vista eclesiológico, esta permanencia del carácter está al servicio de la continuidad apostólica de la Iglesia, por encima de los vaivenes y las defecciones que experimenta en su marcha por la historia.

C) *El don de Dios que capacita al ministro para esta representación sacramental configura también su propia existencia*. La gracia del ministerio ordena-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 313; cf. *Ser sacerdote hoy*, 147. Como explica B. Sesboué, “la expresión *non gradu tantum* puede considerarse como un residuo o desliz redaccional, ya que una diferencia de grado sólo tiene sentido dentro de un mismo orden, mientras que entre los dos sacerdocios no hay una diferencia de más o de menos”: *N'ayez pas peur. Regards sur l'Eglise et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996, 84, nota 4. Por su parte, para W. Beinert, “esta infeliz formulación pretende sobre todo evitar el equívoco de que el ministerio deriva del sacerdocio general”: *Autorität um der Liebe willen. Zur Theologie des kirchlichen Amtes*, en K. HILLENBRAND (Hrsg.), *Priester heute*, Echter, Würzburg <sup>2</sup>1991, 32-66, cit. p. 49 (la expresión en cursiva es de K. Lehmann).

<sup>26</sup> La interpretación del carácter en términos ontológicos se halla sugerida en algún texto del Vaticano II (cf. PO 2: “...presbyteri, unctio Spiritus Sancti *speciali character*e signantur et sic Christo sacerdoti configurantur ita ut in persona Christi capitis agere valeant”), pero no puede fundarse en la tradición antigua y tampoco es exigida por el Concilio de Trento, que rehusó definir esta cuestión debatida: cf. A. DE HALLEUX, *a.c.*, 430. Sobre el tema, cf. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Desclée de Brouwer, Paris 1957; H.M. LEGRAND, *Carácter indeleble y teología del ministerio: Concilium* 74 (1972) 58-65 (con bibl.); S. DEL CURA ELENA, *s.v.* “Carácter sacerdotal”, en: *Diccionario del sacerdocio*, BAC, Madrid 2005, 73-80.

do es un carisma permanente que cualifica a la persona misma del ministro y que, de una u otra manera, afecta a toda la red de relaciones que configuran su identidad personal. Pero todo don de Dios conlleva siempre una tarea: quien ha sido consagrado para el ministerio debe consagrarse a su vez a esta misión. Su existencia se convierte así en *pro-existencia*, una vida entregada al servicio de la Iglesia, que encuentra su principio dinámico y unificador en la caridad pastoral. En palabras de S. Agustín, el ministerio es *amoris officium* (cf. PDV 23-24)<sup>27</sup>.

Estas afirmaciones de principio tienen inmediatas aplicaciones prácticas. Así, por ejemplo, el hecho de que el ejercicio del ministerio pueda quedar impedido en determinadas circunstancias (vgr., por una suspensión *a divinis*), no significa que, una vez superadas esas circunstancias, deba procederse a una nueva ordenación. Tal procedimiento implicaría que la conducta personal del ministro o la autoridad jurisdiccional de la Iglesia son la causa de la eficacia sacramental del ministerio, y no ya solamente la condición o el cauce concreto para su desarrollo. La coherencia moral y la legitimidad jurídica pueden avalar al ministerio, pero no sustituyen a la gracia.

“La doctrina sobre el ‘carácter indeleble’ no es una afirmación de la preeminencia del ministerio sobre los laicos, sino la condición de posibilidad para que la Iglesia pueda confiar en la palabra de Cristo de que, en la actuación de quienes han recibido el ministerio, aunque sean pecadores o fracasados, es Él mismo quien se acerca a su Iglesia. Personalmente, para el encargado del ministerio el carácter es un signo de humildad para que recuerde siempre que no tiene poder para destruir la obra de Cristo. Esta convicción es la que hace posible *asumir un ministerio eclesial sin arrogancia, pero también sin angustia ni apocamiento...*”<sup>28</sup>.

8. En el fondo, esta comprensión actual del carácter recupera su sentido más originario: el carácter es la señal de propiedad que identifica al siervo, la marca que expresa la permanente relación de dependencia que lo une a su Señor. Pero este carácter de servicio que define al ministerio ordenado no se refiere únicamente a su relación con Jesucristo, ya que servir a Cristo significa también ponerse al servicio de los demás (cf. Lc

<sup>27</sup> La alternativa que a veces se plantea entre una comprensión *ontológica* y una comprensión *funcional* del ministerio resulta infundada desde el momento en que el ministro ordenado representa a Cristo, en quien no puede separarse el *ser en sí* y el *ser para nosotros*; su esencia, por así decir, es *pro-existencia*: cf. GRESHAKE, *a.c.*, 315s. La articulación inescindible entre *ser/identidad* y *función/misión* del ministerio ordenado se comprende mejor en el marco de una ontología relacional: Cf. S. DEL CURA, *a.c.*, 106-110, con referencia a la obra de TH. OCHS, *Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers*, Echter, Würzburg 2008.

<sup>28</sup> G. GRESHAKE, *a.c.*, 316s; la frase en cursiva es de E. DASSMANN, *Character indelebilis - Anmaßung oder Verlegenheit?*, Köln 1973, 20. Greshake insiste aquí nuevamente en que “la comunidad no está remitida a la piedad privada o a la habilidad carismática del encargado del ministerio, sino a su *ministerio*, y esto significa en última instancia a Cristo mismo”.

22,27; Jn 13,13-15). El ministro, como Pablo, es el servidor de la comunidad cristiana, el “siervo de los siervos de Dios” (cf. 1Cor 9,19; 2Cor 4,5). A este propósito, la afirmación de que los presbíteros actúan *in persona Christi capitis*, consagrada por el Concilio Vaticano II (cf. LG 28; PO 2,6,12), no debe interpretarse en el sentido de que ellos sean la *cabeza* de sus respectivas comunidades, pues la cabeza de la Iglesia es siempre y únicamente Cristo<sup>29</sup>. El equívoco viene provocado por el hecho de que los ministros ordenados ejercen en las comunidades cristianas una función de gobierno pastoral que desde el punto de vista sociológico les sitúa “a la cabeza” de las mismas. Pero sería un error entender esta función de dirección en términos de propiedad, preeminencia o dominio (cf. Mt 20, 26s; 23,8-12), o extender indiscriminadamente su aplicación a todos los ámbitos de la vida eclesial, como si no hubiera más carismas y ministerios dentro de la comunidad cristiana. Frente a la tentación de acaparar y monopolizar el ejercicio del poder, el ministerio ordenado debe promover la implicación y la corresponsabilidad de todos los miembros de la Iglesia en el desarrollo de su vida y su misión. En este sentido, el diálogo ecuménico actual en torno al ministerio de *episkopé* (dirección y supervisión) ha insistido en que en todos los niveles de la vida eclesial este ministerio debe ejercerse de manera personal, comunitaria y colegial<sup>30</sup>. Así es como se construye la fraternidad y se fortalece la comunión.

Para concluir, podemos recordar las palabras con que la exhortación *Pastores dabo vobis* interpreta la capitalidad de Cristo precisamente en la clave del servicio hasta dar la vida: Jesucristo “es *cabeza* en el sentido nuevo y original de ser *siervo*, según sus mismas palabras: «Tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). El servicio de Jesús llega a su plenitud con la muerte en cruz, o sea, con el don total de sí mismo, en la humildad y el amor... La autoridad de Jesucristo cabeza coincide, pues, con su servicio, con su don, con su entrega total, humilde y amorosa a la Iglesia” (PDV 21). Desde esta perspectiva, los títulos cristológicos de Cabeza, Buen Pastor y Siervo se convierten en sinónimos, y el hecho de actuar *in persona Christi capitis* tendría que situar al ministro ordenado en el extremo opuesto al autoritarismo y al clericalismo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> H. Legrand ha visto en el uso de esta expresión el peligro de una identificación *crismonista* de los presbíteros con Cristo: cf. B. LAURET - F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, t. III, Cristiandad, Madrid 1984, 229s.

<sup>30</sup> Cf. en particular el documento *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. = Faith and Order Paper 198, Geneva 2005, 54-57; también el balance de W. KASPER, *Harvesting the fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Continuum, London-New York 2009, 119-125, espec. 122s.

<sup>31</sup> Cf. A. FAVALE, *El ministerio presbiteral*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1989, 81s; L.-M. CHAUVET, “Le fondement sacramental de l’autorité dans l’Église”: *Lumière et Vie* 45 (1996) 67-80; G. LAFONT, *Imaginer l’Église catholique*, Editions du Cerf, Paris 1996, 195ss. No podemos aquí detenernos en un desarrollo más amplio de estas perspectivas, aplicadas a los distintos ámbitos y grados en que se realiza la sacramentalidad del ministerio.



# **"TODO ES GRACIA": GRATUIDAD EN TIEMPOS POSMODERNOS**

*Pablo Ruiz Lozano, sj*

*Sumario:* Ignacio de Loyola acaba los ejercicios espirituales con la "Contemplación para alcanzar amor". Al llegar a este momento espera que el ejercitante haya vivido una experiencia de gratuidad y desee responder a ella con todo lo que él es. Sin embargo, muchos acompañantes de ejercicios se preguntan qué ocurre hoy para que esta respuesta no se vea de manera tan clara, qué está cambiando en el hombre para que hoy no se responda a la gratuidad, qué dificultades hay para vivir desde la gratuidad. El presente trabajo quiere responder a estas preguntas desde una reflexión sobre la misma gratuidad, no limitada a la experiencia de los ejercicios espirituales, sino ampliada a las diversas dimensiones del hombre, comenzando por su misma condición ontológica.

*Summary:* Ignatius Loyola ends the Spiritual Exercises with the "Contemplation for achieving love." Upon reaching this point, he expects that the retreatant has lived an experience of generosity and would wish to respond wholeheartedly. However, many retreat directors ask themselves what is happening today to impede such a response, what has changed in human beings to hinder such great generosity, what difficulties are there in living generously. The present article intends to answer these questions beginning from a reflection on generosity itself, not limited only to the Spiritual Exercises, but including various ontological dimensions of the human condition.

*Palabras clave:* gratuidad, don, modernidad, posmodernidad, espiritualidad ignaciana.

*Key words:* generosity, gift, modernity, post-modern era, Ignatian spirituality

Fecha de recepción: enero de 2010

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2010

## **1. Introducción**

Ignacio de Loyola acaba los ejercicios espirituales con la "Contemplación para alcanzar amor". Al llegar a este momento espera que el ejercitante haya vivido una experiencia de gratuidad y desee responder a ella con todo lo que él es. Sin embargo, muchos acompañantes de ejercicios se preguntan qué ocurre hoy para que esta respuesta no se vea de manera tan clara, qué está cambiando en el hombre para que hoy no se

responda a la gratuidad, qué dificultades hay para vivir desde la gratuidad. El presente trabajo quiere responder a estas preguntas desde una reflexión sobre la misma gratuidad, no limitada a la experiencia de los ejercicios espirituales, sino ampliada a las diversas dimensiones del hombre, comenzando por su misma condición ontológica.

Para iniciar nuestra reflexión observamos que la literatura sobre el concepto gratuidad es bastante insignificante. No aparece casi nada ni en compendios ni en diccionarios, salvo alguna excepción en enciclopedias de espiritualidad. En teología, la gratuidad ha remitido con frecuencia a los tratados de gracia. Sin embargo, hay que reseñar que en los últimos años es un tema que está comenzando a aparecer, de modo particular en obras de espiritualidad y mística, pero también en otros campos como el de la economía, las ciencias sociales, la educación, la antropología, etc.

Observando esta reciente literatura uno descubre que la presencia más constante del término “gratuidad” en los diferentes saberes conlleva cierta ambigüedad. Resulta extraño que hoy se hable más que nunca de gratuidad, cuando vivimos en un mundo tan marcado por las relaciones de interés, por las imposiciones del mercado, por la competencia, la eficacia, los beneficios y las recompensas. Lo cual lleva a preguntarnos si tiene sentido hablar de gratuidad cuando medimos y calculamos la repercusión o el fruto que pueda tener cada una de nuestras acciones.

Quizás tengamos que recordar el refranero español y recuperar aquella expresión tan sabia que decía “dime de qué presumes (hablas, en este caso) y te diré de qué careces”. La proliferación del término gratuidad en las diferentes ciencias probablemente responda a una carencia nuestra, de todos nuestros contemporáneos.

El Diccionario de Espiritualidad, sitúa de manera muy acertada la clave del problema<sup>1</sup>. Considera que entendemos por gratuidad la disposición generosa del que da por pura benevolencia, sin que haya ninguna necesidad, ni obligación, y sin que se imponga ninguna exigencia por parte del que recibe. Desde esta perspectiva se puede afirmar que la gratuidad perfecta procede de Dios, que es el único que es amor absoluto y originario. Sin embargo, el hombre puede participar analógicamente de esa gratuidad en la medida en que dejándose atrapar por el amor de Dios, es capaz de devolver amor por amor, amando al resto de los hombres de modo desinteresado.

Si tomamos como referencia esta definición, cabe preguntarse si hoy el hombre puede tener una dificultad antropológica para abrirse a esa experiencia de gratuidad radical y fundante.

Esto es lo que trataremos de mostrar en este trabajo. Señalaremos el fundamento óntico y antropológico de la experiencia de gratuidad. O dicho de otra manera, concebimos que el hombre ha de entenderse a partir de la vivencia de la gratuidad, de un ser

---

<sup>1</sup> Cfr. P. AGAESSE, “Gratuité” en Marcel Viller, S.I. (dir), *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique : doctrine et histoire*, vol. VI, Beauchesne, Paris 1937-1995, 788-800.

que se le da y le sostiene. Esta experiencia ha sido puesta de relieve tanto en la filosofía, especialmente en los últimos años, en la concepción teológica y antropológica de la biblia como en la misma espiritualidad ignaciana. Sin embargo, la vivencia del hombre actual, el final del camino al que nosotros, hombres y mujeres de la posmodernidad, hemos llegado, nos muestra que estamos sufriendo las consecuencias de la ruptura con una estructura antropológica que nos ha sostenido durante siglos. Esta ruptura es la que nos está incapacitando para vivir en gratuidad.

## 2. El ser como don

Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche anunciaba a través del personaje del insensato la muerte de Dios, no podía imaginar que más que cerrar una etapa en la historia del pensamiento occidental, estaba abriendo una nueva puerta a través de la cual se iniciaba una revolución –o una recuperación– del Dios que había quedado secuestrado en las estrechas paredes del concepto. De modo análogo a lo que para muchos ocurre en la Pasión de Jesús, tuvo que ser la muerte el lugar teológico donde se revelara la verdad última sobre Dios.

Pero el anuncio estremecedor de Nietzsche tan sólo es la cúspide de un proceso que había comenzado varios siglos antes. De hecho nos podríamos remontar a los mismos fundamentos metafísicos de la filosofía griega, cuando ser y verdad se hacen coincidir, y determinan el horizonte gnoseológico de todo el pensamiento occidental. En estos inicios podemos encontrar la huella del enclaustramiento conceptual de Dios, que hace que éste se convierta en un ídolo, a disposición de los deseos y proyecciones del ser humano<sup>2</sup>. Si bien durante mucho tiempo, especialmente en la filosofía medieval se remarcó que Dios era mucho mayor que nuestros conceptos, y que a Dios no podíamos encerrarlo en nuestras capacidades cognoscitivas. Por eso, tiene razón Marion cuando dice que “las cinco vías trazadas por Santo Tomás no conducen absolutamente a Dios”<sup>3</sup>, y durante ese tiempo aún había instancias externas que salvaban a Dios de los límites del concepto<sup>4</sup>.

Sin embargo, la modernidad introdujo un cambio de paradigma que encerró aún más a Dios en el concepto. El sujeto se convierte en instancia suprema de veracidad, se pierde el referente externo, con lo cual, la idea de Dios queda atada a los estrechos límites de la misma metafísica. Señala Marion, “cuando el consensus de ‘todos’ sea sustituido por el idiotismo ‘yo entiendo por...’, ¿quién podrá garantizar el fundamento de la equivalencia del discurso probatorio con su más allá?”<sup>5</sup>. Las definiciones de Dios que ofrecen Descartes, Malebranche o Spinoza, no dejan de ser “formas nominales que intentan encerrar

<sup>2</sup> Cf. J-L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca 1999, 18-21. Marion piensa que el enclaustramiento de Dios en el concepto es transformarlo en un ídolo. El ídolo es la imagen de Dios que el hombre adora y que al no personificar al Dios verdadero, acaba siendo la imagen previa que de lo divino tiene el hombre. La proyección de una idea de Dios que se hace manejable en función de los intereses del hombre.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, 22-25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 24.

al Otro irreductible en una infinidad verbal<sup>6</sup>. Este proceso, lo culminará Hegel cuando aproxime lo divino tanto a lo humano, que dejará la sospecha de que entre lo uno y lo otro no hay en realidad diferencia<sup>7</sup>. Sospecha que Feuerbach resaltará cuando indique que Dios no es más que el reflejo infinito del ser humano. Dios muere, piensa Feuerbach por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud, al convertirlo en el fantasma infinito de la finitud. Tras Feuerbach, Nietzsche proclamará la muerte de Dios y con él la filosofía se introducirá en la senda del nihilismo.

Será Heidegger quien firmará el acta de la muerte de Dios con su proclamación de la muerte de la metafísica, pero será él mismo quien señalará que esta muerte conlleva una nueva comprensión que puede significar la superación de la misma muerte.

El alemán reconoce que el fin de la metafísica, entendida en su sentido tradicional, llega con la identificación entre ser (entendido como ente) y Dios. Heidegger propugna una vuelta a los orígenes, la reelaboración de una teoría más elemental y básica (ontología), que se preocupe por el ser mismo entendido como fundamento del ente (no como igual al ente). La diferencia ontológica consiste en establecer la distinción entre ser y ente. El ente es lo concreto, mientras que el ser es lo que hace al ente ser ente. Por consiguiente, el ser no es el ente ni el conjunto de los entes. Para poder llegar a un cierto conocimiento del ser, es necesario volver la mirada al hombre que en su propio existir es capaz, gracias a su conciencia, de tener una cierta comprensión del ser. El ser, de algún modo, se le revela al hombre en su existir.

De este modo, Heidegger intenta superar la metafísica tradicional, que, para él, se había convertido en onto-teología, limitándose a pensar el ente concreto en su relación con el ser, pero olvidando el ser mismo. Así al preguntarse por Dios, la metafísica lo había convertido en el Dios de los filósofos, pero no en el Dios de la fe. Desde esta nueva perspectiva ontológica de Heidegger, entre filosofía y teología se ha de dar una ruptura total. Tal como lo expresa el texto citado por Marion, en el que Heidegger responde a la pregunta sobre si es lícito identificar ser y Dios:

“Ser y Dios no son idénticos y yo no intentaré nunca pensar la esencia de Dios mediante el ser. Algunos de ustedes saben que yo vengo de la teología, que guardo siempre por ella un viejo amor y que sigo entendiendo algo de ella. Si aún tuviera que poner por escrito una teología —a lo que me siento a veces tentado— entonces el término ser no podría en ningún caso intervenir. La fe no tiene necesidad de pensar el ser. Cuando ella recurre a éste, ya no es fe. Esto es lo que Lutero comprendió. Hasta en el interior de su iglesia parece olvidarse. Soy contrario a toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente en qué Dios es Dios. Del ser en esta cuestión no hay nada que esperar. Creo que el ser no puede ser jamás pensado como la raíz y esencia de

---

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., Madrid 1982, 440.

Dios, pero con todo, la experiencia de Dios y su manifestación, en tanto que ésta puede afectar al hombre, es en la dimensión del ser que ella fulgura, lo cual no significa a ningún precio que el ser pueda ser predicado posible de Dios. Sería necesario sobre este punto establecer distinciones y limitaciones totalmente nuevas”<sup>8</sup>.

Estas limitaciones y distinciones que propugna el filósofo alemán en este texto, las resolverá pensando el ser no en las categorías del ente sino allí donde se revela y manifiesta, un espacio que esté al margen del pensamiento conceptual y objetivador. Si bien, como le criticará Marion, Heidegger no consigue separarse de la esfera del ser, porque en realidad éste no ha liberado a Dios del ser. Heidegger indica que “ser” es un término no teológico y que la teología habla de la revelación, que es una experiencia particular del hombre que no debe corresponder a la filosofía sino a la fe. Filosofía y teología son dos ciencias distintas. La primera es la ciencia trascendental del ser. La segunda es la ciencia categorial que se ocupa de un determinado ente, el hombre en tanto que creyente. Pero con esta distinción, Heidegger subordina la teología a la ciencia fundamental que es la ontología, pues ésta se interesa por aquello más fundamental y básico, el *Dasein*. El ser creyente es una forma determinada de *Dasein*, por consiguiente, posterior al *Dasein* considerado por la filosofía. De esta forma cuando la teología habla de Dios, habla de un ente concreto que se manifiesta desde la constelación del ser. Sin embargo, la incoherencia de Heidegger es que no cierra la puerta a un cierto conocimiento de Dios, aunque sólo sea desde el ser:

“Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra Dios”<sup>9</sup>.

Esta recuperación de Dios a partir de la diferencia ontológica, no es admisible para Marion<sup>10</sup>, porque sigue manteniendo a Dios en la esfera del ser, es decir, en el ámbito idolátrico, pues permanece en el ámbito del logos.

Sin embargo, el pensamiento de Heidegger no ha quedado en saco roto. Tanto el mismo Marion como otros pensadores han intuido que el giro, la “*Kehre*”, que el alemán propugna, es una puerta abierta a una recuperación de Dios más auténtica. Heidegger señala que la apertura al Dios vivo sólo es posible en la escucha y en la doxología, en la medida que lo propio del ser es el darse<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*. Comité de Conferencias de estudiantes de la Universidad de Zurich. Texto en francés tomado de: J-L. MARION, *Dieu sans l'être*, P.U.F., Paris 1982, 92-93.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, Madrid 1959, 51.

<sup>10</sup> J-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1982, 68-69.

<sup>11</sup> Aquí se enuncia con total claridad una tesis de la madurez de Heidegger: hay (*ily a, es gibt*) ser, o, si rescatamos la presencia del verbo *geben*, el ser se da. El *es* del *es gibt* es el ser mismo, y el *gibt* es la esencia dadora (*gebende*) del ser. En palabras de Heidegger: “el darse en lo abierto, con esto abierto, es el ser mismo” (*das Sich geben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*): “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* vol. 9, Frankfurt a. M. 1946, 334.

Esta puerta se ha convertido en un reto para muchos pensadores que han seguido la estela del filósofo alemán. Entre esos autores que han asumido el reto de Heidegger podemos recordar al teólogo B. Forte, quien propone un concepto de revelación que va “más allá de la mera comunicación de verdades para profundizar en el mismo como comunicación de la vida divina”<sup>12</sup>. Dios se manifiesta al hombre según la estructura trinitaria de su ser: la revelación se expresa a través del Silencio (Padre), Palabra (Hijo) y Encuentro (Espíritu Santo). El creyente asume la fe a través de la escucha de la Palabra, una escucha que tiene que hacerse profunda, es decir, volver al Silencio del que brotó, para que remita más allá de sí y no se quede encerrada en los estrechos límites de nuestro mundo. Esta revelación se hace encuentro histórico a través del Espíritu Santo. Mediante este esquema revelatorio, Forte consigue superar la crisis a la que nos había llevado la razón de la modernidad y nos presenta un acceso a Dios, que sólo es posible en su Adviento hacia nosotros, en su darse al hombre.

Marion, partiendo de los presupuestos iniciales de Heidegger, también asume el reto propuesto por el filósofo alemán. Marion cree que el error de la filosofía ha sido pretender pensar a Dios racionalmente mediante conceptos. Al considerar a Dios como un “ens”<sup>13</sup>, la filosofía y la teología han hecho de Dios un ídolo. Pues, el ídolo es el objeto de manipulación por excelencia, es el objeto dominado por un sujeto. Ya que cuando el logos racional busca conocer su objeto, intenta dominarlo de tal modo que es la razón la que decide si el objeto existe o no, como ocurriría con Dios.

El ateísmo es consecuencia, por tanto, de una metafísica del ser en la que se ha intentado conceptualizar a Dios. La regionalización de Dios, su conceptualización, posibilita su negación. Es cuestión de negar el concepto que lo sustenta. El ateísmo conceptual se muestra operatorio en la misma medida en que limita Dios al concepto. Así por ejemplo, el ateísmo de Marx, señala Marion<sup>14</sup>, descansa sobre la limitación de Dios al concepto de objeto extraño que opera la alienación.

Para Marion, la negación de Dios produce una paradoja, la limitación que supone un concepto abre la posibilidad a otros conceptos. “La muerte de Dios implica directamente la muerte de la muerte de Dios”<sup>15</sup>. En la filosofía, el final de este proceso es la última negación de Dios, la proclamación de la “muerte de Dios”. O dicho de otro modo, cuando se descalifica un concepto referido a Dios, se abre la posibilidad a nuevos modos de nombrar a Dios, que a su vez podrán ser rechazados.

Pero puede haber una alternativa a éste círculo vicioso en el que se entraría a causa de la paradoja, que sería liberar a Dios de aquello que lo mantiene en ella, el ser.

<sup>12</sup> J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, Edicep, Valencia 2004, 166-167.

<sup>13</sup> Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, “La reflexión sobre el misterio de Dios en la teología del siglo XX” en: *Revista Española de Teología*, 1990, 319-326. El profesor Rovira intenta mostrar que esta afirmación de Marion no es correcta. Para él, Marion no comprende el concepto de “analogía” tomista, al reducir el “ens” al “esse”.

<sup>14</sup> Cf. J-L. MARION, “De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”, en: *Laval Théologique et Philosophique*, (1985), 25-27; *Dieu sans l’être*, PUF, Paris 1982,45.

<sup>15</sup> Ídem: “De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique” 27.

Por eso, Marion se propone salir del logos conceptual para acercarse a Dios de otro modo, bajo la figura de lo impensable, figura que sólo corresponde al amor.

Para Marion, desde una terminología más mística, el amor hay que considerarlo como experiencia de lo impensable, que se manifiesta en la donación. El don no tiene necesidad para darse, ni necesidad de interlocutor que lo reciba, ni que una condición lo asegure o lo confirme. Como amor, Dios puede transgredir de golpe todas las limitaciones idolátricas. Porque la idolatría comienza en el momento en que se reserva a Dios un lugar para manifestarse.

Desde una perspectiva más novedosa y en diálogo constante con el mundo actual, se presenta la propuesta de A. Gesché<sup>16</sup>. Para este teólogo, es erróneo recurrir a Dios como al tapagujeros de nuestros vacíos existenciales. Dios no es el dador de sentido, al menos no en sentido fundamental, porque la realidad está llena de sentido y se puede vivir sin Dios. Sin embargo, hacerse la pregunta sobre Dios no es algo superfluo. Dios añade algo, el espacio de Dios es el del don, el universo de la gratuidad y la gracia. En este ámbito de la sobrebundancia es donde el cristiano encuentra su espacio para la fe. "Hablar de Dios, de la caridad, de la fe, es actuar de manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea por un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión del orden de las cosas, de la conversión de las miradas de la transgresión de la regla de lo simplemente debido"<sup>17</sup>.

Heidegger, Forte, Gesché o Marion nos han ayudado filosóficamente a recordar que a Dios no hay que apresarlos sino que debemos dejarnos apresar por Él. En estos tiempos de crisis conceptual, el lugar para abrirse a esta realidad es el de la experiencia de aquello que se nos ofrece como diferente de lo que ya creemos ser nosotros mismos. Como señalaba Alain Badiou, "lo que fundamenta un sujeto no puede ser aquello que se le debe"<sup>18</sup>.

### 3. Cristianismo como experiencia de gratuidad

En sentido análogo al que acabamos de indicar, Olegario González de Cardedal recuerda en obra, "La entraña del cristianismo", que el cristianismo desde la modernidad ha ido viviendo un proceso de exasperación y olvido del cristianismo original<sup>19</sup>. Porque el hombre moderno ha hecho todo lo posible para olvidar los dos fundamentos del cristianismo: la creación y la encarnación. Fundamentos que remiten al hombre a lo que es su esencia en la visión de fe: es decir que "en el principio eran el amor, el sentido, la gratuidad y el don. El hombre sólo es y permanece en la medida en que se acoge, realiza y devuelve en el amor y el don"<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004, 19-28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>18</sup> A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF 1998, 81.

<sup>19</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 108ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 110.

De hecho, si hacemos un recorrido por la revelación bíblica y, por supuesto, por la espiritualidad ignaciana nos encontramos que no podemos entender el hombre sin remitirnos a ese fundamento en Dios.

### 3. 1. *Fundamento bíblico*

“Toda la revelación cristiana es anuncio de la gratuidad, de lo que no nos es debido, exigido, reclamado sino dado gratuitamente por amor, por un don de amor de misericordia”<sup>21</sup>. Esta afirmación no nos parece extraña, pues estamos tan acostumbrados a oír hablar del amor de Dios, de su donación, que al escucharla aseveramos con plena seguridad. Sin embargo, en el mundo antiguo no todos vivían esa experiencia. En el mundo griego, donde existía una religión que no era dadora de sentido, los dioses eran “ajenos” a los hombres. Por eso, para la tradición filosófica antigua era imposible concebir un Dios, que aunque identificado con el Bien, pudiera salir de su perfección para amar lo imperfecto. Para los primeros filósofos Dios podía ser objeto de amor, pero nunca donación de sí, y menos hacia algo que era inferior a Él. Esa mera posibilidad comprometía la misma noción de Dios, ya que suponía pensarlo como ser necesitado de otro. Lo cual contradecía su propia perfección. La experiencia de Israel, como la de otros pueblos cercanos, es muy diferente, ellos conciben su relación con Dios desde la gratuidad. En el caso del pueblo de Israel, además, la revelación gratuita de Dios adquiere connotaciones singulares con la idea de alianza y de elección.

En el Antiguo Testamento, Israel se reconoce a sí mismo desde la experiencia del amor donado y entregado sin mérito alguno por parte de Dios: “Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás –porque sois el pueblo más pequeño–, sino que por puro amor vuestro” (Dt, 7,7). La imagen que se ofrece de Yahvé es la de Dios que se dona en un acto de mera gratuidad, sin mérito alguno por parte de los elegidos, que muestran su indignidad ante la elección.

Esa gratuidad de Dios es descrita y vivida de diversos modos. Los acontecimientos históricos se convierten para Israel en manifestación de esa donación de Dios, así el don de la tierra a un pueblo nómada o a un pueblo en el exilio, son espacios privilegiados de encuentro con Dios. De hecho, la donación de la tierra es signo de una realidad mayor que es la experiencia de la alianza, el desposorio entre Dios y su pueblo. Un pacto a través del cual se realiza la promesa de fidelidad de Dios a Israel.

La historia es para Israel un proceso de renovación y profundización en la imagen de Dios. Los profetas desvelarán o incidirán en algunos rasgos novedosos que nos recuerdan la gratuidad de Dios. Así, el amor de Dios permanecerá fiel a su pueblo, incluso en momentos de infidelidad y pecado. Oseas, Jeremías o Isaías lo expresarán con la imagen nupcial, recordando lo totalmente gratuito y sin descanso que es el amor de Dios: “con amor eterno te amé” (Jr 31,3).

---

<sup>21</sup> G. AGRESTI, *Elogio de la gratuidad*, Narcea, Madrid 1983, 6.

La experiencia de Israel, sin embargo, revela en ocasiones una teología del mérito que pone matices a esa gratuidad. La alianza exige fidelidad al pacto entre Dios y su pueblo. Y en ocasiones, Dios mostrará su ira ante el pecado de Israel. Por otra parte, en el Antiguo Testamento, la donación de Dios es en singular, el pueblo elegido es Israel, un pueblo pequeño, sin méritos, pero el pueblo que es posesión de Dios.

Estos matices de la revelación del Antiguo Testamento, resaltan la novedad que trae el Nuevo Testamento. En éste se revelará y manifestará en plenitud y de manera universal la gratuidad del amor de Dios. En continuidad con el Antiguo, en el Nuevo Testamento aparecen las mismas claves y los mismos signos que hemos descrito, sólo que ahora se presentan a partir de la novedad que supone Cristo, una novedad que rompe con cualquier signo que nos recuerde la teología del mérito, como ya Pablo recuerda en la primera teología cristiana: "Y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí. No anulo la gracia de Dios: pues si la justicia se alcanzara por la ley, en vano habría muerto Cristo" (Gal, 2, 20-21). O también, "Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; no por mérito vuestro, sino por don de Dios; no por las obras, para que nadie se jacte" (Ef. 2,8-9).

En el Nuevo Testamento, los signos apuntan a la principal novedad, que viene dada por la iniciativa de Dios: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único para que quien crea no perezca, sino tenga vida eterna" (Jn 3,16). La gratuidad de Dios se concreta en el envío de su Hijo, Jesús, para liberar al hombre del pecado. El don de Dios al mundo es el mismo Cristo, según la teología de Juan. En él se realiza plenamente el plan de Dios en la historia. Él se convierte en principio y fin de todo, lugar donde el amor de Dios se hace plenitud.

La idea de elección permanece, aunque se hace universal: "Observad, hermanos, quiénes habéis sido llamados: no muchos sabios en lo humano, no muchos poderosos no muchos nobles; antes bien, Dios ha elegido los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y a los despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a lo que son algo. Y así nadie podrá engreírse frente a Dios" (1 Cor 1,26-29).

Estos signos que Israel había evidenciado como expresión de la donación de Dios son releídos en el Nuevo Testamento a partir de la redención en Cristo, que ha universalizado y ampliado las promesas a Israel. El nuevo Israel es toda la humanidad. Cristo es ahora la nueva tierra, el nuevo lugar para el encuentro con Dios, que no queda reducido a las estrechas paredes del templo o a Jerusalén. También en Él, por su muerte, se realizará la Nueva Alianza de Dios con su pueblo y nos dejará una lectura nueva de la ley: "Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os amé... Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando...que os améis unos a otros" (Jn 15,12, 14, 17).

El rostro de Dios expresado por Jesús y su singular modo de relacionarse con él, hizo que la primera comunidad se diera cuenta desde el inicio que Jesús no era un pro-

feta más, sino que él era el mismo don gratuito de Dios: “Dios nos demostró su amor, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Rom 5,8).

En los evangelios sinópticos el don de Dios se manifiesta a través de la particular conciencia que tiene Jesús de sí mismo y de su relación con Dios, el *Abbá*. Esta relación le lleva a mostrarnos el rostro gratuito de Dios que siempre se muestra misericordioso con los hombres. Las parábolas de la misericordia en el evangelio de Lucas son paradigma del inmenso y gratuito amor de Dios. En la parábola del Hijo pródigo, el rostro de Dios sorprende no ya porque muestre su misericordia a quien se presenta con las manos vacías, después de haber roto toda relación con el padre, sino porque es también misericordia con aquellos, que como el hermano mayor, sienten que no deben nada, porque ellos han permanecidos fieles y se creen objeto de todo mérito. La parábola apunta a que el ámbito del encuentro con Dios no es el de correspondencia sino el de la parcialidad. De ahí que Dios sea gratuito. Una narración semejante aparece en Mateo, en la parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16), en la que el propietario de la viña se muestra igual de generoso con los que trabajaron desde la primera hora y con los que llegaron al final del día. Ambas parábolas son la expresión clara de cómo Dios se da gratuitamente.

Jesús anuncia al Padre y apunta siempre a la inmensa distancia que hay entre el don y la realidad del hombre. En su predicación no hay espacio para el mérito, por eso en el centro de la Buena Nueva, la llegada del Reino de Dios, de lo que se trata es de la soberanía de Dios en la criatura, soberanía que depende solo de la acogida o actitud abierta ante esta oferta de entera gratuidad: “el reino de Dios es como un hombre que sembró un campo: de noche se acuesta, de día se levanta, y la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. La tierra por sí misma produce fruto: primero el tallo, después la espiga, después grana el trigo en la espiga” (Mc 4,26-28).

### 3. 2. *La dinámica de la espiritualidad ignaciana*

Ignacio acaba los Ejercicios Espirituales con la Contemplación para alcanzar Amor. A través de ella impulsa al ejercitante a vivir en la “quinta semana” el constante don de Dios en la vida de toda persona. Toda la dinámica de ejercicios ha preparado al ejercitante para vivir el don gratuito de Dios. Los ejercicios son un método que propicia el encuentro entre Dios y la criatura, y que ayuda al ejercitante a encontrarse con Dios y a buscar y hallar su voluntad. Pero la dinámica espiritual que se plantea exige abrirse a la gratuidad de Dios, al don, y eso sólo se puede conseguir si se libera de todos aquellos afectos que le impiden descentrarse y abrirse al Otro por excelencia. En las parábolas que hemos mencionado más arriba, tanto el hermano mayor como los viñadores de primera hora son incapaces de reconocer la gratuidad porque el centro de su interés está puesto sobre sí mismos. Ignacio es consciente de la dificultad que el hombre tiene para salir de su propio amor, querer e interés de ahí que la dinámica de los ejercicios busque liberar al hombre de estas dificultades.

Esta dinámica aparece resumida en el Principio y Fundamento. Donde el hombre se experimenta como criatura que descubre que todo le viene de Dios y a Dios le

vuelve todo. Pero vivir la plenitud de la creaturidad no es posible si no se produce una liberación de todo afecto desordenado que impide acercarse y acoger el don desde la indiferencia. En este marco inicial que propone Ignacio se invita al ejercitante a tomar conciencia de que es necesario disponerse para poder asumir la oferta de plenitud que ofrece el Amor gratuito de Dios.

La primera semana de los ejercicios es la experiencia concreta de la gratuidad a través de la misericordia donada que nos redime de nuestra situación de pecadores. Ignacio había descubierto en experiencia propia que el camino hacia Dios comienza por el descubrimiento de un Dios liberador, que rescata al hombre de la cárcel de su propio pecado y su muerte. Por eso, la primera semana es la confrontación entre la realidad pecadora del ejercitante y la misericordia gratuita de Dios. El reconocimiento de ambas lleva al ejercitante a ponerse convertido ante Cristo y preguntarse cómo responder ante tanta misericordia recibida.

La vivencia de la primera semana dispone para la segunda. En ella se contempla la vida terrena del Señor, de tal modo que “el ejercitante se encuentra con el Sacramento del amor-misericordia del Padre, que asume nuestra condición humana y no se avergüenza de parecerse en todo a sus hermanos, para ser sacerdote compasivo y fidedigno”<sup>22</sup>. A través de las contemplaciones el ejercitante se abre a la bondad y amor de Dios, que se manifiesta en la petición repetida a lo largo de todas las oraciones en las que se recuerda que esa iniciativa gratuita de Dios, la de hacerse hombre, fue realizada “por mí”. La dinámica a la que Ignacio quiere llevar al ejercitante a lo largo de toda la semana es la identificación con Cristo para más amarle y seguirle, la respuesta de amor a tanto amor recibido, cuyo punto culminante se revela en la tercera manera de humildad, que es el modo en que Jesús elige ser pobre y humilde, para hacerse uno con todo el dolor y el sufrimiento de este mundo. Por eso sólo aceptando el amor gratuito ofrecido se puede responder con gratuidad.

La tercera manera de humildad anticipa el amor llevado hasta el extremo tal como se contempla en la tercera semana acompañando la pasión de Nuestro Señor. El ejercitante siente que la gratuidad del amor culmina en despojarse de todo para dar la vida por los amigos. El proceso de los ejercicios ha conducido al ejercitante, si se ha acogido la gratuidad del amor de Dios, revelado en Cristo, a despojarse de todas sus ataduras para vestirse tan sólo de la librea de Cristo.

Pero la muerte no es el fin, porque el amor lo vence todo. La cuarta semana manifiesta que la desnudez, el despojamiento, la libertad abren a una nueva vida que se convierte en misión y compromiso para el ejercitante. El Resucitado se convierte en compañero en el camino de la vida. Su presencia conforta, instruye y da fuerza a los que se convierten en sus testigos.

---

<sup>22</sup> J. OSUNA, “Gratuidad y experiencia de Dios”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 262.

La contemplación para alcanzar amor recoge y sintetiza toda la experiencia vivida en los ejercicios e invita, como recuerda Javier Osuna, a “mirar la realidad invadida por la presencia del Amor vivificante que hace la nueva creación en medio de una historia conflictiva”<sup>23</sup>. Es la experiencia englobante del Amor que se ha dado con todo lo que es y lo que tiene, que continúa dándose sin cesar, y que «desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina»<sup>24</sup>. Como culmen de toda la dinámica de los ejercicios, se pretende que el ejercitante vuelva al mundo habiendo asumido que la clave espiritual es la de encontrar a Dios en todo para así responderle amando y sirviendo. Por eso Ignacio recuerda que la contemplación no es mera mirada al amor sino que éste “se pone más en obras que en palabras”. De este modo deja de manifiesto que todo el proceso de los ejercicios ha estado atravesado por una triada que determina toda la finalidad de la experiencia. Esta triada está constituida por tres momentos: el conocimiento interno o experimental (Dios que se da), amor y afectividad (vivencia del ejercitante) y servicio o acción en todo (respuesta del ejercitante a tanto don recibido)<sup>25</sup>. Los ejercicios habrán alcanzado su objetivo en la medida en que estos tres momentos se den y se alimenten mutuamente para una verdadera integración de la experiencia.

Toda la dinámica de los ejercicios constituye una experiencia religiosa en la que al hombre se le recuerda cuál es el centro de su existencia. Ignacio, a través de los ejercicios, pone al hombre ante su auténtica verdad: que es Dios quien nos elige y que somos nosotros los que mediante el discernimiento tratamos de dar respuesta a esa elección. Una respuesta que, confrontada ante Dios, es verdadera libertad para el hombre. Y que a su vez respeta la libertad de Dios frente al hombre.

Aquí debemos recordar el contexto en que aparece la espiritualidad ignaciana. En el siglo XVI, la cultura y la filosofía están empezando a romper amarras con una concepción antropológica medieval en la que el hombre no podía dejar de comprenderse si no era desde Dios. El humanismo naciente pone en discusión el paradigma existente hasta entonces. El nuevo estatuto del hombre, a través del cual éste se va a convertir en centro de la historia, abre un abismo entre él y Dios, de tal modo que se va a desfigurar la imagen de Dios y la relación que el hombre tiene con él. Primero será un proceso de objetivación o de funcionalización, en que Dios se va a comprender desde la existencia y los intereses del ser humano<sup>26</sup>. Y este proceso conducirá, siglos más tarde, a la negación de Dios y al ateísmo.

---

<sup>23</sup> Sobre la Contemplación para alcanzar amor ha habido diversas interpretaciones. Joseph Gibert, entre otros, la consideraba algo análogo a un modo de orar. Nosotros tomamos la interpretación de I. Iparraguirre, quien creía que la Contemplación para alcanzar amor “condensa en una forma superior trascendente lo más vital de los ejercicios”. Cf. M. J. BUCKLEY, “Contemplación para alcanzar amor”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 452 y ss.

<sup>24</sup> J. OSUNA, “Gratuidad y experiencia de Dios”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 263.

<sup>25</sup> Cf. M.J. BUCKLEY, “Contemplación para alcanzar amor” en, J. GARCÍA DE CASTRO (DIR), *Diccionario de espiritualidad ignaciana I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño (Cantabria) 2007, 452-456.

<sup>26</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 170ss. Cf. también, *Id.*, *La teología española ante la nueva Europa*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 37-51.

Sin embargo, los ejercicios de Ignacio tienen algo singular que hay que rescatar: frente a lo que acabará diciendo la filosofía, a través de Feuerbach, que piensa que Dios no puede ser más que una proyección de los deseos humanos; Ignacio es capaz de conjugar el nuevo hombre sin negar el papel primordial de Dios en la historia. En la dinámica de los ejercicios espirituales difícilmente el ejercitante puede realizarse a través de la proyección de sus propios anhelos. Ya que la mística de los ejercicios trata de subvertir los deseos más íntimos y legítimos de todo corazón humano, invitando a un éxodo, a una salida de la propia tierra, para reunirse en el lugar que “yo te mostraré”<sup>27</sup>. Así, el principio y fundamento recuerdan que Dios no es el que está frente al hombre y contemplándolo ajeno a lo que le ocurre; al contrario, Dios hay que buscarlo en la intimidad de la contemplación y desde ésta abrirse a la inversión de valores que éste le propone. Por eso, sólo es desde el descubrimiento de la voluntad de Dios, que el creyente se pone en marcha y se hace protagonista de su historia.

Olegario González de Cardedal piensa que si en el s. XVI, cuando en Europa se está produciendo el cambio de paradigma cultural, hubiera triunfado el humanismo español, representado por Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola, posiblemente la historia de Occidente hubiera sido muy diferente.

Es precisamente este cambio de paradigma cultural el que acabó teniendo una gran influencia en la experiencia cristiana de los siglos posteriores. Por eso, cuando hoy nos preguntamos por qué hoy muchos ejercitantes no se han dejado transformar por la experiencia de ejercicios, qué ocurre en nuestros contemporáneos para que la dinámica de experiencia de gratuidad, amor y servicio no se lleve a cabo, el origen de la respuesta hay que buscarlo en este proceso que acabamos de describir y que va a desembocar en el siglo XX en una dinámica que tiene una base ontológico-antropológica y espiritual.

#### **4. La dificultad del hombre posmoderno para vivirse en gratuidad**

##### *4. 1. La modernidad*

La crisis del ser, reflejada en nuestra introducción filosófica, asume carta de ciudadanía a comienzos de la segunda mitad del siglo XX en el campo de la reflexión filosófica, y muy pronto sus presupuestos se extienden, quizás como pocas veces había ocurrido en la filosofía, al ámbito de lo cotidiano, a la existencia en el día a día. La posmodernidad se ha introducido en toda la sociedad occidental y sus características se manifiestan en los valores y modos de vida del hombre.

Sin embargo, para comprender la posmodernidad necesitamos retomar lo que sucedió en los siglos anteriores y, muy especialmente, en las últimas décadas. Como señalamos más arriba, con la modernidad se inició un proceso en el que el hombre se

---

<sup>27</sup> Una expresión muy clara de este salir de uno mismo es la petición de los coloquios de segunda semana, en los que se pide pobreza y oprobios y menosprecios. Incluso es más claro Ignacio en el número 157 de los Ejercicios. En esta nota Ignacio invita al ejercitante a seguir pidiendo pobreza, aunque sea contra la carne.

constituyó en centro de la historia, en los diferentes ámbitos de la cultura y la sociedad el hombre se hizo dueño y señor de la realidad. Especialmente a partir de la Ilustración el hombre se constituyó en dador de sentido de toda la realidad. De ahí su necesidad de apresar en conceptos toda aquello que era exterior a él mismo. El sujeto moderno pronto descubrió su dificultad para trascenderse más allá de sí mismo porque reconocer un otro diferente de sí era poner en cuestión su misma pretensión de absolutez.

Para el sujeto moderno la única realidad existente era aquella que pudiera encajar en su horizonte de comprensión. En consecuencia, todo tenía explicación, todo adquiriría sentido, pero a cambio de un control total sobre la realidad. Hegel fue el modelo de esta filosofía omnicomprendiva que concibe la antropología como autoconciencia que se constituye a sí misma, como sujeto capaz de abarcar todas las dimensiones de la realidad. La audacia de Hegel adquiere carta de ciudadanía a través de las ideologías impulsadas por hegelianos de izquierdas y de derechas que buscan satisfacer la nostalgia de plenitud del hombre que, pese a situarse en el centro de la historia, se descubre a sí mismo atravesado por el dolor y la muerte.

Los grandes movimientos ideológicos del siglo XIX, que dieron lugar a las luchas históricas del pasado siglo, mostraron su capacidad de interpretar el mundo, pero también su violencia sobre la realidad y sobre los individuos, cuando estos no se dejaban asimilar a su horizonte de comprensión. No es necesario recordar cómo el siglo XX ha sido un periodo marcado por las grandes utopías, por la confianza en el progreso de la ciencia y de la técnica, por la esperanza en la construcción de un mundo más libre, más justo, más igualitario. Pero frente a esto, también ha estado marcado por dos grandes guerras, por la violencia y el terror, por el enfrentamiento entre bloques y por las grandes dictaduras que se imponían a favor de un supuesto paraíso que había de venir.

Desde una perspectiva antropológica esta visión se reflejaba en muchas dimensiones de la vida. No sólo en las grandes utopías. El hombre moderno se concibe a sí mismo como hacedor de la realidad. Depende de él tanto la construcción del mundo como su propia configuración. Así se produce un desplazamiento hacia una valoración de lo que se puede hacer frente a lo que se es. No es que se rechace el ser de la persona, pero se cree que ese ser se constituye en función de su capacidad de hacer. En muchos ámbitos, en educación, en moral o, incluso, en la misma espiritualidad, el peso recae sobre valores que hay que adquirir. La raíz y las consecuencias son las mismas, el sujeto moderno es el protagonista y el que encuentra en sí mismo la fuente de la moralidad. En consecuencia ya no vive la realidad como don, sino como conquista.

Durante cierto tiempo convivieron la concepción secularizada y la religiosa en el mundo occidental, pero con el tiempo, se ha realizado una lectura predominantemente secularizada, en la que lo religioso es un complemento, que para algunos sujetos es aceptable y asumible, pero que sólo pertenece al ámbito estricto de lo personal. De hecho, poco a poco la concepción secularizada se ha impuesto en el conjunto de la sociedad, incluso en el que asume una visión religiosa. Por tanto, los parámetros desde los que se comprende el individuo religioso son los mismos que los de la modernidad.

Por eso, el sujeto religioso es un sujeto moderno, pero con una relación con el Otro, marcada en la mayoría de los casos por su visión modernista y eso le lleva a concebir una religión en la que predomina el subjetivismo, el protagonismo del creyente, lo valórico y el centro puesto en el hacer. Dios es vivido, con frecuencia, como el que está enfrente, alguien que acaba siendo útil para el hombre en la medida que resuelve sus problemas: la salvación, el conocimiento de la verdad o la moralidad.

A partir del Vaticano II se produce un intento de cambio que busca romper con una visión espiritual, de algún modo vacía, pues reflejaba el sinsentido de un hombre que pone la fuerza en su capacidad de hacer, pero un hacer centrado en su propia perfección. Frente a una espiritualidad centrada en el sacrificio, el ascetismo, la fuerza de voluntad y la superación de toda mancha e impureza, se impone una crítica a las leyes, costumbres y tradiciones del pasado. Frente a la ley y la obediencia se afirma la libertad como valor alternativo y la dignidad de la persona como principio inspirador.

Como dice Chus Villarroel, el cambio trajo un nuevo modelo que “reaccionó también contra el espiritualismo y la mística desencarnada de la época clásica. No todo lo que parecía espiritualidad o mística era experiencia de Dios. Como valores alternativos apostó por la secularización y encarnación. Frente a la huida del mundo, el compromiso con la realidad; frente al espiritualismo, la encarnación en la vida; frente a la clausura, la misión, frente a los rezos y cultos prolongados, el trabajo a destajo; frente a todos los individualismos, el compartir con los demás”<sup>28</sup>.

Sin embargo, la sustitución de un paradigma por otro, acabó mostrando que la raíz del problema, iniciado con la modernidad seguía siendo la misma. El hombre como centro de la historia que desea conquistar el mundo, pero sólo desde él. En este contexto la gratuidad seguía siendo una experiencia casi desconocida. Y cuando aparece se sitúa en el ámbito de la iniciativa humana. Lo importante es lo que somos capaces de hacer o compartir. Pero no nos entendemos como sujetos que se constituyen desde la donación del Otro o de los otros, si acaso en donación de uno mismo, que se cree el verdadero sujeto de la historia.

Toda esta dinámica, sin embargo, culminó, pero también cansó y acabó mostrando su peor cara. El sueño de la razón moderna acabó fracasando ante su incapacidad de construir la utopía, ante su evidente eficacia en despertar violencia y, en definitiva, ante su impotencia para ocupar el centro de la historia, sustituyendo a Dios.

#### 4. 2. *La posmodernidad*

La reacción ante la incapacidad moderna de soportar la alteridad y la trascendencia vino con la posmodernidad. Ésta se presentaba como la reacción ante el fracaso de la razón totalizante. “De esta manera, frente a lo que antes era totalidad ahora se dibuja el fragmento, frente a la unidad y al orden está la división y la separación, frente

---

<sup>28</sup> C. VILLARROEL, *Vivencias de gratuidad*, Edibesa, Madrid 2002, 26.

a las certezas lo desconocido, frente a la ideología el pensamiento débil, frente al conocimiento solar de la razón el amor por las tinieblas, frente al pensamiento de la identidad un pensamiento de lo diferente y fragmentario”<sup>29</sup>.

Lo que va a caracterizar a la posmodernidad es la pérdida de horizontes de sentido, tras comprobar el fracaso de los sueños de la razón. Frente a la ilusión prometeica de cambiar y transformar el mundo, el hombre actual está convencido de que no puede cambiar la realidad y ha decidido disfrutar el presente de una manera despreocupada.

Los rasgos que caracterizan a nuestro tiempo son variados, sus manifestaciones múltiples. Pero en ellos van a convivir, por un lado, los logros de la modernidad, con su capacidad técnica, su progreso material, industrial y comercial y, por otro, esa insatisfacción por lo logrado, por su modo de lograrlo o quizás, por sus desilusionantes resultados.

“Si el consumo y el hedonismo han permitido resolver la radicalidad de los conflictos de clases, ha sido al precio de una generalización de la crisis subjetiva. La contradicción en nuestras sociedades no procede únicamente de la distancia entre cultura y economía; procede también del proceso de personalización, de un proceso sistemático de atomización e individualización narcisista: cuanto más la sociedad se humaniza, más se extiende el sentimiento de anonimato; a mayor indulgencia y tolerancia, mayor es también la falta de confianza personal; cuanto más años se viven, mayor es el miedo a envejecer; cuanto más se trabaja menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres, mayor es el sentimiento de vacío; cuanto más se institucionalizan la comunicación y el diálogo, más solos se siente los individuos; cuanto mayor es el bienestar, mayor es la depresión”<sup>30</sup>.

Estas palabras de Lipovetsky apuntan a la realidad en la que nos situamos: la problemática actual es antropológica. La irrupción de la posmodernidad provoca el surgimiento de un nuevo sujeto antropológico, del que todavía no sabemos cuáles son los fundamentos que lo van a sustentar<sup>31</sup>. Si el hombre es un ser en busca de sentido, el problema ante el que nos enfrentamos es que aquello que le constituía como sujeto parece haberse puesto en crisis.

---

<sup>29</sup> J. S. BÉJAR, “Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 38.

<sup>30</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986, 127-128.

<sup>31</sup> Una reflexión sobre esta tesis aparece en P. RUIZ LOZANO, “Libertad y verdad en tiempos de internet”: *Proyección* LV (2008) 397-417.

Adolphe Gesché, en su obra *El Sentido*<sup>32</sup>, analiza fenomenológicamente aquellas situaciones personales en las que el hombre se encuentra con su propia realidad y que necesita afrontarlas para constituirse realmente como hombre. Estas situaciones personales las llama “lugares de sentido”, porque son espacios de revelación de aquello que el hombre busca. Gesché propone como lugares de sentido: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y lo imaginario. Nos serviremos de ellos para describir los retos antropológicos que plantea la posmodernidad al hombre de hoy. En ellos veremos cómo la posmodernidad acaba siendo una modernidad en sentido negativo, porque el sujeto sigue siendo el protagonista, aunque sea de su propia incapacidad. De ahí que resulte un sujeto descomprometido.

La posmodernidad supone un reto para nuestro primer lugar de sentido, la **libertad**. Ya sea ésta entendida como conquista, como esencia o como existencia, siempre se ha considerado como aquello que constituye al hombre y le ofrece la posibilidad de ser sí mismo. La paradoja de la posmodernidad es que con probabilidad nunca se ha hablado tanto de libertad y nunca el hombre se ha sentido más perdido ante ella. La pérdida de sentido de la historia en que se vive, hace que se relativicen el pasado y el futuro. Se vive tan sólo en el presente. Esta cultura presentista, donde todo es inmediato, donde el acceso a la información y a la realidad no exige ningún esfuerzo, propicia una aceleración de la vida en la que el individuo tiende a la fragmentación. El sujeto posmoderno carece de un centro unificador y estructurador que dé coherencia y sentido a la totalidad de la vida. Existe, o parece existir, una falta de sistema de valores de referencia. Por ello es posible vivir en el materialismo absoluto y, a la vez, estar abierto a una realidad que es leída en clave mágica y pseudoreligiosa. Todo puede ser una ayuda si ofrece la posibilidad de vivir de una manera “más libre”. Una de las consecuencias manifiesta es el pluralismo, el cual lleva a una relativización de todas las opciones. Todo acaba convirtiéndose en una cuestión de opciones o elecciones personales. Efectivamente, cuando múltiples visiones del mundo se enfrentan y reclaman nuestro afecto y atención, todas quedan relativizadas, y las personas ante tal avalancha de opciones empiezan a dudar y cuestionar el propio marco de referencia, su propia cosmovisión personal.

En este contexto la libertad se convierte en un simple abanico de opciones que se nos abre para poder elegir. Pero, incluso, como abanico es un sueño paradójico, porque cualquier elección supone rechazar otras posibilidades y eso paraliza al individuo de esta época. Además, la fragmentación de los individuos hace que estos actúen de modo incoherente y desarticulado. La persona se ve insegura a la hora de tomar decisiones en su vida y no tiene referentes racionales que le ayuden a tomar opciones. Eso provoca que cuando el individuo se ve acometido por presiones muy fuertes, se rompa, se fragmente.

El segundo lugar de sentido es la **identidad**. Gesché cree el hombre en busca de sentido quiere saber lo que es. Se pregunta quién es. Esta identidad, como ha puesto de manifiesto tanto la filosofía como la teología, no la poseemos por nosotros mismos, sino que se nos dibuja en la relación de alteridad. Es en nuestra relación con otros y con

---

<sup>32</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.

el Otro, tal como hemos visto en páginas anteriores, como nos constituimos. Precisamente esta idea de la identidad es una de las claves para la vivencia de la gratuidad. Los obstáculos a unas adecuadas relaciones de alteridad, impiden el reconocimiento del otro y el agradecimiento a su don.

La posmodernidad supone un reto a estas relaciones. El abanico de intereses, fragmentaciones, realidades, atracciones y posibilidades tan al alcance de la mano se ve complementado y fortalecido por las mismas estructuras que ahora conforman la sociedad, en particular las económicas. En una sociedad de mercado, donde todo se compra y se vende, cualquier realidad acaba siendo vista como un objeto de valor. Lo cual significa que nada puede ser gratuito y todo puede ser comprado. Desde esta perspectiva la gratuidad se convierte en un concepto, en la práctica, casi desconocido. Lo cual impide reconocerse en los mismos gestos de gratuidad que se nos ofrecen.

De ahí que una de las causas en el cambio en las relaciones sociales, que ha propiciado un nuevo sujeto y que añade incapacidad parece abrirse a la gratuidad, es el cambio determinado por la generalización de la relación mercantil. Lo que durante mucho tiempo quedaba reducido al único espacio de lo económico, ha trascendido cualquier frontera y se ha expandido hacia todas las dimensiones del ser humano. La relación mercantil, o la puesta en valor de toda alteridad con las que nos relacionamos, refuerza la misma dinámica de personalización que caracteriza el momento en que vivimos. Responde, justamente, a la necesidad que tenemos de gestionar nuestros comportamientos con el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, tal como describe Lipovetsky<sup>33</sup>.

Hoy todo es susceptible de ser adquirido, la única dificultad reside en tener los medios necesarios para compensar su valor. Esta visión cosifica la realidad, pues toda ella se convierte en objeto de consumo. Pero además, sobre el objeto se proyecta la misma relación consumista, todo se reduce a usar y tirar, en la medida que responde a nuestros deseos.

Esto podría contrastar con algunos datos como la proliferación del voluntariado en las últimas décadas. Es cierto que

“aparentemente el voluntariado se inscribe a contracorriente de los valores dominantes de nuestro tiempo: a la autoabsorción narcisista, opone la ayuda mutua y la dedicación, a la lógica mercantil, la donación y la gratuidad, al enfrentamiento competitivo, el compromiso a favor del prójimo. Con seguridad la mayoría de personas dedica tiempo a actividades voluntarias declarando actuar en nombre de los grandes ideales humanistas: el amor al prójimo, hacer la vida

---

<sup>33</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986, 5 y ss.

más humana y solidaria. Pero más allá de estos referentes, es sobre todo el placer de encontrar al otro, el deseo de valoración social, la ocupación del tiempo libre lo que constituyen las motivaciones esenciales del voluntariado<sup>34</sup>.

Por eso recuerda Lipovetsky que no hay incompatibilidad entre el centramiento en los deseos e intereses del yo y la preocupación por el otro. Porque el deseo de beneficencia no está tanto en la gratuidad o en la respuesta nacida del imperativo moral, sino en la búsqueda de un suplemento existencial, un modo de completar la propia vida.

El nuevo sujeto resultante es el sujeto de la sociedad del hiperconsumo, que no se conforma con participar del bienestar material, sino que reclama equilibrio y confort espiritual, los cuales habían sido relegados en décadas anteriores. El desarrollo de técnicas de autoayuda y desarrollo personal, el florecimiento de doctrinas orientales y nuevas espiritualidades responde a esta demanda. Pero el resultante es una búsqueda centrada en la propia gratificación. Por eso, al individuo posmoderno en realidad no le importa mucho saber quién es, sino qué tal se siente y cuánto placer o gozo le devuelve la realidad o las relaciones que establece.

El tercer lugar de sentido es el **destino**, como respuesta que todo hombre debería darse para saber qué quiere hacer con su vida. Este destino se concreta en el impulso que tenemos en dar sentido a la vida. No debemos entenderlo como la búsqueda personal del mero éxito, algo que sería un agravio para la mayoría de la humanidad, sino "como la promesa de una vida que se expresa en la búsqueda de un deseo purificado y un puro cuidado a favor de los hombres"<sup>35</sup>. En definitiva, el destino tiene que ver con el deseo de todo hombre de definir para su vida unos rasgos y unas fronteras que lo caractericen y que lo superen.

El destino es, con toda probabilidad, lo más opuesto al hombre de la posmodernidad. Porque el hombre de hoy se caracteriza por ser incapaz de mirar más allá de su propia realidad. Como bien se ha descrito, el mito que simboliza el tiempo actual es el de narciso, pues refleja todo el desencanto que arrastra el ser humano tras constatar ante su propio espejo el fracaso de toda la ilusión, la utopía y los sueños de la modernidad. Ya no quedan grandes cuestiones por resolver, y no porque no existan, sino porque se han abandonado. La sociedad posmoderna, el hombre concreto, acaba de renunciar a toda mirada esperanzada hacia el futuro para refugiarse en el presente.

Este narcisismo, se muestra en la constante y obsesiva preocupación del individuo en su yo y en sus cambios psicológicos. Un yo que tan sólo se deja seducir por su propio deseo. Por lo cual se está volviendo incapaz para todo lo que signifique reciprocidad, apertura al otro. Y en consecuencia olvida que uno de los polos fundamentales

---

<sup>34</sup> . G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994, 144.

<sup>35</sup> A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 93.

del proceso de maduración de toda persona pasa por el reconocimiento del otro. “El narcisista, encadenado a sus deseos y necesidades, tiene graves dificultades para abrirse gratuitamente a alguien, que no pueda controlar para ponerlo al servicio de sus intereses. El narcisista no es capaz de discernir la alteridad, no la siente como una posibilidad de maduración. Tiende a manipular la realidad del otro (y por tanto también la del Misterio de Dios) para adecuarlo a sus deseos, para convertirlo en herramienta útil de su egocentrismo. Abrirse a la auténtica experiencia de Dios supone la destrucción radical de los muros y defensas de un joven obsesionado por su yo”<sup>36</sup>. Esto es lo que Carlos Domínguez, en un acertado artículo, describía como la alteridad difuminada<sup>37</sup>.

Desde una perspectiva espiritual, uno de los déficits más graves es la incapacidad para abrirse a la percepción de un plan de Dios entendido como presencia que recorre la historia, que afecta a toda la realidad, a toda persona y uno mismo a través de impulsos de eficacia y de momentos de fracaso. Esta perspectiva no favorece compromisos a largo plazo, tan sólo se está dispuesto a darse, a entregarse, supuestamente gratuitamente, mientras la satisfacción que devuelva haga sentirse bien.

Este subjetivismo amenaza incluso la misma imagen de Dios, al considerar que, para ser libre, no puede haber ningún impedimento a la libertad, ni ninguna ley superior de la conciencia. Se cree que para ser persona, con todos sus derechos, no puede haber una ley superior que proceda de un Dios trascendente. Se cae, así, en un “ateísmo humanista” que, para defender al hombre, acaba con Dios.

Desde el punto de vista religioso, la vivencia se caracteriza por una creencia genérica en Dios, que coexiste, cuando se da, en el mismo plano con otras realidades e intereses, lo que propicia una relativización general. De este modo, el compromiso cristiano se convierte en convivencia pasiva con todas las creencias e ideologías, dejando en una dimensión secundaria la confesión de Jesús como Señor o la dimensión crítica del cristianismo. Desde esta perspectiva hablarle al creyente de destino teológico o de la oferta de una esperanza de eternidad resulta más que superfluo.

Gesché propone otros dos lugares de sentido que, a diferencia de los anteriores, pueden convertirse en oportunidad para el hombre de hoy, aunque también apuntan a nuevos riesgos que habría que enfrentar.

Uno de esos lugares de sentido que Gesché propone es el **imaginario**. No existe posibilidad de darse sentido, piensa el teólogo belga, si el hombre no se entiende a sí mismo y a lo que lo rodea. Y para ello no basta con recurrir al estrecho ámbito de la racionalidad, sino que tiene que abrirse a ese mundo más amplio que constituye la tradición, y que está formada por mitos, hechos y leyendas, como todo aquello que cada uno aporta a su propia vida a través de la imaginación y de sus sueños desde la infancia. La reivindicación del imaginario supone un lugar de encuentro para la experiencia de

---

<sup>36</sup> A. JIMÉNEZ ORTIZ, “Sentido del límite y experiencia de Dios”: *Proyección* LI (2004) 392.

<sup>37</sup> Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “La alteridad difuminada”: *Proyección* LI (2004) 347-367.

la posmodernidad. Su crítica a la racionalidad moderna, ha conllevado una apertura a nuevas dimensiones del conocimiento que no se queda en lo estrictamente racional.

Gesché señala el imaginario literario como un recurso muy apropiado para que el hombre pueda aprender a conocerse a sí mismo. Cree que la "literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre"<sup>38</sup>. Creo que este recurso a la narratividad puede ser una ayuda en nuestra propuesta para recuperar la gratuidad. Pero esto lo veremos en el siguiente apartado.

Sin embargo, existen retos en la posmodernidad que pueden dificultar esta apertura a lo imaginario. Por un lado, está el rechazo a los grandes relatos, que se vive en la actualidad. Desengañados de las grandes utopías sociales, que prometían un mundo justo para todos, nos sentimos tentados de desestimar los "grandes relatos" sociales o religiosos como las grandes ideologías o los mismos relatos bíblicos o de otras religiones. Hay más comodidad en los pequeños relatos, en las microhistorias cerradas de sus pequeños grupos, sin conexión unas con las otras y sin referencia a las estructuras sociales o religiosas, o a los dinamismos más complejos que atraviesan la sociedad entera. El problema es que se vive el instante, lo inmediato. Si antes existían personas radicales que arrollaban personas o instituciones por alcanzar sus ideales utópicos, ahora nos estancamos en el pequeño oasis de lo puntual. Y esto se convierte en un impedimento para enlazar con el imaginario.

El otro elemento perturbador para recuperar lo imaginario es el peso de los medios de comunicación en nuestra vida. El hombre posmoderno observa la realidad cada vez más a través de los nuevos medios. Y esto le lleva a interpretar la realidad tal como estos medios se la presentan. Por decirlo de alguna manera, los medios nos dicen que la imagen de la realidad y del hombre que ellos ofrecen es la verdadera y que no hay otra. Existe el riesgo de que caigamos en esta lectura, dada la fuerza que los medios tienen para imponerse. Sin embargo, la realidad es que ellos tan sólo ofrecen una imagen de la realidad, no la realidad. En este sentido, el mundo del arte, de lo imaginario es mejor para que el hombre se entienda a sí mismo, porque no engaña al ofrecer una ficción y ofrece infinitas más posibilidades de abrir horizontes al hombre para su conocimiento<sup>39</sup>.

El último lugar de sentido es la **esperanza**. La descripción realizada hasta ahora del hombre de la posmodernidad más que hablarnos de esperanza hacia lo que apunta es a su contrario. ¿Cómo es posible confiar en un horizonte, si no hay sentido del futuro? ¿Cómo esperar en algo más allá para uno mismo o para los otros, si se vive fragmentado e incapaz de abrirse a la realidad del otro? ¿Cómo esperar en lo que ha de venir, si lo único que se desea es el gozo inmediato?

El que se va encerrando en sí mismo, se convierte fácilmente en un observador lejano de los demás y de la realidad histórica. A través de los medios de comunicación

---

<sup>38</sup> A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 160.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, 160ss.

tiene acceso al espectáculo de los pobres, los desplazados, la injusticia, el desempleo... ante todo lo cual se convierte en un espectador sin compromiso real. Este desafecto impide vivir en gratuidad, porque la preocupación principal de cada uno gira alrededor de sí mismo. Un signo de ese autocentramiento es el recurso, como hemos señalado con anterioridad, a las distintas terapias que hoy se ofrecen para sentirse bien, incluidas aquellas formas de oración que no se dejan confrontar con Dios, ni con la comunidad cristiana comprometida con su mensaje de liberación y salvación. Pero esa misma búsqueda es indicio de que en el individuo posmoderno sigue encendida la llama de la pregunta por lo otro.

De ahí que podamos afirmar que el hombre necesita estar preñado de esperanza. Nunca en la historia ha soportado vivir en la soledad de lo idéntico, donde no haya alteridad que lo regenere. Siempre ha buscado abrirse más allá de sí mismo. Y el momento en que vivimos no puede ser menos. Quizás la cuestión sea plantear la pregunta necesaria para hallar la respuesta adecuada. A la nueva situación antropológica hay que responder con los instrumentos que mejor responden a las nuevas expectativas.

## 5. Conclusión: abrirse a la gratuidad en tiempos posmodernos

Para algunos estudiosos la posmodernidad es la superación de la modernidad, pero en realidad se puede afirmar que lo que significa es una vuelta de tuerca a la misma. La propuesta de un pensamiento débil frente al que se presentaba como totalizante no deja de ser una paradoja, porque el nihilismo actual no es más que la otra cara de la misma moneda. El teólogo Serafín Béjar, siguiendo a Bruno Forte, señala esta paradoja de la posmodernidad:

“En su rechazo crítico de la Ilustración no es muchas veces más que su forma invertida, un pensamiento de negación y de ruptura en donde aquella era pensamiento de afirmación y de conciliación; al conocimiento solar se le opone el amor a las tinieblas; al sentido de la posesión y de la consistencia, la insoportable levedad del ser (M. Kundera). Y es precisamente en éste su ser antipensamiento donde reside el gran riesgo de lo posmoderno, es decir el riesgo de convertirse en una mera continuidad dentro del signo de lo contrario de lo que intenta abandonar. La sed de totalidad de la razón emancipadora puede pasar a ser una nueva totalidad la de lo negativo que abarca todas las cosas”<sup>40</sup>.

Ambos modelos parecen ser las distintas caras de una misma moneda. Una moneda que parece agotarse y que resulta un impedimento para que el hombre pueda realizarse en plenitud. De hecho, hay voces que le acusan de “haber perdido el calor de

<sup>40</sup> J. S. BÉJAR BACAS, “Inquietar al posmoderno o la infinitiva dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 39.

la interioridad y de no haber dejado hueco para la gratuidad"<sup>41</sup>. De ahí que sea necesario ofrecer nuevos caminos para recuperar ese sentido de la gratuidad y esa apertura originaria al don, pero es obvio que lo tenemos que hacer partiendo de la realidad en la que nos situamos.

La generación anterior, si podemos llamar así a la generación marcada por la modernidad, estuvo educada y formada predominantemente en lo intelectual y racional. La generación actual parte de nuevos parámetros: "acentúa el valor de las interpretaciones, de los sentimientos, de las grandes concentraciones motivadas no por ideas, sino por la búsqueda de imágenes y sensaciones colectivas"<sup>42</sup>. Se valora más la experiencia y la impresión de sentirse bien. Esto significa, en el caso del creyente, que hoy para que la fe sea significativa no puede apelar de modo exclusivo a la verdad, ya que sería una verdad más en competencia con otras muchas. Si antes la argumentación y el razonamiento eran importantes a la hora de tomar compromisos; ahora, el sentimiento, la experiencia y la evidencia son determinantes. Por eso, es necesario partir de aquello que puede ser auténticamente creíble para las personas de nuestro mundo: hay que apelar a la experiencia.

Hoy hemos de recuperar el ser y ponerlo por delante del hacer. Y la única manera es volver a la fuente que constituye y da sentido real al hombre. Decíamos en los dos primeros apartados que tanto la filosofía como la espiritualidad recuerdan que el modo de apropiarse del ser propio es en apertura a una alteridad. La cuestión es cómo propiciar que el individuo fragmentado y narcisista sea capaz de recuperar ese sentido del otro que le constituye. Sugeriré algunos caminos que pueden ayudarnos a recuperar el sentido de la gratuidad.

En el Nuevo Testamento la llegada del Reino es acompañada del don de la vista a los ciegos y del oído a los sordos (Lc 7,22). Tomaremos estos dos verbos para sugerir posibles caminos que nos ayuden a esa apertura a la gratuidad.

**Recuperar la visión** es la primera tarea a la que se tiene que enfrentar el individuo de hoy. Se trata de volver la mirada a la realidad y a partir de ahí reconstruir el relato de lo vivido, de la vida propia pero también de la vida en general. El hombre posmoderno no puede abrirse a la realidad tan sólo con la racionalidad, porque ésta no es dadora de un único sentido y porque no le basta con ella. Por eso, debemos proporcionarle instrumentos que sean capaces de propiciar nuevos y más ricos significados. Como vimos en el apartado anterior recurrir a lo imaginario a través de la narratividad es un ámbito al que es sensible el hombre actual. A través de los relatos se puede recuperar el verdadero sentido del ser, porque este ser no aparece violentado por un concepto ni poseído como propiedad, sino que se muestra sugerido en las entrañas de los acontecimientos. En este aparecerse se descubre que no somos dueños de nuestro yo, sino que nos constituimos a través de los otros y del Otro, por excelencia.

---

<sup>41</sup> C. VILLARROEL, *Vivencias de gratuidad*, Edibesa, Madrid 2002, 28.

<sup>42</sup> W. DAROS, "La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo": *Logos. Revista de filosofía* XXXVII (2009), 56.

Se trata de mirar hacia atrás, recuperar la visión, para evocar lo acontecido. Este es el modo en el que podemos destruir las murallas del aislamiento, la falta de sensibilidad hacia los otros y el narcisismo en el que nos encontramos encerrados. De hecho podemos decir que el modo privilegiado en el que Dios se revela dándose al hombre es el narrativo. Lo hace a través del testimonio de la Biblia, paradigma de historias donde identificarse y lo hace través del libro de la propia vida, siempre cuando ésta no se encierre en lo racional, con su consiguiente enclaustramiento de toda la realidad en el concepto, sino que se abra al descubrimiento de la trascendencia que se da.

Mirar la historia y la propia historia supone recuperar el sentido del tiempo, perdido en la posmodernidad, supone descubrir que uno no es el protagonista, obliga a descentrar el narcisismo y hace que uno se descubra como donado. Porque a través de esta historia podemos reencontrarnos con el hombre concreto que fue Jesús, que fue salvación para la humanidad y que para muchos contemporáneos sigue siéndolo.

Ante la dificultad del individuo actual para abrirse a los grandes relatos, una manera de recuperar ese sentido es a través de los microrrelatos de los otros, de aquellos que dan testimonio de esa experiencia de saberse gratuitamente acogido.

Por eso necesitamos **recuperar el oído**, que es volver a escuchar. Y escuchar es disponerse al otro, abrirse al que está ahí. Para el hombre posmoderno, la gran dificultad es mirar más allá de sus propios intereses. De ahí que sea necesario encontrar caminos que le ayuden a descubrir al otro. Un modo concreto de propiciar la apertura a experiencias es facilitando estructuras de plausibilidad. Peter Berger, denomina estructura de plausibilidad a las bases sociales que justifican cosmovisiones que ofrecen una forma de entender y explicar la vida<sup>43</sup>.

Ante la multitud de formas de ver la vida que vivimos hoy, todas clamando ser la verdad y pidiendo la fidelidad de la gente, las personas necesitan verlas puesta en práctica y funcionando en un grupo humano, para que puedan interesarles. Y además, necesitan observar la coherencia o no de dicha forma de vida para poder valorar la credibilidad o no de la misma.

En estos momentos, el cristianismo al empezar a ser una cosmovisión minoritaria y tener que vivir en abierta competencia con otras cosmovisiones, la estructura de plausibilidad se hace más necesaria y su papel más vital.

En esta misma línea, Serafín Béjar nos recuerda que un modo particular de provocar al posmoderno es desde la evidencia que engendra el sufrimiento y la muerte de las víctimas de la historia. “El sufrimiento del inocente es la experiencia que puede quebrar la totalidad para mostrar la infinita dignidad de lo concreto”<sup>44</sup>. Sólo ante el rostro

---

<sup>43</sup> Cf. P. L. BERGER- T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1972<sup>2</sup>.

<sup>44</sup> J. S. BÉJAR BACAS, “Inquietar al posmoderno o la infinitiva dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 44.

concreto del otro que me interpela, puedo descubrir mi verdadera realidad. Por eso es el otro el que me constituye. "Nos reconocemos en nuestra mismidad cuando, saliendo de nosotros mismos, somos mirados y reconocidos en el rostro de los otros"<sup>45</sup>. De ahí que sean más necesarias que nunca comunidades que sirvan de referente para todo el que desee encontrar caminos para el seguimiento. Hoy es más difícil para un ejercitante, dejarse transformar por la experiencia de ejercicios, sino tiene ámbitos donde continuar la apertura al Otro, que ha vivido en los ejercicios y que se tiene que concretar en los otros que interpelan en medio de la cotidianeidad.

De este modo recuperamos aquello que al principio de este trabajo recordábamos, una parte de la filosofía del s.XX ante la crisis de la metafísica, recordaba la necesidad de recuperara el ser desde otro lugar. Marion hablaba del amor como acceso más genuino al verdadero ser, el de Dios, o Levinás que insistía en la apertura al rostro del otro como camino para constituirse como ser. Se trata, en definitiva, de abrir espacios que nos hagan capaces de abrírnos a la profunda carga de misterio y significatividad que tiene la existencia que vivimos.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 48.



# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

SAN AGUSTÍN, *Obras y textos monásticos - Volumen*

I. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 448 pp., 19 €

Esta selección de textos de San Agustín sobre la vida monástica responde en primer lugar a la invitación del LIII Capítulo general de la Orden de Agustinos Recoletos con el objetivo de “reavivar nuestra conciencia de la vida contemplativa”. Pero quiere ser además una ayuda para cuantos deseen acercarse a la vez a Dios y a la humanidad. Nadie duda que San Agustín es un gran maestro espiritual; quien lea estos textos se convencerá además de que su pensamiento sigue siendo de gran valor en el mundo contemporáneo. Los tres textos que se han escogido para este volumen son: *El trabajo de los monjes* (que responde a aquellos monjes de su época defensores de que ellos no estaban obligados a la ley del trabajo manual, para lo que desarrolla una rica reflexión sobre la relación del trabajo con la oración, con el servicio y con la pobreza), *La santa virginidad* (en que combate las ideas de Joviniano, un antiguo monje que defendía la igualdad del matrimonio y la vida consagrada, un texto que hay que leer en relación con el que había escrito por aquel tiempo sobre el matrimonio, *De bono coniugali*), y una selección de 28 *Sermones* (precisamente aquellos en que se refiere a la vida monástica). Cada una de las tres partes de la obra va precedida de una cuidada introducción. - B. A. O.

DE MIGUEL GONZÁLEZ, José M. (coord.), *Sacramentos. Historia - Teología - Pastoral - Celebración. Homenaje al Profesor Dionisio Borobio*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, 528 pp., 42 €

El Prof. Dionisio Borobio comenzó su actividad académica en la Universidad de Deusto para trasladarse después a la Universidad Pontificia de Salamanca, donde fue Catedrático de Sacramentología hasta su jubilación. Ha sido esta la que ha servido de ocasión para este libro homenaje. En sus primeras páginas se hace una semblanza de él y se reseñan hasta 52 libros, 42 colaboraciones en obras colectivas y 113 artículos: un buen exponente de su actividad incansable desde 1970 hasta

hoy. Es mérito de la obra publicada como homenaje el haber conseguido un nutrido grupo de 21 colaboradores con un tema común: los sacramentos. Prácticamente todos ellos se ciñen a esta temática, donde le Prof. Borobio se especializó. Dichas colaboraciones abordan cuatro campos, como se indica en el subtítulo: temas históricos, temas teológicos, temas pastorales, temas relativos a la celebración.- B. A. O.

FONTBONA, Jaume, *Ministerio ordenado, Ministerio de Comunión*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, 196 pp., 20 €

En la presente obra el autor ofrece por segunda vez un volumen acerca del ministerio ordenado en la Iglesia. La edición anterior es del año 1999; y en esta ha enriquecido notablemente la que presentó hace diez años. Una novedad de importancia es insistir en contemplar el ministerio ordenado desde la perspectiva de una “Eclesiología de Comunión”, que influye en todo el conjunto de la obra; así como reforzar la “sacramentalidad” del ministerio ordenado, poniéndolo en relación con la Trinidad de Dios. Insiste además el autor en lo que llama “el rasgo sinodal” del ministerio, que consiste en la vinculación de los ministros ordenados con todo el Pueblo de Dios que goza del Sacerdocio común bautismal. También ha adelantado, con respecto a la edición anterior, el capítulo en que trata los ritos de ordenación, con algunas aportaciones de la historia, y presentando el modo como se celebran en la actualidad, con especial atención a las plegarias de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos. Así mismo ha ampliado el capítulo dedicado a la reflexión teológica, en el cual tiene en cuenta los frutos de los diálogos teológicos en el campo ecuménico. La obra termina con una bibliografía muy amplia, que comienza con un apartado específico sobre el capítulo que trata de la reflexión teológica, continúa con una bibliografía general, y la cierra con una específica de documentos ecuménicos, documentos de la Iglesia católica romana y de su magisterio, y finalmente de textos litúrgicos. Por tanto, vemos en la presente edición un avance muy digno de ser tenido en cuenta.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

GELABERT BALLESTER, Martín, *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*. San Esteban, Salamanca 2009, 282 pp., 22 €

La teología fundamental tiene como objetivo mostrar la credibilidad de la revelación de Dios en Jesús a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. A juicio de M. Gelabert, dominico, catedrático de la Facultad de Teología de Valencia y profesor de esta asignatura, junto a antropología teológica, la revelación tiene que justificarse hoy principalmente ante tres ámbitos distintos: la secularidad-increencia, el actual pluralismo religioso y la confianza del hombre moderno en la ciencia. De esta manera, y como articulación de su propuesta teológico-fundamental, el autor nos ofrece una reflexión que intenta barajar dos ámbitos esenciales: el fundacional-hermenéutico y el dialógico-contextual. El primer ámbito de explicitación de esta propuesta se encuentra reflejado en la primera parte (capítulos del 2 al 6), La teología fundamental, y la tercera parte (capítulos 10 al 12), Teología creíble. El segundo ámbito está recogido fundamentalmente en la segunda parte (capítulos 7 al 9), Teología contextual.- S. BÉJAR.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Comentario sobre el Génesis (Expositio in Genesim)*. Introducción, transcripción, versión y notas de Hipólito Navarro Rodríguez. Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial 2009, 420 pp., 50 €

Las Ediciones Escorialenses promueven la edición de esta obra inédita de Fray Luis de León, un comentario a los capítulos 1-3,1 del libro del Génesis. La obra se presenta en texto latino y español, éste con notas críticas, y está precedido de una introducción para conocer el autor, el texto editado y su contenido, y las opciones técnicas de la edición. Fray Luis de León realizó este comentario en los últimos años de su vida, y se aprecian en ella signos de madurez, entre los que hay que destacar su capacidad para armonizar a Erasmo con el neotomismo, su profundo conocimiento de la exégesis y la claridad y el buen gusto en la expresión. Una obra para especialistas, sin duda, pero que pone a su disposición un comentario que estaba reservado hasta ahora, y que aporta lecturas y claves iluminadoras (por ejemplo, la interpretación del significado de la serpiente, p. 371).- J. GUEVARA.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 186 pp., 12 €

El paradigma transpersonal está pegando fuerte y es interesante que la teología establezca un diálogo honesto con esta nueva corriente. Figuras como W. Jäger, K. Wilber, H. A. Almaas, etc... intentan reconfigurar una nueva espiritualidad, de carácter holístico, más allá del agotamiento de las vías de acceso al misterio que hasta ahora habían ofrecido las religiones. Martínez Lozano participa de este nuevo movimiento y, al igual que ellos, considera la ilusión del dualismo como la enfermedad mortal de nuestro tiempo. Así, piensa nuestro autor, la racionalidad clara y distinta, que ha configurado el desarrollo del pensamiento en occidente, sólo es capaz de percibir la realidad desde un claro dualismo: sujeto y objeto. De esta manera, también nuestro acercamiento a Jesús está determinado por esta mirada e impone al judío del siglo I una rígida estructura de comprensión que le es ajena. De hecho, Jesús de Nazaret, desde el caudal de vida mística que caracterizó su existencia, es el hombre que se vive en profunda unidad e interdependencia con todo cuanto existe.

Este paradigma ofrece claves espiritualmente válidas para una relectura renovada de los evangelios. Pero a nuestro juicio, plantea dos escollos fundamentales; uno de carácter antropológico y otro de carácter cristológico. En cuanto al primero, un cierto tono hegeliano tiende a desdibujar los contornos específicos que definen a cada hombre, desde un valor infinito, como único e irrepetible. En cuanto al segundo punto, el más importante de cara a la reflexión que nos ocupa, la figura de Jesús de Nazaret pierde su caracterización de salvador único y definitivo de la humanidad. Su persona, a lo sumo, tiene un valor ejemplar para nosotros; en cuanto que estamos llamados a repetir en nuestra vida su propio proceso vital. Afirma el propio autor: "El creyente puede seguir diciendo que Jesús es Dios manifestándose. Pero igual que lo es todo ser, en la medida en que lo dejamos y somos conscientes de ello" (p. 152). De esta manera, y a nuestro entender, la pretensión escatológica, es decir, de definitividad, que el propio Jesús reclamó para sí, queda totalmente desdibujada. Jesús es equiparado a un maestro de espiritualidad más de la historia de la humanidad.- S. BÉJAR.

OCÁRIZ, Fernando – BLANCO, Arturo, *Teología fundamental*. Palabra, Madrid 2008, 406 pp., 23 €

En la presente obra, sus dos autores, profesores de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma, nos ofrecen una edición revisada y actualizada de su anterior libro *Revelación, fe y credibilidad*. Los profesores Ocáriz y Blanco entienden la Teología Fundamental como una teología de los fundamentos, es decir, el estudio de la revelación y la fe, incluyendo también la apologética como ciencia de la credibilidad de la Palabra revelada. Así, revelación y fe son realidades conectadas por medio del concepto credibilidad, ya que ésta prepara el camino a la respuesta de fe, encontrando en la revelación histórica argumentos favorables para ello. De esta manera, la Teología Fundamental ha de articular tres dimensiones constitutivas: la teológica, la cristológica y la antropológica. No obstante, y a juicio de nuestros autores, el estudio de la revelación y la fe puede realizarse desde dos ópticas diferenciadas: dogmática o apologética. Estas dos maneras dan lugar a la estructuración misma de la presente obra: una primera parte, de carácter dogmático, donde la revelación, aceptada por fe, es el punto de partida de la reflexión; y una segunda parte, de carácter apologético, donde, a partir de la razón, se busca mostrar la credibilidad de la revelación de Dios en Cristo.- S. BÉJAR.

RHONHEIMER, Martin, *Cristianismo y laicidad: historia de una relación compleja*. Rialp, Madrid 2009, 200 pp., 15 €

Suizo de nacimiento y sacerdote del Opus Dei, el autor de esta obra, que es profesor en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), nos ofrece su aportación a un proyecto de investigación interdisciplinar coordinado desde la Universidad de Bolonia y publicado como *Laicità: ricerca dell'universale nelle differenze* (Il Mulino, 2008). El texto que aquí se recoge tiene una extensa parte de carácter histórico: para entender mejor la relación difícil de la Iglesia con la modernidad en su comprensión del Estado el autor se remonta a la antigüedad cristiana. El análisis histórico resultante destaca por el rigor en exponer las distintas alternativas que se van sucediendo desde entonces, huyendo de esas simplificaciones que tantas veces desvirtúan la realidad histórica. Al mismo

tiempo, se expone cómo va evolucionando la doctrina oficial de la Iglesia, destacando sus avances y sus limitaciones. Este recorrido permite abordar en la segunda parte de una forma más sistemática la cuestión de “Democracia moderna, Estado laico y misión espiritual de la Iglesia” para establecer lo que sería una “sana” laicidad. Se añaden dos apéndices, el primero de los cuales puntualiza muy acertadamente el alcance del discurso de Benedicto XVI en diciembre de 2005 sobre la hermenéutica de continuidad-discontinuidad del concilio Vaticano II.- I. CAMACHO.

SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo (dir.), *La Biblia en la literatura española – III: Siglo de Oro*. Trotta – Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid 2008, 548 pp., 32 €

El profesor Adolfo Sotelo Vázquez, catedrático de Historia de la literatura española en la Universidad de Barcelona, coordina este volumen, último de ese recorrido por la historia de la literatura española y de la influencia de la Biblia en ella, que ha dirigido G. del Olmo. El volumen se introduce con estas palabras: “las luces y sombras de los textos bíblicos se revelan en la biblioteca fundamental de las letras españolas desde el s. XVIII al siglo XX. Un inventario o catálogo de los temas, personajes o pasajes bíblicos debería ser el objetivo a largo plazo de los estudios que, como los aquí reunidos, describen algunos episodios de ese libro futuro. En dicha senda se sitúa el presente haz de artículos que sugiere, proyecta e inquiere, pero de ningún modo totaliza, porque la infinitud de mitos, los símbolos, las alegorías, las metáforas y las metonimias bíblicas lo impiden” (p. 9). Y así, diecisiete artículos, agrupados en tres secciones (s. XVIII, la Biblia en la Ilustración; s. XIX, la Biblia del Romanticismo al Realismo; s. XX del Modernismo a la Posguerra), recorren las obras de J. Valera, L. Alas, Unamuno, las generaciones del 27 y el 36... hasta la obra de Miguel Delibes, que se erige en representante de la narrativa contemporánea y para quien “son muchos los préstamos bíblicos que utilizan los personajes –o el narrador que entra en sus vidas–, pero las ideas de la Biblia que pesan más sobre ellos son el castigo, el pecado y la necesidad de ser perdonados” (p. 490). Un obra rigurosa, digna de cualquier biblioteca de Humanidades que interesará por igual a los amantes de la literatura española y de la literatura

bíblica. Un esfuerzo editorial encomiable que se cierra con este último volumen.- J. GUEVARA.

TICONIO, *Libro de las Reglas*. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 352 pp., 30 €

Poco se sabe de este autor; con exactitud, ni siquiera las fechas de su nacimiento y muerte, aunque es seguro que vivió en la segunda mitad del siglo IV. San Agustín dice de él en su *De doctrina christiana*: “escribió de forma irrefutable contra los donatistas, a pesar de ser él mismo donatista”. Fue un pensador libre, molesto para los círculos donatistas, de los que se apartó por su eclesiología. Se discute por qué no llegó a apartarse totalmente de ese grupo. San Agustín, que no dejó de criticarlo, recomendaba sin embargo la lectura de sus obras. Del libro que ahora se publica por vez primera en versión castellana, decía, también en el *De doctrina christiana*, que en él “expuso siete reglas con las cuales, a manera de llaves, se pueden abrir los misterios de las Escrituras divinas”. Otros consideran esta obra de Ticonio como el primer manual de exégesis bíblica: en ella busca criterios racionales claros de interpretación, como antídoto contra los que abusaban de la exégesis alegórica. El texto que ahora se pone a disposición del lector de lengua castellana, ha sido introducido y preparado por Juan José Ayán Calvo, dentro de la colección “Fuentes patristicas”: se publica el texto latino y la versión castellana, con un cuidado aparato crítico que recoge las principales variantes de los diversos manuscritos que se conservan. - B. A. O.

## ÉTICA Y MORAL

ALMAGRO, Juan J. – GARMENDIA, José A. – TORRE, Isabel (coords.), *Responsabilidad social. Una reflexión global sobre la RSE*. Prentice Hall, Madrid 2009, 233 pp., 23 €

¿Un libro más sobre un tema de moda?: con esta pregunta se abre el prólogo que escribe Ramón Jáuregui, precisamente uno de los promotores del debate político sobre esta cuestión en nombre del PSOE, que se plasmó en una Proposición de Ley que él mismo presentó en el Congreso en 2002 tras el Libro Verde de la Unión Europea de 2001. Sin embargo, en el contexto de la crisis actual y de los cambios que está exigiendo cobra nueva importancia el papel que corresponde a la

empresa. Esta nueva coyuntura justifica una obra como esta, en la que 23 especialistas, repartidos de forma equilibrada entre el mundo universitario y el empresarial, tratan diversos aspectos de la responsabilidad social de la empresa. En la concepción subyacente de la responsabilidad social se trasluce la orientación del citado Libro Verde, que la concentra de modo significativo en dos de sus posibles dimensiones: la social y la medioambiental.- I. CAMACHO.

JAREÑO ALARCÓN, Joaquín, *Ética y periodismo*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2009, 168 pp., 11 €

El ser humano es esencialmente relacional. Como tales, estamos hechos en un porcentaje difícil de precisar de información; y la información que recibimos nos moldea. Con estos presupuestos, que son los del autor de esta obra, resulta fácil comprender el papel de los medios de comunicación y la responsabilidad de sus profesionales. Hablar de ética del periodismo está más que justificado. Los medios de comunicación de tal modo condicionan nuestra vida que obligan a que revisemos nuestros conceptos de espacio, tiempo y lugar. Por otro lado, los medios tienen un papel determinante en la construcción de la opinión pública. Joaquín Jareño, que es profesor de Humanidades y de Ética y Deontología Profesional en la Universidad Católica San Antonio de Murcia, sitúa muy adecuadamente en este marco el compromiso moral de periodista y va desgranando en la segunda parte de su obra los aspectos de este: ante todo su compromiso con la verdad y las consecuencias que de ahí derivan, el cuidado de las fuentes, la prudencia al informar, la cláusula de conciencia, el equilibrio entre derecho a la información y derecho a la intimidad, los códigos deontológicos.- I. CAMACHO.

NUSSBAUM, Martha C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Tusquets, Barcelona 2009, 401 pp., 20 €

Martha C. Nussbaum, nacida en 1947 en Nueva York y judía conversa desde su matrimonio con un judío, es especialista en filosofía política, en ética y en derecho. El objetivo último de su libro podemos intuirlo a partir del subtítulo que ha escogido para él. Más allá de él, la obra es una defensa de la libertad de conciencia según la tradición norteamericana: libertad religiosa para todos por igual, lo cual

implica, no sólo que todo ciudadano es libre para escoger su propia religión, sino además que no hay ninguna religión favorecida de algún modo por el Estado porque se la considere especialmente ligada a la tradición histórica de un pueblo. El libro es resultado de mucho estudio y de debates en ámbitos religiosos y también intelectuales y universitarios. Recorre la historia de la tradición norteamericana, deteniéndose con particular interés en las amenazas que se han cernido contra esta imparcialidad religiosa, la cual queda perfectamente definida desde las primeras páginas en seis principios: igualdad, respeto a la conciencia, libertad, adaptación (para proteger ciertas minorías), no establecimiento de una religión, separación (de la Iglesia y el Estado).- I. CAMACHO.

RIBOTTA, Silvina, *John Rawls: sobre (des)igualdad y justicia*. Dykinson – Instituto de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Madrid 2009, 366 pp., 30 €

Silvina Ribotta –que pertenece al grupo de investigación “Derechos humanos, Estado de Derecho y Democracia”, dirigido por el Prof. Gregorio Peces-Barba en el Instituto de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid– nos ofrece en estas páginas parte de los resultados de su tesis doctoral, defendida en octubre de 2006. En ellas se hace una crítica de John Rawls, el mejor representante del liberalismo igualitario: y se hace precisamente desde presupuestos igualitaristas. Una tal crítica, sobre todo si quiere ser constructiva, resultará una tarea ardua, dada la solidez del pensamiento rawlsiano. Ribotta se apoya en otros autores que han hecho la crítica también desde posiciones igualitaristas. Si Rawls busca el equilibrio entre libertad e igualdad, uno de los grandes retos del pensamiento moderno, este estudio quiere mostrar que ambos extremos quedan malparados en el intento. Para ofrecer una respuesta alternativa se busca inspiración en Dworkin, Van Parijs, Roemer, Cohem, y sobre todo en Amartya Sen y su teoría de las capacidades humanas, peor intentando complementar esta con una visión renovada de las necesidades humanas.- I. CAMACHO.

WOJTYLA, Karol, *Amor y responsabilidad*. Palabra, Madrid 2008, 379 pp., 23 €  
“Estudios de ética sexual” es el subtítulo que llevaba esta obra en su edición original polaca de

1960, que fue traducida ya por aquellos años en España. Ahora se reedita nuevamente como expresión del interés por el pensamiento de Juan Pablo II. Karol Wojtyła recoge aquí su experiencia pastoral de los primeros años, que ilumina desde la tradición cristiana leída con el prisma del personalismo filosófico, que tanto cultivó. La sexualidad se enmarca así en la relación interpersonal, entendida esta en la doble coordenada del amor y de la responsabilidad.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

CROUCH, Andy, *Crear cultura. Recuperar nuestra vocación creativa*. San Terrae, Santander 2010, 317 pp., 19 €

Crouch, director editorial del Proyecto de visión cristiana y Máster en Teología en la Universidad de Boston, se plantea en esta obra: “indicar a mis hermanos cristianos nuevas –y también muy antiguas– orientaciones para la comprensión de nuestra vocación en la cultura” (p. 10). Los contenidos se estructuran en tres partes, “cultura”, donde se trata de comprender este fenómeno “el más característico y complejo de los fenómenos humanos” (p. 11); “evangelio”, un intento de leer la historia de la cultura tal como aparece en los textos de las Escrituras; y “vocación”, una reflexión sobre las posibilidades de nuestro deseo de cambiar el mundo. La obra es densa y de no fácil lectura, pero resulta imprescindible para intentar vivir comprometidos con la cultura que nos rodea.- J. GUEVARA.

*“Deus caritas est”. Riflessioni di Responsabili dei Dicasteri della Curia Romana e di Ambasciatori accreditati presso la Santa Sede sull'Enciclica di Benedetto XVI*. Associazione Carità Politica – Liberia Editrice Vaticana, 2008, 255 pp., 15 €

*“Spe salvi”. Riflessioni di Responsabili dei Dicasteri della Curia Romana e di Ambasciatori accreditati presso la Santa Sede sull'Enciclica di Benedetto XVI*. Associazione Carità Politica – Liberia Editrice Vaticana, 2009, 300 pp., 15 €

LUCIANI, Alfredo, *Etica, economia, finanza globale*. Associazione Carità Politica – Liberia Editrice Vaticana, 2008, 134 pp., 12 €

LUCIANI, Alfredo, *Riscrittura viva. Il linguaggio religioso*. Associazione Carità Politica – Liberia Editrice Vaticana, 2009, 140 pp., 10 €

La *Associazione Internazionale Missionari della Carità Politica* tiene por objeto promover la justicia y el amor social dentro de cada nación y en las relaciones entre las naciones, así como facilitar la colaboración entre los embajadores acreditados ante la Santa Sede, recurriendo para ello a la organización de encuentros sobre temas de relieve internacional. Esto explica que dos de los volúmenes con que se inicia la serie de publicaciones que presentamos se ocupen de las dos primeras encíclicas de Benedicto XVI, recogiendo los materiales de sendos encuentros en los que tomaron parte miembros de los Dicasterios Romanos y del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede. Ambos volúmenes reproducen breves intervenciones sobre aspectos diversos relacionados con una y otra encíclica.

Alfredo Luciani, autor de las otras dos obras publicadas, fue el fundador y es actualmente el presidente de la Asociación. Sus obras son numerosas y sus temas tan variados como reflejan estos dos títulos. Hablar hoy de problemas financieros tiene una especial actualidad: Luciani lo hace desde una visión cristiana de la economía, que se remonta a la historia de la Iglesia y de su doctrina sobre el dinero para incidir luego en la economía financiera. Tampoco carece de actualidad hablar del lenguaje religioso, y más si lo hace una persona que ha dedicado una parte importante de su actividad a la docencia de la Filosofía de la Religión.- I. CAMACHO.

KASPER, Walter – DECKERS, Daniel, *Al corazón de la fe*. San Pablo, Madrid 2009, 375 pp., 22 €

En este libro se recogen una serie de conversaciones entre el Card. Kasper y el periodista del “Frankfurter Allgemeine Zeitung” D. Deckers. La composición del libro es una narrativa, redactada por el periodista, en la cual se insertan párrafos textuales del propio cardenal que intentan ilustrar las etapas más significativas de su biografía. En este sentido, el libro ofrece interesantes informaciones que ayudan al lector a aquilatar impresiones sobre los acontecimientos eclesiales más significativos del pasado siglo y de comienzo del nuevo milenio. Así, desde su infancia en Suabia, pasando por su época de estudiante de teología en Tubinga, su periodo de profesor, el nombramiento de Kasper como obispo y cardenal, y, especialmente, su labor como presidente

del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.- S. BÉJAR.

MARTÍN DE LA HOZ, José C. – QUINTANA BECOS, Ricardo, *Causas de canonización y milagros*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 174 pp., 10 €

El objetivo de los dos autores de esta obra, de los que el libro no da ninguna información, es estudiar el tratamiento de los milagros en los procesos de canonización. Para ello explican cómo se ha ido institucionalizando en la historia dicho proceso: en una primera etapa se tenía en cuenta la veneración popular (el papel de los mártires en los primeros siglos fue aquí decisivo); más tarde fueron los obispos los encargados de tutelar el proceso, que terminó por ser competencia del Papa (ya en el siglo XIII). Todavía el Papa Benedicto XIV introdujo, ya en el siglo XVIII modificaciones importantes encaminadas a garantizar los procedimientos para reconocer un milagro. La segunda parte de la obra se ocupa más directamente de los milagros: qué exige la Iglesia para aprobar un milagro y qué dice la ciencia sobre los milagros. Una última cuestión: en un nivel diferente, qué pensar de las gracias y favores.- B. A. O.

PEÑA, Carmen (ed.), *Personalismo jurídico y derecho canónico. Estudios jurídicos en homenaje al P. Luis Vela S.J.* Universidad Pontificia Comillas. Madrid 2009. 204 p., 20 €

En el 80º cumpleaños del P. Luis Vela, S. I. los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas han saldado una deuda pendiente y publican un libro homenaje a quien durante muchos años fue decano de la Facultad y maestro de muchas promociones de canonistas. De acuerdo con el título escogido, los diversos trabajos ponen de manifiesto la impronta personalista que subyace en la actual regulación canónica y explica algunas significativas novedades del Código vigente. Desde una perspectiva crítica se apuntan algunas cuestiones, sobre todo en el derecho matrimonial, en las que una interpretación y aplicación jurisprudencial más profunda llevarían a una más lograda comprensión personalista de la institución matrimonial. J. M. Díaz Moreno y J. M. Sánchez García analizan el pensamiento de Luis Vela. J. Otaduy estudia la problemática del estatuto de la persona

en la Iglesia y los diversos posicionamientos. Cuatro autores –concretamente C. Guzmán, C. Carrodeguas, C. M. Morán y A. Pérez Ramos– estudian distintos aspectos del derecho matrimonial. Otros aspectos concretos de la actual regulación matrimonial canónica estudian C. Peña, R. Callejo y L. Armentia. Cierra el volumen la lista de *Publicaciones del Profesor Luis Vela S. J.*, recogida y actualizada bajo la dirección de José M<sup>a</sup> Díaz Moreno. Los lectores del libro quedan muy gratamente satisfechos del acierto en su enfoque, de la profundidad de sus estudios, y del afecto, tan merecido, que todos los colaboradores muestran al querido compañero y profesor Luis Vela.- E. OLIVARES.

VITORIA, F. Javier, *No hay "territorio comanche" para Dios. Accesos a la experiencia cristiana de Dios*. Ediciones HOAC, Madrid 2009, 210 pp., 14 €

"Territorio comanche es allí donde Dios se convierte en testigo *molesto, airado y literalmente furioso* por lo que está pasando hoy en el mundo" (pág. 11). F. Javier Vitoria, conocido profesor de teología en la Universidad de Deusto, nos ofrece un libro original, de fácil lectura, donde pretende hacernos accesible el encuentro con Dios en clave cristiana. Para este fin ofrece un itinerario donde nos va confrontando con los grandes temas de la teología actual: la ausencia y el silencio de Dios en el enclave histórico actual, la experiencia como fuente de conocimiento de Dios, la ineludible mediación de Jesús para un acceso acertado al verdadero rostro de Dios como *Abbá* y como Misterio, la Iglesia como comunidad de experiencia... Todos los temas están trazados desde una ubicación existencial que el autor, lejos de esconder, ofrece como garantía certera del encuentro con el Dios de Jesús: la memoria de las víctimas, el compromiso con los pobres y el reverso de la historia.- S. BÉJAR.

WEIGEL, George, *La verdad sobre el catolicismo*. Cristiandad, Madrid 2009, 205 pp., 18 €

El autor de este libro es un escritor y politólogo estadounidense que actualmente trabaja como Socio Decano y Catedrático de Estudios Católicos en la "Ethics and Public Policy Center" de Washington, D.C. Con un tono ágil y periodístico, Weigel explora diez de las polémicas princi-

pales que el catolicismo levanta en la actualidad; a saber: Jesús como único salvador, creer en Dios todavía como fuente de humanización, liberales y conservadores en la Iglesia, cuál es el mundo real, cómo vivir, cómo amar, por qué el sufrimiento, salvación fuera de la Iglesia, catolicismo y democracia y, por último, qué será de nosotros o la pregunta por los santos y el futuro de la humanidad. El autor quiere invitar al lector, cualquiera sea su procedencia, a este acercamiento que requiere tan sólo una condición: la empatía para contemplar la realidad del catolicismo desde dentro.- S. BÉJAR.

## ESPIRITUALIDAD

CABESTRERO, Teófilo, *Entre el sufrimiento y la alegría. Nuestra experiencia actual y la experiencia de Jesús de Nazaret*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 205 pp., 12 €

El autor de este libro es misionero claretiano, y desarrolla su ministerio en América Latina desde 1978. La estructura de la presente obra, dividida en seis capítulos y articulada desde el clásico esquema de la revisión de vida (ver, juzgar y actuar), nos da la clave de comprensión de la temática a tratar. En un primer momento, encontramos dos capítulos que se acercan, respectivamente, a nuestra experiencia del sufrimiento y de la alegría. En un segundo momento, capítulos tercero y cuarto, el autor analiza las experiencias de sufrimiento y alegría de Jesús de Nazaret. Por último, y en tercer lugar, los capítulos quinto y sexto nos hablan de la necesidad de integrar nuestras angustias y contenidos a la manera como Jesús asumió dolor y gozo. Todo ello está tratado desde el reconocimiento de que estamos llamados a la plenitud y a la vida, no obstante el mundo frágil y violento en el que nos toca vivir. De ahí la dedicatoria del autor a todos aquellos colectivos, especialmente de Guatemala, que viven su existencia en medio del miedo.- S. BÉJAR.

CEBOLLADA, Pascual (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009, 323 pp., 23 €

En octubre de 2007, el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Pontificia de Comillas celebró su vigésimo quinto aniversario con un congreso cuyo título fue "Experiencia y misterio de Dios". El texto recoge en una primera parte introducto-

ria la conferencia de inauguración y dos artículos, uno sobre el origen del Instituto y otro sobre la historia del mismo. Las otras cuatro partes recogen las ponencias solicitadas desde la organización del congreso y las conferencias conclusivas. Dada la extensión y el número de trabajos, el libro incluye un apéndice en formato CD, en el que están completas las comunicaciones presentadas, que en el texto escrito se presentan en forma de resumen. La estructura de las ponencias se divide en tres grandes e interesantes temas: la experiencia de Dios en el debate moderno; el encuentro con el rostro del prójimo y la trascendencia; y la teología mística de la cruz y el misterio de Dios. Toda publicación de actas de un congreso siempre resulta una obra para especialistas y estudiosos, sin embargo, en este caso, el modo de presentación y las cuestiones tratadas invitan a una lectura detenida tanto para conocer la inestimable labor del Instituto de Teología de Comillas, como para conocer cuáles son las grandes cuestiones que en este momento preocupan el ámbito de la espiritualidad.- P. RUIZ LOZANO.

CENCINI, Amedeo, *La alegría, sal de la vida cristiana*. Sal Terrae, Santander 2009, 135 pp., 9 €

El autor se muestra preocupado por las pocas veces en que los creyentes viven su fe con una alegría que resulte sorprendente e incluso contagiosa para los que no la comparten. Naturalmente no se está interesando por la alegría concebida como jarana o jaleo, sino como una experiencia profunda que abarque la totalidad del corazón y de la mente. Por ello se analiza la alegría en el hombre como tal y en el hombre como sujeto espiritual. De manera que queda resaltado igualmente el aspecto relacional de la alegría, que conecta al hombre tanto con Dios como con los demás, a través de la verdad, la belleza, la felicidad que pueden disfrutar los humanos. Se presenta como algo inseparable del creyente el vivir su fe con alegría, de manera que ésta es una acompañante esencial de aquélla. Se analizan las fuentes, condiciones, manifestaciones y frutos de esa alegría, deteniéndose especialmente en el análisis psicológico, pero inspirándose en todos los casos en la palabra de Dios. Sin desmerecer nada el trabajo tan interesante desarrollado en estas páginas, quizás después de valorar tantos motivos válidos como se dan para vivir la fe con

alegría, quepa todavía preguntarse de qué manera se podría convertir en vital y espontáneo lo que aquí aparece tan claro y tan bien estructurado respecto a la alegría que debería impregnar la vida de todo cristiano.- A. NAVAS.

GIBRAN, Khalil, *Tesoro espiritual*. Selección de textos de Suheil Bushrui. Alianza, Madrid 2009, 236 pp., 19,50 €

Khalil Gibran es un autor que se ha impuesto desde hace mucho tiempo por la hondura de su mensaje que sabe llegar como pocos a la conciencia de los lectores, entre los que se encuentran numerosos jóvenes que intuyen que en sus páginas pueden encontrar respuestas a las preguntas que se hacen ellos mismos. Gibran insiste sobre todo en la curación y la renovación, lo universal, lo natural, lo eterno y lo intemporal. Se sitúa así al margen de instituciones y estructuras a las que tanta gente considera alienadoras (real o potencialmente) de su propia personalidad. Promueve también la amistad universal y la unificación de todos los pueblos, con lo que se percibe inmediatamente que tiene una profunda fe en el ser humano. Su pensamiento trasciende las barreras de Oriente y Occidente. Su mayor preocupación consistió en buscar el modo de unir definitivamente un mundo tan fragmentado como el nuestro. La selección llevada a cabo por Suheil Bushrui, como cualquier selección puede ser cuestionada. Pero, al margen de perfeccionismos teóricos, este libro será muy bien acogido por los seguidores de Gibran, ya que en él late la sombra benéfica de su famosa obra *El Profeta*, que luce especialmente en este tesoro espiritual.- A. NAVAS.

GRÜN, Anselm, *La confianza*. Sal Terrae, Santander 2009, 157 pp., 10 €

El autor, monje benedictino alemán, es bien conocido del público español gracias a las numerosas obras suyas que nos ha ido ofreciendo la Editorial Sal Terrae. La que ahora presentamos aborda un tema que tiene una doble dimensión: humana y religiosa. En el mismo contenido de la palabra usada se refleja: mientras el término alemán (*Vertrauen, treu*) alude más a la dimensión humana o psicológica (tener firmeza, apoyarse en sí mismo), el término clásico en la tradición cristiana (el latino *fiducia* o el griego *pistis*) tiene una connotación más bien religiosa (relación del

ser humano con Dios). Anselm Grün trata ambos aspectos de modo conjunto, basándose en la tradición cristiana (como queda ilustrado en los modelos bíblicos con que comienza el libro), pero adentrándose luego en la profundidad de la experiencia humana. Como siempre ocurre con este autor, sus páginas son una invitación a la interiorización, a un encuentro consigo mismo que abre a Dios.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *La sabiduría del peregrino*. Sal Terrae, Santander 2009, 93 pp., 7 €

Este libro constituye un homenaje al fenómeno de la peregrinación, fenómeno que ha vuelto a ponerse de actualidad en nuestros días, y que aporta una serie de beneficios de índole espiritual al peregrino, de los que se ven privados los que no han experimentado el influjo profundo de la peregrinación. Esta experiencia se conecta directamente con la sabiduría, no en cuanto acumulación de saber, sino en la línea que expresaba el mismo Sócrates, cuando decía que “el sabio es el que sabe que no sabe nada”. Se ponderan igualmente las ventajas de ampliar horizontes, sacando del paradigma de la extrañeza realidades o comportamientos que suelen llamar mucho la atención de quienes no salen de su casa o de su entorno. Esta sana relativización ayuda a aprovecharse de gran cantidad de realidades valiosas que se viven en ambientes o culturas distintos a los propios. El fenómeno de la peregrinación se da en todas las religiones y culturas, como una forma de conectar con Dios en la tierra, con conciencia al mismo tiempo de que en esta tierra no se le puede encontrar tal y como nuestro espíritu desearía, aunque este impulso se ve compensado por un contacto particular con Él a través de la peregrinación. Como ejemplo especial de peregrino se nos presenta a Abraham, al que Dios mismo invitó a salir de su casa y de su entorno familiar, lo que le permitió de hecho conectar con Dios como no lo habría hecho, de no haber seguido esta indicación suya.- A. NAVAS.

MELLONI, Javier, *El deseo esencial*. Sal Terrae, Santander 2009, 197 pp., 12 €

Como indica el mismo título, el autor intenta llevarnos al conocimiento del deseo esencial humano, con la esperanza de que podamos vivirlo de manera adecuada. Para ello va analizando la for-

ma en que se expresa ese deseo esencial en aspectos fundamentales de nuestra vida: la respiración, el hambre y la sed, el amor, el poder, la belleza, la tecnología, el conocimiento, la vocación personal y la oración. Como epílogo nos muestra cómo todos somos “deseo de Dios” y cómo es en Él en quien se puede saciar nuestro deseo de la única manera que anhela nuestro corazón: sin reservas. En el análisis de este deseo esencial que invade toda nuestra existencia, el autor se inspira en las escuelas psicológicas más relevantes, así como en el mundo oriental en sus manifestaciones de sufismo, budismo o hinduismo, buscando en sus expresiones místicas los elementos comunes con las Escrituras cristianas y con los propios místicos cristianos, ya que son precisamente los místicos los que parecen haber vivido (y expresado) mejor todo lo que concierne a este deseo esencial del corazón humano.- A. NAVAS.

MENNINGER, William, *El proceso del perdón*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2009, 220 pp., 16 €

William Menninger es un monje trapense norteamericano conocido como el iniciador de la oración centrante, un método de meditación contemplativa, a cuya difusión ha dedicado gran parte de su actividad. Y en ese contexto nació este libro, cuya traducción nos llega con excesivo retraso (la edición original es de 1996). En él se nos relatan nueve experiencias concretas de perdón (segunda parte de la obra). Vienen precedidas de una larga exposición del proceso del perdón que sistematiza los resultados de esas experiencias; y van seguidas de una inspirada reflexión sobre las claves del perdón. Si el perdón es algo que aparece en todas las tradiciones religiosas, en la cristiana tiene un lugar especial: desde ella se inspiran las páginas de este libro como se ha inspirado antes la actividad de su autor.- B. A. O.

NOUWEN, Henri J. M., *Una carta de consuelo*. Sal Terrae, Santander 2009, 101 pp., 8 €

Esta carta de consuelo contiene exactamente lo que el autor le fue escribiendo a su padre a raíz de la muerte de su madre. El hecho de que el padre viviera en Holanda y él en los Estados Unidos propició este contacto epistolar, ante la precariedad de otro tipo de contactos, como el telefónico. El propio autor nos confiesa que la carta no sólo sirvió para tener con su padre un diálogo sosteni-

do con una profundidad que nunca se había dado antes entre los dos, sino que sirvió también para que él mismo se planteara una serie de cuestiones sobre la muerte. Hombre habituado, como escritor, a dar a conocer vivencias y sentimientos, pensó en un momento que lo que había ayudado esta carta tanto a su padre como a él, podría ayudar a otras personas que se encontraran en situaciones parecidas. La publicación de la carta contó desde el principio con la aprobación del propio padre, que le hizo saber que, si el autor creía que esta carta podría ayudar realmente a alguien más, que la publicara sin dudar. Puede resultar muy esclarecedora para las personas que, al verse en momentos especialmente dramáticos a causa del fallecimiento de algún familiar cercano, acaben desorientadas y sin saber qué les pasa, ignorando algo que describe muy bien el autor en estas páginas: que la experiencia de la muerte tiene mucho de subjetivo y se ve afectada también por los acontecimientos de la manera más imprevisible que se pueda uno imaginar.- A. NAVAS.

URBINA, Fernando, *Teología de la contemplación*.

Editorial de Espiritualidad, Madrid 2009, 238 pp., 14 €

El título de este libro puede dar una idea escasa de su contenido, ya que podría pensarse que se limita a dar una visión de la contemplación desde el punto de vista exclusivamente teológico. En realidad se trata de un estudio de gran amplitud, en el que se empieza por hacer una fenomenología de la contemplación. Fenomenología de todo lo que ha sido contemplación en el mundo, sea de origen religioso o puramente humano, ya que ambas tienen una raíz común. Al abordar el tema de la contemplación en nuestro mundo es inevitable hacer alusión a los movimientos contemplativos orientales. Aquí aprovecha el autor para distinguir el grano de la paja, resaltando lo verdaderamente valioso, para separar lo que resulta inadecuado de lo que no lo es realmente. Entre las cosas que más han diferenciado a Oriente de Occidente ha sido su respectiva percepción de la función del cuerpo en la vida humana. Oriente lo ha contemplado con ojos integradores, mientras Occidente ha tendido a disociar el espíritu, de la materia. Aspectos fundamentales relacionados con la contemplación se tratan de modo explícito, como son el silencio (tanto exterior como

interior) o la respiración profunda, patrimonio valioso de la tradición oriental, aunque no solamente de ella. Se presenta una breve historia de la tradición contemplativa cristiana, se subrayan los orígenes bíblicos y evangélicos de nuestra tradición contemplativa cristiana y se finaliza abordando el fundamento y fin del acto contemplativo cristiano desde el punto de vista teológico. Libro dedicado especialmente a ofrecer precisiones y aclaraciones en un campo tan sugerente como el de la mística, tan maltratado en tantas ocasiones por quienes no saben distinguir lo profundo de lo superficial.- A. NAVAS.

URIARTE, Juan M. – CORDOVILLA, Ángel – FERNÁNDEZ-MARTOS, José M., *Ser sacerdote en la cultura actual*. Sal Terrae, Santander 2010, 271 pp., 9 €

Se recogen aquí las tres conferencias que se pronunciaron en las Jornadas Nacionales de Delegados para el Clero, celebradas en Madrid en mayo de 2009, sobre “La influencia en el ministerio y en la persona del sacerdote de las mutaciones culturales que ha experimentado la sociedad”. Mr. Uriarte comienza con un análisis de la sociedad actual y de sus rasgos más sobresalientes para identificar las huellas que puede dejar o de hecho deja en los presbíteros. Ángel Cordovilla, profesor de la Universidad Pontificia Comillas, estudia la condición de presbítero desde la escisión antropológica que la cultura actual supone, viendo en ella una oportunidad para el ministerio. Por último, José María Fernández-Martos, desde su experiencia como psicoterapeuta y acompañante espiritual, propone algunas líneas para que el presbítero pueda ser hoy puente entre dos orillas, Dios y el mundo.- B. A. O.

## LITURGIA

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *El Movimiento Litúrgico y la Reforma Litúrgica*. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, 238 pp., 20 €

En esta obra se presentan las ponencias de la XXXIII Jornada de la Asociación Española de Profesores de Liturgia que tuvo lugar en Barcelona el 3 de septiembre de 2008, Jornada que se centró en el tema del Movimiento Litúrgico en España con una perspectiva histórica de gran am-

plitud: desde los primeros signos de renovación en los monasterios benedictinos al final del siglo XIX, pasando por las repercusiones que tuvo en España el Movimiento Litúrgico desde S. Pío X, y continuando con la puesta en marcha de la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II, también en España. Se trató además de la reforma del Rito Hispano-Mozárabe, igualmente con una amplísima visión histórica. El libro ofrece además una historia completa de la Asociación Española de Profesores de Liturgia desde sus comienzos en 1977 hasta el año 2008, dando cuenta de todas las Jornadas anuales celebradas por la Asociación, y termina con cinco anexos en que aparecen los Estatutos de la Asociación, la lista completa de los que han sido y son sus miembros, de los Consejos Directivos que ha tenido durante toda su historia, las publicaciones de la Asociación y finalmente las fotografías de los grupos reunidos en las Jornadas desde 1985. El libro es muy útil para conocer con detalle el caminar y las actividades de la Asociación que lo publica.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

CORTÉS, Agustí, *El aliento de la liturgia. Vivir la Eucaristía*. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, 72 pp., 7,25 €

Nos encontramos ante una obra de divulgación, cuyo objetivo es llenar de sentido la participación de los fieles en la celebración de la Eucaristía. La primera parte se titula "El lenguaje de la liturgia", y en ella se exponen algunas dimensiones de la liturgia cristiana. La segunda parte es un recorrido por los diversos momentos de la celebración eucarística. Todo ello tratado de tal manera que favorezca una participación consciente y auténtica en la celebración, sin pretensión estrictamente científica o técnica. Nos parece excesiva la importancia que se da al momento de la Misa, que es la "Preparación de los dones", y que no pocos siguen llamando "Ofertorio", aunque el autor indica el nombre que los documentos de la Iglesia dan de modo oficial a esta parte. En cuanto a la Plegaria Eucarística, opinamos que habría sido mejor destacar al comienzo de la misma con más fuerza la dimensión de acción de gracias y bendición, que trata más al final de dicha Plegaria, uniéndola con la Doxología final. No obstante las precisiones indicadas, creemos que esta obra ayuda a plantear sinceramente la necesidad de participar

con profundidad y autenticidad en la Eucaristía, superando actitudes rutinarias y superficiales.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

## PASTORAL

BERCIANO, Ignacio, *Aprendiendo a morir*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 122 pp., 10 €

Reconozco que comencé su lectura con mucha ilusión, pues se trata de un tema que siempre me ha interesado. Es más, estoy de acuerdo en el valor humano de enfrentarse a este acontecimiento con mayor naturalidad y sin tantos dramatismos. Con esa intención el autor utiliza un lenguaje desenfadado, irónico y hasta humorístico que se lee con gusto, pero si con esas reflexiones que hace quiere que aprenda a morir, tendrá que sentirse fracasado. Yo no pertenezco a esa escuela. Con frecuencia se refiere a dios con minúscula. Me parece muy bien, pues yo no puedo creer en ese dios que aparece en el trasfondo de su pensamiento. He leído a otros autores que, aun desde una perspectiva humana, plantean el tema con una óptica, aunque no sea religiosa, que me parece más adecuada.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

LLIGADAS, Josep, *Jesús, una llamada para todos*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, 74 pp., 7,25 €

El Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, del que el autor de este folleto es secretario, publica la Colección Emaús, que tiene por objeto ofrecer libros de lectura asequible para ayudar a vivir el camino cristiano en el momento actual. Este libro cumple perfectamente estos objetivos. Se han escogido 21 pasajes de los evangelios que nos explicados con un lenguaje sencillo para que el lector pueda acercarse a la persona de Jesús y familiarizarse con él a partir de textos bíblicos. Sin duda serán una buena ayuda para el lector cristiano.- B. A. O.

## RELIGIONES

DALAI LAMA, *Escritos esenciales*. Sal Terrae, Santander 2009, 191 pp., 12 €

Su nombre es Lhamo Thondup. Nació en 1935 en la provincia tibetana de Amdo, y pronto fue reconocido como el sucesor del decimotercer Dalai Lama, que había fallecido en 1933. Creció

en medio de un duro conflicto geopolítico con China. En 1950 Tibet fue invadido por este país vecino. Después de años difíciles se vio obligado a exilarse y desde 1959 vive en la ciudad india de Dharamsala, donde tiene su sede el gobierno tibetano en el exilio. Desde ahí y en constantes viajes por todo el mundo ha ido dando a conocer la situación del pueblo tibetano y ha enseñado los preceptos centrales de la filosofía budista, que tanto atractivo encuentran hoy en sociedades que se debaten entre la crisis de la modernidad y la inconsistencia de la posmodernidad. Como monje budista ha predicado la sabiduría y la compasión, la justicia, la paz y la no violencia, que son el armazón del budismo. Su actividad le ha hecho acreedor en 1989 del Premio Nobel de la Paz. Thomas A. Forsthoefel, experto en budismo, se ha ocupado de preparar esta selección de sus escritos. Sus obras son numerosas, aunque poco conocidas entre nosotros: hasta 23 libros se recogen en la bibliografía final. Los textos seleccionados, siempre breves, se han agrupado en torno a tres categorías clásicas del pensamiento budista: la sabiduría (para ver las cosas como son, libres de las distorsiones del egocentrismo), la moral (central en el budismo, por cuanto hace realidad la sabiduría), la meditación (el proceso de transformación de la conciencia para ver la realidad tal como es). Todavía se añade un último capítulo sobre la interpretación que da el Dalai Lama a la religión y al pluralismo religioso.- B. A. O.

OTTO, Rudolf, *Ensayos sobre lo numinoso*. Trotta, Madrid 2009, 250 pp., 20 €

Este estudio es el mejor complemento de un clásico de la filosofía y de la fenomenología de la religión, *Lo santo*. Contiene muchos de los complementos, reflexiones posteriores y respuestas a las críticas de Rudolf Otto, en una edición muy cuidada, con excelentes notas y traducción a cargo de Manuel Abella, que ofrece también el prólogo a la edición española. El centro de la problemática es el carácter irracional de la experiencia religiosa, más cercana de Schleiermacher y del neokantismo de Fries que de Husserl. El "misterio fascinante y tremendo" es analizado desde perspectivas muy diversas, que incluyen las grandes tradiciones orientales (hinduismo, budismo, taoísmo), la mística monoteísta (judía, cristiana e islámica) y las grandes corrientes de la teología

negativa. El carácter absolutamente heterogéneo de la experiencia de la trascendencia es estudiado desde la perspectiva fenomenológica, desde una crítica filosofía de la religión y desde la plural experiencia religiosa, con un relieve especial de la mística cristiana. Otras temáticas, como el concepto de pecado, la lucha de la carne y el espíritu, la vivencia neumática de la resurrección, la idea cristiana de culpa y perdición y la relación entre mito, magia y religión son abordadas en distintos estudios. Es un trabajo imprescindible para abordar "lo santo", tanto para la filosofía como para la teología, presentado de forma clara, cuidada y detallada. En resumen, un excelente estudio que forma parte de los clásicos de la fenomenología religiosa.- J. A. ESTRADA.

## FILOSOFÍA

BERLIN, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*. Turner – Fondo Cultura Económica, Madrid 2009, 601 pp., 42 €

Nacido en Riga (actual capital de Lituania) en 1909, emigró en 1921 a Inglaterra después de la revolución bolchevique e hizo su carrera académica de filosofía en Oxford. Hasta su muerte en 1997 se dedicó con intensidad a la historia de las ideas. Esta *Antología de ensayos* fue publicada pocos meses antes de su muerte (incluso algunos textos fueron anotados por él), aunque sólo ahora nos llega la traducción castellana. La selección de los textos aquí editados ha corrido a cargo de Roger Haussherr, quien se ha encargado también de la amplia introducción que sintetiza el pensamiento y la aportación de Berlin, mientras que ha sido Henry Hardy el encargado de la edición. Es cierto que Berlin se formó en el mundo filosófico de Hume, Mill y Russell, pero eso no le impidió distanciarse críticamente de las modas de su tiempo. Su amplio conocimiento de la historia del pensamiento le dotó de los instrumentos adecuados para criticar el determinismo y el monismo y ofrecer una interpretación original de la historia humana y de la naturaleza humana, muy centrada en la idea de libertad, según su conocido ensayo "Dos conceptos de libertad", que no se reproduce en este volumen. Se reproducen hasta 15 escritos de muy distintas épocas (desde 1958 hasta 1990) y circunstancias. Su lectura puede dar una idea de

lo especial de pensamiento de Berlin y de la inspiración que encontró en autores tan diferentes como Maquiavelo, Vico o Herder. Frente al universalismo racionalista, Berlin defiende el nacionalismo y el pluralismo ético, y todo aquello que da cuenta de la diversidad humana.- I. CAMACHO.

GARRETT, Brian, *¿Qué es eso de la metafísica?* Alianza Editorial, Madrid 2010, 184 pp., 19 €

La metafísica es una de las disciplinas filosóficas que más dificultades crea a todo aquel que se inicia en la filosofía. Este libro del profesor Garrett es un intento de acercar la metafísica a los que todavía son ajenos a ella. El libro está pensado de manera pedagógica, para que sea trabajado por temas en el aula o por cuenta del lector. Se estructura en torno a nueve grandes cuestiones características del quehacer metafísico: Dios, existencia, universales-particulares, causalidad, tiempo como cuestión fundamental, tres problemas en torno al tiempo, libre albedrío, identidad personal y realismo-antirealismo. Todos los temas tienen una estructura similar: una introducción, análisis o descripción del problema, dividido en varios apartados, y observaciones finales en las que se incluye preguntas para el estudio, notas, bibliografía adicional y recursos de internet. Es una pena que estos dos últimos apartados no hayan sido adaptados al público castellano y mantengan el original inglés, con lo cual se pierde parte de la eficacia pedagógica de la obra. El análisis y tratamiento de los problemas es desigual, son muy buenos los temas sobre la existencia, causalidad e identidad personal. De los otros algunos podrían ser discutibles o hubieran merecido un análisis más elaborado. Hay que alabar el glosario final y el índice analítico. El glosario está muy bien hecho y es una gran ayuda para la comprensión de la metafísica. El libro puede ser muy útil para todo aquel profesor de bachillerato que desee iniciar a sus alumnos en el conocimiento de la metafísica y sus grandes problemas.- P. RUIZ LOZANO.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *Diez lecciones sobre Kant*. Trotta, Madrid 2010, 120 pp., 10 €

Hace unos años el profesor Gómez Caffarena publicó en esta misma editorial el que se puede considerar su trabajo de madurez, *El enigma y el Misterio. Una Filosofía de la Religión*. Con él nos regalaba lo que podría considerarse el resumen de

una vida dedicada a la filosofía. Ahora la editorial Trotta publica esta pequeña obra, que recoge un curso que el profesor ofreció a universitarios. El texto, como señala el título, está compuesto por diez capítulos o lecciones sobre la filosofía de Kant. No se trata de una mera presentación para estudiantes del filósofo alemán, a través de ella José Gómez Caffarena introduce al lector en la reflexión sobre el hombre y las grandes cuestiones filosóficas que se plantean a partir de la comprensión del pensamiento de Kant. En estas páginas se encuentra la reflexión profunda de un gran conocedor de Kant y de la filosofía. *Diez lecciones sobre Kant* es una obra imprescindible para todo aquel que ame la filosofía o que tenga inquietudes sobre las grandes preguntas que se despiertan al hombre. Hay que alabar la cuidada publicación de la obra y el índice analítico que siempre es de gran ayuda para todo aquel que desee utilizar esta obra como apoyo para el estudio de Kant.- P. RUIZ LOZANO.

MARINA, José Antonio, *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*.

Anagrama, Barcelona 2009, 193 pp., 7,50 €

La labor de difusión y actualización de la filosofía de Marina continúa adelante. Esta vez se centra en la sociedad del bienestar, en su radical potenciación de los deseos, al contrario que las sociedades anteriores, y en el cambio que se ha producido en la economía de mercado, en la que la publicidad y la multiplicación de la oferta es la clave del sistema. Marina se centra en el concepto de deseo, visto desde una perspectiva psicológica, social y moral, sobre la que se construye una armazón de la personalidad, que le sirve también para esbozar un modelo antropológico, la cultura actual del deseo y el lugar central de la sexualidad, como exponente de esta estimulación de los deseos. El trasfondo existencialista, del hombre que se da su propia esencia, le sirve a Marina para plantearse el proyecto de futuro que tenemos que abordar, superando la mera dinámica hedonista en favor de las necesidades del espíritu, desde el que es posible la humanización a nivel personal y social. El deseo de bienestar personal, de reconocimiento social y de ampliar las posibilidades de acción, son la tripleta sobre la que construye Marina su propuesta filosófica. Echo de menos en el libro las aportaciones de René Girard, en torno al deseo y al concepto de imitación, que han tenido

resonancia internacional y enriquecen la problemática que analiza Marina. Por lo demás, el libro está escrito de forma clara y pedagógica, desde un pensamiento unificado que realiza el propósito de la filosofía de dialogar con las ciencias humanas.- J. A. ESTRADA.

PEÑA-RUIZ, Henri – TEJEDOR DE LA IGLESIA, César, *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Universidad de Salamanca, 2009, 334 pp., 20 €

Hay que comenzar haciendo hincapié en el término “laicismo” que aparece en el subtítulo de la obra: los autores no quieren entenderlo en sentido peyorativo como lucha contra la religión (uso que denuncian en determinados ambientes), sino como el movimiento de emancipación que se desarrolla a lo largo de la historia a favor de la laicidad. Y esta no es sino el estado ideal de liberación mutua de las instituciones religiosas y el Estado para llegar a una sociedad construida sobre la libertad de conciencia y la igualdad de derecho de todos. Con estos presupuestos los autores han hecho una cuidada selección de 66 textos, a cada uno de los cuales introducen con un breve comentario explicativo. Y los distribuyen en seis capítulos, que sirven para ir mostrando cómo se fue construyendo la esencia de la laicidad: la diversidad de opciones espirituales; cuando la religión y la política vivían en una relación peligrosa; las protestas de muchos filósofos contra ese estado de cosas; los principios de la laicidad en boca de los filósofos; la aplicación de dichos principios a la emancipación del Estado; la laicidad en la escuela pública. Resulta significativo que sólo en los dos primeros momentos se incluyan textos de la tradición cristiana: ¿no parece eso revelar un cierto maniqueísmo de fondo en los autores? Una postura más equilibrada en este nivel hubiera enriquecido la historia que el libro contribuye a reconstruir.- I. CAMACHO.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Cartas a D'Alembert sobre los espectáculos*. Tecnos, Madrid 2009, 170 pp., 12,50 €

Esta pequeña obra de Rousseau que recoge un texto dirigido a D'Alembert a propósito de un artículo sobre Ginebra escrito por éste, probablemente fue una de las obras más polémicas del autor. Pese a la acogida y el éxito popular que tuvo

en el momento de su publicación, supuso una ruptura entre Rousseau y algunos de sus conocidos ilustrados, entre ellos el mismo D'Alembert y Voltaire, al que en última instancia iba dirigida la obra. La cartas pretenden ser una respuesta sobre la posición de D'Alembert acerca de la falta de un teatro estable en Ginebra y la posición que sobre el mismo tenían los clérigos calvinistas. Pero detrás de esta cuestión hay un ajuste de cuentas entre Rousseau y otros ilustrados, especialmente Voltaire. En última instancia, la gran cuestión, y esto es lo que hace más actual a esta obra, es la tendencia homogeneizadora que tiene la razón ilustrada. Algo que luego se ha manifestado y reflexionado por gran parte de la filosofía crítica. Además del texto de Rousseau, traducido y anotado por el profesor Quintín Calle, la obra es introducida y contextualizada por un interesante estudio preliminar del profesor José Rubio Carracedo. Hay que alabar que la editorial vuelva a publicar en esta segunda edición esta pequeña obra de Rousseau.- P. RUIZ LOZANO.

SAN MARTÍN, Javier, *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*. Biblioteca Nueva, Madrid 2009, 105 pp., 11 €

Javier San Martín es catedrático de la UNED y reconocido admirador de la fenomenología de Husserl, a la que considera de gran utilidad para equilibrar esencia y existencia, lo invariante y lo circunstancial. Este equilibrio es de gran interés en un mundo, como el nuestro, marcado por el pluralismo cultural y siempre tentado de relativismo. En este libro ha recogido su autor tres conferencias pronunciadas en los años 2004 y 2005 sobre los tres temas que se enumeran en el título, estrechamente relacionados entre sí y de no poca actualidad en un mundo multicultural: el fundamentalismo es una oposición cerrada a ese pluralismo; la tolerancia, por el contrario, es una forma civilizada de afrontar el pluralismo; la dignidad remite a un sustrato que todas las culturas tienen que reconocer detrás de lo que las diferencia. Las tres conferencias van precedidas de un texto mucho más antiguo, inédito hasta ahora: “Relativismo cultural y ética”, que sirve de marco al resto de las reflexiones.- I. CAMACHO.

SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión histórica*. Planteo

para el mundo global desde América Latina. *Anthropos*, Barcelona 2009, 310 pp., 20 €

El intento de desarrollar una filosofía específicamente latinoamericana que, al mismo tiempo, sirva de puente e interlocutora con la filosofía europea, tiene en Juan Carlos Scannone uno de sus representantes más cualificados. El subtítulo de este volumen, prologado por Jean Ladrière, sintetiza bien la intencionalidad del estudio. Scannone parte del “Discernimiento filosófico de la actualidad histórica”, sin esconder sus raíces teológicas, que desarrolla en el capítulo segundo, “Dialéctica de la libertad y discernimiento histórico”, de claras raíces en la espiritualidad ignaciana, en confrontación con la dialéctica hegeliana y la filosofía de Blondel. Por su parte, el capítulo primero desarrolla la hermenéutica del acontecer histórico como un texto, teniendo como trasfondo el planteamiento de Paul Ricoeur.

El segundo bloque, “Ensayo de discernimiento de la situación actual”, analiza la lógica inherente a las distintas etapas de la sociedad occidental moderna, centrada en la crítica al funcionalismo y a la razón instrumental. A continuación estudia el concepto mismo de globalización, distinguiendo entre el hecho y la ideología, que desemboca en el capítulo que estudia la crisis del Occidente europeo, vinculando y diferenciando modernidad y postmodernidad. Ambos estudios no se limitan a la crítica a la ideología liberal y la razón instrumental, prevalentes en Europa, sino que buscan alternativas humanizantes a la globalización y la modernidad cultural. Como contrapunto a este análisis ofrece un bloque sobre “Los signos de novedad histórica en América Latina hoy”, que se centran en “la irrupción del pobre”, como hecho que afecta a la vida y las ideologías, y en el “mezclaje cultural”, propio de América Latina y plataforma fundamental para la configuración de su modernidad e identidad. Es también el espacio en el que es posible estudiar las aportaciones de la religión popular al proyecto de liberación filosófica, política y económica y estudiar “el neocomunitarismo como alternativa viable” a la concepción neoliberal y la economía de mercado. Finalmente, se centra en la propuesta de un “nuevo paradigma sociocultural”, en el que propone “el paso del individualismo competitivo a la comunión” en la praxis histórico social, analizando las distintas dimensiones del nuevo paradigma.

El último bloque, “Proyecciones hacia un futuro alternativo” estudia los “aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas”, los “desafíos ético sociales de la regionalización en el marco de la globalización” y “las normas éticas” desde la perspectiva de la interculturalidad. En los tres trabajos hay un claro trasfondo de la filosofía de la comunicación de cuño apeliano y también ricoeuriano-levinasiano, aportaciones de la teología en lo que concierne al binomio de institución y experiencias, una clara contextualización del pensamiento en el marco de la sociedad argentina y su problemática actual, y una reflexión sobre la universalidad ética y cultural. Una breve conclusión general y un índice bibliográfico sobre Scannone, obra de A. Fresia, completan el estudio. No cabe duda de su valor para captar la actual discusión filosófica en América Latina, y dentro de ella la postura comunitarista, interpersonalista y fenomenológica de Scannone, sin olvidar sus claras raíces teológicas. Quizás peca de acentuar los contrastes entre la crisis europea y las aportaciones latinoamericanas a un nuevo paradigma, sin acentuar los elementos comunes de ambas posiciones en Europa y América. También echo de menos una mayor relevancia autocrítica a la hora de plantear la utopía ética, comunitaria y globalizadora, así como más referencias a las aportaciones de otros autores latinoamericanos. De todos modos es indudable el valor de esta obra como síntesis madura de su pensamiento y clarificador de las corrientes filosóficas que hoy se dan en América Latina.- J. A. ESTRADA.

SEQUEIROS, Leandro, *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*. Ediciones Khaf, Madrid 2010, 208 pp., 14 €

Ediciones Khaf, que surge con deseos de ofrecer “respuestas que conectan contigo”, publica el tercer volumen de la colección *Expresar teológico*. Se trata de un ensayo del profesor Sequeiros, de la Facultad de Teología de Granada, que declara en la introducción: “la fe es una experiencia personal madura que no puede apoyarse en charlatanería demagógica. No hay caminos para demostrar ni para desautorizar. Creer sigue otros caminos de racionalidad que van más allá de las demostraciones” (p. 10). Recogiendo y reformulando algunos trabajos anteriores (pp. 8-9), se presentan ocho breves capítulos de ágil lectura que nos permiten

enfrentarnos a nuestros desconciertos en lo referente al diálogo ciencia/fe en estos tiempos de revisionismos y engañosos discursos. El título, precisamente (“Diseño chapucero”) quiere neutralizar “determinadas corrientes de pensamiento religioso e incluso científico, para los que cobra fuerza el diseño de la vida y el universo, y la necesidad científica de demostrar la existencia de un misterioso ‘diseñador’ –sea Dios, el ordenador Matriz o una civilización extraterrestre–” (p. 7). Un libro que vamos a agradecer los no entendidos por su claridad, por situar en el centro las cuestiones fundamentales del debate, que se presenta, además, en una original edición que no sólo lo hace atractivo, sino que facilita enormemente su lectura.- J. GUEVARA.

UDÍAS VALINA, Agustín, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. Sal Terrae, Santander 2010, 424 pp., 26 €

El presente volumen es un excelente manual, así como una obra de síntesis y de madurez, en la que se analizan la relación entre la ciencia y la religión desde distintas perspectivas. En la Introducción se analizan las características, metodología y diversidad de las ciencias, así como se define la religión y la teología, indicando las grandes tradiciones religiosas. A continuación se estudia el conocimiento científico y religioso, con especial atención al positivismo y a la experiencia religiosa, para desembocar, en el siguiente capítulo, en las relaciones entre ciencia y religión (compatibilidad, complementariedad e integración). Un capítulo se centra en el materialismo científico, su vinculación al naturalismo y sus perspectivas reduccionistas, subrayando la incompletud de la ciencia. La perspectiva histórica sobre la ciencia y la fe cristiana es estudiada desde la patrística y el medievo, estudiando luego el caso Galileo y el nacimiento de la ciencia moderna. La problemática actual se centra en Cosmología y creación, con especial atención al “big bang”, y en Darwin y su teoría de la evolución, así como en el origen de la vida del hombre, que son problemas que atañen tanto a la ciencia, como a la filosofía y la teología. Los capítulos finales estudian las preguntas sobre Dios de los científicos modernos, la relación entre ciencia y ética y los problemas de ciencia, religión y medio ambiente.

Es un libro conseguido, claro y pedagógico, avalado por la erudición y sistematicidad de la obra y escrito desde un buscado equilibrio entre la pretensión de mostrar la compatibilidad y autonomía de ciencia y religión, y el rechazo a caer en una mera apologética. Se muestran los problemas que se plantean entre ambas, la diversidad de respuestas y las líneas a las que apunta el autor. Es un libro muy recomendable. Como limitaciones del manual pediría una mayor atención a la problemática filosófica como puente entre ciencia y religión (en la línea de los capítulos segundo y tercero, y menos presente en los otros) y también una mayor consideración de la amplia bibliografía filosófica, científica y teológica de lengua española. Es un libro que podría haber escrito un autor anglosajón, con escasas referencias a la discusión actual en lengua española, aunque no faltan algunas (pocas) notas al respecto.- J. A. ESTRADA.

## PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

CHÍAS, Macarena – ZURITA, José, *EmocionArte con los niños. El Arte de acompañar a los niños en su emoción*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 133 pp., 10 €

En el subtítulo está la clave de la obra: se trata de acompañar, y eso es un “arte”. Supone una actitud receptiva ante las emociones de los niños, que suelen ser espontáneas y fuertes; y eso presupone también que no ocultemos nuestras emociones de adultos, como si eso nos rebajara ante los niños o les dañara a ellos. Los autores, que son a la vez padres y psicoterapeutas, escriben para padres, educadores, psicoterapeutas y cuidadores. Desarrollan un cuadro de emociones que estructuran en básicas y profundas. Las primeras son seis, que se agrupan en pares contrapuestos: alegría / tristeza, amor horizontal / miedo lógico, poder / rabia. Las dos emociones profundas son: amor parental y miedo existencial. En saber sentir y expresar adecuadamente las emociones radica la diferencia entre el mero sobrevivir y el auténtico vivir: de esta convicción parten los autores, que, por esa razón, insisten en que este arte con los demás (con los niños y adolescentes) presupone una madurez personal del adulto en este campo.- B. A. O.

FERNÁNDEZ SOLÍS, Jesús D. – CASTILLO SANZ, Andrés G., *La educación de calle. Trabajo*

*socioeducativo en medio abierto*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 182 pp., 12 €

Los profesores Fernández Solís y Castillo Sanz unen la formación teórica y la docencia universitaria con la experiencia como educadores de calle. El libro está centrado en la reflexión sobre las carencias que tiene todavía hoy la educación de calle, y, teniendo eso en cuenta, desarrolla sus contenidos en cuatro partes que atienden, respectivamente, a los fundamentos teóricos de la educación de calle, al caso concreto de la Comunidad de Madrid, a los destinatarios desde el punto de vista sociológico y antropológico y, como no podía ser de otra manera, a los proyectos concretos de educación de calle, para los que la última parte del libro ofrece pistas de elaboración. Se añade, además, una lista bibliográfica actualizada. De gran interés para educadores de calle y para quien, en el mundo de la educación, investiga y ensaya nuevas propuestas.- J. GUEVARA.

## HISTORIA

ARBELOA, Víctor Manuel, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción*. Encuentro, Madrid 2009, 363 pp., 19 €

Quizás me influya demasiado mi condición de historiador para señalar algo que puede considerarse como un defecto desde mi punto de vista, pero puede no serlo si el libro se destina al gran público: la ausencia de bibliografía y de notas en un trabajo sintético tan concienzudo como interesante. Ciertamente quien quiera enterarse de las raíces del clericalismo y el anticlericalismo en España entre 1767 y 1930, en este estudio de Arbeloa encontrará todo lo que necesita para iniciarse adecuadamente. Es una lástima que quien desee profundizar en el tema no reciba del autor las pistas científicas necesarias para seguir adelante, pero siempre se puede confiar en que el lector sea suficientemente espabilado como para continuar por otros derroteros lo que tan acertadamente se inicia en este libro. El autor nos habla de que estas páginas son sólo una parte de un estudio mucho más amplio que empezaría con el anticlericalismo en la Hispania de Nerón. Cuando el resto de este estudio se publique será tan bienvenido como éste. Sería de desear que el español medio, en el afán por ampliar su cultura, leyera este libro de Arbeloa que, además de am-

pliar sus conocimientos, lo orientará en buena medida sobre los entresijos mentales que subyacen a una buena parte de la política española de nuestros días.- A. NAVAS.

ARIAS CASTAÑÓN, Eloy, *La primera república en Sevilla*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2009, 607 pp., 40 €

En estas páginas se presenta un estudio que se centra en la evolución del republicanismo federal en Sevilla, en la etapa del Sexenio Democrático (1868-1874). La primera parte está dedicada a la organización del Partido Republicano Federal y la segunda al desarrollo de la Primera República. Especialmente interesante resulta en la primera parte el sistema organizativo del republicanismo federal sevillano, las dificultades de organización que tuvo dicho partido, así como sus relaciones con el cooperativismo y el internacionalismo. En el campo de la conflictividad obrera el partido evolucionará desde el republicanismo federal al internacionalismo. Tras la proclamación de la Primera República en la ciudad se analizan los enfrentamientos entre radicales y republicanos, así como la evolución que se produce en el mundo obrero, que pasaría del reformismo sindical al radicalismo político. A continuación se estudia en profundidad el fenómeno del cantonalismo, deteniéndose naturalmente en las características peculiares que este movimiento tuvo en Sevilla, así como a la dispersión que se produjo en sus propuestas. Gran parte de las frustraciones políticas que sufriría el Partido Republicano Federal con la llegada de la Primera República se debería a que este suceso sorprendió al partido sin estar preparado para comportarse a la altura de lo que requerían las nuevas circunstancias. El acopio de fuentes y bibliografía aportado por el autor es realmente imponente y sustenta con gran solidez el contenido del estudio.- A. NAVAS.

BALDÓ LACOMBA, Marc, *Introducció a la història. Praxi, estructura i canvi*. Universitat de València, Valencia 2009, 289 pp., 20 €

En este libro se trata la historia como conocimiento y como experiencia. Se analizan los fundamentos de la disciplina, cómo se construye y los elementos básicos del método histórico, que es considerado como un método científico en todo el sentido de la palabra. También se abordan

los procedimientos de investigación y el discurso historiográfico, completándolos con los modos diversos de explicar la historia. La metodología histórica ocupa una parte muy importante en este estudio, pero se estudia también la posibilidad de encontrar una explicación para la experiencia histórica. Para lograr esto se le da una importancia especial al papel de la acción y la praxis en la historia, así como a los fundamentos de los sistemas o las estructuras sociales, con la capacidad que han tenido de transformar las diferentes sociedades que han ido existiendo. El autor nos advierte de que no hay que confundir este libro con otro suyo de 1992 y que por eso ha añadido el subtítulo de *Praxi, estructura i canvi*. Según él mismo el contenido de este último varía sustancialmente como fruto de la maduración en la reflexión histórica, operada en él mismo durante los años transcurridos desde entonces.- A. NAVAS.

CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J. (coord.), *Historia del Cristianismo*. Volumen IV: *El mundo contemporáneo*. Trotta, Madrid 2010, 902 pp., 40 €

El contenido de este volumen se divide en cuatro partes. Las tres primeras están dedicadas a la narración de los hechos por orden cronológico, según la secuencia histórica normal de los acontecimientos. La cuarta parte está dedicada a temas transversales que completan el relato anterior desde puntos de vista complementarios. Entre los temas que destacan en la primera parte está el análisis de las repercusiones que tuvo la industrialización en las formas de vida y en la acción de la Iglesia Católica, así como también las que tuvo en las iglesias protestantes. En la segunda parte se trata específicamente el proceso de descolonización y de desarrollo del Tercer Mundo, con su impacto en las iglesias cristianas. La tercera parte analiza la globalización, la postmodernidad, las teologías cristianas al final del milenio y los cambios que se perciben y se prevén en el campo de la ética teológica, con una atención especial también para el fenómeno del diálogo interreligioso. En la cuarta parte, en los temas transversales, se hace un estudio muy completo de la realidad de las iglesias cristianas orientales, unidas a Roma o separadas de ella. También se analiza el influjo del laicismo y la laicidad, el papel de las mujeres en el mundo de la fe y la interrelación de arte y Cristianismo.

Con este volumen se completa esta Historia del Cristianismo que, insertada en el mundo de los manuales históricos, tiene una densidad especial y una originalidad propia que enriquecen el género con nuevas aportaciones.- A. NAVAS.

CIRLOT, Victoria (ed), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Ediciones Siruela, Madrid 2009, 299 pp., 35 €

En 1998 se cumplieron novecientos años del nacimiento de Hildegard von Bingen. Esta tercera edición de su vida y visiones sigue teniendo para su autora la misma finalidad que la que la movió a publicar la primera edición: presentar a Hildegard von Bingen y efectuar una primera aproximación a su persona y a sus escritos. Estas páginas contienen la traducción de la vida de Hildegard que escribió Theoderich von Echernach, así como una selección de cartas de la biografiada, dirigidas a personas muy diversas. También se incluyen textos de sus obras junto con miniaturas explicativas de sus visiones. Completa este conjunto una selección de poesías, que no son sino una parte del gran aprecio que tuvo siempre Hildegard hacia las manifestaciones artísticas como ayuda o soporte para la fe, hasta el punto de que compuso también música, subrayando ella misma que todos estos conocimientos artísticos suyos eran fruto de sus visiones y no de preparación humana como podría suponerse. Uno de los mayores aciertos del libro consiste en la reproducción a todo color de las miniaturas con las que la propia Hildegard ilustró sus visiones, al objeto de hacerlas más comprensibles al lector. Una selecta bibliografía da al lector realmente interesado por Hildegard von Bingen la posibilidad de profundizar en su vida y en su legado.- A. NAVAS.

COMES IGLESIA, Vicent (dir.), *Cuidados y consuelos. Cien años de Fontilles (1909-2009)*. Generalitat Valenciana – Asociación Fontilles, Valencia 2009, 382 pp.

Dice el Presidente de la Generalitat Valenciana en la Presentación que “Fontilles ocupa un bien ganado lugar en el corazón de todos los valencianos”. En este trabajo conmemorativo se justifica dicha afirmación ofreciendo una historia de la institución desde la primitiva idea del jesuita P. Carlos Ferrís y de su colaborador Joaquín Ballester. La historia está distribuida en seis etapas, que ponen de ma-

nifesto la evolución de la iniciativa en función, no sólo de su dinámica propia, sino de los cambios en la sociedad, en la política y en el mismo tratamiento de la lepra. Nació como una institución con su patronato propio, formado por seglares, que encomendó la dirección y gestión a la Compañía de Jesús, a pesar de que los jesuitas tenían poca tradición en el campo hospitalario. Para enmarcar mejor el amplio estudio histórico de Vicente Comes (que ocupa las pp. 91-361) se anteponen dos trabajos históricos también: uno sobre la beneficencia y la justicia social (Prof. Feliciano Montero) y otro sobre la lepra y la salud pública en España (Prof. J. F. Martínez Navarro).- F. L.

FAES DÍAZ, Enrique, *Claudio López Bru Marqués de Comillas*. Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid 2009, 413 pp., 21 €

Esta semblanza del segundo marqués de Comillas pretende ser una biografía que no eluda los resultados de la investigación del autor, sin dejarse influenciar en sentido laudatorio o denigrante. No concluye si fue un santo, como más bien parecían pensar muchas personas del entorno religioso de D. Claudio López Bru a su muerte, o si fue un empresario con comportamientos que un sector de la opinión achacaba a su firme religiosidad católica, mientras otro sector lo consideraba un empresario más, con medidas económicas favorables a sus empleados, quizás más estratégicas que fruto de sus convicciones religiosas y por tanto más interesadas de lo que pudieran parecer. En la biografía se resalta la estrecha relación de D. Claudio con la Compañía de Jesús, hasta el punto de que, de acuerdo con ella, fundó la Pontificia Universidad Comillas. Precisamente serían varios los jesuitas que llegaron a la conclusión de que D. Claudio sería canonizable, iniciándose el correspondiente proceso, aunque muy tardíamente, sin que todavía haya llegado a su término. El autor procura mantenerse equidistante de los dos enfoques aludidos más arriba, aunque con un tinte de escepticismo, como puede verse en el título de su epílogo: "Usurero o virtuoso, arquetipo o valladar". En cualquier caso creo que tenemos aquí una biografía bien construida que ayudará a profundizar en esta figura del catolicismo español del siglo XX, incluso a aquéllos que pensarán conocer ya suficientemente al segundo marqués de Comillas.- A. NAVAS.

FELDMANN, Christian, *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*. Herder, Barcelona 2009, 359 pp., 19,80 €

Hildegarda de Bingen fue una auténtica personalidad en el siglo XII y es especialmente conocida por las obras en las que relata las visiones que recibió directamente de Dios, según su propio testimonio. Esto quiere decir que es apreciada sobre todo como autora mística de calidad excepcional. Pero lo que muchas personas ignoran es la enorme libertad de espíritu con la que supo vivir su fe, sin por ello rozar ni tan siquiera el campo de la herejía. Sabía muy bien que la fe no se alimenta de la sumisión servil a la autoridad eclesiástica, sino de la fidelidad interna a la conciencia (su cristiana conciencia), tal y como Dios se la hacía sentir en su interior. Por eso, antes de asomarse a sus obras, yo aconsejo a cualquiera que se interese por ella, que lea esta biografía, ya que a partir de ese momento es cuando se pueden valorar sus obras adecuadamente. Las facetas que adornan su vida son tan numerosas, que atraen inevitablemente el interés del lector, por la forma a la vez amena y precisa con que son presentadas en este relato. Una vez conocida Hildegarda a través de una biografía tan bien realizada como ésta, será el momento de asomarse a las obras en las que relata sus visiones, su poesía, su música, e incluso sus recetas culinarias.- A. NAVAS.

LARA PEINADO, Federico – CABRERO PIQUERO, Javier – CORDENTE VAQUERO, Félix – PINO CANO, Juan Antonio, *Diccionario de instituciones de la Antigüedad*. Cátedra, Madrid 2009, 588 pp., 29 €

Este diccionario de instituciones de la antigüedad intenta llenar la laguna producida en todos los planes de estudio en los terrenos de la historia, sobre todo los referidos a la historia de la Antigüedad. Se intenta con este diccionario que los profesionales que necesiten echar mano de dichos conocimientos puedan encontrar en sus páginas una ayuda fiable y eficaz, al mismo tiempo que de fácil consulta. Igualmente los autores son conscientes de que un gran sector de los estudiantes de nuestros días ignora el trasfondo institucional de muchas de las obras literarias o artísticas a las que pueden tener acceso, con lo que se les sustrae la posibilidad de comprenderlas adecuadamente. Pero es que incluso montones de aspectos de la vida cotidiana

hunden sus raíces lejanas en la Antigüedad, con lo que un diccionario de este tipo puede establecer el nexo cultural necesario entre nuestras generaciones y las que forjaron la historia antigua. Están indicados al principio los criterios de transcripción de los términos antiguos, de idiomas tan extraños para nuestros contemporáneos como el sumerio, el acadio, el egipcio o el griego. La presentación impecable prelude el valioso contenido que el lector va a encontrarse en su interior.- A. NAVAS.

MAESTRE, Agapito, *El fracaso de un cristiano. El otro Herrera Oria*. Tecnos, Madrid 2009, 302 pp., 18 €

La Introducción la abre el autor explicando cómo llegó a embarcarse en el estudio cuyos primeros frutos recoge este libro. Siendo profesor de filosofía en la Universidad Complutense opositó a cátedra en la Universidad de Almería, pero, tras ganar la plaza, fue desposeído de ella mediante turbios manejos. Su vida dio entonces un giro y comenzó a frecuentar las tertulias radiofónicas y las páginas de diferentes diarios. De esos contactos surgió la oportunidad de investigar la vida de Ángel Herrera Oria. Y así nació este libro, que, más que un estudio biográfico, es un ensayo que busca comprender las claves de su personalidad. Y cree encontrarlas en el deseo de compaginar la obediencia al poder constituido y la resistencia a las leyes injustas, lo que fue juzgado por unos como cinismo y por otros como realismo. Herrera, sin embargo, pensaba que de ese modo contribuía a crear buenos ciudadanos, una preocupación que orienta toda su vida, antes y después de ser ordenado sacerdote. Pero es ahí donde Herrera fracasó, con un fracaso que es el de la Segunda República e incluso el de la democracia. El autor adopta como método de su investigación el análisis de cómo otras personalidades coetáneas y de distinta orientación ideológica entendieron el pensamiento y los propósitos de Herrera: concretamente Azaña, Juan I. Luca de Tena, J. M. Gil Robles, Ortega y Gasset, Bergamín y Zubiri. Y no olvida estudiar también la huella que dejó Herrera en la evolución intelectual de Laín Entralgo y su ruptura con el régimen franquista. Se puede hablar de fracaso de Ángel Herrera, pero este fracaso no descalifica su persona ni le resta valor; más revaloriza y engrandece su figura.- I. CAMACHO.

MAQUIAVELLO, Nicolás, *Historia de Florencia*. Tecnos, Madrid 2009, LII + 488 pp., 25 €

La colección "Clásicos del Pensamiento" incorpora este nuevo título, que permite por primera vez disponer del texto íntegro en castellano de una importante, aunque menos conocida, obra de Maquiavelo (1469-1527). Florencia fue emporio de la familia de los Médici. Fue precisamente Julio de Médici, que llegaría a Papa en 1523 con el nombre de Clemente VII, quien encargó esta historia a Nicolás de Maquiavelo en 1520. La obra sólo estaría concluida en 1525, dos años antes de la muerte de su autor. Maquiavelo, que había prestado muchos servicios a la ciudad por encargo de los Médici, tuvo que afinar mucho su pluma para agradar a quienes le hacían el encargo y no traicionar la verdad histórica ocultando la deriva autoritaria que dicha familia había ido introduciendo en el gobierno de Florencia. La primera parte de su obra se remonta a los orígenes de la ciudad, aspecto que inicialmente había excluido de su plan; la segunda abarca el periodo comprendido desde 1434, fecha en que Cosme de Médici volvió de su destierro para comenzar la etapa de mayor esplendor de la ciudad. La tesis de fondo que Maquiavelo desarrolla ya estaba algunos años antes en su obra más conocida, *El príncipe* (1513): que la historia es el resultado de la acción de los seres humanos los cuales actúan como personas libres. El estudio preliminar y las notas de esta edición corren a cargo de Félix Fernández Murga, estudioso del humanismo italiano; se añade además un estudio del contexto de la obra, firmado por Félix Gilbert, que fue profesor del "Institute for Advance Study" de Princeton.- F. L.

MARINA, José Antonio – RODRÍGUEZ DE CASTRO, María Teresa, *La conspiración de las lectoras*. Anagrama, Barcelona 2009, 280 pp., 18 €

En un tono divulgativo y partiendo de sus estudios sobre "inteligencia social", el profesor Marina y su colaboradora, M. T. Rodríguez de Castro, presentan la historia del *Lyceum club femenino de Madrid*, una institución nacida en Madrid en 1926 y que dejó de funcionar cuando comenzó la guerra civil. Los autores tildan la institución de "una conspiración femenina para adelantar el reloj de España" (p. 13), por cuanto se trató de una iniciativa para mejorar la situación de la mujer española a través de la educación. La promotora

de la implantación de esta institución en España (porque *Lyceum* se conocían entonces en las principales ciudades de Europa) fue María de Maeztu que, desde el primer momento, encontró apoyo en Victoria Kent y pertenecieron y participaron activamente en sus actividades e iniciativas Zenobia Camprubí, María Lejárraga, M<sup>a</sup> Teresa León, Ernestina de Champourcin... Pero, “aunque las universitarias, las profesionales, las vanguardistas forman la parte más espectacular del *Lyceum*, hay otro grupo numeroso que, desde el punto de vista sociológico resulta extremadamente interesante [...] yo las llamo las maridas de sus maridos, porque, como ellos eran hombres cultos, ellas venían a la tertulia a contar lo que había oído en casa” (p. 93). Un libro muy interesante, no sólo porque muestra una pujante iniciativa por la educación de las mujeres en los años treinta del pasado siglo, sino también, porque como reconocen los autores: “en una época globalizada sería estupendo poder organizar un *Lyceum* a escala mundial” (p. 230). Para todos los amantes de la historia y de la educación.- J. GUEVARA.

MARTÍN HERNÁNDEZ, FRANCISCO – MARTÍN DE LA HOZ, JOSÉ, *Historia de la Iglesia en España*. Palabra, Madrid 2009, 316 pp., 23 €

Esta historia sintética de la Iglesia en España puede ser de una gran utilidad para quien se quiera iniciar en el conocimiento de la historia de nuestra fe, así como de las consecuencias que dicha fe ha tenido para la vida de los pueblos de la península. Para evitar sobrecargar el libro los autores avisan que han suprimido a propósito las notas a pie de página. En cambio, han presentado una bibliografía selecta, ordenada por épocas, con un apartado dedicado a obras generales y otro que selecciona las obras que mejor pueden ampliar la historia de las relaciones de la Iglesia española con América, que puede servir de aliciente y de orientación a quien quiera ahondar en el conocimiento de la historia de la Iglesia en España. Han pretendido mantenerse en el campo de la historiografía y no pasar al de la teología de la historia. Eso no quita el hecho de que sus conocimientos teológicos les han servido, y mucho, para el correcto enfoque de los hechos que se narran a través de estas páginas, aunque sin desviarse hacia la teología de la historia, que pretenden evitar expresamente. Al final del volumen se añade una cronología de

los hechos más importantes, esencial para buscar acontecimientos señalados, sobre todo por parte de los lectores menos iniciados en el tema. Ambos autores confiesan que han pretendido seguir el consejo de Juan Pablo II que pedía a Europa que se animara a conocer sus raíces. En este caso ellos nos muestran las raíces de la fe en España y también el rastro que esta fe ha dejado en nuestras tierras, que es todavía en nuestros días mucho mayor de lo que podría suponerse.- A. NAVAS.

RAMPELLO, LILIANA, *Virginia Woolf: La vida en la escritura*. Narcea, Madrid 2009, 225 pp., 19 €

La autora de estas páginas se acerca a una de las figuras señeras de la literatura elaborada por mujeres en el siglo pasado y, desde una distancia-cercanía que sorprende e inquieta, escudriña, al hilo de las principales obras de la escritora, la capacidad de la Woolf de gestar los sentimientos y los actos más extraordinarios en la simple cotidianidad de la vida, descubriendo la fuerza y la ironía que rezuma esa cotidianidad, cuando ésta se apega a las relaciones que las mujeres woolfarianas son capaces de entablar; relaciones, con frecuencia, cargadas de desasosiego, de sospecha, de ternura o simplemente de búsqueda de sentido. Rampello llega hasta las urdimbres más sutiles de los personajes de la Woolf y, bajo el escarpelo de su crítica, tan narrativa como exegética, pone rostro y figura a los sentimientos más hondos, confesables e inconfesables, de los personajes que la escritora inglesa ideó. La rebeldía, el acento poético, la inteligencia, el amor a la vida, la tragedia... que entretujan la vida familiar de los personajes woolfarianos están tan presentes en esta obra como en las que sirven de fundamento al estudio a la autora. ¿Nos encontramos ante un ensayo novelado o una novela articulada con la precisión de una seria investigación literaria? Los lectores/as que se acerquen a estas páginas podrán decidir. Lo que sí está claro es que se trata de una rica contribución a la ya de por sí rica obra sobre la obra de la que está considerada como una de las mejores, sino la mejor, escritora inglesa del siglo XX. Atrayente y emotiva obra la de Liliana Rampello, de principio a fin. Tan identificada la investigadora con la escritora que estudia y con las obras que investiga, que bien podría servirnos de guía para conocer y amar, o bien temer y escapar, de todo el universo de *mujeres en relación* creado por Virginia Woolf. Pero ¿quién teme a Virginia

Woolf? O mejor dicho, ¿quién puede no amar a Virginia Woolf?- T. LEÓN.

RIBOT, Luis (dir), *Carlos II. El rey su entorno cortesano*. Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid 2009, 367 pp., 52 €

Luis Ribot reúne en este volumen una serie de ensayos con los que el lector puede tener acceso al estado actual de las investigaciones sobre el reinado de Carlos II, conocido todavía de forma más bien sesgada, por la abundancia de tópicos surgidos en torno a la persona del rey, sobre todo por sus numerosos achaques de salud. La riqueza añadida que supone la gran abundancia y la calidad de las ilustraciones que contiene el libro, contribuye a dar una idea más completa de este último reinado de los Austrias españoles. El libro se estructura en torno a tres ejes: en el primero se estudia al monarca como persona, su formación, su concepción del poder, su círculo familiar y de amistades y las opiniones sobre él con motivo de su muerte o posteriormente; en el segundo se presenta la imagen artística del rey y el arte cortesano de su reinado; en el tercero se presenta la actuación del rey más allá de su ámbito familiar. Estos tres ejes contienen información que bien podría clasificarse en cualquier otro eje de aquél en que están situados, por su íntima relación entre sí. Por todo lo dicho esta monografía de Carlos II se convierte en punto de referencia obligado para quienes quieran volver sobre su reinado y lo que supuso en la historia de España.- A. NAVAS.

SAN MARTÍN MONTILLA, M<sup>a</sup> Nieves, *Matilde Huici Navaz. La tercera mujer*. Narcea, Madrid 2009, 221 pp., 17,50 €

Visualizar el talante de una mujer plurifacética y comprometida con la realidad delirante que le tocó vivir, y hacerlo desde ese lugar relegado que le otorgó la historia reciente de nuestro país, no parece tarea fácil, pero la autora de esta investigación biográfica sobre una de las “mujeres de la República”, Matilde Huici Navaz, ha penetrado en los entresijos de esa vida, a mi modo de ver, de manera tan prolija como atrayente. La intención de la autora era sacar a la luz a la mujer que había quedado *a la sombra* de otras reconocidas activistas de su época: Clara Campoamor, Concha Peña o Victoria Kent. Leída esta obra, “la tercera mujer” ya no será una desconocida exiliada,

sino una mujer que hizo suya la causa feminista y los ideales sociales que no llegaron a cuajar en la inestable II República española, aunque echaron raíces suficientes como para ser hoy considerados irrenunciables en nuestra convivencia socio-política: protección de menores en riesgo de abandono, atención a los discapacitados y a los jóvenes avocados a la delincuencia y a la marginación social... Siguiendo la vida, la obra y el exilio de Matilde Huici, se descubre a la mujer comprometida y luchadora, experta en psicopedagogía, cuyos planteamientos educativos, sociales y políticos son de gran actualidad y, muchos de ellos, todavía no alcanzados ni mucho menos superados. En suma, el libro puede ser fuente de estudio e investigación para quienes estén interesados en los temas mencionados y, obviamente, en temas de género.- T. LEÓN.

STARK, Rodney, *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Trotta, Madrid 2009, 219 pp., 20 €

Rodney Stark es sociólogo y especialista en Estudios Comparados sobre la Religión, pero no es especialista en Nuevo Testamento ni es historiador, aunque confiesa que la historia ha sido una de las grandes aficiones de su vida. Reconoce también que este libro nunca fue su “preocupación principal” (pág. 14), a pesar de lo cual ha venido publicando versiones anteriores de los distintos capítulos que lo componen en diferentes revistas desde 1985 hasta 1996, fecha en que el libro vio la luz (Princeton University Press). Los diez capítulos de que consta el libro abordan distintos aspectos de la expansión del cristianismo en los primeros siglos (hasta el V, aproximadamente). Lo que es común a todos es el recurso a un mismo método: los estudios de la sociología comparada de las religiones aplicados a distintos movimientos religiosos del pasado y de hoy. Los temas estudiados son tan diversos como: la “aritmética” demográfica hasta el año 350, el éxito de la expansión del cristianismo en la diáspora judía, el papel de la mujer en la Iglesia primitiva, la base social del cristianismo primitivo, la implantación del cristianismo en las grandes ciudades (mejor que en las zonas rurales) y las respuestas que ofrecía a las condiciones de estas, la realidad de las persecuciones y los motivos que llevaron a muchos al martirio. Todas estas cuestiones son iluminadas desde

el método propuesto, aplicado de forma rigurosa y hasta drástica a veces, con sugerencias que corrigen determinadas interpretaciones históricas al uso.- I. CAMACHO.

ZABALA Y LERA, Pío, *España bajo los Borbones*. Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza 2009, CXII+380 pp., 35 €

Carolina Rodríguez López reedita una obra historiográfica emblemática del pasado reciente español, obra de Pío Zabala y Lera, con características muy peculiares, tanto que las ideas que en este estudio histórico se vierten fueron aprovechadas por el franquismo para legitimarse de cara a una regeneración de España que se consideraba indispensable tras el fracaso de la Segunda República Española. Pío Zabala se inserta en la tradición monárquica española tal y como se concebía en el siglo XVI, o sea, como una autoridad firme y capaz de conducir los destinos de la nación por encima de veleidades personales. Una autoridad que recogiera lo más característico de la tradición española, en la que lo católico era inseparable de todo el tejido social español, para que la nación fuera fiel a su propio destino y a su propio papel en el mundo. Con este concepto está claro que a Pío Zabala la venida de los Borbones a España le parece una auténtica desgracia, incluso reconociendo la valía de algún que otro monarca, como sería el caso de Carlos III. Al no encontrar en su tiempo reyes del tipo que él postulaba, se inclinó por la figura de caudillos (tipo Maura o Franco) que recogieran la antorcha de los reyes españoles del XVI. Este tipo de historiografía sirvió como soporte al régimen de Franco y constituyó la única manera aceptable de interpretación histórica de España después de la guerra, durante bastante tiempo, como se puede comprobar en sus discípulos. Todo este enfoque es mérito de Carolina Rodríguez López, que nos permite con su introducción valorar adecuadamente la obra de Pío Zabala y su influjo en la España de Franco.- A. NAVAS.

## CIENCIAS SOCIALES

MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Alianza, Madrid 2009, 240 pp., 19,50 €

Nuestro mundo está lleno de desajustes. Pero no todo es malo en él. El progreso en muchos cam-

pos es evidente. Ahora bien, la evolución de las sociedades en el siglo XX ha sido errática, trágicamente inadecuada: y el primer desajuste es el que se da entre una positiva evolución material y una más que problemática evolución moral. Victorias engañosas, legitimidades extraviadas, certidumbres imaginarias: estas tres expresiones, que dan título a las tres partes en que está dividido este ensayo, expresan bien las paradojas y los desajustes que quiere denunciar el autor. Amin Maalouf es libanés exiliado en Francia: esta doble circunstancia le da una sensibilidad especial para vivir el conflicto entre el mundo árabe y Occidente, y también para abordar la espinosa cuestión de las identidades de los pueblos. El libro se lee con agrado, porque el estilo es ágil y preciso, contundente. Las críticas son fuertes, pero el tono que las inspira tiene algo de esperanzador, que el autor quiere transmitir a sus lectores.- I. CAMACHO.

PARAMIO, Ludolfo, *La socialdemocracia*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2009, 85 pp., 14 €

Con la revolución comunista de 1917 socialdemocracia pasó a significar socialismo no revolucionario o reformista; tras la caída del muro de Berlín socialdemocracia se entiende como socialismo democrático, de búsqueda de la igualdad social en condiciones de libertad. La socialdemocracia siempre ha querido distanciarse del socialismo revolucionario sin renunciar a su espíritu, para desde él humanizar el capitalismo. En este libro breve y de síntesis Ludolfo Paramio, que ha trabajado en el PSOE y en los gobiernos españoles constituidos por este partido, traza una visión de la socialdemocracia siguiendo un procedimiento histórico. Para ello señala cuatro etapas. La primera llega hasta la segunda guerra mundial: es la larga época de crecimiento de los partidos socialdemócratas gracias al empuje y a la aportación del movimiento obrero. La segunda se inaugura en la posguerra, cuando el proyecto socialdemócrata reborda las aspiraciones de las clases obreras y pasa a ser un modelo de sociedad, que se generaliza con apoyos múltiples en Europa Occidental y en otros países. La tercera coincide con el ciclo conservador que se desarrolla desde la crisis de los años 1970 y arrecia tras la caída del comunismo, precisamente cuando la coyuntura pareciera favorecer a la socialdemocracia. La última es el presente, tras la crisis de 2007-2008

que parece revelar las debilidades del modelo neoliberal y ofrece nuevas oportunidades a la social-democracia.- I. CAMACHO.

SEOANE, Julio – MOUGÁN, Juan Carlos – LAGO, Juan Carlos, *La democracia como un estilo de vida*. Siglo XXI, Madrid 2009, 382 pp., 20 €

El título de este libro es sugerente: apoya la idea de que la democracia no puede reducirse a un conjunto de instituciones y procedimientos que sirven de cauce a la convivencia política, porque todo eso se vacía de contenido cuando no va alimentado de la savia de eso que podemos llamar un talante o un estilo de vida. La experiencia nuestra y de otros confirma de sobra esta convicción. Y tal planteamiento tiene dos consecuencias que sirven de coordenadas a este libro: hay que hablar de virtudes democráticas o cívicas; tales virtudes, además, no son innatas sino que exigen una educación. Los tres autores de esta obra, profesores en las universidades de Alcalá de Henares y de Cádiz, han trabajado el tema en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Comunidad de Madrid. Desarrollan sucesivamente tres aspectos: el marco ético (el perfeccionismo moral, o teoría que defiende el desarrollo moral como horizonte y tarea de todo ciudadano), la educación para la democracia (que ha de ser crítica, creativa, cuidante), las virtudes cívicas o democráticas (el debate suscitado en torno a ellas). En los tres autores están presentes las reservas del pensamiento posmoderno frente a la política y a la participación.- I. CAMACHO.

**LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>**

- ÁLVAREZ TARDÍO, M. - VILLA, R., *El precio de la exclusión*. Encuentro, Madrid 2010, 320 pp.
- ARTIGAS, M. - GLICK, T. F. - MARTÍNEZ, R. A., *Seis católicos evolucionistas. El Vaticano frente a la evolución (1877-1902)*. Católica, Madrid 2010, 448 pp.
- BASTANTE, J., *Mártires por su fe*. Esfera Libros, Madrid 2010, 278 pp.
- BIANCHI, E., *Por qué orar, cómo orar*. Sal Terrae, Santander 2010, 109 pp.
- BROWN, R. E., *El evangelio y las cartas de Juan*. Desclee, Bilbao 2010, 224 pp.
- CLAVERAS, M., *La Pasión de Cristo en el cine*. Encuentro, Madrid 2010, 384 pp.
- CORTINA, A., *Justicia cordial*. Trotta, Madrid 2010, 152 pp.
- Diccionario de Ciencias de la Educación*. CCS, Madrid 2010, 1.232 pp.
- FARIAS, V., *Heidegger y su herencia: los neonazis, el neofacismo y el fundamentalismo islámico*. Tecnos, Madrid 2010, 328 pp.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología dogmática: Curso fundamental de la fe católica*. Católica, Madrid 2010, 1.067 pp.
- GARCÍA TRAPIELLO, J., *Importancia y enigma del profetismo bíblico*. San Esteban, Salamanca 2010, 276 pp.
- GARRALDA, J., *Desenterrar y vivir el Evangelio*. Desclee, Bilbao 2010, 256 pp.
- GARRETT, B., *Borja, espíritu universal*. Alianza, Madrid 2010, 184 pp.
- GREGORIO MAGNO, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*. Trotta, Madrid 2010, 300 pp.
- GRÜN, A., *¿Qué debo hacer? Respuestas a las preguntas que plantea la vida*. Sal Terrae, Santander 2010, 232 pp.
- LÜTZ, M., *¿Estamos locos? Una visión amena de la psicología*. Sal Terrae, Santander 2010, 239 pp.
- MARTÍN GAVILLERO, M. C., *Mujeres en el siglo XXI. Identidad, opciones, desafíos*. Sal Terrae, Santander 2010, 150 pp.
- MARTINI, C. M., *Pruebas y consolaciones del sacerdote*. Sal Terrae, Santander 2010, 142 pp.
- MARTINI, C. M., *Las alas de la libertad. El hombre que busca y la decisión de creer*. Sal Terrae, Santander 2010, 110 pp.
- MARTINI, C. M., *La Compañía del Padre Hoyos. Contexto jesuitico y devoción al Sagrado Corazón*. Sal Terrae, Santander 2010, 176 pp.
- MORALES, J., *Newman 1801-1890*. Rialp, Madrid 2010, 479 pp.
- NEUSCH, M., *El enigma del mal*. Sal Terrae, Santander 2010, 190 pp.
- OTÓN, J., *Relatos con vivencia. Relatos de interior*. Khaf, Madrid 2010, 118 pp.
- PIKAZA, X., *El camino de la paz. Una visión cristiana*. Khaf, Madrid 2010, 336 pp.
- PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Alianza, Madrid 2010, 544 pp.

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

- POTESTÀ, G. L., *El tiempo del apocalipsis. Vida de Joaquín Fiore*. Trotta, Madrid 2010, 456 pp.
- SARANYANA, J.-I., *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*. Eunsa, Pamplona 2010, 234 pp.
- SMITH, G., “...al volver, vuelven cantando”. *Mi vida con los refugiados*. Sal Terrae, Santander 2010, 270 pp.
- URIARTE, J. M., *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander 2010, 150 pp.
- VIVALDELLI, G., *Mujer, ¿Por qué lloras? Las preguntas de Dios al hombre*. San Pablo, Madrid 2010, 208 pp.
- ZAMBONINI, F., *Chiara Lubich. Su herencia*. San Pablo, Madrid 2010, 208 pp.

## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandría, Epístola a Marcelino  
"La palabra de Dios en la Vida y la Misión de la Iglesia". Un Sínodo Pastoral, novedoso y mediático*

*La leyenda negra de los jesuitas*

*Libertad y Verdad en tiempos de Internet*

*Crisis de las ONG: La domesticación de la solidaridad*

*"El destino de Marta", algunas claves de la nueva espiritualidad*

*La religión que revela el lado oculto de la realidad social*

*Charles Darwin en Granada: el debate ciencia-religión en 1872*

*El islam en Europa occidental. Panorama socio-histórico y modelos de "integración"*

*J. Ratzinger-J. A. Pagola: "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?"*

*Evolución del concepto "mystêrion" en la tradición de la Iglesia oriental*

*Bolonia y los estudios de teología*

*Libertad cristiana en Pablo*

*La maldición de la ley (Gal 3,13)*

*"Confundirá la sabiduría de los sabios". En busca de la sabiduría como criterio de discernimiento paulino*

*Las tres vocaciones de Pablo: Pablo alcanzado por Cristo, buscado por Bernabé y enviado por el Espíritu*

*Hugo de San Víctor. "De Verbo Dei"*

*Crisis financiera. Algunas reflexiones críticas sobre sus orígenes y la manera de analizarla*

*Espiritualidades y éticas para la justicia global*

*Nuevos tiempos, nuevas respuestas: El c. 1095.3 y la incapacidad relativa*

*El signo sensible en el sacramento del matrimonio*

*Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista*

*En la Universidad. Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes en el campus universitario*

*El mundo de los deseos en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en el "Libro de la Vida": Esbozos de un regalo único*

*La expresión orante del cuerpo*

*El rostro de los oprimidos en el Libro de Job*

*La teología del ministerio ordenado hoy entre Escila y Caribdis*

*"Todo es gracia": gratuidad en tiempos posmodernos*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. 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.
- II. Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en formato digital. Se tratará de trabajos originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma. 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.
- III. La colaboración debería tener una extensión promedio de 10.000 palabras DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso por una sola cara y en formato digital.
- IV. 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. Este correo electrónico figurará, junto con los datos del apartado b), en la primera página del artículo en su edición impresa o digital. 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. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- V. Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por un censor externo designado por el Consejo de Redacción de la revista. Sus dictámenes serán comunicados al autor. 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. 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, 1353-1358; 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. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. 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.
- VIII. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve resumen del artículo.
- IX. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- X. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
*Apartado 2002*  
*18080 Granada (España)*  
proyeccion@teol-granada.com  
*Tel. +34 958 18 52 52*





ISSN 0478-6378



*Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA*  
*Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA*  
**SECRETARÍA:** +34 958 162 486 • **CENTRALITA:** +34 958 185 252 • **Fax:** +34 958 162 559  
*Correo e:* [info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com) • [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)