

## Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
GRANADA

“No temas, que yo estoy contigo” (Is 43,5).  
Claves del Antiguo Testamento para  
el acompañamiento

IANIRE ANGULO ORDORIKA

---

Las razones de Lutero sobre fe y obras y  
“la razón de la sinrazón” de Cervantes

RICARDO ALDANA VALENZUELA

---

Doctrina social de la Iglesia y política.  
Una perspectiva histórica

ILDEFONSO CAMACHO SJ

---

El pecado: negación consciente, libre y  
responsable al o(O)tro. Una interpretación  
desde la filosofía de Byung-Chul Han

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE







# 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 LXVII  
nº 278  
julio-septiembre 2020

#### **DIRECTOR**

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

#### **SECRETARIA**

Ignacio Rojas Gálvez  
Facultad de Teología de Granada

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

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

#### **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildelfonso Camacho Laraña

#### **TRADUCCIÓN**

Antonio Maldonado Correa

#### **INTERCAMBIOS**

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

#### **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

#### **DIRECCIÓN POSTAL**

#### **FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA**

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

#### **PRECIOS**

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

No se admiten talones.

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

---

#### CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

#### IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO  
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

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

(Con licencia eclesiástica)



Papel procedente de  
fuentes responsables  
FSC® C015618

## Sumario

“No temas, que yo estoy contigo” (Is 43,5). Claves del Antiguo Testamento para el acompañamiento .....	237-259
<i>IANIRE ANGULO ORDORIKA</i>	
Las razones de Lutero sobre fe y obras y “la razón de la sinrazón” de Cervantes .....	261-279
<i>RICARDO ALDANA VALENZUELA</i>	
Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica .....	281-299
<i>ILDEFONSO CAMACHO SJ</i>	
El pecado: negación consciente, libre y responsable al o(O)tro. Una interpretación desde la filosofía de Byung-Chul Han .....	301-310
<i>JUAN PABLO ESPINOSA ARCE</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO .....	311-331
LIBROS RECIBIDOS .....	333



## IANIRE ANGULO ORDORIKA

Bilbao (1976). Religiosa Esclava de la Stma. Eucaristía. Doctora en Sagrada Escritura y licenciada en Teología de la Vida Religiosa. Es profesora en la Facultad de Granada, donde imparte la asignatura de Profetas. También desarrolla su labor docente en la Universidad Pontificia Comillas y en el Instituto Teológico de Vida Religiosa.

## RICARDO ALDANA VALENZUELA

Ricardo Aldana Valenzuela, nacido en México en 1957, es miembro de los Siervos de Jesús. Estudió Filosofía en la Ciudad de Puebla (México), donde ejerció también enseñanza universitaria. Comienza sus estudios de Teología en la Universidad de Navarra, finalizados los cuales es ordenado sacerdote en 1988. Tras varios años como superior de la comunidad en España, en Roma se licencia en Sagrada Escritura y ha sido durante cinco años colaborador en la formación en Casa Balthasar en esta misma ciudad dedicándose a la difusión de la obra de Hans Urs von Balthasar, Henry de Lubac y Adrienne von Speyr. Ha colaborado en la traducción al español de esta última. Actualmente es profesor en el Seminario de Granada (Instituto de Teología Lumen Gentium) y en el Seminario de Córdoba (Instituto de Teología San Pelagio).

## ILDEFONSO CAMACHO SJ

Profesor Emérito de Moral y Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de Teología (Universidad Loyola Andalucía).

## JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Académico Instructor Adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico del Departamento de Teología de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile). Ha desarrollado docencia e investigación en la Antropología Teológica Fundamental, sobre todo en la post-Vaticano II y en temáticas de Teología Fundamental (Teología y Metáfora, Teología y Filosofía, Filosofía de la religión).



# **“NO TEMAS, QUE YO ESTOY CONTIGO” (Is 43,5)**

## **CLAVES DEL ANTIGUO TESTAMENTO PARA EL ACOMPAÑAMIENTO**

*Ianire Angulo Ordorika*

*Sumario:* El “acompañamiento” ha dejado de ser un término técnico limitado a la esfera religiosa, pues su uso se ha ampliado a otros ámbitos, como la educación o la empresa. Esta necesidad de atender a la persona de forma individual exige que todo agente de pastoral lleve a cabo esta tarea con quienes participan en actividades pastorales. Volver la mirada hacia la Escritura nos permitirá reconocer algunas de las peculiaridades que deberían caracterizar un acompañamiento en clave cristiana. Si bien son frecuentes los estudios que se centran en el Nuevo Testamento, no lo es tanto fijarse en el modo en que Dios acompaña a su pueblo a lo largo del Antiguo Testamento. Este artículo pretende cubrir esta carencia y reconocer algunas pistas en la primera parte de la Biblia que nos ayuden a esta misión pastoral.

*Summary:* Spiritual direction as a technical term has ceased to be limited to the religious sphere, because its use has been extended to other areas such as education or business. The need for individual, personal care requires that every pastoral agent carries out this task together with those who participate in pastoral activities. Going back to Scripture will allow us to recognize some of the peculiarities that necessarily characterize spiritual direction or pastoral care in a Christian setting. While studies abound that focus on the New Testament, less frequent are the ones that examine the way God accompanies his people throughout the Old Testament. This paper aims to fill this gap in acknowledging, in the first part of the Bible, essential clues that nourish and foster our pastoral mission.

*Palabras clave:* Acompañamiento, pastoral, Antiguo Testamento, agente de pastoral.

*Key words:* Spiritual Direction, Pastoral care, Old Testament, Pastoral Agent.

Fecha de recepción: 20 de julio de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de agosto de 2020

### **1. Acompañamiento en la pastoral: ¿Algo más que una moda?**

El reconocimiento de nuestra identidad personal no siempre ha tenido el valor que le otorgamos en la actualidad. De hecho, no era así en la mentalidad bíblica ni en las culturas antiguas<sup>1</sup>. Ahora, en cambio, la conciencia de que somos únicos e irrepetibles nos resulta un logro irrenunciable que abarca todas las dimensiones de nuestra

---

<sup>1</sup> Sobre la concepción del individuo desde una identidad colectiva en el cambio de era, B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 85-114.

existencia. Reaccionamos de modo negativo cuando nos percibimos tratados indiferenciadamente, como un número más. Deseamos ser considerados desde nuestra propia singularidad, atendiendo las circunstancias que nos atañen de forma concreta.

En el ámbito de la enseñanza se lleva décadas considerando la importancia de una educación personalizada, capaz de prestar atención a las diversas peculiaridades y circunstancias de cada uno de los alumnos. Pero esta valoración del individuo ha invadido también el ámbito comercial. De este modo, las grandes y pequeñas empresas han comprendido lo provechoso y lucrativo que es cuidar esta necesidad de individualidad que tiene todo cliente. De ahí el empeño con el que se pretende responder a inquietudes personales y fidelizar así al comprador, invirtiendo esfuerzos y recursos para que sus empleados nos traten de modo personal<sup>2</sup>.

Por otra parte, basta un paseo por las estanterías destinadas a temas de autoayuda y a la actividad empresarial en una librería para percatarnos cómo se multiplican los libros dedicados al *coaching*. El anglicismo procede del verbo *to coach* que, en castellano, traduciríamos como *entrenar*. Con este término se pretende denominar el asesoramiento individual de alguien en distintos ámbitos de la vida. La tarea de un *coach* es ayudar a que su pupilo alcance una serie de objetivos propuestos a nivel empresarial, deportivo o personal. Para ello ha de recurrir a conocimientos de distintas disciplinas que abarcan desde la psicología hasta la filosofía o la pedagogía<sup>3</sup>.

Esta moda, procedente del mundo anglosajón, evidencia un dato irrefutable: las funciones que en otros tiempos ostentaba de modo exclusivo el acompañamiento espiritual ha dejado de reducirse al ámbito creyente. Una doble convicción, que nos hace bien alguien que nos atienda en la globalidad de nuestra existencia y que esto nos ayuda a sacar a la luz nuestra mejor versión, ha sufrido una democratización. Se ha convertido en una propuesta secularizada y ampliada tanto a la totalidad de las personas, con independencia de sus creencias religiosas, como a la totalidad de los aspectos que configuran la vida humana. La tarea evangelizadora no puede permanecer indemne a este creciente protagonismo de la atención personal en todas sus modalidades. Aún menos cuando se trata de una práctica que, de una forma u otra, ha estado presente en la tradición judeo-cristiana desde sus orígenes. Quizá hoy más que nunca urge priorizar el arte de acompañar a quienes se dirigen nuestras actividades pastorales.

### *1.1 Una imagen vale más que mil palabras: la partera*

Pero ¿de qué hablamos cuando nos referimos a “acompañar” en sentido creyente? ¿Nos movemos exactamente en los mismos parámetros que el *coaching*, la educación o el mundo empresarial? Convendría invertir unas líneas en esta cuestión. Para ello recurriremos a una imagen, que, como afirma la sabiduría popular, “vale

---

<sup>2</sup> Ilustra muy bien este interés la campaña publicitaria que hace unos años tuvo un banco español que se llamaba, precisamente, “acompañarte”. En youtube se puede acceder a alguna de esta publicidad que ilustra la inquietud comercial de la que hemos hablado, <https://www.youtube.com/watch?v=r7bA61YeqDY> (consulta 20 julio 2020).

<sup>3</sup> En la página web de la Asociación Española de Coaching se puede extraer más información sobre este método, <https://www.asescoaching.org> (consulta 20 julio 2020).

más que mil palabras”. La imagen de una partera, que no es ajena a la Escritura, podría mostrar de modo muy gráfico de qué vamos a hablar en las próximas páginas cuando nos refiramos al “acompañamiento”. Este imaginario no es especialmente original. De hecho, ya lo empleaba Sócrates en la antigua Grecia, pues su madre ostentaba esta profesión y le servía para ilustrar cómo entendía la labor filosófica y el método empleado por él.

También en el Antiguo Testamento se elogia a dos parteras y nos las ponen como modelo. El libro del Éxodo comienza describiendo la situación de opresión que sufre Israel en tierras egipcias y el empeño del faraón por mermar a un pueblo que es más numeroso que el suyo (cf. Ex 1,8-14). Antes de que YHWH lleve adelante una acción salvífica que se va a convertir en paradigmática, la liberación de Egipto, dos parteras van a ganarse el reconocimiento divino:

“El rey de Egipto dijo a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá, y la otra Puá: «Cuando asistáis a las hebreas, fijaos bien: si es niño, matadlo; si es niña, que viva». Pero las comadronas temían a Dios, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. El rey de Egipto llamó a las comadronas y les dijo: «¿Por qué habéis hecho esto y dejáis con vida a los niños?» Respondieron las comadronas al faraón: «Es que las mujeres hebreas no son como las egipcias; son más robustas, y antes que llegue la comadrona, ya han dado a luz». Dios premió a las comadronas” (Ex 1,15-20a).

Mientras el faraón se alía con la muerte, YHWH es un Dios de vida. La valiente actuación de Sifrá y Puá, que engañan al rey y conspiran a favor de la existencia, es ya una acción salvífica que adelanta aquella que el Señor realizará a través de Moisés unos capítulos más adelante. Apostar por ayudar a que la vida progrese, incluso de modo arriesgado y en situaciones de muerte, es siempre motivo de bendición divina.

La llamada del agente de pastoral tiene mucho que ver con la labor de estas mujeres atrevidas, que se implican y complican. Ellas colaboran activamente en el alumbramiento de la vida que se gesta en el interior de los demás y que clama por salir a la luz. Pero, hasta aquí, la tarea del evangelizador no se diferencia demasiado de cualquier otra persona que anhele cuidar y ayudar a crecer a otros, colaborando en esa “mejor versión” que todos encerramos en nuestro interior y que pide ser alumbrada. La existencia creyente no queda limitada únicamente a potenciar nuestras posibilidades y desarrollarnos en lo humano hasta ser mejores personas. El “salto cristiano”, que también está expresado en el evangelio en clave de nacimiento, desborda la capacidad humana, pues supone un “nacer de nuevo” que solo el Espíritu Santo puede provocar. Así se lo plantea Jesús a Nicodemo:

“En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo” (Jn 3,5-7).

El seguimiento de Jesús es don divino que requiere la implicación de nuestra libertad. Si bien no brota desde nosotros y no es fruto del empeño y la voluntad de cada uno, ha de ser acogido como regalo inmerecido que nos pone en dinámica de respuesta. Acompañar la vida cristiana supone cuidar tanto el crecimiento humano como el progreso creyente. La invitación de cualquier agente de pastoral es a colaborar como “matronas” en un doble alumbramiento: Uno que procede de las posibilidades humanas y aquel que brota de una acción de Dios, desbordando con mucho nuestras expectativas y capacidades<sup>4</sup>. Ambos procesos se realizan en la persona tal y como las naturalezas humana y divina permanecen en Aquel a quien seguimos: “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”<sup>5</sup>.

La misión evangelizadora incluye esta llamada a permanecer cerca en este proceso de gestar y alumbrar una Vida con mayúsculas, posibilitando este nacimiento. Eso sí, hay una diferencia notable entre el parto de un nuevo ser y el proceso por el que Dios mismo genera vida en nuestro interior. Crecer como personas y como creyentes no se juega en momentos puntuales, sino que requiere un “parto permanente”.

“Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8,22-23).

Como plantea Pablo en este texto, se trata de un proceso continuo que solo concluirá cuando veamos al Señor cara a cara y “seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es” (1Jn 3,2b). Toda nuestra existencia, como la creación en su conjunto, proseguirá con gemidos y dolores de parto hasta que el Espíritu lleve a culmen la obra iniciada por Él mismo (cf. Flp 1,6). Y en este proceso continuo ¿cuáles son las tareas fundamentales del agente de pastoral en cuanto acompañante?

## 1.2 *Las dos tareas fundamentales de la partera*

Más allá de las tareas médicas que actualmente lleva adelante una matrona, tradicionalmente la partera tenía un papel determinante en el momento del parto. A ella le corresponde tanto animar a la parturienta como jalearse para que empuje a pesar del sufrimiento. Quien acompaña ha de ir adquiriendo la sabiduría necesaria para saber cuándo toca alentar y animar y cuándo, en cambio, pedir que se permanezca en el dolor. Esto último resulta especialmente complicado en una sociedad como la nuestra, que ha perdido la cultura del esfuerzo. Somos hijos de nuestro tiempo, lo que implica que tendemos a huir de lo costoso. Esto es algo difícil de combinar con el hecho de que suele

<sup>4</sup> Desde esta clave de aunar el proceso humano y creyente se sitúa el modelo de la personalización, explicado en, J. GARRIDO, *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización* (PT 172), Sal Terrae, Santander 2009.

<sup>5</sup> Así lo afirma el Concilio de Calcedonia con respecto a Jesucristo: “se ha de reconocer a uno solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación” (DH 302).

ser necesario mantenerse en medio de la dificultad y el sinsentido para poder crecer. Las “contracciones” de este alumbramiento existencial y creyente siempre son de vida, por más que duelan, cansen y tengamos sensación de que nada va a cambiar.

La imagen del parto recoge de forma gráfica la dificultad y el sufrimiento que implica este proceso de crecimiento personal en el que se implica activamente el agente de pastoral. Aquellos animales que tienen un esqueleto externo, como los crustáceos, deben despojarse de esta protección exterior para poder desarrollarse, aunque esto suponga permanecer durante un tiempo en una situación de especial vulnerabilidad frente a sus enemigos. De no hacerlo, aquella cáscara que servía de defensa se podría acabar convirtiendo en un corsé asfixiante que coartara su verdadera talla. Como ilustra este ejemplo y sucede con las embarazadas, todo nacimiento depende de afrontar el dolor que conlleva. Así lo plantea el mismo Jesús cuando habla de su propia pasión y de cómo lo van a vivir sus amigos:

“En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo” (Jn 16,20-21).

La alegría del nacimiento relativiza el sufrimiento que este ha supuesto, dando por buena la congoja previa a tener entre los brazos al bebé. Aunque los dolores de parto los experimentan quienes gestan la vida, el acompañante no queda indemne. Este ha de aprender a reconciliarse con su inevitable impotencia. No resulta fácil animar a permanecer en el dolor cuando este no puede ser aliviado o aligerado, como tampoco lo es avivar la esperanza del alumbramiento cuando aún no se vislumbra lo nuevo que nace. Quien acompaña también es incapaz de arrebatarse una confianza, la del acompañado, que resulta imprescindible. Cuando se avanza entre sombras es esencial la confianza en quien camina a nuestro lado, pero esta solo puede ser recibida como el regalo inmerecido que es. Hemos de aceptar cuanto antes que el papel del acompañante es limitado y frágil.

A quien acompaña el proceso le corresponde el arte de distinguir cuándo se requiere calma y cuándo empujar, cuándo consolar y cuándo azuzar. Todo artesano necesita una formación técnica, pero solo la práctica consolida los aprendizajes teóricos, reforzando así una habilidad natural que interesa poseer. Del mismo modo, es imprescindible una formación sobre el acompañamiento, pero esta ha de combinarse con una destreza que se va adquiriendo en la medida en que nos ponemos a tiro del Espíritu Santo. Es Él quien nos permite desarrollar un sexto sentido capaz de intuir qué es lo más adecuado en cada momento. Mientras las matronas han estudiado cuándo conviene empujar y aflojar, en el acompañamiento no existe la ciencia exacta. Como en tantos otros ámbitos de nuestra vida, tampoco podemos tener seguridades en cómo combinamos ambas tareas dadoras de vida, solo meras certezas.

Decía San Agustín: “Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. Cada persona es la única protagonista de su propio proceso humano y creyente y, por más relevante que pueda ser la ayuda de quien acompaña, este no puede llevar adelante lo que no le

corresponde. Del mismo modo, la prioridad absoluta en todo nacimiento es la buena salud del bebé y de la madre. Un parto tranquilo conlleva que la presencia de la partera no se haga notar. Su papel siempre es secundario, porque está en función de la vida que cuida y que nace. Cualquier pretensión de protagonismo por parte del acompañante, por más solapada y sutil que sea, solo evidencia que desconoce tanto su labor como el daño que su actitud puede causar en las personas a las que atiende.

Una vez que, sirviéndonos de la imagen de la partera, hemos presentado a qué nos referimos cuando hablemos de acompañamiento a lo largo de este artículo, vamos a dar un paso más. No resulta extraño buscar en la Escritura claves para iluminar esta tarea pastoral, pero lo habitual es remitir bien a la relación entre Jesús y sus discípulos, bien a la práctica de la primera comunidad cristiana. Menos frecuente suele ser volver la mirada hacia el Antiguo Testamento. Esta será nuestra intención en las próximas páginas, pues prestaremos atención a cómo YHWH acompaña a Israel a lo largo de la primera parte de la Biblia para poder, a partir de ahí, extraer consecuencias para el acompañamiento.

## 2. Punto de partida: la historia de salvación como acompañamiento

Si somos sinceros, en la Iglesia hemos de entonar con pena un profundo *mea culpa* y confesar con dolor que no siempre hemos fomentado la suficiente formación teológica y bíblica entre los agentes de pastoral que llevan adelante la tarea evangelizadora “a pie de calle”<sup>6</sup>. No es de extrañar que el Antiguo Testamento sea especialmente desconocido y que se tenga una visión fragmentada de esta parte de la Biblia, construida en el imaginario colectivo a partir de pasajes sueltos y desconectados. En cambio, su heterogeneidad, constituida por cuarenta y seis libros, queda aunada por un hilo rojo que la atraviesa: La relación de YHWH con su pueblo.

La Historia de Salvación puede leerse en clave de acompañamiento, pues se dibuja a un Dios que está empeñado en cumplir su deseo para la humanidad, extrayendo así su mejor versión. El relato del Génesis ilustra de modo gráfico ese sueño divino de armonía entre toda la realidad creada (Gn 2,15-20). A lo largo de los once primeros capítulos de este libro bíblico se va describiendo cómo el ser humano va destruyendo ese proyecto primigenio de relaciones pacíficas. A partir de ese momento, YHWH va a procurar gestar y alumbrar esa nueva humanidad soñada por Él.

Por continuar con el imaginario que nos ha servido de marco, también el Antiguo Testamento presenta a YHWH vinculado con la capacidad de engendrar vida. Cuando Dios se define a sí mismo dice lo siguiente:

“YHWH pasó por delante de él y exclamó: «YHWH, YHWH, Dios misericordioso (רַחֻם) y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes»” (Ex 34,6-7a).

<sup>6</sup> Sobre el uso de la Biblia en las actividades pastorales, I. ANGULO ORDORIKA, “Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia”: *Proyección* 257 (2020) 9-19.

A pesar de los prejuicios que abundan con frecuencia en relación al Antiguo Testamento, en sus páginas se repite varias veces esta descripción divina. Los términos hebreos que se emplean se mueven en el campo semántico del amor<sup>7</sup>. El término que traducimos por *misericordioso* (רַחֻם) procede de un sustantivo que se traduce como *útero, vientre materno o entrañas* (רַחֻם)<sup>8</sup>. Aunque nos pueda parecer una imagen demasiado antropomórfica, este término revela que la esencia de YHWH se expresa desde parámetros maternos y generadores de vida. La experiencia creyente percibe a Dios con entrañas maternas, con capacidad de engendrar. Esto resulta coherente con el bagaje compartido entre los seres humanos, pues la experiencia primera de sentirnos acogidos y amados incondicionalmente suele estar vinculada a la figura materna.

En la raíz de la experiencia religiosa de Israel está la certeza honda de que Dios ha hecho una opción radical por ellos sin razón aparente. Así lo expresa el libro del Deuteronomio:

“No porque seáis el más numerosos de todos los pueblos se ha prendado YHWH de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres” (Dt 7,7-8a).

No existen motivos que justifiquen la apuesta divina a favor de un pueblo pequeño, no solo en cantidad, sino también en calidad humana. Solo el amor incondicional de YHWH explica tanto su interés por acompañar a Israel en su peregrinar histórico como sus constantes intervenciones salvíficas en su favor, que llegarán a su culmen con el acontecimiento Jesucristo. La certeza creyente de que Dios acompaña su devenir histórico es tan profunda que no requiere siquiera que esta presencia sea explicitada<sup>9</sup>. De algún modo, aunque no encontraremos imágenes claras de lo que nosotros entendemos por acompañamiento en el Antiguo Testamento, toda la Historia de Salvación de Israel puede ser comprendida desde esta clave.

Si la Historia de Salvación puede ser comprendida como el camino de un pueblo acompañado por el Señor, también nuestras historias personales pueden ser leídas en creyente desde esta misma interpretación. Dios camina a nuestro lado, codo con codo, buscando con empeño sacar nuestra mejor versión y ayudarnos en este constante alumbramiento de la Vida, con mayúscula, que Él gesta en nuestra existencia. Volver la mirada al Antiguo Testamento y fijarse en cómo entiende que Dios acompaña a su pueblo nos puede ayudar, por una parte, a integrarnos en esa corriente de creyentes de

<sup>7</sup> Aunque los términos hebreos se muevan en este campo semántico, cada uno subraya matices diversos. Sobre esta cuestión, J.C. LANEY, “God’s Self-Revelation in Exodus 34:6-8”: *Bibliotheca Sacra* 158 (2001) 42-51.

<sup>8</sup> Un estudio clásico de esta raíz hebrea es la de, E. FAREÁN NAVARRO, “רחם Un estudio previo”: *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 227-238. También el verbo griego que traducimos como *sentir compasión* (σπλαγχνίζομαι) tiene un origen similar y procede del sustantivo *entrañas* (σπλάγχνον). Cf. E. ESTÉVEZ, “Significado de σπλαγχνίζομαι en el NT”: *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 511-541.

<sup>9</sup> Un ejemplo claro de esta convicción se encuentra en la versión hebrea de Esther. A lo largo de sus páginas no aparece ninguna mención explícita a YHWH, lo que no implica que se dude del carácter inspirado y canónico de este libro bíblico. La traducción griega de la LXX parece querer subsanar lo que considera un error y coloca una serie de oraciones en boca de la protagonista.

la que la Escritura da testimonio, reconociendo que también nosotros estamos llamados a vivir la experiencia de Israel. Por otra parte, también nos permitirá reconocer algunas pistas que iluminen tanto nuestra tarea pastoral como el reto de acompañar a quienes nos encontremos en el día a día, porque esta misión abarca todos los ámbitos de nuestra existencia, también los diálogos más informales y cotidianos.

### 3. ¿Cómo acompaña YHWH en el Antiguo Testamento?

No es fácil elegir, pues siempre supone prescindir de algo a favor de aquello a lo que damos prioridad. Nos sucede lo mismo al tener que optar por algunos rasgos que caracterizan el modo en que Dios acompaña a Israel a lo largo de la primera parte de la Biblia. Con todo, destacamos aquellos elementos que, por sus repercusiones para nuestra práctica pastoral, nos resultan primordiales y más elocuentes. YHWH va a caminar junto a Israel de modo permanente, alentando su crecimiento humano y creyente, tratándole con suavidad pero también con exigencia y recurriendo a mediaciones para ello.

#### 3.1 *De forma permanente*

El acompañamiento que YHWH ofrece a su pueblo no es cuestión de una urgencia y no se realiza solo en situaciones puntuales. Su presencia es una constante en la historia de Israel, por más que no siempre hayan sido conscientes de esta compañía. De hecho, en la Escritura hay una certeza profunda de que el ser humano precisa de Dios para existir. Esto es lo que expresa de modo muy gráfico en el relato de la creación:

“Entonces YHWH Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2,7).

Solemos pensar que ese soplo divino solo tiene la intención de vivificar el barro, como si se tratara de los polvos mágicos de un mago. Pero esta no es la vivencia que intenta expresar el pasaje bíblico. En el fondo, se trata de una percepción mucho más profunda, por más que biológicamente resulte bastante primitiva. En la mentalidad bíblica se comprende la respiración como un constante acoger el hálito divino, que no se puede retener sino que ha de ser devuelto a Aquel que lo dona. YHWH está constantemente insuflando aliento y sosteniendo así toda la creación. Los seres humanos respiramos en la medida en que permanecemos mirando cara a cara al Dios que nos alienta. De no ser así, si alguna de las dos partes gira su rostro, la persona empieza a respirar en corto y a ahogarse<sup>10</sup>. Solo sosteniéndole la mirada al Señor podemos vivir a pleno pulmón, manteniéndonos unidos a Él en una especie de cordón umbilical invisible.

---

<sup>10</sup> Desde esta perspectiva se entiende mucho mejor la expresión sálmica: “Si escondes tu rostro, desaparecen, las retiras tu soplo y expiran, y retornan al polvo que son” (Sal 104,29).

La comprensión de la creación, como algo permanente que mantiene al Creador necesariamente cerca de cada uno, va a estar presente en cómo Israel percibe su propia historia. Esta se entiende como un peregrinar cuya meta es regresar a la comunión originaria con YHWH, simbolizada con rasgos paradisíacos en el Edén<sup>11</sup>. Si la propia historia es un viaje acompañado por Otro, se comprende mucho mejor la importancia que adquiere el desierto en el relato de los orígenes del pueblo. De ahí que lo vivido en este espacio agreste se convierta en un episodio paradigmático que acompaña el recuerdo anual de la liberación de Egipto en la Pascua. Independientemente de que no se trate de una experiencia vivenciada por todos los miembros de la comunidad<sup>12</sup>, el desierto adquiere unas resonancias simbólicas que superan las barreras del espacio y el tiempo y que hace posible que todos se encuentren reflejados en esos pasajes. No es de extrañar, por tanto, que sea el escenario en el que se desarrolla la mayoría del Pentateuco<sup>13</sup>. En este camino, Israel siempre está acompañado por el mismo YHWH:

“YHWH marchaba delante de ellos; de día en columna de nube, para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego, para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche. No se apartó del pueblo ni la columna de nube por el día, ni la columna de fuego por la noche” (Ex 13,21-22).

Este pasaje nos permite extraer una primera consecuencia. Llegar a la meta es menos importante que disfrutar del camino sabiéndonos acompañados. La experiencia creyente es saber que Dios nos guía y acompaña, como lo hace el pastor a su rebaño, de ahí que esta sea una imagen recurrente en la Escritura.

“YHWH es mi pastor, nada me falta. En verdes pastos me hace reposar. Me conduce a fuentes tranquilas, allí reparo mis fuerzas. Me guía por cañadas seguras haciendo honor a su nombre. Aunque fuese por valle tenebroso, ningún mal temería, pues tú vienes conmigo; tu vara y tu cayado me sosiegan” (Sal 23,2-4).

Llamamos la atención sobre un detalle que puede pasarnos desapercibido. La vivencia creyente que refleja este salmo es que, cuando la oscuridad llega a nuestra vida y atravesamos “valles tenebrosos”, es suficiente para serenar al creyente el sutil contacto de la vara con la que el pastor orientaba a las ovejas o el sonido de su cayado golpeando

---

<sup>11</sup> Esta idea de que nuestra existencia es un caminar de regreso al Edén se fue desarrollando en el judaísmo y cristianismo de modo progresivo. Sobre esta cuestión, T. GARCÍA-HUIDOBRO, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación. Análisis de textos judíos, cristianos y gnósticos*, Verbo Divino, Estella 2017.

<sup>12</sup> Como es de suponer, no defendemos a la historicidad del peregrinar de Israel por el desierto tal y como se cuenta en los libros del Pentateuco, sino la capacidad simbólica de un relato que ha permitido a millones de creyentes identificarse con la experiencia humana y creyente que se narra.

<sup>13</sup> La Tōrāh, a lo que corresponden los primeros cinco libros de la Biblia, es la parte esencial del texto sagrado para los judíos. No es un dato baladí que, a excepción del Génesis y los primeros capítulos de Éxodo, se desarrolle en el desierto.

el suelo. Se trata de pequeñas pistas que reavivan la certeza de que Él camina a nuestro lado, aunque las tinieblas no permitan verle con claridad.

Esta vivencia delata que la compañía del Señor no siempre es diáfana. Muchas veces necesitamos afinar el oído para escuchar el cayado y sentir el contacto de su vara. Somos invitados a ir aprendiendo un modo de mirar la realidad que nos permita ir más allá de lo evidente para descubrir las huellas del Señor en lo cotidiano. Como confiesa Isaías, demasiadas veces Él es un “Dios escondido” que hay que aprender a reconocer (cf. Is 45,15). Esta invitación a descubrir las huellas del Señor en el día a día de nuestra vida nos lleva a otra cuestión.

### 3.2 *En lo humano y en lo creyente*

Del mismo modo que ningún cristiano debería ser indiferente a las vivencias de la humanidad (cf. GS 1), tampoco Dios es ajeno a nada de cuanto acontece a su pueblo. Frente a la tentación que nos amenaza de separar lo espiritual y lo mundano, Israel es acompañado por YHWH en su dimensión humana y creyente, porque ambas resultan inseparables. Progresar como pueblo adulto y maduro implica crecer también en su condición de propiedad divina y al revés.

Como nos suele suceder a nosotros, la experiencia de salvación siempre le llega a Israel a través de realidades muy humanas. La carencia, la necesidad y el sufrimiento provocan que Dios actúe en favor del pueblo y este pueda experimentar Quién es Él.

“He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor de sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa [...] Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen” (Ex 3,7-9).

Según este pasaje, lo que moviliza a YHWH es el clamor del pueblo que llega a sus oídos y el conocer sus sufrimientos. Emplear el verbo *conocer* no es irrelevante. En la mentalidad bíblica el conocimiento no es una cuestión intelectual sino experiencial. La actuación salvífica de Dios se debe a que Él mismo ha experimentado el dolor de quienes viven oprimidos en Egipto.

Somos herederos de la mentalidad griega, con su clásica oposición entre el alma y el cuerpo, e hijos de la ilustración, que aprendió a conjugar los distintos ámbitos de la vida sin tener en cuenta la religión. El resultado de ambos legados es que nos resulta fácil diferenciar y separar lo creyente y lo humano, como si se tratara de una especie de “esquizofrenia”<sup>14</sup>. En cambio, esta distinción es ajena a la concepción bíblica del ser humano, que se percibe de modo unificado, y de la realidad. Esto explica que la Escritura se encargue de cuestiones que, para nosotros, no tendrían carácter religioso. La política, los lazos familiares, el mundo de las relaciones sociales, el amor erótico son algunos

---

<sup>14</sup> El origen etimológico de esta enfermedad psiquiátrica resulta muy elocuente: *σχίζειν* (dividir, romper) – *φρήν* (entendimiento, razón).

ejemplos de temáticas que se abordan en la Biblia, por más que se escapen de lo que nosotros clasificaríamos como cuestiones creyentes.

Dios, por definición, lo puede todo. Está claro que podría propiciar experiencias religiosas que no estén vinculadas con nuestra situación vital. Pero que pueda hacerlo no implica que suela hacerlo. Y, aunque resulte paradójico, las dificultades personales resultan ser la ocasión propicia para el crecimiento. De hecho, para Israel la falta de precariedad se convierte en un riesgo real de olvidar tanto la experiencia de liberación como a Quién la ha hecho posible.

“Guárdate de olvidar a YHWH tu Dios descuidando sus mandamientos, normas y preceptos, que yo te prescribo hoy; no sea que, cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas, cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecienten todos tus bienes, tu corazón se engría y olvides a YHWH tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de la servidumbre” (Dt 8,11-14).

Como dice el Deuteronomio, la abundancia nos ofrece la ilusión de la seguridad y nos aleja de las preguntas incómodas que nos permiten volver a lo esencial de nuestra vida. En cambio, la vulnerabilidad nos capacita para acoger lo que desborda nuestras capacidades y solo puede ser recibido como don. Así, estos momentos oportunos para crecer como personas suelen ser utilizados por el Señor, si le dejamos, para crecer también en perspectiva creyente.

Las heridas de la propia historia, la búsqueda de libertad, el mayor conocimiento de uno mismo, los aprendizajes que se imponen al contacto con la realidad, que nunca coincide con nuestro ideal, los conflictos, el sufrimiento que cuestiona las respuestas aprendidas, los miedos e inseguridades ante lo desconocido, las tareas pendientes del pasado que reclaman ser abordadas... no solo son oportunidad para avanzar como persona, también momento propicio para que nuestra relación con Dios vaya haciéndose más adulta. Cuando se tambalean nuestras seguridades y salen a la luz las grietas humanas que habitualmente se tienen escondidas, al acompañante le corresponde aprovechar la ocasión y facilitar el empeño divino por colarse en nuestra vida a través de esos resquicios. Así se las ingenia Él para hacer salvación en medio de nuestra fragilidad.

### *3.3 Con suavidad y exigencia*

A veces, lo más elocuente es el modo en que se hacen las cosas. En este caso, ya hemos planteado cómo la tarea de ayudar a dar a luz esa nueva Vida que se gesta en otros tiene un doble aspecto. Por un lado, requiere animar y consolar cuando el dolor aprieta y es necesario permanecer en él. Pero, por otro lado, también supone exigir, contrastar y azuzar con la intención de provocar un cambio, lo que a veces puede resultarnos demasiado duro. YHWH combina con maestría la suavidad y la exigencia, el consuelo y la denuncia en la historia de Israel.

Los excesos de otras épocas y el “efecto péndulo”, que nos lleva de un extremo a otro sin parar en el virtuoso medio, hacen que la corrección y el castigo tengan muy mala prensa en nuestra sociedad. Muchos padres renuncian a su responsabilidad educativa y aspiran a ser los mejores amigos de sus hijos. Ante el término “castigo” nos asaltan todos nuestros prejuicios y consideramos que se trata de algo arbitrario y revanchista que hay que extirpar. En cambio, no es posible educar sin enseñar a aceptar la responsabilidad de nuestros actos, sin imponer límites que respeten a los demás o sin reforzar unos comportamientos frente a otros. La función de toda corrección, entendida de modo adecuado, es siempre pedagógica. Desde esta perspectiva, la Biblia no tienen ningún reparo en emplear esta terminología, pues comprende que Dios es como un padre. La mayor responsabilidad de los progenitores es colaborar en sacar la mejor versión del hijo y, para ello, el castigo es un medio que ayuda a crecer.

“Así te darás cuenta, en tu corazón, de que YHWH tu Dios te corrige igual que un hombre corrige a su hijo” (Dt 8,5).

Muchos de los errores habituales a la hora de abordar el Antiguo Testamento tienen que ver con malinterpretar algunos textos en los que Israel relea los acontecimientos históricos en clave creyente y como llamadas de atención hechas por YHWH para hacerse cargo de los pecados cometidos. Entre esta interpretación y la falsa imagen de un Dios castigador y cruel hay apenas una fina línea demasiado fácil de cruzar. Con todo, y aunque estos modos de expresar nos rechinen por dentro, el pueblo entiende que el objetivo pretendido es volver a Aquel que da la vida. Así lo ilustra el profeta Amós, interpretando el hambre como un recurso para provocar la búsqueda del Señor.

“Yo incluso os he dado dientes limpios en todas vuestras ciudades, y falta de pan en todos vuestros lugares; ¡y no habéis vuelto a mí!” (Am 4,6).

Este reclamar divino, por boca de Amós, a volver a Él nos puede producir una sensación extraña, como si fuera demasiado cercana al egocentrismo o a la vanidad. Solo podremos comprenderla bien desde otro grito que repite el mismo profeta: “¡Buscadme a mí y viviréis!” (Am 5,4).

Los textos proféticos son el mejor ejemplo de que hay un momento para la denuncia y otro para el consuelo, como muestran estos pasajes:

“Porque yo, YHWH tu Dios, te tengo asido por la diestra. Soy yo quien te digo: «No temas, porque yo soy quien te ayuda». No temas, gusanillo de Jacob, cosita de Israel, que yo te ayudaré –oráculo de YHWH– tu redentor es el Santo de Israel” (Is 41,13-14).

“Yo, yo soy quien te consuela” (Is 51,12a).

Quienes se hayan movido alguna vez en el ámbito educativo saben que hay alumnos que tienen más capacidad de la que muestran y a quienes conviene exigir un poco más, mientras que otros se esfuerzan al máximo y llegan con dificultad a los

mínimos establecidos. Ayudar a unos y otros requiere una actitud diversa por parte del educador, exigiendo al primero y reconociendo al segundo. Algo semejante sucede con la actitud de Dios para con Israel a través de los profetas.

Cuando el pueblo tiene capacidad de reacción y de reajustar su actitud, sus oráculos denuncian con dureza su comportamiento. En cambio, cuando las circunstancias históricas los ponen en situación de fragilidad, sus palabras son de consuelo<sup>15</sup>. Esto explica cómo varía el tono entre la profecía previa y posterior al gran drama nacional del exilio babilónico. Tras la gran hecatombe de la invasión de Jerusalén, la profanación y destrucción del Templo y el destierro forzado, los profetas son enviados a dar palabras de consuelo, a recordar la fidelidad divina y a renovar una Alianza que adquiere contornos cualitativamente nuevos.

Cualquier persona implicada en pastoral e invitada a cuidar de otros tendría que preguntarse cuándo de denuncia y cuánto de consuelo ha recibido en su vida. Si en nuestra historia personal de salvación no se han articulado ambas dimensiones, habría que sospechar. Si en nuestra relación con Dios solo ha habido consuelo, deberíamos adoptar la duda como forma de crecer y preguntarnos si inconscientemente no le habremos domesticado a Él y al Evangelio para que no nos resulte incómodo. Si en nuestra vida de fe lo que ha abundado con diferencia han sido la obligación y la exigencia, quizá nuestra psicología y la formación recibida esté jugando una mala pasada y, destacando solo su carácter exigente, no le esté dejando al Señor que sea el Padre cariñoso que es. Así como nuestras tendencias psicológicas influyen en el trato con los demás, también sucede lo mismo en la relación con Dios.

### *3.4 A través de mediaciones*

La certeza de que Dios acompaña a Israel no supone que esta cercanía sea siempre de inmediata. Como podremos confirmar por experiencia, hay momentos en los que percibimos esta compañía divina de forma directa, como le sucede al pueblo:

“YHWH marchaba delante de ellos; de día en columna de nube, para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego, para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche. No se apartó del pueblo ni la columna de nube por el día, ni la columna de fuego por la noche” (Ex 13,21-22).

Pero, a pesar de esas situaciones concretas de luz en las que nos sentimos acompañados, el ser humano necesita poner en juego sus sentidos, por eso reclaman una imagen que puedan ver y tocar.

---

<sup>15</sup> La mentalidad bíblica entiende que la finalidad de la profecía es siempre salvífica, aunque emplee con frecuencia palabras muy duras para nuestra sensibilidad religiosa. Esta concepción encuentra su reflejo en la estructura de la literatura profética, pues los libros terminan siempre con oráculos de salvación. De este modo se expresa de modo gráfico que el objetivo que se pretende es siempre bien de Israel.

“Al ver el pueblo que Moisés tardaba en bajar del monte, se reunió en torno a Aarón y le dijo: «Anda, haznos un dios que vaya por delante de nosotros, pues no sabemos qué ha sido de ese Moisés, que nos sacó del país de Egipto»” (Ex 32,1).

Dios, que conoce la importancia que tienen los sentidos en nuestra vida, se sirve de la mediación de otras personas. Su compañía suele estar mediada por otras personas que comparten con el Señor su compromiso con el bien del pueblo. Así lo expresa Moisés cuando se queja a YHWH y le echa en cara el peso que supone para él esta tarea de mediar y cuidar maternalmente a Israel<sup>16</sup>.

“¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: «Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a tus padres?»” (Nm 11,12).

No es fácil captar la importancia que tiene para las culturas antiguas el papel del mediador. La vivencia de la divinidad está revestida de tal trascendencia que acceder a su voluntad resulta inaccesible para el común de los mortales. Se requiere de personajes que, por el motivo que sea, sirven de mediadores de esa comunicación divina<sup>17</sup>. Los grandes personajes de la historia de Israel han ostentado este papel de mediación. YHWH elige a Moisés para liberar de la opresión de Egipto a través de él. Del mismo modo, los profetas son los voceros de Dios en tiempos inciertos, pues están llamados a hablar por Él. Lo único que justifica su misión es la certeza que albergan de no estar proclamando sus palabras, sino las de Dios. Esto explica la constante repetición de fórmulas que recuerdan esta convicción esencial que da sentido a su vocación: “así dice el Señor”, “oráculo del Señor”, “dice YHWH”...

Una vez más, volver la mirada a nuestra propia historia de salvación nos hace encontrarnos con situaciones en las que el Señor ha llegado a nuestra vida a través de mediaciones. Por más que hayamos experimentado por momentos la presencia cercana de Dios, lo más habitual es que Él se aproxime a nuestra existencia a través de otras personas. Lo más paradójico es que esos mediadores no siempre son conscientes de que lo son. De hecho, cualquiera puede ser un instrumento divino, pues de todo se vale para sacar la mejor versión de Israel. YHWH se comunica, no solo a través de circunstancias históricas ambiguas, sino incluso a través de un animal, como sucedió con la burra de Balaam (cf. Nm 22,28-31).

---

<sup>16</sup> Gasparro extrae tres rasgos del discernimiento cristiano al hilo de la experiencia del Éxodo y de Moisés como mediador. Además de plantear que el discernimiento no puede realizarse de modo solitario y que quien ayuda tiene que estar vuelto a Dios, también plantea que el mediador en esta tarea también se expone y corre riesgos. L. GASPARRO, “Discernimento e accompagnamento spirituale/1. Una riflessione bíblica a partire dal personaggio di Mosè”: *Vita Consacrata* 56 (2020) 9-11.

<sup>17</sup> Sobre esta cuestión, J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella 2011, 61-76.

La tarea de acompañar a otros en su proceso humano y creyente es, sin duda, una labor de mediación. Como hemos planteado desde el inicio, lo único importante es ayudar en ese nacimiento de la nueva Vida que Dios gesta en la persona, de ahí que la imagen del mediador resulta especialmente relevante para extraer consecuencias para esta misión pastoral. A continuación vamos a fijarnos en algunas características de los mediadores de YHWH en el Antiguo Testamento.

#### **4. ¿Cómo son los mediadores del acompañamiento de YHWH?**

El modo en que Israel ha experimentado la compañía de Dios a lo largo de su historia nos ha servido para encontrar paralelos con nuestra propia vivencia creyente. Como el pueblo, también hemos podido vivenciar su presencia permanente, que no existen dimensiones en las que Él no se haga presente, que combina la exigencia con el consuelo y que recurre a mediaciones para actuar salvíficamente en nuestra vida. En este apartado vamos a centrarnos en reconocer algunas características que comparten estos personajes de los que el Señor se vale y en descubrir claves que puedan iluminar cómo somos invitados a mediar la acción divina en otros a través del acompañamiento. Un acompañar que, como hemos planteado ya, entendemos de modo amplio y no solo limitándonos a su sentido más estricto y técnico. Cualquier encuentro casual y puntual puede ser ocasión privilegiada para esta misión. Aunque se podrían resaltar otros elementos, solo vamos a desarrollar cuatro que consideramos de especial importancia.

##### *4.1 Conscientes de que la tarea les desborda...*

Dice la sabiduría popular que “nadie es buen juez en causa propia”. Necesitamos ser confrontados por otras personas que, desde la perspectiva que ofrece la distancia, pueda confrontarnos y ayudarnos a contemplar más allá de lo que alcanza nuestra torpe y miope mirada. La certeza de que Dios camina a nuestro lado en la senda de la vida no siempre resulta clara y evidente. La realidad nos empaña esta convicción y se hace difícil reconocerle junto a nosotros. Se hace necesario que alguien, en su Nombre, nos despierte de la somnolencia y nos ayude a captar la realidad que nos rodea desde otra perspectiva y a preguntarnos por el sueño divino en medio de las circunstancias cotidianas.

Cualquier creyente que pretenda vivir con seriedad su vocación cristiana requiere de alguien que le acompañe en su proceso, pero quienes son invitados a esta misión asumen una grandísima responsabilidad. A los acompañantes se les regala una confianza inmensa y se les permite entrar en dimensiones muy personales e íntimas de la persona, compartiendo con ellos los sueños, miedos, deseos e inquietudes que pocos o ninguno conoce. Hemos de ser serios y tomar conciencia del absoluto respeto y exigencia que implica entrar en la vida de los demás. Se nos permite asomarnos al corazón del otro y, como Moisés ante la zarza ardiente, también nosotros debemos descalzarnos ante esa tierra sagrada (cf. Ex 3,5), que merece reverencia, delicadeza y absoluto respeto.

Solo los inconscientes no se sienten desbordados por una tarea de mediación como esta, lo que explica algo repetitivo en los relatos de vocación de la Biblia. En este género literario hay un elemento que se repite y que aparece de diversos modos cada vez que se describe la llamada divina en la Escritura. Se trata de las trabas y las pegas que el llamado plantea a YHWH. A modo de ejemplo:

“Le respondió Gedeón: «Perdón, señor mío, ¿cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo el último en la casa de mi padre»” (Jue 6,15).

“Yo respondí: «¡Ah, Señor YHWH! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho»” (Jr 1,6).

“Moisés dijo a Dios: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?»” (Ex 3,11).

Las pegas que se plantean a Dios en los relatos vocacionales son fundamentales. Por una parte, evidencian la absoluta libertad de la persona que recibe la vocación. El amor y el respeto divino son de tal calibre que se abren a la posibilidad de que la persona acoja o no su sueño para ella. Los inconvenientes que se plantean muestran que el llamado tiene una palabra que dar y que el Señor prefiere contar con nuestra libertad hasta para rechazarle si hiciera falta. Por otra parte, las objeciones también reflejan con claridad que la misión a la que se llama no depende de ellos. Lo que alegan son obstáculos reales que la persona no puede solventar por sí misma. La tarea desborda con creces las capacidades de quienes son llamados a ella, lo que hace evidente que ellos son meros mediadores de la acción de Otro.

Ante los inconvenientes alegados, Dios responde con otra verdad aún más rotunda. Este elemento, que también suele hacerse presente en los relatos bíblicos de vocación, se denomina “fórmula de asistencia”. YHWH no niega el obstáculo que los llamados han argüido, pero su réplica es afirmar con rotundidad su presencia junto a ellos. La misión propuesta no se sostiene ni en ellos ni en sus capacidades, sino en la compañía divina. Para superar el miedo, confiar y aceptar su propuesta la única garantía suficiente es la promesa de que Él estará con ellos. Así se plantea en los versículos que siguen a los ejemplos anteriores:

“YHWH le respondió: «Yo estaré contigo y derrotarás a Madián como si fuera un hombre solo»” (Jue 6,16a).

“Pero YHWH me dijo: No digas que eres un muchacho, pues irás donde yo te envíe y dirás todo lo que te mande. No les tengas miedo, que contigo estoy yo para salvarte –oráculo de YHWH–” (Jr 1,7-8).

“Dios le respondió: «Yo estaré contigo»” (Ex 3,12a).

El miedo no siempre es racional, pero sí lo es cuando nos situamos con realismo ante una tarea de la envergadura que tiene la invitación de Dios. Su misión

desborda con mucho las capacidades y posibilidades del llamado y esto despierta un lógico temor. Este se supera solo desde la confianza de ir en Nombre de Aquel que sí tiene capacidad para generar vida y salvarnos. Si nos paralizan el miedo a la tarea o a cuánto podemos afectar, también para mal, a quienes requieren ser acompañados, quizá es que aún confiamos más en nuestras fuerzas que en las de Dios, para Quien nada es imposible (cf. Lc 1,37).

En el acompañamiento no pueden entrar protagonismos personales, pues estos evidencian la poca conciencia que se tiene de la complejidad de esta tarea y la peligrosa ignorancia de nuestra propia debilidad y fragilidad. Solo podemos afrontar nuestra limitación y nuestra propia incapacidad desde la confianza de Aquel que nos llama, que impulsa los procesos personales y que engendra Vida en los demás.

#### *4.2... porque no es suya*

La “fórmula de asistencia” de la que hemos hablado no solo aplaca el lógico temor de quienes se hacen conscientes de lo que implica la misión divina. También hace patente que, si la tarea del mediador nos desborda es porque esta no es nuestra sino de Dios. Esto, que en los relatos vocacionales es muy evidente, cuesta tenerlo claro en el día a día. También los mediadores de YHWH en la Escritura tienen que hacer su propio proceso personal hasta que lo descubran, no tanto racionalmente como existencialmente. Como nos sucede a todos nosotros, también en el carnet de conducir, la teoría se aprende antes que la práctica.

Podemos ser muy conscientes de que la misión no es nuestra sino de Dios, pero el ser humano tiene una fuerte querencia a apropiarse de lo que no le corresponde. Esta dinámica también va a aparecer en algunos personajes bíblicos. Moisés, siendo el mediador de la liberación más paradigmática de YHWH y habiendo liderado a Israel a través del desierto, no va a entrar en la tierra prometida como consecuencia de no acabar de fiarse de Dios y desobedecerlo.

“Sólo de lejos verás la tierra, pero no entrarás en ella, en esa tierra que yo doy a los israelitas» [...] Allí murió Moisés, siervo de YHWH, en el país de Moab, como había dispuesto YHWH [...] Josué hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. Y le obedecieron los israelitas, cumpliendo la orden que YHWH había dado a Moisés” (Dt 32,52; 34,5.9).

Otro ejemplo elocuente es el de Elías. Su lucha contra la idolatría acaba convirtiéndose en una guerra personal que le incapacita para reconocer que no es el único que permanece fiel a YHWH.

“Él respondió: «Ardo en celo por YHWH, Dios Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo y buscan mi vida para quitármela». YHWH le dijo: «Vuelve a tu camino en dirección al desierto de Damasco. Cuando llegues, unge rey de Aram a Jazael, rey de Israel a

Jehú, hijo de Nimsí, y profeta sucesor tuyo a Eliseo [...] Dejaré un resto de siete mil en Israel: todas las rodillas que no se doblaron ante Baal, y todas las bocas que no le besaron» (1Re 19,14-16a.18).

Mientras él no hace más que afirmar con rotundidad que es el último baluarte de la fe, el Señor tiene que recordarle el número de personas que no han doblado sus rodillas ante Baal y cuyo corazón sigue adorando al Dios verdadero. Elías se ha apropiado de una misión que no es suya, considerándose modelo de fidelidad a Dios. Se ha llenado tanto de sí mismo que ha obviado la presencia de siete mil creyentes en el pueblo. En la mentalidad bíblica los números tienen un sentido mayor que la cantidad a la que apuntan, y el siete es expresión de totalidad y perfección. A Elías, además, se le pide que pase el relevo a Eliseo. Asumir que la tarea no es propiedad nuestra sino del Señor implica una disposición interna. La disponibilidad para cambiar de misión, para entrar y salir de la vida de las personas sin pretender apropiarse de nada ni de nadie, verifica en qué medida somos conscientes en la práctica de que esta tarea no es nuestra.

Lo importante en el acompañamiento es siempre el bien de la persona acompañada. Este criterio nos hará discernir cuándo conviene quedarnos cerca y cuándo hemos de pasar el relevo o separarnos para posibilitar que despliegue sus alas y vuele. El mediador debe primar por encima de todo la acción de Dios en la vida del otro y al otro mismo, incluso por encima de lo que consideremos que es lo correcto. La persona acompañada tiene que sentir por nuestra parte la misma acogida incondicional que Dios nos ofrece a todos nosotros.

Si todos vivimos en proceso, también los mediadores han de entenderse en crecimiento permanente. Tiene que saltar una alarma cuando nos descubrimos apropiándonos interiormente de las personas que el Señor pone en nuestro camino y de sus procesos. Hemos de ser conscientes de que, además, hay muchos modos muy sutiles de arrebatarle a Dios lo que es suyo, a veces en nombre de la responsabilidad. Se trata de adquirir la sabiduría del siervo del que habla el evangelio:

“De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os mandaron, decir: No somos más que unos pobres siervos; sólo hemos hecho lo que teníamos que hacer” (Lc 17,10).

Confiar en Aquel que gesta la vida en los demás implica también reconocer que Él tiene la última palabra y que, en última instancia, se sirve de vías diversas para llevar adelante la obra que Él mismo ha iniciado, no solo de aquellas sendas que nos parecen las más adecuadas y correctas. A nadie le interesa el bien de aquellos a los que acompañamos más que al Señor, y, además, confiamos en que están en sus Buenas Manos. Si Él respeta la libertad humana hasta límites impredecibles ¿cómo no lo vamos a hacer nosotros, que somos “pobres siervos”?

### 4.3 Acompañantes acompañados

De un tiempo a esta parte se multiplican los cursos y talleres para agentes de pastoral que pretenden ofrecer herramientas y técnicas a emplear en el acompañamiento. Aunque ninguna formación está de sobra y todas aportan recursos, lo que realmente nos capacita para acompañar a otros es hacer experiencia personal de ser acompañados. Nadie puede dar lo que no tiene. Quien no tiene experiencia de ser acompañado en su proceso humano y creyente difícilmente podrá acompañar a otros en esta misma senda. Puede parecer bastante obvio, pero no deberíamos dar por supuesta esta cuestión, pues solo la convicción de permanecer en constante crecimiento y vivirlo contrastado con otros nos hace capaces de facilitarlos en los demás.

La Escritura es muy discreta a la hora de sugerir cómo viven los procesos personales sus protagonistas. Con frecuencia hemos de intuirlo entre líneas. De Moisés se nos dice lo siguiente:

“YHWH hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33,11a).

Nadie puede ser mediador de Alguien con quien no tiene intimidad y al que no trata con frecuencia. La relación con Dios es fundamental para cualquiera que se vea abocado a cuidar a otras personas en su Nombre. El olfato, capaz de intuir el paso del Señor en las circunstancias concretas de los demás, se educa en su presencia, familiarizándonos con sus modos y sus tiempos y permaneciendo en la misma frecuencia de onda del Señor. Además, no hay mejor modo de cuidar a otros que hablarle al Padre con cariño de ellos, como Jesús lo hizo con sus discípulos (cf. Jn 17,11-12).

La tarea del acompañante se parece a la de un marino experto en vientos. Este sugiere a otro hacia dónde orientar su vela para dejarse impulsar a través del mar por el sople del Espíritu. Pero, para adquirir esta destreza, es necesario habituarse tanto a brisas mansas como a bravos huracanes. Elías también lo pasa mal en su proceso. Tras un éxito sin precedente ante los profetas de Baal, la reina le amenaza de muerte y él huye asustado (cf. 1Re 19,1-3).

“Anduvo por el desierto una jornada de camino, hasta llegar y sentarse bajo una retama. Imploró la muerte y dijo: «¡Ya es demasiado, YHWH! ¡Toma mi vida, pues no soy mejor que mis padres!»” (1Re 19,4).

Elías se desea la muerte y tiene que hacer en carne propia el camino que ya había hecho Israel a través del desierto hasta el monte Horeb<sup>18</sup>. En el caso de los acompañantes el orden es inverso, pues es necesario haber recorrido primero el propio desierto antes de caminar junto a otros por esa misma senda. Jeremías es otro profeta que nos permite asomarnos mejor al complejo proceso de crecer en la fe, con las dificultades y

<sup>18</sup> Hay un paralelismo evidente entre la experiencia del pueblo por el desierto y la vivencia de Elías. No debemos olvidar que el monte Horeb es el nombre que recibe en otra tradición el monte Sinaí. Para un estudio atento de este capítulo, C. YEBRA ROVIRA, “Dios y Elías, su profeta, en 1 Reyes 19”: *Estudios Bíblicos* 64 (2006) 447-471.

luchas que implica acabar de asumir el sueño que Dios tiene para nosotros. Parecería que en su relato vocacional está muy clara cuál es su misión y lo que implica. YHWH le dice sin paños calientes la dificultad de su tarea.

“Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y arrasar, para destruir y derrocar, para reconstruir y plantar [...] Por tu parte, cíñete bien los lomos, ponte firme y diles cuanto te ordene. No desmayes ante ellos, que yo no te haré desmayar; Por mi parte, te he convertido desde hoy en plaza fuerte, en pilar de hierro, en muralla de bronce frente a toda esta tierra, así se trate de los reyes de Judá como de sus jefes, de sus sacerdotes o del pueblo de la tierra. Te harán la guerra, mas no podrán contigo, pues contigo estoy yo –oráculo de YHWH– para salvarte” (Jr 1,10.17-19).

Pero, por más que la complejidad de la misión y su dureza sean evidentes, entenderlo “de cabeza” no le resta dificultad cuando tiene que ir acogiendo esta experiencia. Jeremías presenta una serie de pasajes, que se suelen denominar “confesiones”, en los que se puede vislumbrar las luchas internas del profeta<sup>19</sup>. Así se queja a Dios de la dificultad de su tarea:

“¡Tú lo sabes, YHWH: acuérdate de mí, visítame y véngame de mis perseguidores. No prolongues tu ira contra mí, sabes que por ti soporto el oprobio. Cuando tus palabras me llegaban, yo las devoraba; era tu palabra para mí gozo y alegría de corazón, pues era reconocido por tu Nombre: YHWH, Dios Sebaot. Nunca me mezclé con gente alegre, amiga de la juerga. Por voluntad tuya anduve solitario, pues me habías llenado de rabia. ¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo, y mi herida incurable, rebelde a la medicina? ¡Acabarás siendo un engaño para mí, lo mismo que arroyo de aguas inconstantes!” (Jr 15,15-18).

Jeremías está advertido desde el comienzo de la oposición que va a generar proclamar un mensaje amargo e incómodo, por más que no sea suyo, sino de Dios. Con todo, aunque sus palabras sean de YHWH, no lo es el modo en que se enfrenta a la dificultad. Su conciencia de estar siendo injustamente tratado le llena de rabia y de deseos de venganza contra quienes le maltratan. Reclama a Quien le ha enviado que actúe en su favor, dándole la razón y castigando a los demás.

La más indignada de las expresiones del profeta es la última frase, dirigida directamente a YHWH. A Él le reprocha que no sea fiable. En un contexto geográfico como el de Palestina, la existencia de corrientes de agua es la condición imprescindible para elegir dónde puede asentarse un grupo humano. La fuente de agua que abastezca un asentamiento tiene que ser constante y permanente. Jeremías se pregunta si se ha equivocado al confiar en Dios, porque Quien parecía fiable ha terminado resultando

---

<sup>19</sup> Sicre plantea cierta evolución en las confesiones de Jeremías que parecen traslucir un avance en el proceso creyente. J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1998, 130-135.

una fuente puntual de agua incapaz de cubrir sus necesidades más básicas.

Jeremías tiene que hacer camino creyente y acompañar su corazón al palpito divino. Será el mismo Dios quien vaya enseñándole en qué consiste ser profeta. La réplica divina es clara y rotunda:

“Entonces YHWH me dijo: Si vuelves porque yo te haga volver, estarás en mi presencia; y si sacas lo precioso de lo vil, serás como mi boca. Que ellos vuelvan a ti pero no tú a ellos. Yo te haré para este pueblo muralla de bronce inexpugnable. Y pelearán contigo, pero no te podrán, pues contigo estoy yo para librarte y salvarte – oráculo de YHWH-. Te salvaré de mano de los malvados, te libraré del puño de esos violentos” (Jr 15,19-21).

Las expectativas del profeta, que pretendía que Dios se pusiera en favor suyo y diera su merecido a quienes le habían atacado violentamente, saltan en mil pedazos con la respuesta divina. No hay una reacción dura contra los enemigos de Jeremías, sino una firme exigencia de conversión. Es su enviado el que tiene que “volver”. El verbo hebreo *volver* (bWv) es el que se emplea para expresar lo que nosotros llamaríamos *convertirse*. No son los opositores del profeta, sino él mismo el que tiene que convertirse o, más bien, dejarse convertir por el mismo YHWH, pues es Él Quien “hace volver”.

Este movimiento de regreso al Señor le posibilitará mantenerse en su presencia y ser capaz de reconocer lo valioso que se esconde tras aquello que le acontece y que él interpreta como vil. Aunque no es lo que Jeremías esperaba, Dios le renueva la llamada a ser mediador, pero sin ahorrarle por ello las dificultades que implica. Eso sí, con la promesa firme de la compañía divina, que es siempre salvífica por más que las circunstancias parezcan negarlo.

Solo puede acompañar a otros quien ha hecho previamente un camino semejante y va apenas un paso por delante del acompañado, quien tiene una relación personal con Dios que le permite familiarizarse con sus prioridades, preferencias y ritmos, quien comprende que su proceso humano y creyente no acaba nunca y ha de estar también confrontado.

#### 4.4 En la fragilidad

En el apartado anterior ya hemos podido vislumbrar, en la actitud de Elías o en la queja de Jeremías, que los mediadores que presenta la Escritura se caracterizan por su fragilidad. Dios, que se empeña en romper nuestros esquemas sobre cómo debería ser la realidad, no recurre a mediadores impolutos y perfectos, sino a personas ambiguas y limitadas. Los personajes bíblicos se describen en claro contraste con nuestro habitual imaginario en torno a los santos, que suelen caracterizarse por comportamientos perfectos e irreprochables según el modelo cultural vigente en el momento en que se escriben sus biografías.

Si nos acercamos directamente al texto bíblico veremos que los elegidos por YHWH no son intachables. Considerar a Abrahán el padre de la fe no está reñido con constatar cómo hace pasar a Sara por su hermana para no meterse en líos si algún egip-

cio pretendía acostarse con ella (cf. Gn 12,11-13), o cómo escurre el bulto ante el conflicto entre Agar y Sara, dejando que la primera sea maltratada (cf. Gn 16,5-6). Jacob, que será quien reciba el nombre de Israel (cf. Gn 32,29), engaña a su padre ciego y le arrebató con malas artes la bendición que le correspondía a su hermano (cf. Gn 27,18-29). Tampoco los hermanos de José le odiaban sin motivo, pues hasta su padre tiene que llamarle la atención por sus delirios de grandeza y de veneración (cf. Gn 37,5-10).

Como ya hemos apuntado a lo largo de estas páginas, Dios aprovecha las grietas de nuestra vida para colarse en ella. También los mediadores a través de los que Él va a acompañar a Israel se caracterizan por su fragilidad.

“Un día, cuando Moisés ya era mayor, fue adonde estaban sus hermanos, y vio sus duros trabajos; vio también cómo un egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a uno y a otro lado y, no viendo a nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena” (Ex 2,11-12).

El asesinato de un egipcio es lo que va a hacer que Moisés acabe huyendo. En esta huida será cuando YHWH salga a su encuentro. No es necesario que seamos “perfectos” para ayudar a otras personas a seguir a Jesús. Así lo evidencia este otro pasaje:

“Por tercera vez llamó YHWH a Samuel, Él se levantó, fue donde Elí y le dijo: «Aquí estoy ¿Me has llamado?» Comprendió entonces Elí que era YHWH quien llamaba al niño, y dijo a Samuel: «Vete y acuéstate; y si te llaman, dices: Habla, YHWH, que tu siervo escucha» [...] Dijo YHWH a Samuel: «Voy a ejecutar una cosa tal en Israel, que a todo el que la oiga le zumbarán los oídos. Ese día cumpliré contra Elí todo cuanto he dicho contra su casa, desde el principio hasta el fin»” (1Sam 3,8-9.11-12).

La primera denuncia que tendrá que hacer el profeta Samuel es, precisamente, contra aquella persona que le ha enseñado a escuchar a YHWH, a ponerse en disposición para acoger su voz y a responderle. Una buena señal de que no hemos obstaculizado la acción divina en la vida de las personas a las que acompañamos es que estas se sientan con libertad como para que nos confronten nuestras infidelidades. Como hemos dicho, Dios se sirve hasta de la burra de Balaam para expresarse.

El hecho de que no sea necesario ser un dechado de virtudes para acompañar otros en el Nombre del Señor tendría que ser un motivo de alivio. De hecho, se convierte en la prueba más evidente de que nuestra misión consiste en dejarle a Él que actúe en otros. Así lo entiende Pablo cuando reconoce que su fragilidad es la mayor prueba de que la fuerza procede de Dios.

“Pero él me dijo: «Mi gracia te basta, que mi fuerza se realiza en la flaqueza». Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo” (2Cor 12,9).

La fragilidad del acompañante, acogida y reconocida con humildad, no solo es fuente de empatía ante la vulnerabilidad del otro, sino que también hace aún más

evidente que es el Señor Quien pone la palabra precisa en su boca, sugiere la acción adecuada o propone la recomendación conveniente para facilitar el proceso de la persona a la que acompaña.

### **5. Acompañar: un don que se convierte en tarea**

Nadie se hace experto por tener una gran habilidad natural si carece de técnica. Del mismo modo, tampoco nos hacemos virtuosos a golpe de mero empeño y voluntad, pero careciendo de capacidades naturales. El acompañamiento es, sin duda, un arte que combina diversos elementos. Como afirmaba Madeleine Delbrêl, “la fe nos permite ser artistas. Pero una obra de artista no se realiza sin un trabajo de artesanos”. En la tarea de ser mediadores del Señor y ayudar a otros en el seguimiento confluyen la técnica aprendida, cierta intuición natural y ese olfato especial para percibir el paso de Dios por lo cotidiano que se va gestando ante Él. Estas dimensiones, que convierten el acompañamiento en un arte, se alimentan entre sí y se enriquecen.

Como hemos repetido, lo importante del trabajo de una partera no es que este sea reconocido o valorado, sino que tanto el recién nacido como su madre se encuentren sanos y fuertes. Esta misma es la labor del acompañante, de ahí que se debería repetir, como un estribillo o mantra, el deseo de “que seas Tú y no yo”<sup>20</sup>. El don de convertirse en mediadores y testigos privilegiados de lo que Dios hace en la existencia de los demás implica, además, una esforzada responsabilidad que impulsa a implicarse y comprometerse en estorbar lo menos posible el paso del Señor por las vidas ajenas. ¿No es una apasionante aventura?

---

<sup>20</sup> Este es el estribillo de una canción del disco “15 olas” del grupo de música cristiana llamado “Ruah”. La letra de esta canción resume, de algún modo, mucho de lo expresado en estas páginas. Su música se puede bajar de forma gratuita y legal en, <http://ruah-musica.blogspot.com> (consulta 20 julio 2020).



**LAS RAZONES DE LUTERO SOBRE FE Y OBRAS Y  
“LA RAZÓN DE LA SINRAZÓN”  
DE CERVANTES**

*Ricardo Aldana Valenzuela*

*Sumario:* El artículo, siguiendo una intuición de Hans Urs von Balthasar de un cierto acercamiento entre Lutero y Cervantes sobre la cuestión fe y obras, se detiene primero en el pelagianismo como algo antiguo y actual, y subraya con Louis Bouyer la importancia del olvidado Concilio II de Orange sobre el semipelagianismo. Esto da lugar a recordar la justa insistencia del Reformador alemán en la visión paulina del primado de la gracia y las desproporciones que oscurecen su aportación. Se pasa en seguida a la locura del Don Quijote de la Mancha, como figura poética de una insistencia semejante pero más equilibrada.

*Summary:* Taking inspiration from an intuition of Hans Urs von Balthasar that finds a certain resemblance between Luther and Cervantes about the question of faith and works, the article is in the first place concerned with pelagianism as something both old and contemporary, and it stresses with Louis Bouyer the importance of the forgotten Second Council of Orange that addressed the matter of semi-pelagianism. The issue leads to remembering the justified insistence of the German Reformer on the Pauline view on the primacy of grace, and the lack of proportion that darkens his contribution. Soon thereafter we are led into Don Quixote de la Mancha's senselessness, taken as a poetic figure that shares a similar insistence, yet being this insistence more balanced.

*Palabras clave:* Semipelagianismo, fe y obras, primado de la gracia, locura y servicio.

*Key words:* Semipelagianism, faith and works, primacy of grace, madness and service.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2020

Miguel de Cervantes murió en abril de 1616. Un siglo antes Martín Lutero daba los primeros pasos de su Reforma. Lo que aquí nos ocupa se inspira de las páginas de Hans Urs von Balthasar sobre Cervantes que remiten explícitamente a las intenciones reformadoras centrales de Lutero. El teólogo suizo consideraba a los poetas cristianos como verdadero lugar teológico, y en nuestro caso nos pueden ayudar a comprender y valorar, en sus virtudes y en sus límites, el movimiento de Reforma de hace 500 años. En este acercamiento entre Lutero y Cervantes nos referiremos a la cuestión de la fe y las obras, el foco primario de atención de la doctrina del Reformador alemán.

## 1. El problema del pelagianismo hoy y ayer

Que el pelagianismo es hoy un problema pastoral es algo que el Papa Francisco ha señalado repetidamente<sup>1</sup>. Según Louis Bouyer, en su *Diccionario de Teología*, es un problema doctrinal y pastoral recurrente en la historia de la Iglesia, que también ha tenido su incidencia en la Reforma protestante, pues, nos dice el teólogo del Oratorio de Francia, entre las causas remotas del movimiento reformista promovido por Lutero ha tenido un papel importante el olvido durante la edad media de la doctrina anti-semipelagiana del Concilio II de Orange.

“El pelagianismo corresponde a una tendencia inveterada del espíritu humano y tendrá numerosas reviviscencias (provocadas en parte, por otro lado, por ciertos extremismos de la reacción de San Agustín), como lo que hoy día se llama semipelagianismo, especialmente en los monjes de la Galia, que debía dar lugar a la carta de San Celestino y a las condenaciones reiteradas de Orange. La edad media, que ignoró en el conjunto estas últimas condenaciones, cederá no poco a la tendencia pelagiana, al menos en la práctica pero a menudo también en la teoría, y esto será una de las razones y no de las menores, para la Reforma protestante. En el clima del humanismo, la reacción contra la Reforma comportó también mucho de semipelagianismo, si no de puro y simple pelagianismo, que fue nuevamente condenado a través de las morales llamadas laxistas... Sería ingenuo optimismo suponer extinguida esta visión de las cosas, que el naturalismo tan extendido hoy día incluso entre cristianos sinceros, tanto protestantes como católicos, alienta demasiado”<sup>2</sup>.

Se puede añadir a esta noticia histórica, de un teólogo que conoce muy bien el protestantismo, la descripción que hace Adrienne von Speyr de la actitud pelagiana y de su prestancia en nuestra época. Sobre todo, llama la atención la aproximación que la autora suiza reconoce en los pelagianos entre la fe y el ateísmo:

“Ellos están muy cerca de la fe, ellos mismos ven cómo se obstinan y piensan que este obstinarse es un signo de su vitalidad. Pero, ¿qué es en realidad la vida? Sólo entrega abandonada... Si yo no quiero abrir los ojos, no necesito pedir que los ojos tengan la capacidad de ver... [Pelagio] sólo quería las obras. Y ahora vienen los de hoy, que sólo quieren las obras. Mientras tengamos vida, [piensan ellos,] debemos actuar, pues siempre es demasiado pronto para creer o para ver si existe Dios o no. Por ahora yo me vínculo con el tú mediante el amor al prójimo: Esto es lo que quiere decir ‘estar en el mundo’, tanto si existe Dios como si no, es del todo igual. Pero así yo seré judío con los judíos

<sup>1</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 94. También el discurso a los Obispos del CELAM, 23 de julio 2013, a los Obispos alemanes, 20 de noviembre 2015.

<sup>2</sup> L. BOUYER, “Pelagianismo”, en *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona<sup>6</sup> 2006.

y paganos con los paganos, cristiano con los cristianos, mostrando en todos lados la mayor amabilidad”<sup>3</sup>.

Estos “buenos creyentes (posiblemente) ateos” son actualmente muchos, dice la misma autora, porque la actitud pelagiana está muy diseminada: “Hay también jóvenes entre ellos. Y se los corrompe. Ellos vienen con la voluntad de ayudar... Se les incluye en los ‘campamentos’, en los ‘movimientos’, en las ‘obras de ayuda’”<sup>4</sup>. Desde el punto de vista de lo que San Ignacio de Loyola llama indiferencia, que es la fe y el amor en su movimiento originario de apertura a Dios para dejarse determinar por Él, la ambigüedad de estos “cristianos comprometidos” está en que, en lugar de dejar que el sentido de su existencia sea determinado por la voluntad de Dios y en lugar de encontrar el sentido de su vida en Él, “tienen el sentido de sí mismos en ellos mismos... Es precisamente lo opuesto a la indiferencia. ‘Si existe Dios, estará contento con mi intención de ayudar al prójimo’”<sup>5</sup>.

Según estas palabras se podría decir que un pelagiano se volvería ateo sin darse cuenta, porque en todo caso lo que le interesa centralmente es lo que él mismo hace, no lo que Dios hace. Y si Bouyer tiene razón en señalar que el pelagianismo y semi-pelagianismo, como actitudes antes que como doctrina elaborada, son una tentación permanente de los cristianos, habrá que reconocer, en la polémica insistencia de Lutero al respecto, una llamada de atención que necesitamos los católicos también hoy, a pesar de nuestra distinta comprensión global de la cuestión de fe y obras.

En efecto, dando por válidas estas consideraciones sobre la historia y sobre el hoy, la insistencia de Martín Lutero en la doctrina paulina de la Carta a los Gálatas y de la Carta a los Romanos se pueden considerar como siempre oportuna y como perteneciente a toda reforma auténtica de la Iglesia<sup>6</sup>. En cuanto al II Concilio de Orange con los documentos conexos a él, una reconsideración de su doctrina podría hacer surgir hoy la clara convicción de cuán real y serio es el riesgo de semipelagianismo en nuestro lenguaje “cristiano”, y podríamos entonces percibir la necesidad de no dar por supuesta nuestra adecuada comprensión de estas cuestiones. Y en esta percepción reconocer la razón de Lutero.

Louis Bouyer, que dejó el ministerio pastoral en la Iglesia Reformada de Francia para pasar a la Iglesia Católica en 1939<sup>7</sup>, ha expuesto con más detenimiento el lugar de la doctrina del Orange II, de nuevo a propósito de la Reforma. Lo ha hecho en un es-

<sup>3</sup> A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle II*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1972, 234-235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 235.

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

<sup>6</sup> Para percibir tal oportunidad podría ser conveniente para el teólogo volver a la fuente paulina de la doctrina de la fe y las obras. Cf. por ejemplo el comentario de H. SCHLIER, *La Carta a los Gálatas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999, del que cabría destacar para el teólogo los excursus sobre “La problemática de la ley Pablo” (204-218) y sobre “Indicativo e imperativo en Pablo” (306-309). Publicado originalmente como luterano, Schlier volvió a publicar su comentario como católico.

<sup>7</sup> Cf. L. BOUYER, *Del protestantismo al catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2017. El autor expone doctrinalmente los que para él fue un tránsito personal: “los principios positivos de la Reforma”, que pertenecen a la tradición católica precedente, necesitan de la Iglesia católica para su desarrollo, lo que exige remover “los elementos negativos de la Reforma”.

tudio cuyo primer objetivo es “destacar la irreductible complejidad, la dualidad infranqueable del protestantismo histórico”<sup>8</sup>, porque las grandes afirmaciones protestantes no piden de por sí la controversia y la ruptura con Roma, porque pertenecen a la tradición cristiana, y, sin embargo, estas afirmaciones han sido sobrecargadas de negaciones por el mismo Lutero y los demás reformadores de tal manera que los principios que habrían podido contribuir a una renovación del espíritu cristiano no pudo excluir la confusión y la ruptura de la integridad de la doctrina católica.

Habría que volver a esta “dualidad infranqueable” e “insuperable” y “antinatural”<sup>9</sup>, de un de un *no* forzado para sostener un *sí*. Por ahora interesa subrayar que la positividad de sus principios vale en especial para el corazón del movimiento de Reforma: “la ‘sola gratia’ luterana es este corazón y... se trata de un corazón vivo, pues para los que se refieren a él como el artículo fundamental de su fe para nada lo toman como negación sino como afirmación positiva. Que esta afirmación tomada en su esencia... sea por otra parte una afirmación auténticamente cristiana, en concordancia plena con la tradición católica bien entendida, parece ya más que evidente”<sup>10</sup>. Esta concordancia de la doctrina de la “sola gratia”, indudablemente bíblica siempre que el *sí* a ella no se haga acompañar de un polémico *no* al mérito de las obras, con el catolicismo, se hace evidente al recordar la doctrina del II Concilio de Orange (529). Si bien Concilio Provincial, sus documentos fueron confirmados por el Papa Bonifacio II (Bula *Per Filium nostrum* del 531). Bouyer subraya algunos cánones que, en un cierto crescendo, van asegurando la *sola gratia*, la imposibilidad de un “‘sinergismo’ en el que el hombre y Dios actuarían paralelamente, el hombre haciendo algo por su salvación, por poco que sea, que no proceda de la misma gracia”<sup>11</sup>, pero sin excluir, más bien co-afirmando positivamente, que las obras del hombre son suscitadas misteriosamente por la gracia, pues lo que la unilateralidad del amor de Dios, como principio absoluto de la salvación, suscita la bilateralidad del hombre que responde. Así, contradice la Escritura (Isaías y Pablo) el que diga “que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocada por nosotros” (Can. 3); contradice la doctrina apostólica el que “dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe, y hasta el piadoso deseo de creer, por el que creemos en Aquél que justifica al impío... por inspiración del Espíritu Santo que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>9</sup> “Para establecer la complejidad, y la complejidad insuperable del protestantismo, hay que empezar por poner bien en evidencia la ausencia de relaciones verdaderamente intrínsecas entre lo que afirma y lo que niega... Pues el error protestante por excelencia, nos parece que es, justamente, haber relacionado indisolublemente, pero muy artificialmente, las afirmaciones inherentes a la Reforma con las negaciones... Todo nuestro esfuerzo consiste en explicar cómo esta relación, que creemos antinatural, ha podido sin embargo efectuarse” (*Ibid.*, 90).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 99. La palabra “synergiea”, como sabe muy bien Bouyer, también experto conocedor de la tradición teológica oriental, es usada en el Oriente cristiano en una visión de las cosas que no corresponde a la disputa anti(semi)pelegiana occidental. Dado el modo de concebir la unidad de gracia y naturaleza en la divinización del hombre, la palabra se usa en referencia a la gracia divina y la libertad humana solo en un segundo momento, porque en principio se refiere más bien al hecho global de que “en un hombre equilibrado todas las partes que le componen funcionan en colaboración (συνέργητα)... La polémica contra los monoteletas proporcionó a Juan Damasceno la ocasión de desarrollar ampliamente su doctrina sobre la libertad humana y la ayuda de Dios (συνέργητα)” (T. ΣΠΙΔΛΙΚ, *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 139).

de la impiedad a la piedad” (Can. 5). Más en detalle, contradice al Apóstol el que dice que se nos confiere misericordia como don divino cuando “sin la gracia de Dios creamos, deseamos, intentamos, trabajamos, oramos, vigilamos, nos esforzamos, pedimos, buscamos, llamamos... y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo en nosotros se da que nosotros creamos y queramos y todo lo demás, sin condicionar la ayuda de la gracia a la humildad o a la obediencia del hombre, pues el ser humildes y obedientes es don de la misma gracia” (Can. 7). Y acentuando el momento del consentimiento a la gracia, es engañado por espíritu herético por no escuchar el Evangelio el que “se afirma en que por la fuerza de la naturaleza se puede considerar como conviene o elegir algún bien propio de la salvación de la vida eterna, o que en que se puede consentir a la predicación salvífica, es decir, evangélica, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos la suavidad para consentir y creer a la verdad”. En fin, “por ninguna clase méritos se llega a la gracia. Se debe recompensa a las buenas obras cuando se hacen, pero precede la gracia, que no es debida, para que se hagan” (Can. 8)<sup>12</sup>.

Todo esto es inseparable de la convicción de que el estado de la naturaleza no es sólo el de una dependencia creatural frente al Creador, sino el de la naturaleza herida por el pecado original, por lo que el albedrío de la voluntad está debilitado, sin remedio humano posible. Y no sólo es débil frente al bien, sino que está inclinado al mal: “Nadie tiene por sí mismo sino mentira y pecado. Si el hombre tiene algo de verdad y de justicia, esto es de aquella fuente de la que debemos tener sed en este desierto” (Can. 22). Por eso, “amar a Dios es en absoluto un don de Dios. Él mismo, que sin ser amado ama, nos hizo el don de amarle... En toda obra buena... Él nos inspira primero, sin mérito precedente nuestro, la fe y el amor a Él” (Can. 25)<sup>13</sup>.

Es bien sabido que la doctrina pelagiana originaria no apareció como una elaboración teológica complicada, sino como una propuesta de enérgica ascesis de reforma de las costumbres<sup>14</sup>. Pero para reforzar el esfuerzo ascético, en el primer momento se negaba la trasmisión del pecado original y, por eso mismo, se negaba que la trasgresión de Adán hubiera producido heridas en la naturaleza humana que alteraran sus posibilidades originarias. En consecuencia, se minimizaba la necesidad y la obra eficaz de la gracia de Dios, reduciendo la tarea de ésta a la iluminación ejemplar sobre el hacer humano y sus fines. No es extraño que, en un segundo momento, la exigencia ascética haya cedido un poco, dando lugar a la justificación de la sensualidad concupiscente como algo natural.

El llamado semipelagianismo se centra más bien en las consecuencias de tales actitudes y sus presupuestos teológicos sobre la doctrina de la gracia y la colaboración con ella por parte del hombre. La circunstancia histórica del Concilio II de Orange era el de la vida monástica occidental. El Concilio retomó el discernimiento teológico de San Agustín solicitado para la controversia con Pelagio, particularmente para los Con-

<sup>12</sup> Citados en L. BOUYER, *o.c.*, 94-95, con el texto latino en nota. No seguimos del todo el texto español propuesto.

<sup>13</sup> Citados en *Ibid.*, 96-97.

<sup>14</sup> Cf. E. TESELLE, “Pelagio, pelagianismo”, en A. D. FITZGERALD OSA (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1033-1043. Sobre la cuestión en el Oriente cristiano, cf. la comparación entre la lucha de Agustín y la de Orígenes, en H. U. VON BALTHASAR, *Orígenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1991, 230-231.

cilios de Cartago y Milevo (416), confirmados por los Papas Inocencio I y Zósimo. Los monjes de las Galias temían que algunas expresiones del Hiponense debilitaran la lucha ascética en sus monasterios y les llevaran a una relajación perniciosa. Pero la “solución” semipelagiana consistía en el círculo vicioso de pensar que, si bien todo depende de la fe y la gracia, pues las condenas del pelagianismo no daban lugar a pensar otra cosa, finalmente la recepción de la fe y la gracia es obra nuestra y es aquí donde se decide la orientación de la vida cristiana. Sin atribuir a la gracia, como había hecho el pelagianismo, el carácter de mero auxilio para lo que fundamentalmente puede hacer el hombre por sí mismo, más aún, reconociendo el pecado original y sus efectos en la debilidad y miseria humanas, el semipelagiano sigue poniendo en el centro de la vida cristiana el deber-ser o deber-hacer, no el ser dado por Dios y el hacer divino. La doctrina de Pablo, por el contrario, pone en el centro de la vida de fe lo que ha ocurrido en Cristo y lo que ya son los cristianos en Él, como se puede ver típicamente en Rom 8, que empieza con la declaración jurídica de lo que corresponde al cristiano y continúa describiendo el inagotable contenido de ello: “Ya no pesa condena alguna para los que estáis en Cristo Jesús...”. La misericordia de Dios es un hecho consumado y la fe en Cristo es vida nueva que ya ha empezado. Lo mismo se puede ver en Juan: “Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo aquel que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo. El que cree en el Hijo de Dios no está condenado” (Jn 3, 16-18a). Toda la salvación está en la fe, pero lo está por la acción de Cristo y la presencia de Cristo en el don de la fe. Pero en los dos contextos está claro que esta fe es ya por sí misma obra de amor por parte del cristiano, lo que hace imposible, por principio, una dialéctica de oposición radical entre fe y obras: “¿Qué debemos hacer para realizar las obras de Dios? Jesús les respondió: Esta es la obra de Dios, que creáis en el que Él ha enviado” (Jn 6, 29). “La fe que obra por la caridad” (Gal 5, 6).

El semipelagiano no niega el ser nuevo dado por gracia al hombre, pero atiende a su desarrollo con poca confianza en la fecundidad del don y del Donador en su don, de modo que se ve en esa situación de un *sí* y *no* a la vez, cayendo bajo la crítica teológica del Rey Lear de Shakespeare: “Sí y no al mismo tiempo no era buena teología” (Acto IV, escena 6). Las paradojas en la teología no piden un “sí y no al mismo tiempo” a la misma verdad, sino, como indican las Reglas para sentir con la Iglesia de San Ignacio [*Ej* 367-370], un sí a un extremo y al otro de la paradoja. La teología no puede permitirse abrazar un extremo contra el otro, la fe contra las obras o las obras contra la fe, sino que acepta la tensión de los dos extremos y se da a la tarea de mostrar la íntima coherencia del doble sí que la paradoja pide. El semipelagiano, sin embargo, puede perfectamente aceptar este doble sí y su carácter paradójico, sin confrontarse con la exigencia de conversión de la mirada a la obra de Dios, porque mantendrá *la actitud* fundamental de que lo decisivo está en las obras. En efecto, todo esto es cuestión de dirección de la mirada o de autenticidad de la contemplación cristiana: o se contempla la obra actual de Dios o ésta se vuelve abstracta y la mirada se curva (*incurvatio in se ipsum*) hacia el sujeto creyente que quiere actuar cristianamente. Hay algo trágico en tantas buenas intenciones y empresas que van secando su fuente por no permanecer los cristianos contemplativos durante la acción, por dejar de ver al que nos ve o de adorar la Fonte que mana y corre.

## 2. Lutero entre acierto y contradicción

Martín Lutero insistió en la desproporción entre el don de Dios y las obras del cristiano, como San Pablo y San Agustín y el II Concilio de Orange. Lo más problemático de su pensamiento al respecto o, como dice Bouyer, la negación que se añade a la afirmación, lo ha identificado Joseph Ratzinger en la relación dialéctica entre fe y caridad como aparece en su segundo *Comentario a la Carta a los Gálatas* (1535)<sup>15</sup>, cuando, en dura polémica contra el principio católico de la necesidad de la caridad para la justificación, el Reformador afirma que “en lugar de la caridad nosotros ponemos la fe”<sup>16</sup>. No es que enseñara que el cristiano debería contentarse con creer y olvidarse de vivir bien como cristiano, abandonando las obras de caridad con el prójimo. Véase la magnífica conclusión de su escrito de 1520 sobre *La libertad del cristiano*: “De todo lo dicho se concluye que un cristiano no vive en sí mismo; vive en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor”<sup>17</sup>. En su introducción a este escrito, Teófanos Egido advierte sobre la necesidad de “deshacer el fácil tópico de que Lutero –el protestantismo– no exige obras... En Lutero no cabe el quietismo, hay que actuar. Lo que sucede es que las obras no entrañan ningún mérito, no contribuyen a la justificación”<sup>18</sup>.

En efecto, también en este escrito temprano de Martín Lutero, mucho menos polémico que el anteriormente citado y que otros muchos suyos, se puede ver que la justa insistencia en la fe que justifica sin las obras, en el Reformador produce una reflexión extraña sobre la fe neotestamentaria y la ley veterotestamentaria, que resulta extraña porque a esta ley pertenecen también las palabras del Nuevo Testamento que son preceptos, a menos que se haga de ellas enseñanzas no preceptivas:

“¿Cómo se concilia que la fe sola, sin obras de ninguna clase, sea la que justifique... y que, por otra parte, se prescriban en la Escritura tantas leyes, mandamientos, obras, actitudes, ceremonias? Pues en relación con esto hay que advertir muy bien y tener en cuenta que sólo la fe, sin obras, santifica, libera y salva... No olvidemos que la Sagrada Escritura está dividida en dos clases de palabras: en preceptos o leyes de Dios por un lado, y en promesas y ofrecimientos por otro. Los preceptos nos muestran y prescriben diversas obras buenas, pero no se sigue que con ello se hayan cumplido. Enseñan mucho, pero sin prestar ayuda; muestran lo que debe hacerse, pero no confieren fortaleza para realizarlo. Su finalidad exclusiva es la de evidenciar al hombre su impotencia para el bien y forzarle a que aprenda a desconfiar de sí mismo. Por eso se llaman ‘viejo testamento’ y

<sup>15</sup> Cf. J. RATZINGER, “Luther und die Einheit der Kirche. Ein Gespräch mit der Internationalen Katholischen Zeitschrift ‘Communio’ (1983), en *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, en *Gesammelte Schriften* 8/2, Freiburg 2010, 933-968.

<sup>16</sup> “Loco charitatis istius ponimus fidem” (M. LUTHER, *In Epistolam Sancti Pauli ad Galatas Commentarius* 1535, WA 40-1, 228), es como una sentencia programática contra el concepto católico de la fe informada por la caridad.

<sup>17</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* 30, en T. EGIDO (ed.), *Martín Lutero. Obras*, Ed. Sígueme, Salamanca<sup>5</sup> 2016, 170.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 156.

todos son antiguo testamento. Por ejemplo: el mandamiento ‘no abrigarás malos deseos’ (Ex 20, 17) nos convence a todos de pecado y de que nadie se verá libre de estas apetencias, haga lo que haga. De esta manera aprende a desalentarse y a buscar en otra parte ayuda para librarse de los malos deseos y poder cumplir, gracia a otro, un mandamiento imposible de satisfacer por sí mismo. Y como éste todos los demás mandamientos que no se pueden cumplir.

Cuando el hombre, en fuerza de los preceptos, ha advertido su impotencia... cuando se siente angustiado por la forma en que puede cumplir los mandamientos –porque o se cumplen o se condena uno–, es cuando de verdad se ha humillado, se ha aniquilado antes sus propios ojos, no encuentra nada dentro de sí que le pueda salvar. Este es el momento en que adviene la segunda clase de palabras, la promesa y la oferta divina que dice: ¿Quieres cumplir todos los mandamientos, verte libre de la concupiscencia y de los pecados a tenor de lo exigido por la ley? Pues mira: cree en Cristo; en él te ofrezco toda gracia, paz y libertad; si crees lo poseerás, si no crees no lo tendrás... Las promesas divinas, por tanto, regalan lo que exigen los mandamientos y cumplen lo que estos piden, para que todo provenga de Dios: el precepto y su cumplimiento. Es Él el único que ordena y el único que cumple. Por este motivo las promesas de Dios son palabras del nuevo testamento y son el nuevo testamento<sup>19</sup>.

A propósito de esta página luterana, clásica en el protestantismo de los predicadores, poco polémicos y más bien edificantes, Louis Bouyer subraya la segunda parte como clave para evitar una interpretación de la primera parte como una dialéctica insoluble entre ley y gracia, entre las obras que prescribe el mandamiento y la fe en la salvación. Efectivamente, no se nos dice que no haya que hacer las obras sino que para cumplir los preceptos lo primero es creer en las promesas de Dios, pues las promesas divinas conceden cumplir los mandamientos, y así el precepto y su cumplimiento vienen de Dios<sup>20</sup>. En el *Catecismo Mayor* el Reformador explica lo mismo, que no basta conocer los mandamientos sino que debemos conocer lo que de Dios debemos esperar y recibir, “para poder hacer lo que los mandamientos ordenan”<sup>21</sup>. Pensar que se pueden cumplir los mandamientos por las propias fuerzas, es un error contra el Credo y el Padre Nuestro.

Aceptando estas observaciones de Bouyer no sólo como válidas, sino como muy importantes para ver la continuidad entre la doctrina católica sobre la salvación por la fe e insistencia de Lutero en la *sola gratia*, cabe de todos modos observar, en los mismos párrafos citados de *La libertad del cristiano*, una tensión entre precepto y fe que afecta a

<sup>19</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* nn. 8 y 9, en T. EGIDO (ed.), *o.c.*, 159-160.

<sup>20</sup> Cf. L. BOUYER, *o.c.*, 62 ss. Además de este tratadito de *La libertad del cristiano*, el teólogo oratoriano comenta el *Gran Catecismo* de Lutero (1527-1529), siempre a propósito de la *sola gratia*, como texto básico de la piedad luterana.

<sup>21</sup> Cit. en L. BOUYER, *o.c.*, 63.

la comprensión de la Biblia, pues todo precepto, aun del Nuevo Testamento, es considerado veterotestamentario. Antes que la polémica entre gracia y ley, fe y obras, llegue a expresarse formalmente, la tensión intrabíblica de Lutero parece ya anunciar ese conflicto. En 1529 expresa la convicción clave permanente no sólo de su doctrina personal, sino de su interpretación global de la Escritura y la revelación, cuando afirma sobre la Carta a los Romanos, que “esta epístola... es el único *methodus* y la exposición resumida y central del Nuevo Testamento, es decir, es el evangelio, porque es la única que lo transmite breve y purísimamente”<sup>22</sup>. Lo mismo se encuentra ya antes, en 1523, encontramos la misma enseñanza: “Un apóstol (Pablo) ha escrito lo mismo que está escrito en el otro (Pedro). Pero los que mejor y más elevadamente proponen que el que crea en Cristo queda justificado, son los mejores evangelistas. Por eso las epístolas de San Pablo son más Evangelio que Mateo, Marco y Lucas. Porque éstos describen no mucho más que la historia de hechos y milagros de Cristo. Pero la gracia que tenemos por medio de Cristo ninguna la pone de relieve como San Pablo, especialmente en la epístola a los Romanos. Hay mucho más en la palabra que en las obras y en los hechos de Cristo”<sup>23</sup>. Y también más tarde, en 1546, en una nota que precede a la edición del Nuevo Testamento, en la que se pregunta cuáles son los libros auténticos y más nobles (*rechten und edlsten*) de él, responde, “en una palabra, el Evangelio y la Primera Epístola de Juan, las Epístolas de San Pablo, especialmente las de Romanos, Gálatas y Efesios, y la Primera Epístola de Pedro, son los libros que te muestran a Cristo y enseñan todo lo que es necesario y feliz conocimiento... La Epístola de Santiago, frente a estos libros, es una auténtica epístola de paja, porque en ella no hay nada evangélico”<sup>24</sup>.

Para Lutero, lo que en la Escritura parece alejarse más del anuncio de la salvación gratuita por la fe y expresa más bien el éthos del creyente, en esa misma medida pasa a ser secundario<sup>25</sup>. Sin hablar de un canon dentro del canon, si hay que reconocer un desplazamiento del centro de la Escritura, que la tradición reconoce ser Cristo mismo en su relación con el Padre<sup>26</sup>, hacia el anuncio de la salvación en Cristo, con la consecuencia de una primera separación, ha observado Balthasar, entre historia y fe, entre evento salvífico y kerygma, en favor de la fe y el kerygma, que deja en cierta penumbra la historia de Jesucristo y la importancia del evangelios como relato de la vida del Señor<sup>27</sup>. El desplazamiento es decisivo, porque implica una interpretación distinta del *pro*

<sup>22</sup> M. LUTHER, *Praefatio in Epistulam Pauli ad Romanos*, WA Deutsche Bibel 5, 1914, 619.

<sup>23</sup> Id., *Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt*, WA 12, 1891, 260.

<sup>24</sup> Id., *Vorrede auf das Neue Testament 1546*, WA Deutsche Bibel 6, 1929, 10.

<sup>25</sup> De ahí que también el Sermón de la Montaña plantee problemas al luteranismo. Cf. M. WEBER, *La política como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 132-152, esp. 143-144, donde el autor, desde su punto de vista sociológico, a pesar de su admiración por estas palabras de Jesús y por los santos que las han vivido, no puede sino aprobar a Lutero cuando las deja fuera de la ética política de los cristianos. Desde el punto de vista de la exégesis contemporánea, cf. W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975, 182-183, ve la necesidad de superar esta separación artificiosa entre precepto y fe en el primitivo kerygma eclesial y en la palabra misma de Cristo.

<sup>26</sup> Cf. testimonios abundantes en H. DE LUBAC, *La Escritura en la Tradición*, BAC-F. Maior, Madrid 2014.

<sup>27</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Zwei Glaubensweisen”, en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1999, 76-91. El autor valora positivamente el giro postbultmaniano de la exégesis de los evangelios sinópticos, que deja atrás el principio-prejuicio de que lo que es teológico no es histórico (cf. Id., 88-91).

me de la fe (“me amó y se entregó *por mí*” Gal 2, 20): en un caso lo esencial es el amor que Dios me tiene en Cristo y me lleva a entregarme a Él en amor, en el otro lo esencial es creer que el amor de Cristo me salva sin respuesta de amor a Él.

De esta hermenéutica bíblica se puede pasar a intentar comprender lo que Bouyer describe como dualidad insoluble entre el *sí* a la fe sin obras que no excluye la necesidad de las obras, y el innecesario y antinatural *no* al carácter salvífico de la caridad vivida por el cristiano. Esta cuestión de la dualidad antinatural, como la llama Bouyer, debe ser considerada a partir de la contradicción que, conscientemente, está en el fondo del pensamiento del Reformador: Cristo *simul peccator et justus*, el cristiano *simul peccator et justus*<sup>28</sup>. También en el escrito citado encontramos descrito el intercambio entre el pecado y el Justo:

“Ved qué trueque y qué duelo tan maravillosos: Cristo es Dios y hombre; no conoció nunca el pecado, su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien, por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir, por la fe se libera el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo”<sup>29</sup>.

Pero este intercambio admirable, ¿debe ser comprendido según la fórmula de *simul iustus et peccator*? Sin duda estas palabras nos remiten a algo muy central del Nuevo Testamento, pero no consiguen expresar adecuadamente esto tan esencial, porque el amor divino destruye la pretendida simultaneidad, de modo que si Cristo “fue hecho pecado para que nosotros seamos justicia de Dios” (2 Cor 5, 21), y si Dios condenó el pecado en la carne de su Hijo (Rom 8, 2) y no lo perdonó (Rom 8, 32), en todo esto domina el amor santo entre el Padre y el Hijo abierto a los hombres, amor que se ocupa de la redención y de la auténtica justificación de los hombres, no una pura contradicción que sería el objeto de la fe cristiana: “Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo” (2 Cor 5, 19). Por parte del cristiano, el testimonio del Espíritu hace inconcebible esa simultaneidad: “No recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en

---

<sup>28</sup> “Lutero pone una doble identidad de expresiones opuestas en el centro de su teología. La primera es... la identificación del justificado (en Rom 8) con el pecador sin salida (en Rom 7), lo que presupone la equiparación de... concupiscencia (presente siempre después del bautismo) con pecado (que se comete)... La reducción a identidad de *justus et peccator* es la primera unidad, antropológica, de lo contradictorio afirmada por Lutero. Pero él se atreve a esto solo en vista de una segunda, cristológica. Aquí asume Lutero el antiguo motivo patrístico... del “admirable intercambio”... entre Cristo y la humanidad pecadora... Pero como ya la primera identificación (antropológica) está ya orientada a la cristología, así la cristológica es proyectada según el esquema antropológico: Cristo como portador del pecado del mundo es al mismo tiempo “el supremo justo y el supremo pecador, el supremo y total mentiroso y el supremo veraz, al mismo tiempo el supremo vencedor y el supremo desesperado, al mismo tiempo el supremo bienaventurado y el supremo condenado.” (H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1985, 307-308. Balthasar sigue en estas páginas el estudio de TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1980, excepto en la excesiva identidad entre el admirable intercambio patrístico y su versión luterana.

<sup>29</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* 12, en T. EGIDO (ed.), *o.c.*, 161.

el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios” (Rom 8, 15-17)<sup>30</sup>.

El hecho de que el cristiano justificado sigue siendo un pecador, necesitado de perdón y penitencia nos hace comprender, de nuevo, las razones de Lutero para su planteamiento, que ha obligado al cristiano, en especial al teólogo, a responder no con un expediente de respuestas ya hechas, pues la cuestión no se había planteado antes de él en los mismos términos que agudizan al máximo la paradoja: si los que somos cristianos nos confesamos continuamente pecadores (*confiteor Deo et vobis, fratres*), ¿cómo podemos atribuir a la gracia divina que nos justifica la exclusión del pecado, es decir, una santificación real de nuestro ser? ¿No tendríamos que contentarnos con la declaración forense de no ser culpables? ¿Qué puede significar que la caridad es en el cristiano concomitante a la gracia de la justificación, más aún, que la caridad es la forma de toda santificación, cuando tan escasamente amamos, y se nos tiene que advertir en muchos tonos que “la caridad no sea hipócrita” (Rom 12, 9)? En lugar de una caridad que habita y transforma la cristiano, ¿no habrá que poner la sola fe, como el Reformador escribe contra la teología escolástica?

Este no es lugar más que para señalar que bíblicamente no se puede reducir la fe como propone Lutero, suponiendo para ella una consistencia exterior al amor, porque es el amor el que cree y es la fe la que ama. La fe tiene lugar cuando ha captado la aparición en Cristo del amor absoluto de Dios en Cristo, y esta percepción es lo que despierta la adhesión amorosa de la en el mismo acto de creer. De nuevo H. U. von Balthasar, recordando la doctrina paulina de la justificación por la fe, aclara la relación de este evento con la caridad pero justamente reconociendo la imposibilidad de establecer medidas antropológicas, al alcance de las certezas humanas, de lo que es un evento divino trinitario:

“Nadie disolverá en áridos conceptos este misterio: cómo es que Dios ya no ve mi culpa en mí, sino en el Hijo amado que la carga; cómo es que Dios la contempla en el Hijo transformada en amor que padece y a mí me ama porque yo soy el dolorosamente amado de su Hijo. Pero así como Dios nos ve en su amor, así somos, pues para Él esto significa verdad inapelable. Por eso no puede hablarse de una justificación ‘sólo forense’; sencillamente hay que conceder otro tanto al teorema de que nosotros, en

<sup>30</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes* 314-329. Siguiendo muy de cerca textos de Adrienne von Speyr sobre el descenso a los infiernos de Jesucristo, responde el teólogo suizo a la cuestión planteada por Lutero que la teología no puede eludir una vez que ha sido formulada. En pocas palabras, la redención y la justificación no son resultado de una mecánica puramente formal de la justicia de Dios, que intercambia justicia por pecado, como en Lutero, sino un evento trinitario de amor por los hombres, cuando el Hijo ya no experimenta el amor del Padre, pues en la pasión y en el descenso a los infiernos el amor se esconde en la pura obediencia filial: “La obediencia del Hijo en el infierno es su perfecta *identidad* [como Hijo del Padre] situada en la contradicción total [del pecado] y por eso también la superación de la última contradicción mediante dicha identidad que se mantiene contra todo” (*Ibid.*, 323). Respecto del cristiano como *simul peccator et justus* según Lutero, puede haber un “un cierto acercamiento” en el hecho de que el cristiano, al saber que ha sido redimido por Jesucristo del infierno como su destino en cuanto pecador, no puede “ya nunca considerarse un justo; esta tentación no existe ya; él sabe que, como redimido, tiene una réplica en el infierno: *simul damnatus et redemptus*” (*Ibid.*, 325).

virtud del amor precedente-creador de Dios, hemos sido creados como los que, en vista de Cristo, somos para Él. En qué proceso infinitamente misterioso nuestro ser representados en Cristo un ser representado Cristo en nosotros, y su amor al Padre y a nosotros despierta por gracia en nosotros como una respuesta: todo esto se puede intentar dividir en etapas psicológicas o 'teológicas', pero éstas siempre reflejarán sólo fragmentos del proceso"<sup>31</sup>.

Rige aquí un principio estrictamente teologal, que compromete todo el poder creador de Dios: sólo Dios puede alcanzar con su amor la raíz del ser del hombre, con la misma eficacia constituyente de su acto creador, e inducir un nuevo ser libres del pecado que al mismo tiempo es libertad para el amor. Y, por lo mismo, como en el acto creador, en el de la justificación y en todas las obras del cristiano en la gracia divina no se trata únicamente del amor divino al que responde el amor humano, porque "el amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero" (1 Jn 4, 10), y este primado es siempre actual, es un amor unilateral tan real y eficaz que suscita la bilateralidad (como ya la Alianza de Dios con Israel) necesaria para la respuesta creatural. Como en el acto creador: el ser es realmente dado, no retenido en el origen, pero siempre de modo que el amor del donador está presente en el don del ser, así que Dios es todo y, a la vez, el totalmente otro respecto del mundo creado. Así en el acto de justificación la gracia de Dios es Dios mismo que se entrega al hombre y, a la vez, es el hombre santificado por la autodonación de Dios.

### 3. Cervantes y el loco de Dios

Las páginas de Balthasar sobre Cervantes y Don Quijote están puestas bajo el título de "La ridiculez y la gracia"<sup>32</sup>, que a su vez es un apartado de una amplia sección sobre "Locura y gloria"<sup>33</sup>, dentro de la exposición sobre la aparición de la gloria de Dios a los ojos de la *metafísica*, es decir, la revelación no bíblica de la gloria de Dios a los hombres. Estas páginas contienen una investigación sobre la imagen literaria de la santidad cristiana en la literatura.

Todo parte de la constatación histórica de un discernimiento practicado por la literatura cristiana, que tanto admiró a los héroes paganos e imitó sus hazañas, pero que tenía delante el modelo de los santos como verdadera imagen del hombre:

"Durante mucho tiempo los santos fueron, en incontables leyendas, escritas en latín y en lenguas vernáculas, la imagen canónica del hombre, pero el núcleo de la santidad, el abandono a la voluntad manifiesta de Dios en un movimiento trascendente, no es configurable ni épica y dra-

<sup>31</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>6</sup> 2000, 69.

<sup>32</sup> ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III I. Im Raum der Metaphysik. 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1965, 517-528.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 492-551.

máticamente; sólo algunos efectos indirectos y casuales, como milagros, prestaciones heroicas, conductas extrañas, ofrecían materia de narración y podían cautivar. El santo como héroe, sin embargo, resultaba una interpretación errónea, y cuanto mejor se comprendía –la historia de este discernimiento perdura hasta el final, quizás hasta nuestro siglo– tanto más tajantemente se separaron los géneros<sup>34</sup>.

Pero si el santo no es representable literariamente tampoco se puede volver simplemente al héroe. Las aventuras caballerescas son entretenidas, pero no alcanzan la cuestión de lo esencial humano, pero, sobre todo, a la luz de la fe toda obra humana grande está siempre ya superada por la pasión del Salvador. Y así van quedando el héroe al lado del santo sin poder unirse: “Los grandes encuentros entre el poder mundano la santidad en la edad media y en la edad moderna han sido descritas... como situaciones dramáticas, que ponen de manifiesto la ruptura entre tierra y cielo, la cual ahonda todavía más en sentido cristiano la ruptura entre ethos y poder... Pero una ruptura no es una forma<sup>35</sup>. Así pues, ni aventureros ni triunfadores pueden representar el ideal de hombre que el santo representa.

“Pero una figura surge cuando uno se pregunta simplemente sobre la literatura de la edad media y hasta hoy qué es lo que de ella es para nosotros inmediatamente congenial, qué es lo que nos interesa, lo que nos toca y mueve. De la literatura caballeresca sólo Percival, del humanismo sólo el elogio de la locura, del barroco Don Quijote y Simplicissimus. Y una vez que se ha prestado atención a esta galería de insensatos y locos representativos, se le asocia una tropa de existencias vacilantes, desde tunos y François Villon, pasando por la nave de los locos de Brant hasta Quevedo y hasta Goya, pero también desde los locos alegres y trágicos de Shakespeare (Hamlet, Lear con Edmund) hasta el Kreisler Kapellmeister, hasta el Idiota de Dostoievski, Rouault, Hofmannsthal, Chesterton y Unamuno. ¿Por qué este obstinado?”<sup>36</sup>.

Esta es la constatación histórica: si el héroe pagano sin sus dioses ya no es el “hombre bello” (en sentido griego de valioso por sí mismo), y si el santo no ofrece, en su esencia, material adecuado para la literatura, “un resplandor de inconsciente e involuntaria santidad alienta en torno al auténtico loco. Él es el hombre desprotegido que trasciende con todo su ser hacia lo manifiestamente elevado<sup>37</sup>. Más todavía, en la era cristiana el hombre clásico es grande pero triste, mientras que el loco

<sup>34</sup> *Ibid.*, 492-493.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 493. Balthasar remite a la obra de Reinhold Schneider, que tiene en la representación de esta dramaticidad su punto neurálgico, e ilustra la ruptura entre poder y santidad con los ejemplos de los emperadores ante la libertad de la fe que representan los Padres: Constantino junto a Atanasio, Teodosio junto a Ambrosio, Heráclito junto a Máximo. También Benito que se encuentra con Totila. Y como ejemplos de la oposición precristiana entre ética y poder, Platón y Dionisio de Siracusa, Aristóteles y Alejandro Magno, Séneca y Nerón.

<sup>36</sup> *Id.*, 493-494

<sup>37</sup> *Id.*, 494

no lo es. Es congruente recordar en este punto a Chesterton, crítico literario: “El primer hecho evidente, digo, es que las virtudes paganas, tales como la justicia y la templanza, son virtudes tristes, y que las místicas virtudes de la fe, la esperanza y la caridad son virtudes alegres y exuberantes”<sup>38</sup>. Pero hay un segundo hecho evidente, “que resulta aún más evidente, es el hecho de que las virtudes paganas son virtudes razonables, y que las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y la caridad son en su esencia todo lo inmoderadas que pueden ser”<sup>39</sup>.

Así ha sido posible que el loco, sin ser el santo, puesto que “le falta la fuerza gravedad que lo encadene a este mundo,... está muy cerca del santo, más cerca con frecuencia que el hombre cultivado y moralmente logrado. Los rusos han sabido que el loco pertenece a Dios, que tiene su propio ángel, que es venerable. Pero el loco no es el santo; él escapa a todo peligro de purismo o de sentirse especial... También el insensato Percival, puro como es, está convencido de ser un gran pecador, mientras que Simplicius lo es evidentemente, y Don Quijote no se ve en ningún momento sino como pecador”<sup>40</sup>.

El loco despreciable puede ser figura literaria cristiana, en el fondo, porque hay santos que, en seguimiento de Cristo, despreciado como loco o poseído (Mc 3, 21 y Mt 12, 24; Jn 7, 20; 8, 48), en su disposición total a Dios, han sufrido las injurias y desprecios que sufre el que es considerado loco. Este giro del argumento de Balthasar sigue claramente las indicaciones que hace San Ignacio de Loyola sobre el seguimiento de Cristo, especialmente sobre la disponibilidad a la voluntad de Dios que requiere, disponibilidad que incluye como deseables, no por sí mismos sino por seguir y amar más a Cristo, los desprecios. Pero antes de mencionar explícitamente a Ignacio es evocado San Francisco de Asís, cuyos los gestos públicos le merecen la burla de los niños como “il pazzo”, y que expresamente declara que el ser un loco en este mundo es la única sabiduría que hay que abrazar. Le sigue en la distancia de medio siglo Angela de Folingo, que da voces en la puerta de la iglesia y, sin desearlo ella, es tenida por loca. Pero no sólo los actos extravagantes pueden llevar a ser tenido por loco, pues en la misma entrega de los santos hay posibilidades que quedan en manos de Dios y que señalan a lo cristológico, como el desear ser anatema de Cristo de Pablo para la salvación de los israelitas (Rom 9, 3), que en algunos santos llega a ser experiencia de abandono total de Dios.

“Estas experiencias residen en el campo del a priori cristológico (soteriológico) de la trascendencia cristiana. Pueden valer como terminantes las fórmulas de Ignacio de Loyola, que en la primera contemplación de la vida de Jesús, indica inmediatamente hacia el seguimiento ‘en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza’ [Ej 98], y, en el punto más alto de los ejercicios para la elección indiferente de estado de vida, exige ‘humildad perfectísima’ [Ej 167], que consiste en que yo ‘elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobrios con Christo

<sup>38</sup> G. K. CHESTERTON, *Heretics*, Quiet Vision Publishing, 2003, 63-64.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 64. En tono semejante suena la *Ballade du cœur que a tant battu*, de Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Pléiade 1975, 1412 ss, que compara las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales.

<sup>40</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 494.

lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo”<sup>41</sup>.

Continúa Balthasar exponiendo las indicaciones del fundador de la Compañía de Jesús sobre la formación de los novicios, que deben ser probados precisamente en la autenticidad de su disponibilidad en esta dirección<sup>42</sup>. En ningún caso se trata de provocar el desprecio, sino del seguimiento de Cristo que ha sido injuriado y tratado como loco<sup>43</sup>. Esta cláusula de no provocar el desprecio, no se cumple en los casos de los santos bizantinos Simeón y Andrés, apodados ambos con el título de “el loco”, por lo hay que reconocer en esta figuras “un ir más allá de la medida de la naturaleza humana”<sup>44</sup>. El caso occidental de Jacapone da Todi es el de un loco por penitencia, cuyo éxtasis le lleva fuera de la razón y le hace nacer a una inspiración poética que celebra la locura, como canto a Dios que es “arbitrariamente”, pues no tiene motivo para ello, bondadoso, y como canto franciscano al amor de Dios que abraza el mundo entero. Se añaden los nombres de San Juan de Dios y San Felipe Neri, “que claramente cruzan límites y superan fronteras; Felipe, único santo que tocó el corazón de Goethe. Y sólo en la voluntaria locura pudo Juan de Dios luchar por el acceso cristiano al mundo interior de los turbados en el espíritu”<sup>45</sup>.

Con esta referencia a la locura santa de los santos de la Iglesia, con su fundamento en el seguimiento de Cristo, se puede comprender la visión de Balthasar sobre Cervantes (dejamos aquí de lado el recorrido por las figuras literarias de insensatos que representan la verdad preceden a Don Quijote).

Lo que muestra la argumentación *estético-teológica* de nuestro teólogo, es que la clave más profunda del Quijote es la fe en la obra de Dios, que abraza las obras de los cristianos pecadores, por lo que la fecundidad de estas obras es cosa de Dios. Por eso, Don Quijote no está lejos en este aspecto de Martín Lutero cuando éste subraya la desproporción entre la fe cristiana y las obras del cristiano, entre la gracia de Cristo y nuestra respuesta como vida cristiana. Porque Miguel de Cervantes vio la misma desproporción. Sólo que en el caso del escritor español la desproporción no da lugar al

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 495.

<sup>42</sup> “Admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a la su divina Magestad no le fuese offensa alguna, ni al próximo imputado a peccado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna dello), por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo” [Co 101, 3].

<sup>43</sup> Ignacio cuenta que su discernimiento le llevó a abandonar la idea de provocar las burlas [Au 29]. Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz tuvieron que atender el extraño caso del maestro de novicios de Pastrana, de la reforma del Carmelo, que se esmeraba en ingeniar penitencias y humillaciones de los novicios, también ante el pueblo. San Juan de la Cruz lo depuso, la Madre Teresa aprobó la decisión. Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de San Juan de la Cruz*, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1974, 90-93.

<sup>44</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 497.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 497-498.

sentimiento trágico de la contradicción en el corazón de la vida, sino al buen humor. Pero esto, subraya Balthasar tiene una importancia teológica todavía por reconocer:

“La locura de Don Quijote es la cancelación de la abismal separación entre la ‘idealidad’ de la gracia salvadora de Dios en Cristo, y la ‘realidad’ de las obras de los cristianos, que supuestamente transforman el mundo; el abismo que Don Quijote ve superado en su fe ‘simple’ y en su acción bienintencionada, se hace precisamente patente para cualquiera ante su destino y su (mal) resultado. Don Quijote deviene así el santo patrono del hacer católico, más aún, él mismo es una pieza de la dogmática descuidada por los teólogos, que desde el lado católico sólo se puede captar con y mediante el humor, mientras que Lutero intentó expresarlo trágicamente en la dialéctica de contradicción de la ‘sola fide’ y del ‘simul iustus et peccator’”<sup>46</sup>.

Según estas palabras, Cervantes da la razón a Lutero respecto de que no podemos ser tan altaneros y seguros de nosotros mismos y de nuestras obras que no reconozcamos en ellas su indignidad ante la obra de Cristo. Se podría decir que, si perdemos esta precaución, daríamos a la salvación por la fe y la gracia una interpretación en el sentido semipelagiano, regenerando las orientaciones que la Iglesia antigua había descartado como mortales para la vida cristiana. Pero en lugar de la trágica separación entre fe y caridad, que empequeñece el concepto bíblico de fe<sup>47</sup>, queda el intento por parte del hombre de responder con amor al Amor absoluto como forma de la fe cristiana. Es siempre un intento de respuesta, cuya validez no puede ser garantizada por el que hace el intento. Ser cristiano es permanecer en el inicio del amor<sup>48</sup>. Es aquí oportuna la descripción de la relación entre santidad y humildad en la Iglesia, que hace Adrienne von Speyr en su comentario a la constitución de la Ciudad Santa (Ap 21, 10-11):

“Exponerse mejor a la luz de Dios es la verdadera santidad; cualquier otra sería parodia y engaño. Todo esfuerzo puede ser dirigido sólo a que la luz de Dios pueda brillar mejor sobre nosotros y a través de nosotros. Pero lo más pequeño que se hace a la luz de Dios, irradia realmente y sin disminuciones su luz. El punto de arranque, la raíz de toda santidad, es por eso la humildad: querer dejarse amar por Dios y en este amor de Dios querer amar. Todo el que quisiera hacer brillar su propia luz como santo, no sería transparente como el cristal, sería, por el contrario, opaco”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 519.

<sup>47</sup> Cf. *Id.*, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, 66-71.

<sup>48</sup> “Nadie que haya escuchado la Palabra puede decir de sí mismo más que él está en el Principio. Nadie puede, aunque haya dado mil pasos, afirmar que ha dejado atrás el primer paso y que ya no tiene que darlo. Inicio: tal es la forma de la vida cristiana” (A. VON SPEYR, *Johannes I. Das Wort wird Fleisch*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>2</sup> 2004, 23).

<sup>49</sup> A. VON SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die Geheime Offenbarung II*, Johannes Verlag Einsiedeln, Wien 1950, 725.

En nuestro caso cervantino, el *sí* a las obras, que son las de Don Quijote, puede ser visto como teológicamente injustificado sólo si se pierde de vista el *sí* a la fe sin obras; en otras palabras, Don Quijote es condenable sólo si las obras han de tomarse tan en serio que la fe sin obras no justifique al desorientado caballero; pero puesto que él no pretende ser santo, sus obras llevan el reflejo del amor del que nacen. Por tanto, no se dice que no sean necesarias las obras, sino que no se deben hacer con la seriedad del que las pone al lado de la obra de Dios, como una magnitud salvífica frente a esta obra divina. Nuestra *imitatio Christi* tiene necesariamente algo quijotesco. ¿No encontramos en los santos este quijotismo acerca sus obras? San Francisco de Asís, como explica a Fray León, no veía la perfecta alegría en el crecimiento de la Orden fundada por él, ni en que se uniera a ella el Rey de Francia con sus caballeros, sino en ser desconocido por los hermanos y experimentar el fracaso de la fraternidad, sin enfriamiento del amor<sup>50</sup>. Santo Tomás de Aquino pensaba el último año de su vida que su obra teológica era semejante a la paja<sup>51</sup>. San Ignacio de Loyola, en cuya *Autobiografía* Balthasar reconoce algunos rasgos de parecido con la aventuras del Ingenioso Hidalgo<sup>52</sup>, confesó que la noticia de la elección como Papa del Cardenal Caraffa hizo que le temblaran todos los huesos, por lo que esto significaba como amenaza para su obra, la Compañía de Jesús, pero unos minutos en la capilla le devolvieron la habitual alegría serena<sup>53</sup>. Las obras a las que los santos se han entregado con el sacrificio de toda su vida, parecen finalmente desprendibles de su alegría de servir a Dios.

Desde luego que se puede discutir mucho sobre el significado de la gran novela de Cervantes. De la vida del mismo novelista, hecha de una cadena interminable de malentendidos y sufrimientos, a la que ni siquiera el éxito inmediato y extraordinario de la primera parte del Quijote puso término, surge la convicción de que una de sus fuentes es su misma existencia de cristiano pecador y de noble corazón, que se encuentra continuamente impotente en medio de situaciones impropias de cristianos, en las que

---

<sup>50</sup> Se trata de la conocida parábola de la “perfetta letizia”. Cf. FRANCISCO Y CLARA DE ASÍS, *Escritos*, Vitoria 2013, 134-135. Se podría añadir también la enseñanza de la *Carta a un Ministro* del Poverello, que responde a la situación de una comunidad que ha llegado a ser insufrible para el superior (ministro): “Acercas del caso de tu alma, te digo, como puedo, que todo aquello que te impide amar al Señor Dios, y quienquiera que sea para ti un impedimento, trátese de frailes o de otros, aun cuando te azotaran, debes tenerlo todo por gracia... Y ama a aquellos que te hacen esto. Y no quieras de ellos otra cosa, sino cuanto el Señor te dé. Y ámalos en esto; y no quieras que sean mejores cristianos” (FRANCISCO Y CLARA DE ASÍS, *Escritos*, 99).

<sup>51</sup> “A partir del día 6 de diciembre de 1273, Tomás no ha vuelto al Scriptorium... Cuando fray Reginaldo le insta para que vuelva a dictar a los secretarios, a dar lecciones, a finalizar la obra, Tomás se resiste, confiesa que no puede, que hay algo que se lo impide. Ante las nuevas insistencias, un día le dice la causa: Reginaldo, no puedo, ante lo que ya he visto, lo que he escrito me parece paja: mihi palea videtur (Tocco: Ystoria, 37, 347)... Esta expresión solo recobra un sentido aceptable, cuando se tiene en cuenta que Tomás ha querido dar respuesta a la pregunta ¿quién es Dios? Y la verdad es que la respuesta a esa pregunta solo Dios, que se comprende a sí mismo, la puede dar. El misterio de Dios, su santidad, está en que es superior a todo cuanto podamos conocer de él. La ‘paja’ solo tiene sentido en relación con la espiga y el grano” (A. LOBATO OP, “28 de enero. Santo Tomás de Aquino”, en J. A. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Nuevo Año Cristiano. Enero*, EDIBESA, Madrid 2000, 532-533).

<sup>52</sup> “Ignacio, que al principio también tenía la cabeza lleva de novelas caballerescas y de cuya Autobiografía se pueden destacar algunos rasgos extrañamente emparentados, escapa a duras penas de la muerte en un viaje solitario de Génova a Bolonia, cuando había trepado una montaña y, cuando entraba en la ciudad por un estrecho puente de madera, cayó en una fosa llena cieno y, al salir trabajosamente de allí, cosechó de los circunstanciales grandes risotadas [Au 91]” (H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 522-523).

<sup>53</sup> Según el testimonio de P. GONÇALVES DA CAMARA, *Memoriale*, en *Monumenta Ignatiana* IV, 1, 198.

no hay que detenerse sino seguir adelante con toda la alegría posible<sup>54</sup>. Pero, yendo más a fondo, la interpretación de Balthasar reconoce una dualidad de planos que da lugar y validez a las diversas interpretaciones: el plano del relato de las aventuras de un caballero que ha perdido la razón, y el plano superior, dominado no por la maestría del escritor porque allí también él es dominado por la fe en la revelación del amor:

“Plurisignificativo como todo lo auténticamente humorístico, si este cosmos [quijotesco] queda abierto conscientemente a diversas interpretaciones, la luz entra en cada nivel de modo diverso; sin embargo, se da la clara subordinación de lo inferior a lo superior: abajo, lo involuntariamente irrisorio y picaresco, arriba la luz de la gracia que incide desde la mayor altura de la revelación del amor, pasando por encima de todas las interpretaciones ‘filosóficas’ intermedias, *también* posibles: Don Quijote y Sancho Panza como lo ideal y lo real, la trágica irrealidad del ideal (Dulcinea del Toboso) y con ello la insensatez de toda existencia humana grande. Se debe conceder al poeta en primer lugar su clara intención en todo momento explícita: la ideología de la caballería cristiana heroica y galante debe ser ridiculizada, precisamente por ese rasgo utópico de fábula escatológica que caracterizaba también al Percival, como a otras cien epopeyas y romances: la analogía mundana vivida por caballeros cristianos en armas respecto de la lucha supramundana de los santos por el Reino de Dios. Esta analogía como existencia seriamente intentada aparece al poeta como mera locura y completamente anticuada; y, sin embargo, al mismo tiempo y conscientemente, esta existencia sobrevive precisamente en su héroe como locura inmortal”<sup>55</sup>.

El contraste entre las obras del cristiano y la fe en la obra de Dios no deja lugar al pesimismo que se refugia en el escatologismo característico del protestante o del católico que sienten no poder vivir la plenitud escatológica actual del amor divino que se hace amor humano. La zona de la no-comprensión del amor, producida por la carencia de fundamento del amor de Dios, que es fin en sí mismo, es la zona de la tentación de desesperanza y tedio, de acidia; pero es necesario para el cristiano atravesarla porque la fe nace precisamente donde no hay más motivo para creer que el amor sin motivos. En frase de Chesterton, “el terror es el alma de la gratitud”<sup>56</sup>, la zona del máximo peligro es la de la alegría. Y por eso, el contraste entre el Logos de Dios y nuestro intento de vivir según Él, deja lugar al buen humor. La figura de Don Quijote autoriza las interpretaciones filosóficas que se han hecho de él. Pero las supera en el “conocimiento del amor de Cristo que excede todo conocimiento” (Ef 3, 19).

---

<sup>54</sup> Cf. la biografía de J. CANAVAGGIO, *Cervantes*, Austral, Barcelona 2015, passim, esp. 237-283. Sobre la posibilidad de haber sido concebido el Quijote en la cárcel de Sevilla, Canavaggio es reservado, 219-221, pero ciertamente no se puede negar que las tribulaciones de 10 años en Andalucía han tenido que ver con la creación del personaje (230-235).

<sup>55</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 517-518.

<sup>56</sup> G. K. CHESTERTON, *Cómo escribir relatos policíacos*, Acantilado, Barcelona 2011, 119.

#### 4. Conclusión

Si el pelagianismo es la concepción de la naturaleza humana como *non vulnerata* en lo esencial, y el semipelagianismo es la atención enfermiza a nuestras obras para aprovechar la gracia, de tal modo que la obra de Dios pasa a ser un presupuesto teórico de las nuestras, Lutero ha levantado oportunamente su voz de advertencia al respecto. No lo ha hecho equilibradamente, pero a este desequilibrio es mejor responder con la teología del Quijote, la de las obras necesarias, pero radicalmente insuficientes, la de las obras que no justifican pero que la gracia justifica, que con la seriedad de una defensa sospechosa de semipelagianismo por eludir el luteranismo. La polémica produce muchos excesos. Es mejor responder con el buen humor que nace del contraste entre obra de Dios y obras del cristiano, que con la seriedad de la contradicción ente gracia y pecado o de la lamentable separación entre fe y caridad. Porque así podemos permanecer más fácilmente en la convicción de que la fe misma es amor que responde al amor absoluto de Dios, y de que la fe es la primera obra que Dios quiere (cf. Jn 6, 29). No es la vigilancia a nuestra respuesta a la gracia lo que en primer lugar se nos pide, sino la atención a la obra de Dios, en la que nuestra vida adquiere el carácter teologal que le da la gracia, especialmente en el momento en el que la fe se convierte en amor abandonado en Dios gracias a la esperanza. Todo esto implica, como se ha dicho, que, en el mismo centro de la vida cristiana, hay una zona en la que domina la no-comprensión que tiene que dejar que acontezca el amor de Dios, con su primado absoluto. Entonces es desplazada la tristeza de una fe que no es acto de amor, por la alegría católica de conocer un acto de amor tan divino y perfecto que nos permite, también a nosotros, co-amar, co-hacer lo que ese amor ha ya consumado (*tetélestai*, Jn 19,30) hasta el fin (*eis télos*, Jn 13, 1)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe* 78-79.



# ***DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y POLÍTICA UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA***

*Ildefonso Camacho sj*

*Sumario:* Las instituciones políticas no son entes abstractos e intemporales: poseen un carácter histórico difícil de ignorar. Partiendo de lo que en el mundo moderno se entiende por política, se analiza en estas páginas cómo la Iglesia ha ido afrontando la problemática política que se ha desarrollado en los últimos 200 años. Ha sido un recorrido complejo en que la misma Iglesia se ha visto obligada a repensar su propio lugar en la sociedad de este tiempo. En ese recorrido podemos identificar cuatro etapas sucesivas que calificamos con cuatro palabras: desencuentro, acercamiento, replanteamiento, consolidación. Una referencia final al Papa Francisco permite sugerir algunas de sus aportaciones novedosas, tanto en gestos como en textos escritos.

*Summary:* Political institutions are not abstract and timeless entities; they own a historic character difficult to ignore. Starting from what in the modern world is understood as politics, in these pages it is analysed the way the Church has continued to face the political issues that have been unfolding along the last 200 years. It has been a complex course, in which the Church has seen herself forced to rethink her own place in the society of this time. In this survey, we identify four successive stages with these four terms: confrontation or failure to meet up, drawing nearer, reconsideration, and consolidation. A final reference to Pope Francis, allows us to suggest some of his own and new contributions, both through his gestures and in his written texts.

*Palabras clave:* Doctrina social de la Iglesia, política, democracia, liberalismo, socialismo, marxismo.

*Key words:* Catholic social teaching, politics, democracy, liberalism, socialism, marxism.

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de julio de 2020

Cuando hablamos de Doctrina Social de la Iglesia (en adelante, DSI) nos referimos al pensamiento generado en la Iglesia y expresado preferentemente en documentos oficiales (papa, concilios, sínodos, conferencias episcopales, obispos), en relación con los problemas sociales surgidos en la sociedad moderna y que llegan hasta el día de hoy. Entre ellos ocupan un lugar relevante los relativos a la política: las nuevas formas de organización política surgidas en la época moderna, los principios que las inspiran, su compatibilidad con la tradición cristiana.

El escenario histórico que nos proponemos analizar aquí abarca casi dos siglos, un tiempo en que los cambios han sido considerables. Nuestra aproximación tendrá, por ello, un enfoque histórico, que intentaremos justificar en la primera parte de las páginas que siguen. Seguirá una exposición sobre las formas políticas que se han desarrollado en esta época moderna: el Estado y sus diferentes modelos (segunda parte). Será entonces cuando estaremos en condiciones para abordar, ya más extensamente, cómo la DSI ha ido elaborando su pensamiento sobre la política (tercera parte).

## 1. Doctrina Social de la Iglesia en perspectiva histórica

Cuando hablamos de la DSI en perspectiva histórica estamos asumiendo varias precisiones que conviene explicitar:

- Una limitación temporal: hablamos de la época moderna; en la práctica, a partir del siglo XIX. No es que antes no existiera una reflexión social en el cristianismo, pero ahora las condiciones históricas han cambiado y los problemas también.
- Una limitación geográfica: ese pensamiento nace y se desarrolla en el mundo occidental, y especialmente en los países donde el pensamiento moderno se ha difundido más y ha llegado a inspirar nuevas formas de organización social, política y económica de las sociedades.
- Un sentido dinámico: más que ante un cuerpo cerrado de doctrina, estamos ante un proceso a lo largo del cual la Iglesia va reflexionando sobre situaciones nuevas y problemas nuevos. Es cierto que se puede intentar sistematizar una doctrina, pero es más rico aproximarse al recorrido histórico para adquirir una forma de acercarse a la realidad<sup>1</sup>.

Un elemento central para entender la DSI es reconocer el contexto polémico en que nace y que solo progresivamente se irá superando. Porque en la época moderna surgen ideas nuevas, un verdadero cambio cultural en Europa, que se manifiesta en clara confrontación con la tradición heredada, donde el cristianismo y la Iglesia han tenido un papel decisivo e indiscutido. El nacimiento de una mentalidad nueva (la modernidad) tiene mucho de emancipación respecto a formas antiguas (de pensamiento, de criterios morales, de modelos de organización social) que habían estado muy marcadas por la Iglesia y su autoridad, nunca cuestionada en los siglos anteriores. Por eso esta nueva situación se vive en la Iglesia como una amenaza, como un intento de ser desalojada del lugar que en la historia se le reconoció durante siglos.

---

<sup>1</sup> Este enfoque es el que hemos seguido en: I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1998, 3ª edición. Véase también más recientemente, pero menos atento a la dimensión política: D. DORR, *Option for the poor and for the earth. Catholic Social Teaching*, New York 2012.

Esta confrontación con el pensamiento moderno en general, se concreta luego en ideologías que se manifiestan como incompatibles con la tradición cristiana, con su concepción de la persona humana y con los criterios que de ahí dimanaban para organizar la sociedad. Ese enfrentamiento se produce con las dos grandes ideologías que marcan la historia moderna, primero en Occidente y luego difundándose progresivamente por todo el planeta: son el liberalismo y el socialismo (-marxismo).

Este carácter polémico debe ser tenido en cuenta a la hora de interpretar los textos. Porque tanto las afirmaciones de los documentos eclesiales como las formulaciones de los representantes de estas nuevas corrientes de pensamiento suelen radicalizarse: de ahí que deban ser leídos con las matizaciones adecuadas. El seguimiento de las ideas a lo largo del tiempo permite descubrir cómo esas matizaciones van incorporándose poco a poco a la doctrina. En este sentido es prudente leer los textos de la Iglesia en el contexto en que se formularon.

Ahora bien, ese tono tan proclive a la polémica de la DSI a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX irá evolucionando a medida que en la Iglesia se refuerzan las líneas de acercamiento a esa mentalidad moderna. Este proceso tendrá sus momentos claves en la persona de Juan XXIII y en el acontecimiento que significó el Concilio Vaticano II. A partir de entonces la DSI adopta un tono mucho más propositivo, y más consecuente con las condiciones de un marco histórico nuevo: por una parte, la Iglesia va comprendiendo que no le toca a ella ya marcar las pautas del comportamiento de las personas y de la organización de las sociedades; por otra, empieza a descubrir un nuevo papel, que ya no es solo de la jerarquía sino compartido con todos sus miembros (laicos en primer lugar).

Pero estos procesos son lentos y es preciso adoptar esa distancia que da el estudio histórico para captarlos en todo su alcance.

Al mismo tiempo, a partir de mediados del siglo XX asistimos a una ampliación del horizonte geográfico: este adquiere ya dimensiones planetarias, y en él destacan ya nuevos problemas, como son los que afectan a las relaciones entre los pueblos y a las desigualdades entre ellos.

Estas breves reflexiones introductorias son necesarias para comprender mejor el tratamiento de la política que encontramos en la DSI, objeto directo de nuestro interés en las páginas que siguen.

## **2. La política en su sentido moderno: Estado, democracia (y comunidad mundial)**

También cuando hablamos de la política y sus instituciones tenemos que adoptar una perspectiva histórica, porque la organización política no se ha mantenido idéntica e inmutable a lo largo de los siglos y en todos los pueblos. A nosotros nos interesa centrarnos en cómo se ha concebido la política en el mundo moderno y cómo se ha ido concretando luego en instituciones. Porque las instituciones políticas tienen un comienzo en la historia y una evolución.

Es lo que ocurre con la forma por excelencia de organización política de las sociedades actuales, que es el *Estado*. Sigue una breve presentación de su origen, características y evolución.

Conviene antes hacerse eco al menos que ya en la antigüedad griega la política fue objeto de atención por parte de autores tan relevantes como Platón y Aristóteles. La política era entendida como la gestión de los asuntos públicos, los asuntos de la *polis*: las dimensiones de la ciudad permitían discutir entre todos los ciudadanos su funcionamiento y las personas que en cada momento asumían las responsabilidades. La *democracia clásica* ha sido objeto de muchos estudios y empleada para compararla con la moderna sin reparar muchas veces en las diferencias inevitables entre aquella realidad y la nuestra.

A la *polis* griega sustituyó el modelo del *imperio*, que se consolida cuando Roma llega a dominar una parte importante del mundo conocido. En los siglos posteriores el imperio evoluciona bajo connotaciones cristianas: en este nuevo modelo las relaciones entre el emperador y el papa atravesaron por alternancias y afrontaron problemas que no es momento de analizar en detalle. Solo hacemos mención de ello para identificar el contexto histórico donde nace el Estado moderno.

Porque es en el seno del imperio, y ante la debilidad creciente de este, donde nace el *Estado* como una forma de organización que reivindica su total autonomía frente a la autoridad tanto imperial como papal. Y son los príncipes de ciertos territorios, que gozaban de algunas competencias sobre ellos y sus habitantes, los que van reforzando su figura hasta convertirse en monarcas autónomos.

Con esas breves anotaciones históricas estamos en condiciones ya de ofrecer una primera descripción de lo que es el Estado. Este nuevo modelo de organización política se apoya en tres elementos: *población*, *territorio*, *soberanía*. El principio de *soberanía* significa que el poder político que se constituye tiene autoridad reconocida para toda la *población* que vive en un *territorio* bien delimitado, y que no lo comparte con ninguna otra instancia situada a su mismo nivel; pero significa, además, que no se subordina a ningún otro poder superior (ni el imperial ni el papal). La soberanía es, sin duda, el núcleo esencial del Estado moderno. Por eso el poder del Estado es un poder soberano, que se ejerce, en ese nivel supremo y sin ser compartido por nadie, sobre toda la población que vive en un determinado territorio.

Este Estado nace dotado de un fuerte poder que reside normalmente en una persona (el príncipe) por razón de su pertenencia a una familia y que se transmite de generación en generación. Estamos ante el modelo del *Estado absoluto* (o *monarquía absoluta*). Pero este modelo absoluto tendrá una vida efímera. Pronto lo veremos evolucionar para que sea eliminado ese carácter absoluto que es vivido como una verdadera amenaza para la vida, la libertad y la autonomía de los súbditos (todavía no ciudadanos, en sentido propio).

Por esta razón y después de innumerables luchas sociales el Estado absoluto pasa a convertirse en *Estado de Derecho*. Este modelo, que se inaugura en Europa con la Revolución Francesa, supone la subordinación del monarca a una ley que le es dada por una instancia que está por encima de él y a la que tiene que someterse. Y esa ley está articulada en torno a los derechos inalienables de toda persona, de todos los *ciudadanos* (ahora sí, con esa denominación ya). La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 recoge los derechos inalienables de los ciudadanos que el Estado y todas sus instituciones deben reconocer y respetar: son, solo todavía, los *derechos civiles*, los primeros en ser reconocidos en la historia de la humanidad.

Esa ley es formulada y aprobada por alguna instancia que representa genéricamente a toda la sociedad, que actúa como contrapoder frente al poder del Estado. Cuando la aprobación de esa ley corre a cargo de la sociedad toda a través de sus representantes y no queda en manos de determinadas élites que se arrojan esa representación, ese Estado de Derecho se convierte en verdadero *Estado democrático*. En un primer momento esa representación es exclusiva de los varones, con el paso del tiempo se extiende también a las mujeres, a las que se reconoce el derecho al voto ya entrado el siglo XX. Los derechos civiles se complementan entonces con una nueva familia de derechos: los *derechos políticos*.

Pero ese Estado de Derecho sufrirá nuevas modificaciones ya en el siglo XX. Como consecuencia de las profundas crisis económicas que azotan a algunos países con democracias establecidas empieza a configurarse un nuevo modelo de Estado: el *Estado social*. Su rasgo más diferenciador, que sirve de denominador común a todas las modalidades de que se reviste: la capacidad reconocida a los poderes públicos para intervenir activamente en la vida socioeconómica. El Estado no es más árbitro imparcial del mercado, encargado solo de garantizar el funcionamiento correcto de este según los principios de igualdad y de competencia. Ahora pasa a ser actor de la vida económica. Primero lo hace interviniendo en el mercado cuando este se muestra incapaz de evitar los momentos de crisis y hundimiento de la economía (políticas anticíclicas). Más tarde se encarga de promover un mínimo de bienestar para todos (*Estado providencia*): lo hace garantizando un cierto nivel de cobertura de necesidades básicas que alcance a todos los ciudadanos, para establecer unas condiciones básicas de igualdad para todos. Esto ocurre en el terreno de la educación y de la asistencia sanitaria, así como en algunos otros. Este paso coincide con el reconocimiento de una nueva “generación” de derechos humanos: los *derechos económicos y sociales*.

La referencia que se ha ido haciendo a sucesivos reconocimientos de derechos (agrupados en familias o “generaciones” que tienen características propias) es de interés porque permite comprender cómo la evolución y el progreso del Estado está vinculado a la consideración de la persona humana. Hay detrás de esto una lección de calado: que el Estado solo se legitima como una institución al servicio del ser humano y de las exigencias derivadas de su dignidad.

Es más, en todo esto las personas no son solo beneficiarias o destinatarias de la organización y de la acción del Estado: son también *sujetos agentes*. Este derecho de participación es lo que constituye la esencia de la democracia, una democracia que en las sociedades modernas, cada vez más numerosas y complejas, ha evolucionado hacia modelos de *representación* (*democracia representativa*, no directa). Y esta participación se ha canalizado a través de los *partidos políticos*.

También los partidos políticos han sufrido una evolución digna de ser mencionada aquí. Tradicionalmente se han vinculado a las grandes corrientes ideológicas del mundo moderno, fundamentalmente el liberalismo y el socialismo, y se organizaron siguiendo el espectro clásico de derecha/izquierda. En principio, fueron partidos formados por élites (*partidos de notables*) para adoptar más tarde la modalidad de *partidos de masas*, donde la afiliación y la militancia activa suponían una forma de compromiso con los programas y los enfoques de cada partido. Esos partidos de masas marcados por una fuerte impronta ideológica presentaban grandes proyectos

para toda la sociedad, que suscitaban la adhesión de la gente en función de las convicciones de cada uno.

Hoy este tipo de partidos encuentra más dificultad para atraer al electorado y al ciudadano en el contexto de sociedades más pragmáticas, más preocupadas por el corto plazo, menos motivadas ante grandes propuestas globales. Esto es lo que ha dado lugar al modelo de *partido "átrápalo-todo"*, que es la línea por la que evolucionan incluso los partidos más clásicos del espectro político. Pero aun así no puede negarse que los partidos políticos y la democracia basada en ellos atraviesan hoy una crisis quizás irreversible.

Para terminar este punto cabe indicar dos procesos, diferentes en esencia pero relacionados en la práctica, dos procesos a los que estamos asistiendo en la actualidad: por una parte, la crisis del Estado soberano; por otra, la crisis del Estado social.

Ante todo, asistimos a una crisis de la soberanía del Estado, nada menos que de aquel principio esencial del modelo político típico del mundo moderno. Esta crisis es consecuencia de un mundo cada vez más interconectado (donde los procesos de liberalización de las fronteras dificultan crecientemente que el poder estatal pueda ejercer sus funciones); pero es consecuencia también del poder fáctico de otras instancias, sobre todo económicas que no pueden ser controladas por el poder estatal y que incluso controlan a este poniéndolo al servicio de intereses particulares. El proceso de globalización afecta tan de lleno a la organización política que obliga cada vez con más premura a hablar de *comunidad mundial*, una realidad que exige dotarse de una cierta institucionalización política.

Por otra parte, hablamos de crisis del Estado social para referirnos a la creciente incapacidad del Estado para cumplir sus funciones, sobre todo en aquello que le es lo más propio: la atención a las necesidades de todos. Esto afecta a la credibilidad de los partidos, de todos los partidos tradicionales, y conduce al descrédito de la vida política en general. Los grandes escándalos de corrupción que han salpicado a casi todos los partidos políticos, con independencia de su orientación ideológica, han contribuido a este descrédito de toda la clase política.

Este descrédito generalizado explica la emergencia de nuevos movimientos sociales, los cuales se presentan como alternativas radicales al sistema, con tintes claros de *populismo*: adhesión a un líder, aun sin contar con una organización en la que apoyarse; tendencia al mensaje simplificador de los problemas y las soluciones, y carente además de un programa coherente para realizarlo. Sin embargo, este tipo de movimiento despierta la confianza de muchos y, en algunos casos, inicia vías novedosas de organización y de acción que deben ser seguidas con atención, precisamente por lo que hay en ellas de innovación, creatividad y mensaje de esperanza para muchos.

### **3. La política en la DSI: pensar desde la realidad y sobre la realidad**

Esta evolución de las instituciones políticas que acabamos de esbozar requeriría muchos matices y explicaciones ulteriores, pero puede ser suficiente para hacernos una idea de conjunto del escenario en que se ha desarrollado la reflexión de la Iglesia sobre la política. Y hay que comenzar advirtiendo que este escenario no será propicio para favorecer una reflexión constructiva. Más bien fue terreno abona-

do para una fuerte polémica entre la Iglesia y el pensamiento nuevo que se expandía con fuerza por Europa.

Tomemos como punto de partida de este proceso histórico la época de la Revolución Francesa, un momento de fuerte efervescencia social cuando el pensamiento moderno, que hasta ahora había quedado relegado a ciertas élites de la sociedad, comienza a difundirse en el pueblo para legitimar los intentos revolucionarios que amenazan el orden establecido.

El nuevo régimen que surge de la revolución en Francia y que tiende a reproducirse por toda Europa y América cuestiona las ideas clásicas sobre el poder político, sobre la libertad humana y sobre la relación entre ambos. Los nuevos planteamientos entran en colisión con cómo la tradición cristiana había interpretado la idea de que todo poder viene de Dios, de modo que quien lo ejerce debe dar cuenta a Dios; e igualmente chocan con la idea cristiana de que el ser humano está sometido a Dios y, por tanto, su libertad no supone una autonomía absoluta que pueda ejercerse sin ningún tipo de limitación.

Estamos, pues, ante un conflicto que parece insoluble. Pero la distancia histórica que nos separa de aquella época nos permite ver el progresivo acercamiento que se va produciendo a través de sucesivas etapas. Estas etapas son las que nos proponemos recorrer para ver las grandes líneas de esta evolución.

### *3.1 Primera etapa: desencuentro*

Una *primera etapa* estaría marcada por una postura de fuerte reserva de la Iglesia frente a la política, etapa que abarca desde las primeras manifestaciones del espíritu revolucionario hasta los intentos de León XIII, ya al final del siglo XIX, por abrir algunas vías de acercamiento.

En estos embates revolucionarios está detrás el pensamiento liberal, pero llevado a sus expresiones más extremas. El modelo político que se abre camino será en Estado liberal, como reacción frente al Estado absoluto y como defensa del ciudadano frente al poder limitado de la autoridad constituida. Pero detrás está como presupuesto ideológico el principio de libertad individual, que se afirma con fuerza como reacción contra la autoridad indiscutida de la Iglesia durante siglos. Y esta misma reacción conduce a un marcado laicismo tras mucho tiempo en que no se cuestionaba al cristianismo como la única religión verdadera.

Los principales puntos de discrepancia de la doctrina oficial de la Iglesia en relación con las ideas políticas que se van imponiendo podrían sintetizarse así:

- Para los liberales, el Estado se constituye a través del pacto social entre un conjunto de ciudadanos que son iguales a todos los efectos. Para la Iglesia, el ser humano es ser social por su misma naturaleza; de ahí que haya vivido desde siempre en sociedad bajo una autoridad que procede de Dios a la que tiene que someterse.
- Probablemente el punto de discrepancia más radical es la concepción de la libertad, donde además la polémica hace más difícil cualquier acercamiento. Para

el pensamiento liberal que se está imponiendo, la Iglesia establece tales restricciones a la libertad humana que termina en la práctica por negarla. Y es cierto que la Iglesia entiende la libertad como limitada y sometida a la ley de Dios: por eso la verdad no tiene al entendimiento humano como su último referente, sino que está subordinada al designio de Dios.

- Esta libertad, objeto permanente de debate, se despliega en aquella época en las llamadas *libertades modernas*: libertad de cultos (en el fondo, lo que hoy llamaríamos la libertad religiosa), libertad de expresión e imprenta, libertad de enseñanza, libertad de conciencia. Es en estas libertades donde se concentraba muchas veces la crítica que hacía la Iglesia. Y esta actitud tan crítica está en la raíz de las reservas que va a mantener la Iglesia hacia los derechos humanos y las primeras declaraciones del siglo XVIII y XIX.
- Frente a la libertad de cultos, la Iglesia afirma que no hay sino una única religión verdadera, la cristiana, que el Estado está tan obligado a reconocer y a rendirle culto como el ciudadano. Más aún, debe protegerla con sus leyes y no legislar contra ella, porque la religión tiene un papel fundamental en la sociedad: garantizar su estabilidad, situándose por encima de los ciudadanos y de la autoridad misma. En contraste con estos postulados, el Estado moderno se define como neutral ante el hecho religioso, cuando no adopta una actitud claramente beligerante de laicismo.

Estos conflictos, en el nivel de los principios que inspiran a todos los Estados modernos, se complican más todavía por un problema muy particular: la ocupación de los Estados Pontificios —territorio secularmente reconocido como base de la autonomía de papado frente a todos los poderes temporales—, los cuales son finalmente anexionados al naciente Estado italiano. La reacción de la Iglesia universal, no solo de la italiana, es de oposición frontal a todos los regímenes que han apoyado directa o indirectamente dicha anexión. Se llega al extremo de prohibir a los católicos la posibilidad de participar en la vida política (porque ello supondría aceptar tácitamente los presupuestos ideológicos que inspiran a los Estados modernos, que la Iglesia en este momento no cree posible admitir).

La expresión consagrada (*ne electori, ne eletti*)<sup>2</sup> supuso la ausencia de los católicos del mundo político durante unas décadas decisivas, aquellas en que los Estados modernos no solo se constituyeron, sino que elaboraron su marco institucional y sus grandes líneas legislativas. No puede ignorarse en todo este tiempo a grupos de católicos que intentaban formas de presencia política, pero siempre fueron mirados con recelo por la Iglesia institucional, la cual buscó en la acción social una alternativa a esta

---

<sup>2</sup> Esta expresión aparece en una circular de la Sagrada Penitenciaría como respuesta a una consulta de los obispos italianos en 1874. El texto fue reproducido, y discutida su interpretación, en *Civiltà Cattolica* X/10 (1878) 316-318. La respuesta es “non expedit” (“no conviene”). En 1888 el Santo Oficio con aprobación de León XIII interpretó esta expresión como una efectiva prohibición. Solo sería levantada por Pío X en 1904 para las elecciones generales italianas y de forma más general en su *Carta encíclica “Il fermo propósito”, dirigida a los obispos de Italia para la institución y desarrollo de la Acción Católica, asociación laica para la propaganda católica religiosa en el mundo profano* (1905). Aunque todos estos documentos están referidos a los católicos italianos, de hecho sus directrices se extendieron a los católicos de otros países europeos.

renuncia a la actividad política que se había impuesto a los católicos. Ello propició el florecimiento del *catolicismo social*. Fueron muchas las iniciativas de los católicos en el terreno social buscando siempre la creación de plataformas en favor de las clases obreras, que sirvieran de instrumento para cuidar tanto de sus condiciones de trabajo como del mantenimiento de su religiosidad. Pareciera, pues, que la Iglesia se sintiera más cómoda actuando en el terreno socioeconómico, donde los problemas tampoco eran pequeños (pero no es tema en que podamos entrar), que en el estrictamente político.

León XIII, el último papa de este periodo que estamos considerando, fue quien formuló con más claridad y precisión las críticas al modelo político que se iba imponiendo y a sus presupuestos ideológicos<sup>3</sup>. Pero fue, al mismo tiempo, quien comenzó a vislumbrar algunos resquicios para romper el muro que había levantado ese desencuentro sostenido. Sin renunciar a la doctrina tradicional, exploró alguna forma de tolerancia ante el hecho masivo de la diversidad de posturas religiosas. Y lo hizo distinguiendo entre lo que sería el ideal (que solo la verdad y el bien tienen derechos, pero no el error) y una realidad que se impone y que exige cierta tolerancia para evitar males mayores<sup>4</sup>. Todavía estamos lejos del reconocimiento de un derecho, pero se abre paso esa tolerancia que evita el imponer a todos una religión, concebida como la única verdadera (¡estamos lejos de la Inquisición!).

### 3.2 Segunda etapa: acercamiento

Hay que esperar al siglo XX para poder considerar una *segunda etapa* en la relación de la Iglesia con la política de la sociedad moderna. En ella podemos situar a los papas Pío XI y Pío XII. En este tiempo quedan más en segundo término los conflictos de la etapa anterior y se centra la atención preferentemente en los problemas específicos de la política en esos años: no es ya la polémica con la ideología liberal y sus concreciones políticas, sino la crisis de la incipiente democracia y la amenaza de los regímenes totalitarios.

Pío XI se enfrenta con la crisis económica del capitalismo de libre mercado consolidado a lo largo del siglo XIX. Los momentos de depresión se han ido sucediendo con gravedad creciente hasta el estallido de 1929. Y la crisis se hace más grave por las alternativas que se van perfilando. Por una parte, el socialismo marxista, erigido ya en una alternativa real, una vez que está instaurado en Rusia desde 1917. Por otra, los regímenes totalitarios que van surgiendo en Europa y que se presentan como solución política a la crisis socioeconómica y como alternativa a unos regímenes democráticos cuya debilidad se ha visto acentuada por la situación económica.

---

<sup>3</sup> Para la contraposición entre la concepción cristiana del Estado y lo que se llama la del “derecho nuevo”, véase: LEÓN XIII, *Carta encíclica “Immortale Dei”*. *Sobre la constitución cristiana del Estado* (1885). Para las dos concepciones contrapuestas de la libertad, véase: LEÓN XIII, *Carta encíclica “Libertas praestantissimum”*. *Sobre la libertad y el liberalismo* (1888).

<sup>4</sup> Así lo hace en la misma encíclica *Libertas praestantissimum*, en su cuarta parte, que titula precisamente “La tolerancia”.

También Pío XI va a atreverse proponiendo una tercera alternativa, inspirada en la DSI: el *corporativismo*<sup>5</sup>. Lo más esencial en él es el buscar en el principio de colaboración el eje de la organización de la sociedad, para superar así los principios de lucha y de confrontación que han caracterizado tanto al colectivismo (según la propuesta revolucionaria de Marx de acentuar la lucha de clases) como al capitalismo (que de hecho vive permanentemente en esa confrontación). El modelo corporativo, una especie de “tercera vía”, busca en la política la solución a problemas que son económicos en su raíz. Como dificultada añadida, este modelo corporativo presenta algunos puntos de contacto con el fascismo en sus diferentes modalidades, lo que de hecho provocó en aquellos años no pocas ambigüedades (en esa extraña cercanía entre el pensamiento cristiano y un régimen totalitario).

Esta ambigüedad de la propuesta de Pío XI pudo quedar corregida con la posterior condena taxativa de los modelos políticos totalitarios, tanto el nazismo como el colectivismo marxista<sup>6</sup>. La evidencia de los hechos a partir de lo que está ocurriendo en aquellos años 1930 lleva al rechazo sin matices de cualquier régimen político que se apoye en un poder del gobernante que no se somete a ninguna instancia superior.

Pío XII avanzará sobre esta posición de su predecesor, pero en un contexto diferente, el de la segunda guerra mundial, que marcará el pensamiento social y político de este nuevo papa, elegido unos meses antes de que estallara el conflicto. Con el escenario de la guerra de fondo, su preocupación central será doble: en primer lugar, obviamente, la terminación de la guerra; pero, además, y con un horizonte más amplio, la construcción de la paz una vez concluida la guerra. Es justo observar que esta aspiración última del papa va en la línea de la naciente Organización de las Naciones Unidas (ONU), creada con ese mismo fin al concluir la contienda. En efecto, el punto central del pensamiento de Pío XII es cómo construir un orden de convivencia para el futuro posbélico que haga imposible los regímenes totalitarios. Y para ello no hay otro camino que el reconocimiento de un orden moral objetivo que esté por encima de cualquier voluntad política o poder humano: es un objetivo equivalente al que se buscaba con la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Pero Pío XII añadiría: ahora bien, este orden solo puede sustentarse en el designio de Dios y en la ley natural. Y fue en este aspecto donde su pensamiento se distanció del que inspiró la citada Declaración.

Esta oposición al totalitarismo abre las puertas, por primera vez en la doctrina oficial de la Iglesia, a la *democracia*. Para que se produzca esta opción por la democracia es preciso que esta se desprenda de aquel sentido negativo que le acompañaba en el siglo XIX (gobierno del pueblo como gobierno anárquico y descontrolado). En las intervenciones de Pío XII empieza a emplearse el término *democracia*, pero con un sentido diferente: para subrayar la necesidad de controlar al poder político desde la sociedad políticamente organizada, de modo que se eviten los abusos de este<sup>7</sup>. Natu-

<sup>5</sup> Pío XI, *Carta encíclica “Quadragesimo anno”*. Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica (1931), nn. 91-96.

<sup>6</sup> La condena del nazismo está en: Pío XI, *Carta encíclica “Mit brennender Sorge”*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán (14 marzo 1937). Sobre el comunismo: Pío XI, *Carta encíclica “Divini redemptoris”*. Sobre el comunismo ateo (19 marzo 1937); Pío XI, *Carta encíclica “Firmissimam constantiam”*. Sobre la situación religiosa en México (28 marzo 1937). Como se ve, las tres fueron publicadas en un cortísimo intervalo de tiempo.

<sup>7</sup> Cf. Pío XII, *“Benignitas et humanitas”*. Radiomensaje a los pueblos del entero sobre la democracia (24 diciembre

ralmente, la democracia así entendida está lejos de aquellos extremos que la rodearon en el siglo XIX, porque supone el reconocimiento de un orden moral objetivo y de unas normas jurídicas elaboradas por un órgano legislativo donde estén representadas todas las fuerzas políticas.

Es significativa también en esta etapa la irrupción en escena de la democracia cristiana, pero ya no como un movimiento social (que es como se había desarrollado desde finales del siglo anterior), sino como opción inequívocamente política: y como una opción política que busca su inspiración en la tradición cristiana. Su reconocimiento por parte de la Iglesia oficial no fue fácil: seguía habiendo muchas reservas respecto a cualquier forma de participación política activa, que se podría interpretar como una aceptación tácita de los presupuestos del orden liberal. Si finalmente se aceptó como opción política fue porque se vio en ella un instrumento eficaz para combatir al comunismo que se iba expandiendo por Europa (y de forma muy relevante en Italia). En el fondo, la democracia cristiana se presentaba como una alternativa política a los sistemas inspirados por las ideologías que el magisterio eclesial consideraba incompatibles con una visión cristiana de la persona y de la sociedad. De ahí que en algunos momentos llegara a verse en ella la única alternativa para la presencia de los creyentes en la escena política. En todo caso, la democracia cristiana abrió un espacio político para los cristianos en una sociedad cada vez más plural y constituida sobre coordenadas no confesionales.

### 3.3 Tercera etapa: replanteamiento

Utilizamos este término, quizás demasiado genérico, en un doble sentido: la Iglesia replantea oficialmente su lugar en esta nueva sociedad marcada por el pluralismo de convicciones; al mismo tiempo, replantea su visión de la política reconociéndole un papel medular en la organización de la sociedad.

En todo ello el papa Juan XXIII puede considerarse pionero, gracias a su sintonía natural con esta nueva sensibilidad moderna. Ya se percibió ese nuevo talante en su primera encíclica, de temática socioeconómica, *Mater et magistra* (1961): en ella se toma distancia del estilo polémico que había caracterizado las etapas anteriores y se adopta un talante más propositivo<sup>8</sup>. En sus páginas no ocupa el primer plano el distanciamiento crítico tanto de socialismo marxista como del capitalismo liberal. Lejos de polémicas de antaño, se propone ahora un sistema mixto de economía, donde la iniciativa privada debe ser encauzada y orientada por los poderes públicos en función de los intereses generales de la sociedad.

Mayor interés encierra para nuestro tema la segunda de sus encíclicas, *Pacem in terris*, publicada escasas semanas antes de su muerte<sup>9</sup>. En ella se sientan las bases

---

1944). Fue en los radiomensajes navideños de los años de la guerra donde Pío XII fue desarrollando su doctrina sobre política en los términos que hemos indicado.

<sup>8</sup> JUAN XXIII, *Carta encíclica "Mater et magistra". Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana* (1961).

<sup>9</sup> JUAN XXIII, *Carta encíclica "Pacem in Terris". Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad* (1963).

para un orden político cuya clave de bóveda es la persona humana, su dignidad y los derechos que derivan de ella (derechos humanos). Quedan en un segundo plano las reservas de Pío XII respecto al enfoque de la Declaración de la ONU. Desde esa visión teológico-antropológica de la dignidad humana se despliega luego una propuesta de organización de la sociedad muy bien articulada, que incluye ya no solo el orden político de cada sociedad, sino también el orden político de la comunidad internacional.

Pero quizás el hecho más relevante que marca el pontificado de Juan XXIII fue la convocatoria del Concilio Vaticano II. Fue en esta asamblea eclesial donde se aborda de una forma oficial el lugar que corresponde a la Iglesia en la sociedad moderna, abandonando ya posiciones tradicionales que reivindicaban para la Iglesia el papel de referente último para la sociedad. Este cambio de posición está muy presente en diferentes documentos del Vaticano II, especialmente en los que tratan sobre la Iglesia y su misión, sobre la libertad religiosa o sobre las relaciones con otras religiones.

Por lo que se refiere a la política es preciso acudir al capítulo que dedica a ella la constitución *Gaudium et spes*<sup>10</sup>. Lo primero que destaca en él es cómo refuerza una visión positiva y nada reservada de la política: parte de las más auténticas aspiraciones humanas a ver garantizados los derechos en un sistema que se aparte del autoritarismo y dé espacio a la participación. Identifica además lo que es la comunidad política como realidad propia vinculada al bien común de la sociedad. Y solo después de todo ello aborda las relaciones de la Iglesia con ella, como dejando claro que la política se entiende por sí misma y no necesita como determinante indispensable la autoridad religiosa. Sin formulaciones que pudieran resultar polémicas en el ambiente también plural del Concilio, estamos dejando atrás el modelo tradicional que tanto obstaculizó una visión renovada de la política.

Y en esta línea de avance es difícil exagerar la aportación de Pablo VI, para quien la tarea de su ministerio pontificio era llevar a la práctica el Concilio. Como en tantas otras cuestiones, también en la reflexión sobre la política desarrolla y profundiza las grandes intuiciones del Concilio. A ello contribuye su historia personal y sus contactos con pensadores influyentes de estas nuevas orientaciones, entre los cuales hay que citar ante todo a Jacques Maritain. Todo eso le ayuda a aceptar sin reservas ese pluralismo de nuestras sociedades. Es más, avanza sobre el Concilio en cuanto al lugar que pueden ocupar los cristianos en la vida sociopolítica. Pablo VI no ignora que las propuestas políticas vigentes en su tiempo estaban inspiradas por ideologías no muy en sintonía con la visión cristiana de la persona y de la sociedad. Su carta *Octogesima adveniens* (1971), un documento tantas veces olvidado después, abre nuevos cauces que no se pueden minusvalorar<sup>11</sup>. Ante todo, acepta la democracia en el sentido preciso de término (y no solo como ausencia de totalitarismo), y

<sup>10</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy "Gaudium et spes"* (1965). El tema político se aborda en el capítulo IV de la parte II ("La vida de la comunidad política"), nn. 73-76.

<sup>11</sup> "Octogesima adveniens". *Carta Apostólica de Su Santidad el Papa Pablo VI al Señor Cardenal Mauricio Roy, Presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión "Justicia y Paz" en ocasión del 80 aniversario de la encíclica "Rerum novarum"*. Resultó llamativo que este documento no tuviera el rango de encíclica, como se hubiera podido esperar. Sus intuiciones son relevantes. A nosotros nos interesa especialmente en este texto la Parte II ("Aspiraciones fundamentales y corrientes ideológicas"), nn. 22-41.

la juzga como el mejor modelo para organizar políticamente sociedades pluralistas. Aborda luego la responsabilidad de los creyentes en la construcción y en la mejora de esa democracia. Finalmente, abre la puerta para que estos se inscriban en partidos inspirados por una ideología en sí no aceptable: piensa Pablo VI que la mayor flexibilidad práctica de estos movimientos en sus concreciones históricas permite que los cristianos se enrolen en ellos, aunque deban hacerlo siempre con una actitud de atento discernimiento.

Es importante esta forma que muestra Pablo VI de concebir el compromiso político de los miembros de la Iglesia porque supone una confianza sincera en la persona de cada creyente, al que se presupone maduro y capacitado para decidir sus propias opciones, sin que tenga que limitarse a aplicar normativas que determinan de forma precisa cómo han de actuar todos en las situaciones concretas.

Con la doctrina desarrollada en estos años podemos decir que queda resituada la visión cristiana de la política y el papel que se asigna a los creyentes en ella. Pablo VI aparece así muy lejos de la visión decimonónica de una política en todo dependiente de la autoridad de la Iglesia, que habría de ser aceptada indiscutiblemente por todos los ciudadanos independientemente de sus convicciones.

### 3.4 Cuarta etapa: consolidación

También hemos dudado a la hora de encontrar una palabra que sirva para caracterizar esta nueva etapa que se abre cuando ya el Concilio Vaticano II va quedando más lejano y surgen en la Iglesia otros interrogantes y preocupaciones. Incluimos aquí los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Hablamos de consolidación porque se completa esa visión más englobante de la actividad política que veíamos en la etapa anterior; y también porque continúa la reflexión sobre el lugar de los cristianos en la política, pero fijando ahora más la atención en los problemas que se suscitan.

Juan Pablo II llega al pontificado con una experiencia vital muy distinta a la de su predecesor: los largos años de enfrentamiento de la Iglesia con el comunismo en Polonia y en los restantes países colectivistas. Pero además le toca vivir la crisis del modelo colectivista, tan espectacularmente escenificada en la caída del muro de Berlín (noviembre 1989). Pasamos entonces a un nuevo escenario mundial que ya no está configurado por los dos bloques enfrentados y que algunos saludan como el triunfo definitivo del capitalismo liberal<sup>12</sup>.

Esta inquietud también encuentra eco en el pensamiento de Juan Pablo II, tan crítico con el sistema colectivista-marxista, sobre todo después de 1989, pero no menos reservado con el capitalismo. Sin embargo, lo más relevante de su aportación está en la forma como concibe las relaciones de la política con la economía y con lo que él llama el “sistema ético-cultural”. La intuición de fondo es valiosa: el sistema económico y el sistema político no son independientes entre sí, están profundamente conectados por un conjunto de valores –por una cosmovisión, podríamos decir– que los inspira y les

---

<sup>12</sup> Fue la tesis que popularizó FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992.

da su sentido último (el sistema ético-cultural, algo que pertenece a una cierta cultura, pero que tiene un trasfondo ético)<sup>13</sup>.

Cuando aplica este esquema de análisis al capitalismo y al colectivismo, llega a una conclusión idéntica para ambos: el problema no está en el sistema económico o en el sistema político de uno y otro, sino en el sistema ético-cultural que sustenta a uno y a otro: la ideología liberal en el caso del capitalismo, y la marxista en el caso del colectivismo.

A ambas ideologías contraponen Juan Pablo II la concepción cristiana de la persona humana, incluida su forma de entender la libertad. En concreto para el capitalismo: su sistema económico, que es el mercado, y su sistema político, que es la democracia, son perfectamente asumibles desde un punto de vista ético. Lo que es inaceptable en ellos es el papel que juega en uno y otro la libertad. Porque en el mercado, que es el sistema económico del capitalismo, de tal manera se absolutiza la libertad económica que esta se convierte en un obstáculo para la libertad humana integral (en todos los ámbitos de la existencia). Y en la democracia, que es el sistema político del capitalismo, también se absolutiza la libertad humana cuando se la erige en el último determinante de la verdad a través del juego del libre ejercicio del voto y de las mayorías parlamentarias.

En contraste con todo eso, la libertad, tal como la tradición cristiana siempre la entendió, quiere ser integral, como corresponde al ser humano que la usa en tantos ámbitos de la existencia, al tiempo que se reconoce sometida a una verdad que es superior a ella y que de ninguna manera ella puede definir.

Fijándonos en la doctrina política, lo que manifiesta Juan Pablo II no es un rechazo total de la democracia, sino una crítica a la idea de que las decisiones tomadas siguiendo las reglas de la representación política son definitivas y no deben someterse a ninguna instancia superior. Evidentemente los problemas surgen aquí, sobre todo, en relación con cuestiones de alcance moral.

No debe pasar inadvertida otra idea de Juan Pablo II, que se repite con distintas formulaciones en diferentes documentos y que había expresado con más precisión en su encíclica sobre el desarrollo (*Sollicitudo rei socialis*): la insistencia en que la Iglesia toma distancia respecto a todas las formas de organización política y económica de la sociedad en el nivel de los valores que las inspiran, y no en los aspectos más institucionales o estructurales. La Iglesia no ofrece un modelo alternativo para organizar la economía o la política (¿estamos lejos de la propuesta corporativista de Pío XI!), sino una visión distinta de la persona humana y de su libertad. Es en ese terreno de los valores, de la antropología, donde la contraposición es irreductible. Y esa es, para Juan Pablo II, la aportación de la DSI. Porque esta no puede ser entendida como una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista (¿lo pretendió la democracia cristiana?). La DSI tiene su especificidad propia en el campo de la teología moral: en este sentido, es “la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial”. Y esta reflexión sigue los pasos clásicos de ver/juzgar/actuar: “interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del

---

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Encíclica “Centesimus annus”* (1991), *passim*, pero especialmente en los caps. IV y V.

hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana”<sup>14</sup>.

A primera vista puede parecer que hay diferencias sustanciales entre el pensamiento de Juan Pablo II y el de su inmediato predecesor, Pablo VI. Es evidente, no solo que vivieron coyunturas históricas diferentes, sino que partían de experiencias vitales bastante distintas. Pero su posición ante la política tiene evidentes puntos de coincidencia matices, aunque con diferenciadores. Pablo VI está más familiarizado con los presupuestos del pluralismo ideológico y cosmovisional que impera en las sociedades occidentales y tiene ante esa realidad una actitud más positiva, más propositiva. Juan Pablo II, en cambio, llega de un mundo donde la fe cristiana se sigue viviendo en un contexto más hostil y se encuentra con regímenes en que los cristianos se ven abocados a aceptar decisiones políticas democráticamente tomadas que contradicen principios básicos de la tradición cristiana interpretada según el paradigma de la ley natural (temas sobre todo referentes al respeto y a la manipulación de la vida humana). Incluso en muchos casos se ven participando directamente en esos procesos de decisión política. Pablo VI se centra más en las posibilidades, Juan Pablo II es más sensible a los problemas y a las dificultades.

La doctrina política de Benedicto XVI se mantiene en esta línea de considerar conjuntamente política y economía. Pero va más lejos incluso. Al conmemorar los 40 años de la primera encíclica sobre el desarrollo con un nuevo documento pontificio, *Caritas in veritate* (2009), argumenta que el sistema político y el económico (el Estado y el mercado) no son suficientes para hacer frente a los grandes problemas de nuestro mundo. El error ha sido haberse limitado a ellos dos, haber querido organizar la sociedad solo desde la combinación de las lógicas propias del mercado (la lógica del intercambio) y del Estado (la lógica de los derechos), eliminando de estos dos ámbitos algo tan esencial para la vida humana como es la lógica del don (la propia de los “mundos vitales”, de los espacios de cercanía, donde las personas son reconocidas por su especificidad individual, por su nombre y por su rostro, y no por ser anónimo agente del mercado o anónimo sujeto de derechos). Benedicto XVI quiere que esa lógica del don y de la gratuidad, tan propia del ser humano (sobre todo si se le mira desde la óptica teológica del Dios amor), se haga presente y efectiva también en la actividad económica y la política, y complementemente con otras motivaciones una visión excesivamente “economicista” del ser humano<sup>15</sup>.

Benedicto XVI es partidario también de revisar la relación entre economía y política. Y lo hace como reacción a la situación dominante en nuestro mundo, donde la economía parece imponer su ley sobre todos los ámbitos de la vida humana y los invade con su lógica mercantilista. Por eso parece necesario recluir lo económico en su propio espacio e impedir que domine los otros. Dicho de otra manera, la economía debe estar sometida a la política. Esta formulación es atrevida en un contexto de deterioro de la vida política, tan viciada por casos frecuentes de corrupción y blo-

---

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Sollicitudo rei socialis”, al cumplirse el vigésimo aniversario de la “Populorum Progressio”* (1987), n. 41.

<sup>15</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (2009), nn. 38-39.

queada por una crisis aguda de los partidos políticos más clásicos. Tan atrevida que resultará incómoda en muchos ambientes, cuando no se rechaza abiertamente para afirmar justo lo contrario, que hay que dar la prioridad a la actividad económica. En el fondo, nos encontramos nuevamente en el debate ya antiguo del pensamiento cristiano con la tradición liberal, que prioriza al individuo y a los intereses de los grupos particulares y mira siempre con recelo a la política como un mal menor y que hay que mantenerla reducida a unas dimensiones mínimas. En realidad, no es cuestión de dimensiones cuantitativas sino de funciones. Porque a la política corresponde velar por los intereses generales de la sociedad, por el bien común de esta, como marco que permite que los intereses particulares de los grupos no acaben generando sociedades marcadas por la desigualdad y la exclusión. En la medida en que los intereses generales deben condicionar y limitar el juego de los intereses particulares, por muy legítimos que estos sean, la política tiene una supremacía sobre la economía, donde se juegan esos otros intereses particulares.

Benedicto XVI rescatará además otro elemento de la doctrina política que destacara ya Juan XXIII en su encíclica sobre la paz: la comunidad mundial, la formada por todos los pueblos de la tierra, por encima de la estructuración política en Estados soberanos<sup>16</sup>. En un mundo en proceso de globalización, esta dimensión de la política es ineludible y exige cómo configurar una instancia que garantice el bien común universal como base para la paz entre los pueblos. Esto le lleva a postular una autoridad mundial, aun consciente de los problemas y riesgos que esta propuesta conlleva<sup>17</sup>.

### 3.5 Francisco, el papa venido del sur

Nos falta perspectiva histórica para valorar la aportación del papa Francisco a la doctrina política que estamos analizando. Es indudable que está abriendo vías nuevas –algunas tan deseadas como inesperadas– tanto en la vida interna de la Iglesia como en la misión de esta en la sociedad. Quizás la expresión de “Iglesia en salida” sintetiza como ninguna otra el programa de un papa que viene de “otro mundo” (no solo geográfico, sino cultural y social...).

Aunque Francisco ha elaborado menos una doctrina política, en su pensamiento y en sus intervenciones y gestos hay elementos que resultan significativos. Destacamos los más relevantes.

Los ejes del pensamiento social de Francisco están perfectamente simbolizados en la personalidad de san Francisco de Asís: los pobres y la naturaleza. Pero su visión de ambos reviste un carácter dramático propio de nuestro tiempo y distinto al del santo de Asís. Su crítica del modelo económico es recurrente, como una economía que mata, que excluye<sup>18</sup>. Ahora bien, esta crítica de un modelo que tiene como

<sup>16</sup> Cf. JUAN XXIII, *Carta encíclica “Pacem in Terris”*, l. c., nn. 131-141.

<sup>17</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”*, l. c., n. 67.

<sup>18</sup> Lo ha expresado de modo contundente en: FRANCISCO, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (2013), n. 53.

primera víctima a los pobres y vulnerables, es aplicable también al tema medioambiental. Su encíclica *Laudato si'* vincula ambos problemas cuando afirma que la causa última de la crisis social y de la crisis medioambiental es la misma: lo que él llama el *paradigma tecnocrático*. Con esta expresión se refiere al modo como la humanidad ha asumido la técnica, y a la concepción del sujeto humano que de ahí ha derivado en la forma de un *antropocentrismo desviado*<sup>19</sup>.

La sociedad moderna ha cultivado el antropocentrismo colocando al sujeto humano en el centro: esto es un avance indiscutible que el mismo papa reconoce. Pero se ha producido una desviación (el antropocentrismo desviado): consiste en hacer de ese centro un absoluto al que todo se subordina. Todo se convierte en instrumento al servicio del individuo, por supuesto el medio natural pero también nuestros semejantes. La técnica no es mala en sí ni el antropocentrismo tampoco; pero la capacidad de la técnica para incidir sobre la realidad que nos circunda ha sido tal que nos ha llevado a convertir esa realidad (natural y humana) a un objeto a disposición de nuestros intereses.

El paradigma tecnocrático termina ejerciendo su dominio, por supuesto sobre la economía, pero también sobre la política. Los coletazos de la crisis financiera de 2007-2008, que tanto preocuparon a Benedicto XVI, llevan a Francisco a postular una economía que se someta a la política, exigencia que ya expresó su predecesor. La primera exigencia para la política es que ocupe su puesto en la sociedad, que la conduzca de acuerdo con los principios del bien común y prestando una atención especial a los más vulnerables. Porque el mercado no garantiza una justa dimensión de la producción, una mejor distribución de la riqueza, un cuidado responsable del medio ambiente o los derechos de las generaciones futuras, así como tampoco el desarrollo humano integral y la inclusión social.

Un complemento importante de la doctrina política de Francisco lo encontramos en el papel que asigna a los movimientos populares. Ha sido relevante su papel como impulsor de los encuentros de estos movimientos, el primero de los cuales fue convocado personalmente por él en Roma (octubre 2014). En los discursos que ha dirigido a estas “organizaciones de base” destaca, en cuanto al tema que nos interesa, el protagonismo que les atribuye como colectivos marginados o excluidos de cara a construir una alternativa humana a la globalización excluyente. Con tonos que son evidentemente distintos, se está invocando aquí la incorporación de la lógica del don, que tanto destacó Benedicto XVI, a la construcción de una sociedad más humana, más cercana, iniciativas que no anulan la política, pero que amplían el sentido de esta.

En visión de la política, Francisco no la reduce a la actividad del político de profesión, al que le corresponde un papel importante pero no único. Hay que recordar aquí el concepto de bien común, que siempre se ha relacionado con la política. Se ha dicho siempre que es responsabilidad del Estado velar por el bien común entendido en los términos en que lo definió el Concilio Vaticano II. Francisco, echando mano del principio de subsidiariedad, afirma que el bien común no es solo responsabilidad del Estado, sino de todos, y con más fuerza de los que tienen más poder. Al Estado le correspondería la misión de velar últimamente (subsidiariamente)

---

<sup>19</sup> FRANCISCO, *Carta encíclica “Laudato si’”*. *Sobre el cuidado de la casa común* (2015), nn. 101-114.

te) por él. Pero todos los miembros de la sociedad pueden contribuir al bien común, a los intereses generales de la sociedad<sup>20</sup>.

Aquí encaja perfectamente la invitación que hace Francisco a los movimientos populares, no solo para que se organicen en defensa de sus derechos (las tres “t”: tierra, techo, trabajo), sino para construir esa alternativa más humana al modelo dominante. Porque la sociedad no puede construirse solo desde arriba, desde los principios del derecho: necesita también construirse desde abajo, desde la creatividad y la cercanía humana. En una sociedad despersonalizada donde la persona se diluye en el anonimato, hay que buscar alternativas que ayudan a la integración de todos y especialmente de los más débiles y vulnerables. No se trata solo, por consiguiente, de que la sociedad los atienda y de que los responsables políticos los consideren prioritarios, sino de darles un papel activo en la construcción de las sociedades.

#### 4. A modo de síntesis conclusiva

Resumir lo ocurrido en un periodo de tiempo determinado siempre encierra el riesgo de caer en cierto subjetivismo. Aun así, creemos que merece la pena identificar algunas líneas de evolución que ayudan a entender mejor los avances producidos. Con este objetivo, nos atreveríamos a identificar dos procesos complementarios.

El primero se refiere a la comprensión de la política. Se ha llegado a captar el papel que corresponde a la política en la sociedad: en modo alguno es una actividad entre otras, más bien es sino aquella que tiene por objeto garantizar un marco de convivencia para que todas las variadas formas humanas y sociales de actividad se desarrollen armoniosamente o, al menos, según unas reglas opuestas a que domine la ley del más fuerte. Esta mayor claridad conceptual contrasta con la mala prensa que rodea hoy a la política real. Pero ese contraste no es sino un acicate más para superar una visión de la política casi restringida a los partidos políticos y quebrar esa excesiva dicotomía entre lo público y lo privado. Cada vez es más obvio que los intereses generales de la sociedad pueden ser objeto y resultado de la actividad de grupos y organizaciones no estrictamente políticas. Y eso no hace sino revalorizar el sentido de la subsidiariedad y darle un contenido que articula mejor la colaboración de todas las instancias políticas y sociales al desarrollo de la sociedad.

El segundo proceso tiene que ver con el lugar de la Iglesia en su relación a la política. Partíamos de una situación de conflicto: la Iglesia, que quería mantener el status de la sociedad antigua, una autoridad decisiva para fijar los criterios morales que afectan a lo personal y a lo social; enfrente, una nueva mentalidad, que rechaza ya esa tutela secular de la Iglesia. En el cambio que se va a producir es determinante una nueva visión eclesiológica (Concilio Vaticano II) que destaca el papel de los laicos para hacer efectiva la presencia de la Iglesia en la sociedad. Es una Iglesia que actúa menos como instancia de autoridad y más como fermento en la masa. La acción social y política de los creyentes concreta la misión de la Iglesia aceptando las reglas del juego de una

---

<sup>20</sup> Para los conceptos de bien común y de subsidiariedad, véase respectivamente. FRANCISCO, *Carta encíclica “Laudato si”*, l.c., nn. 156-158 y nn. 196-197.

sociedad plural y democrática. Es obvio que en este nuevo escenario los problemas no desaparecen, pero se sitúan en unas coordenadas diferentes.

Ahora bien, los procesos no están cerrados. Nuevas realidades se imponen, que ya se vienen anunciando. Ante todo, mencionemos la globalización, que no es un proceso lineal, pero que marca una tendencia que refuerza la realidad de una comunidad humana mundial, por encima de fronteras e identidades nacionales. En segundo lugar, la atención a la casa común y la problemática medioambiental como un nuevo horizonte que resitúa a la humanidad en el conjunto del planeta. Son dos grandes retos para el futuro. ¡La historia no ha terminado!



***EL PECADO: NEGACIÓN CONSCIENTE,  
LIBRE Y RESPONSABLE AL O(O)TRO  
UNA INTERPRETACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA  
DE BYUNG-CHUL HAN***

*Juan Pablo Espinosa Arce*

*Sumario:* El presente artículo busca proponer un diálogo filosófico-teológico en torno al concepto de pecado desde la Antropología Teológica Fundamental y la filosofía de Byung-Chul Han. La tesis que buscamos proponer es que el pecado puede entenderse como la negación consciente, libre y responsable al otro y al Otro (Dios). Esta negación puede interpretarse desde las categorías de "falta de mirada", "poder" o "maldad líquida" presentes en la reflexión filosófica actual. Al final, se propone una síntesis de cómo la mirada, que es negada en el pecado, es aquella que nos permite experimentar la salvación y la gracia del encuentro.

*Summary:* This article seeks to propose a philosophical-theological dialogue around the concept of sin from the Fundamental Theological Anthropology and the philosophy of Byung-Chul Han. The thesis we seek to propose is that sin can be understood as the conscious, free and responsible negation of the another and the Other (God). This denial can be interpreted from the categories of "lack of gaze", "power" or "liquid evil" present in current philosophical reflection. In the end, a synthesis is proposed of how the gaze, which is denied in sin, is one that allows us to experience salvation and the grace of encounter.

*Palabras clave:* Antropología Teológica, mirada, poder, pecado.

*Key words:* Theological Anthropology, gaze, power, sin

Fecha de recepción: 26 de junio de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de agosto de 2020

## **1. Introducción**

El teólogo Paul Tillich en el tomo II de su *Teología Sistemática* expone su comprensión sobre el pecado en vinculación con la caída y el mal uso de la libertad natural del ser humano. Tillich, además, indica que el ser humano es un sujeto alienado, y que lo está en relación "de su verdadero yo"<sup>1</sup>. Alienación se define en Tillich

---

<sup>1</sup> P. TILlich, *Teología sistemática II: La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 1981, 68.

como la “hostilidad que el hombre siente hacia Dios”<sup>2</sup>, hostilidad que – curiosamente – surge en un ser que pertenece al mismo Dios. La hostilidad del ser humano hacia el Otro (Dios; con mayúscula), y su consecuente sinónimo de alienación, posee para Tillich conceptos asociados como: expulsión del paraíso, ruptura del ser humano con la naturaleza, enfrentamiento del hermano contra el hermano, separación entre las naciones, confusiones en el lenguaje, vuelta del pueblo hacia dioses extraños<sup>3</sup>. Con esto, el pecado – en Tillich – es entendido como “el estado de alienación con respecto a aquello a lo que pertenecemos – Dios, uno mismo, nuestro mundo. De ahí que nosotros examinemos aquí las características del pecado bajo el título de alienación, puesto que la misma palabra alienación implica una reinterpretación del pecado desde un punto de vista religioso”<sup>4</sup>. Y más adelante indica que el pecado es el “acto personal de separarse de aquello a lo que uno pertenece. El pecado expresa con el máximo vigor el carácter personal de la alienación, frente al aspecto trágico de la misma”<sup>5</sup>, carácter personal que también involucra la responsabilidad personal ante la alienación<sup>6</sup>. Con ello, el pecado representa un acto personal, libre y responsable por el cual el ser humano se separa del que es el fundamento de su existencia – Dios – acto que tiene como consecuencia la separación con el mundo, a la comunidad de los hombres y con uno mismo. Alienación es, por tanto, una cuestión de quiebre en la convivencia, quiebre que es trágico y dramático en términos de Tillich. Si la vocación humana es comprender que la existencia es coexistencia, el pecado rompe la vocación humana fundamental, la cual es llamada “reunión” por Paul Tillich<sup>7</sup>.

A partir de esta base teológica nominal en torno al pecado, nuestra propuesta es asumir una reinterpretación filosófico-teológica en torno al concepto del pecado tal y como lo ofrece Paul Tillich, a saber, en términos de relación, de encuentro-desencuentro, amor-alienación, expulsión deliberada del otro-acogida del otro en la gracia. *Pecado*, pareciera se dice como “expulsión del otro”. Esta reinterpretación del pecado – concepto central de la antropología teológica – se realizará desde la propuesta del pensador contemporáneo Byung-Chul Han del cual ya hemos hecho algunos aportes<sup>8</sup> centrados sobre todo en la teología fundamental y el concepto de revelación y también en torno a la eclesiología y el tema de la sociedad del cansancio. Han, aunque posee estudios en teología (Múnich), no hace teología, sino un intento de lectura sociológico-cultural de la época presente a partir de la creación de conceptos como: sociedad del cansancio, sociedad de la transparencia, agonía del eros o expulsión del otro. La propuesta de Han, a nivel filosófico y cultural, no deja de ser llamativa y la reconozco como un espacio para

<sup>2</sup> P. TILlich, *Teología sistemática*, 68.

<sup>3</sup> Cf. P. TILlich, *Teología sistemática*, 68.

<sup>4</sup> P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

<sup>5</sup> P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

<sup>6</sup> Cf. P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

<sup>7</sup> P. TILlich, *Teología sistemática*, 70.

<sup>8</sup> J.P. ESPINOSA, “Cuando la revelación no es transparencia. Posibilidades de un diálogo filosófico – teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han”: *Palabra y Razón* 15 (2019) 61-73; J.P. ESPINOSA, “Ser creyentes en la sociedad del cansancio. Propuesta para una estética teológica fundada en la negatividad humana”: *Proyección: teología y mundo actual* 272 (2019) 25-40.

realizar una lectura teológica a las grandes cuestiones de la reflexión cristiana como, en este caso, el concepto del pecado.

Revisando y leyendo gran parte de la obra de Han, podemos reconocer que hay ejes transversales que permiten comprender el concepto del pecado. Por ejemplo: hoy vivimos en un exceso de positividad donde solo nos enfrentamos con la igualdad (dictadura de lo igual lo menciona Han)<sup>9</sup>. La negatividad, la extrañeza del otro, la enfermedad, la muerte, el fracaso, la fragilidad quedan eliminada. El otro, como acontecimiento que funda la experiencia y el encuentro quedan eliminados. Entonces nos preguntamos: ¿es acaso la expulsión del otro de Han una posibilidad de interpretar la alienación o la falta de reunión de Tillich? Otro aspecto: la sociedad actual (del cansancio, del rendimiento, de la transparencia) están fundamentadas en un nuevo tipo de individualismo que encierra al ser humano hasta el punto de enfermarse neuronalmente. Incluso la enfermedad de un patógeno externo (como en el caso de las bacterias; las bacterias son un “otro externo”) quedan suprimidas. No hay, por tanto, relaciones interpersonales. Un último caso: al ser esta una época en donde el eros agoniza (eros es Misterio; Dios como Misterio atrayente, el eros, la vinculación, que se revela poco a poco; y el ser humano como misterio) la vinculación afectiva también comienza a ponerse en duda. En el pecado es justamente la ruptura con Dios lo que resulta expuesto. Alienación respecto a Dios, a los demás, al mundo, a sí mismo. Cuando rompemos con el otro humano, y éste al ser imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1,26-27), también estamos rompiendo con el Otro Trascendente. De hecho, autores como Leonidas Donskis en su trabajo conjunto con Zygmunt Bauman en *Maldad líquida* insisten en esta correlación. Dice Donskis:

“en tiempos de convulsión o de cambio social intenso, y en coyunturas históricas críticas, las personas pierden parte de su sensibilidad y se niegan a aplicar la perspectiva ética a otras personas. Simplemente, eliminan la relación ética con los demás. Esos otros no pasan a ser necesariamente enemigos o demonios. Son, más bien, estadísticas, circunstancias, obstáculos, factores, detalles desagradables y trabas que estorban. Pero, al mismo tiempo, dejan de ser personas con las que quisiéramos encontrarnos en una situación cara a cara, cuya mirada pudiéramos aguantar, a quienes pudiéramos sonreír, o a quienes pudiéramos incluso devolver un saludo en aras del reconocimiento de la existencia del Otro”<sup>10</sup>.

Al encontrarme con el otro humano gracias al proceso de individuación y diferenciación que desemboca en el impulso gregario, puedo tener experiencia del Otro Absoluto. Ver al Otro en el otro, y romper con el Otro en el otro y en las otras cosas y en mí, imagen y semejanza del Otro que en mí mismo llevo las marcas de una multitud de muchos otros con los cuales vamos en camino. En palabras de Humberto Giannini: “el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda

<sup>9</sup> Para conocer más estos elementos sugiero la revisión del libro BYUNG-CHUL HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017.

<sup>10</sup> Z. BAUMAN Y L. DONSKIS, *Maldad líquida*, Paidós, Argentina 2019, 49.

de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda del Otro. Y esta última búsqueda no está en el orden de lo buscado en vistas de otra cosa sino como un fin en sí mismo”<sup>11</sup>. Somos en el Otro y con los otros. José Ramón García Murga también insiste en esta presencia del Tú eterno en la mediación de la comunidad humana, y que dicha comunidad debe comprenderse desde una referencialidad más allá de la misma comunidad. García Murga recuerda, además, que la propuesta de pensadores como Martín Buber marca esta tesis: encontrarnos con el otro intramundando nos permite hacer experiencia con el Trascendente. Dice García Murga: “no es necesario para encontrarla, separarse del mundo, ni de los demás túes: es posible encontrarla “en” esas relaciones. El Tú eterno no se capta sólo como un contenido; es una presencia, un “plus” de fuerza, una relación de sentido”<sup>12</sup>. En el encuentro con el otro que nos comunica al Otro logramos “una comunidad más sólidamente fundada”<sup>13</sup>. Esta experiencia sólidamente fundada de la que hace mención García Murga se encuentra en el corazón de la propuesta antropológica de Martín Buber cuando el filósofo judío indica que

“el encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marcha desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”<sup>14</sup>.

Para efectos de la propuesta, considero “sensato” no abarcar toda la obra de Han, sino que ofrecer algunas claves para pensar cómo el pecado y el reconocimiento del mismo (arrepentimiento, culpa, perdón, restablecimiento de la dinámica de la gracia) y en tiempos de maldad líquida (o de pérdida del sentido del mal, del pecado, de la culpa, de la responsabilidad, etc.) nos ayuda a pensar la descoincidencia. El pecado genera en el ser humano una situación de desintegración, de ruptura. Ante la ruptura debería aparecer el imperativo ético-moral-religioso-humano de que el reconocimiento de dicho mal cometido (la negación al amor; negación al otro; expulsión del otro-de la distinción) es un espacio para recuperar la humanidad. La descoincidencia, a nuestro entender, debería *remecernos* y reconocer todas aquellas instancias antropológicas de la sistemática expulsión del o-Otro de nuestro horizonte de comprensión. En razón del argumento de este mismo Coloquio Internacional, la experiencia histórica del pecado debería invitarnos a *reorganizar una subjetividad descentrada de sí misma y de todas sus fijaciones, con vistas a una vida simplemente más humana*. En este sentido, la propuesta de Byung-Chul Han la utilizamos como un modo de acercarnos a la realidad, de establecer criterios de juicio y de comprensión de los fenómenos sociales y humanos y de

<sup>11</sup> H. GIANNINI, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Catalonia, Santiago de Chile 2007, 24.

<sup>12</sup> J.R. GARCÍA MURGA, *Comunidad, experiencia de espíritu, liberación*, Marova, Madrid 1977, 41.

<sup>13</sup> J.R. GARCÍA MURGA, *Comunidad*, 41.

<sup>14</sup> M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 2011, 144-145.

cómo entre sus categorías se puede rastrear el pecado como negación libre, consciente y responsable del otro.

## **2. La sobreabundancia de lo idéntico, el exceso de positividad o el tránsito de un modelo inmunológico a un sistema de expulsión del otro**

Una de las metáforas o modos de comprensión que aparecen como transversales a la propuesta de Byung-Chul Han es lo que él denomina la “sobreabundancia de lo idéntico”<sup>15</sup>. Dicha formulación se entiende en lo que Han describe como el tránsito entre un modelo de enfermedades que va desde lo bacteriano hacia lo neuronal. En el primer modelo es un patógeno – literalmente un agente infeccioso externo (un hetero; otro) – el que ingresa en el sistema corporal e infecta alguno de sus mecanismos. El sistema bacteriano está dinamizado por la presencia de lo extraño, de lo distinto, de otro. En cambio, el modelo neuronal o lo que él denomina la “violencia neuronal”<sup>16</sup> está marcado por una infección provocada por el mismo ser humano sin el concurso de un agente externo y distinto. Para Han estas situaciones (depresión, trastorno de déficit atencional, hiperactividad, trastornos de personalidad, desgaste ocupacional) que no se definen como infecciones, que no son virales, “no son ocasionadas por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño”<sup>17</sup>. La época de las invasiones de los patógenos externos (como metáfora de la presencia del otro) ya no existe. Hoy la violencia no es de un otro que ingresa, en razón de que ese mismo otro y por la crisis del sujeto moderno terminó diluyéndose. El daño ahora es neuronal, es una autodestrucción.

Este exceso de positividad presente en la propuesta teórica de Byung-Chul Han representa un encierro del sujeto, una expulsión de lo distinto. Ya no hay una otredad que afecte la realidad humana. Han dirá: “los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual”<sup>18</sup>. En la dictadura de lo igual, otra categoría de Han, resurge con fuerza la noción de la autosuficiencia del pecado, del encierro producto de la libertad ególatra y que es contraria a la libertad vinculada. El pecado, por definición, supone la presencia de otro, es la ruptura de las relaciones fundamentales del ser humano (con el Otro-Dios; con el otro-humano; consigo mismo; con lo creado; por ello es desintegración). Han habla de la enemistad y dice: “la enemistad, incluso en forma viral, sigue el esquema inmunológico. En virus enemigo penetra en el sistema que funciona como un sistema inmunitario y repele al intruso viral”<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2017, 20.

<sup>16</sup> B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 13.

<sup>17</sup> B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 13.

<sup>18</sup> B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017, 9.

<sup>19</sup> B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 23.

El sistema inmunológico tiene la particularidad de mostrar síntomas a la persona que padece un desorden interior, una enfermedad. Los síntomas son señales de alerta que el cuerpo envía para detectar un potencial peligro frente al agente externo. El síntoma es una alteración perceptible por el sujeto (pero no por el medio externo; generalmente el síntoma no se muestra) que indica la posibilidad de la enfermedad o la afección. Ante la experiencia del mal que el agente patógeno externo (el otro) provoca en el cuerpo humano, el síntoma aparece como criterio diferenciador para notar su presencia. Pero, ¿qué pasa en una situación donde el sistema inmunológico queda suprimido por la violencia neuronal o por la autosuficiencia? ¿qué criterios de diferenciación del síntoma encontramos? Si con Bauman y Donskis decíamos que ésta época es la del mal líquido – donde el mal no es malo, donde el mal se camufla como bondad – ¿dónde quedan los mecanismos de detección del daño (la culpa) y de la experiencia del mal (la queja por la justicia)? A nuestro entender el gran problema de mantener un orden social que expulsa sistemáticamente la otredad es que nos quedamos desprovistos de la conciencia del pecado, del mal, de la culpa y del arrepentimiento ante el daño causado. Ante la experiencia de la maldad líquida seguiría – a nuestro entender – una experiencia de culpa líquida en cuanto nos quedamos sin criterios verificadores para detectar las situaciones de mal concreto, de mal real.

La falta de culpa, a nuestro entender, representa el sustento (no)-ético de la autosuficiencia. Según autores como Juan García Haro o Carlos Domínguez Morano, la culpa tiene como condición de posibilidad la presencia de un otro ante el cual yo sé que cometí un daño. Por ello nace la culpa en cuanto factor de reconocimiento García Haro sentencia: “la presencia del otro como condición de posibilidad del sentimiento de culpa (...) sin la mirada real del otro, la acción indebida tiene poca capacidad de suscitar culpa, y cuanto se verifica la no existencia de miradas lo que acontece es cierta sensación de alivio”<sup>20</sup>. Domínguez Morano por su parte reconoce: “la culpa constituye una condición básica para la integración del sujeto y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores. Necesitamos, por tanto, de esa estructura psíquica que proporciona la posibilidad de sentirnos a disgusto cuando nuestro comportamiento se aleja de las metas que un sano ideal del yo nos pueda proponer”<sup>21</sup>. Por lo tanto, si el pecado como negación consciente, libre y responsable del o-Otro en cuanto acción moral (el mal es una cuestión moral por estar movido por la libertad) dicha acción genera el sentimiento de la culpa culpa en la persona. Pero, si la maldad líquida priva al ser humano de los medios para detectar el dónde del daño (culpa líquida) el mismo concepto de pecado termina devaluándose. Cabría, entonces, la posibilidad de pensar el *pecado líquido*, a saber un pecado banal, un pecado que da lo mismo cometerlo o no, en cuanto el mal banal responde a dicha indistinción. Pero, ¿es indistinto cometer una acción que rebaje al otro a su mínima expresión? ¿es justificable el mal? ¿dónde queda la conciencia de pecado y el arrepiente maduro de la eliminación del amor, del otro y del Otro? ¿dónde queda el salvaguardar la dignidad fundamental de cada ser humano en cuanto espacio

---

<sup>20</sup> J. GARCÍA HARO, “Culpa, reparación y perdón: implicaciones clínicas y terapéuticas”: *Revista de Psicoterapia*, Vol.25, 97 (2014) 177-208, 187.

<sup>21</sup> C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2005, 100.

para hacer experiencia de Dios? ¿dónde queda la vocación fundamental del ser humano, a saber, la *reunión* en términos de Paul Tillich?

Si la tentación fundamental de la serpiente – como imagen simbólica del otro que tienta – es ser como “dioses” (Cf. Gn 3), dicha oferta alienante supone lo que Han denomina el *verbo modal poder*. Han lo entiende en los siguientes términos: “la sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo poder sin límites<sup>22</sup>. Su plural afirmativo y colectivo<sup>23</sup> *Yes, we can* expresa precisamente su carácter de positividad<sup>24</sup>. El verbo poder coloca la tentación de sabernos sin otro que nos recuerde que existe un límite. La conciencia del pecado aparece en cuanto reconocemos que el otro experimentó un dolor por una acción. Pero, el poder al no conocer límites fácilmente puede omitir dicha sensibilidad por el que sufre. García Haro lo declara en razón de la llamada *culpa interpersonal* en los siguientes términos: “desde el punto de vista de la culpa interpersonal es siempre el otro de la relación quién desempeña el cometido de proyectar sobre el sujeto el valor moral de sus acciones. No hay imagen si no hay otro que la devuelva. El que se siente culpable lo hace ante los demás, ya que son éstos quienes le hacen sentir culpable; aquí la culpa no es otra cosa que la conciencia de la responsabilidad de ese hacer indebido<sup>25</sup>. Nuevamente: la culpa y la acción indebida con el otro – que en clave de fe se denomina pecado – supone siempre al otro. Lo complejo del verbo modal poder es que al estar tan extendido en el estatuto socio-político, cultural y también eclesial termina difuminando la conciencia y la gracia del límite, como la llamaba Guardini.

### 3. Recuperar la mirada como salida de escape a la poca conciencia de pecado y de la consecuente banalización del mal causado: la gracia

Mantener el límite es asumir que no puedo dañar al otro en cuanto otro. Mantener el límite es hacerme cargo de las consecuencias de mis actos. Mantener el límite es asumir lo que Han denomina la distancia y la mirada contemplativa. En sus palabras, “lo completamente distinto (el otro en cuanto otro), inasequible a toda previsión (la comparecencia del otro ante mi rostro siempre desdibuja, descoincide), que no se somete a ningún cálculo y que infunde miedo, se manifiesta como mirada<sup>26</sup>. Por la mirada somos constituidos en la relación efectiva y afectiva. Para Han la mirada nos permite comprendernos como seres en el mundo. En sus categorías: “el mundo es mirada. Incluso el crujido de las ramas, una ventana entreabierta y hasta un leve movimiento de la cortina se los percibe como miradas. Hoy el mundo está muy pobre en miradas. Rara vez nos sentimos mirados o expuestos a una mirada. El mundo se presenta como placer

<sup>22</sup> Ahí estaría el ser como dioses de la tentación original en cuanto omisión del estatuto creatural del ser humano.

<sup>23</sup> Este carácter colectivo del poder ¿podría llevar a pensar el carácter estructural del pecado?

<sup>24</sup> B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 26. En esta positividad podríamos distinguir el carácter líquido-banal del mismo verbo modal poder y de la consecuente mirada teológica en torno al pecado como estructura que propone la libertad ególatra como cualidad “razonable”. En definitiva, la maldad líquida, actúa por lo “racional”.

<sup>25</sup> J. GARCÍA HARO, “Culpa, reparación y perdón”, 205.

<sup>26</sup> B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 77.

visual que trata de agradarnos. Del mismo modo, tampoco la pantalla visual tiene el carácter de una mirada. *Windows* es una ventana sin mirada. Nos protege justamente de la mirada<sup>27</sup>. La pantallización – signo de la autosuficiencia y por ende de la expulsión del otro – no posee mirada. Nos miramos en ella y nada más. Pero, y ahí está la cuestión, la mirada tiene el carácter de ser redentora<sup>28</sup>. La mirada del otro es el espacio propio de la descoincidencia, es decir, de las excesivamente rápidas coincidencias de una cosa con otra, del “capturar” en un solo concepto una experiencia vasta en significaciones. Insistimos con el eco de estas líneas: una sociedad verdaderamente humana debe ser una sociedad de miradas, de juegos cómplices de bondad, compasión y libertad vinculada. La pobreza de miradas es signo del pecado y, por el contrario, la experimentación de las miradas, de la voz, del eros, del encuentro sensual-corporal-afectivo de carácter liberador y humanizante es espacio de descoincidencia, por tanto, de la gracia. La gracia es signo de la descoincidencia. Quisiéramos finalizar estas páginas aportando una breve meditación en torno a “dos miradas” que, a nuestro juicio, representan esta falta y este carácter redentor del encuentro con el otro. Son las miradas de Judas y de Pedro durante el drama de la pasión de Cristo.

En la narración de los remordimientos y de la muerte de Judas (Cf. Mt 27,3-10), el discípulo mantiene su vínculo con el sacerdocio del Templo. Con ellos cruza la mirada, no siendo capaz de cruzar la mirada con Jesús (la última vez que se vieron fue en la traición; signo de la profunda enemistad y por tanto de la alienación de la expulsión de lo distinto). La mirada de Judas mantiene sus ojos fijos en el dinero. Hasta el momento de su muerte el poder se mantiene como eje transversal. La mirada de Judas es la que no experimentó el arrepentimiento real sino que se mantuvo en la lógica de la desesperación y de la desconfianza en la reconciliación con Jesús. Judas es símbolo de la pobreza de miradas. Judas actúa al modo de Narciso, mirándose a sí mismo y velando por sus intereses.

Por su parte, Pedro es el símbolo del cruce de miradas que redime al pecador. Dice Lucas en su Evangelio: “Todavía estaba hablando (Jesús) cuando un gallo cantó. El Señor se volvió a y fijó su mirada en Pedro. Y Pedro se acordó de la palabra del Señor, que le había dicho: antes de que cante hoy el gallo, me habrás negado tres veces. Y saliendo afuera, lloró amargamente” (Lucas 23,60-62). La mirada de Jesús pulverizó la mirada y el alma de Pedro. Con la mirada del otro (cuando se le deja entrar en mi campo visual-existencial) el sentido de culpa de Pedro se activa y reconoce su pecado (recordó las palabras de Jesús) reconocimiento manifestado en el llorar amargamente. El filósofo Josep María Esquirol – haciéndose eco de las palabras de Camus -, y a propósito de la vergüenza dice: “vivía con la idea de mi inocencia,

<sup>27</sup> B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 77.

<sup>28</sup> Han en *La expulsión de lo distinto* recuerda el argumento de la película *Anomalisa* en la cual un joven llamado Michael se encuentra con una mujer llamada Lisa, la cual y con su mirada y su voz lo salvan del encierro de su yo. Lisa, dice Han, se considera así misma fea (cánones de la sociedad de lo pulido, de la belleza aparente, del neo narcisismo). Se oculta porque la sociedad le exige ocultarse. Pero cuando Michael se encuentra con ella experimenta el resurgir del amor y del encuentro (la gracia en términos teológicos, lo opuesto al pecado y a la alienación, la posibilidad de la reunión en términos de Tillich). Dice Han: “Michael se enamora de ella, de su voz distinta, de su alteridad, de su anomalía. En el éxtasis amoroso la llamada *Anomalisa*. Pasan la noche juntos (...) *Anomalisa* significa “diosa del cielo”. *Anomalisa* es el otro por antonomasia que nos redime del infierno de lo igual. Ella es el otro en cuanto eros” (B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 20).

es decir, sin ninguna idea. Pero un día empecé a reflexionar y la reflexión sincera conduce a la vergüenza, es decir, a la conciencia (...) que la vergüenza es el origen del filosofar será una de las inestimables tesis levinasianas<sup>29</sup>. Con la mirada redentora de Jesús, Pedro comienza el proceso de reflexión – literalmente de regreso a sí mismo – y recuerda. Pedro vuelve a su espacio interno, a su relato y al relato de Jesús. La mirada de Jesús, la compasión de esa mirada, es lo que permite que Pedro pase de la negación a la descoincidencia, del pecado a la gracia.

La mirada de Jesús que entra en intimidad con la mirada petrina marca una distancia, un espacio de creación de lo nuevo. Humberto Giannini dice que es esta distancia la que genera una intersubjetividad redentora de la alteridad positiva que debe surgir entre dos seres humanos. Dice Giannini:

“el otro sujeto es un ser que trasciende mis posibilidades de directa aprehensión cognoscitiva: es inobjetable. Sin alcanzar jamás su centro, nos aproximamos a él por rodeos sin alcanzar jamás su centro. Nos acercamos a través de nuestras referencias a un mundo común, a las cosas, a las situaciones de ese mundo, o a él mismo como “ser encarnado”, como “ser en el mundo”. En fin, nos acercamos desde las distancias y por las vías sensibles de acceso que se abren con el mundo”<sup>30</sup>.

Lo llamativo de la mirada gratificante, salvadora, liberadora del encierro y puerta de acceso de una alteridad renovada y pascual, es que acontece en la distancia. Pedro mirando de lejos, Jesús mirándolo en la lejanía. La distancia y la mirada, como vía sensible de acceso al mundo en términos de Giannini, pueden ser imágenes y simbólicas para expresar cómo la gracia de Dios acontece cuando hay un espacio de fecundidad en la que puede despertar. Cristo y Pedro constituyen sujetos inobjetables, no pueden ser reducidos a cosas. Son “alguien” que experimentan una dinámica de amor: uno en la vergüenza del pecado cometido y que gracias a la mirada puede experimentar el llanto de conversión. Otro, Jesús, que ama profundamente esa mirada desesperada y pecadora. Más que mirar el pecado, la mirada de Jesús abraza al pecador y le invita a salir de su encierro egolátrico y abrirse a un mundo nuevo fundado en la alteridad del encuentro salvador. La gracia, por lo tanto, sucede – utilizando la filosofía del mismo Giannini – “en medio de la interacción – en el inter de la inter-subjetividad”<sup>31</sup>, en la ruptura con el modelo encerrado de ser humano, en la negación del poder y en la apertura del no poder de Han. La gracia de Dios se expresa en experiencias cotidianas de “soltar” lo que nos auto-ata y nos moviliza para desplegar el religarse a otros, a lo otro (la creación) y al Otro que sustenta la alteridad en cuanto es la Alteridad (con mayúscula) en sí mismo. Utilizando las expresiones del filósofo francés François Jullien: “el écart (o espacio, distancia) nombra una distancia que se abre y establece una comparación, hace aparecer un entre que pone en tensión lo que ha sido separado y le permite a cada término

<sup>29</sup> J. MARÍA ESQUIROL, *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona 2015, 80.

<sup>30</sup> H. GIANNINI, *La metafísica eres tú*, 93.

<sup>31</sup> H. GIANNINI, *La metafísica eres tú*, 134.

comprenderse respecto al otro<sup>32</sup>. Si el pecado es separación, la gracia es la posibilidad del encuentro. Si el pecado aísla y priva de miradas, la gracia reestablece y reimagina formas creativas de encuentro. Si el pecado nos instala en nuestra cerrazón, la gracia denuncia toda forma de muerte de la alteridad. Con ello, en un mundo pobre de miradas mantener la conciencia de la mirada de Jesús es un espacio para salir del encierro del yo que, bajo la tentación del verbo poder, sistemáticamente va expulsando al otro, va negándose a su amor y, por consecuencia, al amor del Amor (de Dios) que se deja entrever por esa mirada.

---

<sup>32</sup> F. JULLIEN, *La identidad cultural no existe*, Taurus, España 2019, 86.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

CACHO NAZÁBAL, Ignacio, *Teilhard de Chardin: Inmanencia y trascendencia del Cristo cósmico*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 397 pp., 16 €

El autor, que es jesuita y fue profesor de teología en la Universidad de Deusto y en el seminario diocesano de San Sebastián, centra esta obra en el análisis de aquel libro de Teilhard que tanta polémica desató en su tiempo: *El medio divino*, cuyo texto definitivo apareció en 1932 (tras una primera versión de 1927). La polémica se cierne en torno a esos dos extremos reflejados en el subtítulo: inmanencia/trascendencia. El estudio se articula en tres niveles: exegético (para entender lo que el autor quiso decir y qué sentido dio a los términos más empleados por él), teológico (confrontación con el dogma católico, en especial con la dialéctica de natural/sobrenatural), metodológico (la perspectiva fundamental a adoptar para entender el texto teilhardiano). El autor reconoce que esta obra “fue escrita cuando no poseíamos ni la bibliografía ni los conocimientos de Teilhard que hoy poseemos”, y que, por esa razón, “demandaría una refundición” (pág. 13). Es una declaración honesta que ayuda a valorar lo que ahora se nos ofrece: en todo caso, no deja de ser un estudio concienzudo sobre una obra innovadora en su tiempo y que no ha perdido interés casi un siglo después.- I. CAMACHO.

DORÉ, Joseph (dir.), *Jesús. La enciclopedia*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 691 pp., 60 €

La editorial PPC ha tenido la gentileza de facilitar a los lectores de lengua española esta obra de colaboración, publicada en original francés por Albin Michel en 2017. Esta casa editorial no tiene ninguna adscripción confesional y, con esta monumental enciclopedia, pretende ofrecer un riguroso estudio que pueda llegar a cualquier lector interesado en las ciencias de la religión; y más específicamente, en el fundador histórico del cristianismo. La obra se articula en tres grandes libros, que tratan los tres momentos principales de la existencia de Jesús

de Nazaret: I. Los comienzos; II. El ministerio público; III. La pasión, muerte y resurrección. Cada uno de estos libros se subdivide a su vez, recorriendo los núcleos temáticos más significativos de la vida y misión del Nazareno, llegando a componer un armonioso cuadro de 27 capítulos.

La característica fundamental de esta obra reside en el intento de poner en relación distintos ámbitos del saber. Aunque el director de la misma es el arzobispo emérito de Estrasburgo, se ha huido de toda tentación de proselitismo, privilegiando de modo claro el debate intelectual y el carácter interdisciplinar. Así, cada capítulo, teniendo como telón de fondo los datos aportados por los evangelios, sigue siempre un idéntico desarrollo: 1. Se comienza con una suerte de introducción, a la manera de un “relato”, que tiene fuerza y densidad literaria; 2. La temática en cuestión se profundiza con varios “artículos” de prestigiosos especialistas, de diversas universidades; 3. Esa temática recibe ciertas “iluminaciones”, donde la mirada se concentra en aspectos más específicos que requieren de ulteriores explicitaciones; 4. Se continúa con algún “contrapunto”, que aporte relieve crítico a la cuestión estudiada, recurriendo a autores procedentes de ámbitos externos a la exégesis bíblica (judaísmo, ética, psicoanálisis...); 5. Se termina con una “carta blanca” que recoge reflexiones abiertas, principalmente tomadas de personalidades del mundo intelectual francés, donde se expresa cómo determinados aspectos de la persona de Jesús siguen interpelando en la actualidad, no solo a los creyentes.

Por tanto, estamos ante una obra imprescindible, con una edición perfectamente cuidada, una estética impecable y una intencionalidad pedagógica que puede dar mucho juego a docentes del ámbito de la teología, y de otras ciencias humanas, como la historia o la literatura.- S. BÉJAR.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo (coord.), *Trinidad, tolerancia e inclusión*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 280 pp., 20 €

Entre el 21 y el 23 de noviembre 2018 se celebró en la Facultad de Teología de Granada el XI Congreso trinitario titulado: “Trinidad, tolerancia e inclusión”. Esta obra coordinada por quien fue Presidente del Congreso, el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca García Maestro, compila las distintas ponencias y colaboraciones que se presentaron a lo largo de las jornadas de trabajo. La propuesta de los organizadores tenía de fondo dos grandes desafíos con los que la Orden Trinitaria y sus colaboradores enfrentan el s. XXI: *la gestión pública de la diversidad y la brecha de la exclusión y la desigualdad*. Así, el libro recoge todas las distintas intervenciones, siete ponencias y dos espacios de mesa redonda y diálogo-debate, que ayudaron a reflexionar, entre otras cosas, sobre cuestiones como “tolerancia e inclusión en los escritos bíblicos” (Angulo y Aguirre); “monoteísmo, tolerancia e inclusión” (Estrada); “la condición inclusiva del aporte de la teología feminista” (Vélez); “identidad y alteridad” y “Trinidad, tolerancia e inclusión en la espiritualidad de la Orden de la Stma. Trinidad”. Hay que valorar, desde luego, la altura intelectual del Congreso que atrajo a teólogos y pensadores del máximo nivel, y que supo combinar la reflexión intelectual con el desafío de la praxis (experiencias de exclusión e inclusión), y que provocó un muy necesario diálogo en torno a esa cuestión tan actual de la relación entre monoteísmo y violencia. Pero, además, hay que destacar el trabajo del coordinador recogiendo todos los materiales y la pertinencia de haberlos publicado en una editorial profesional que garantiza que los textos puedan llegar al público en general. Muy recomendable por cuanto aborda una cuestión crucial en la sociedad en la que vivimos y en la que el anuncio del evangelio quiere significarse, precisamente, por su fuerza inclusiva.- J. GUEVARA.

KASPER, Walter, *María, signo de esperanza*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 96 pp., 10 €

El autor considera que este libro es una meditación, y pone su origen en una conferencia que le pidieron en Roma hace algunos años. Tiene además un innegable tono personal. Walter Kasper quiere reflejar en sus páginas cómo María fue siempre para él “un signo de esperanza

y de consuelo y una intercesora en todas las necesidades de la vida y de la Iglesia” (pág. 9). Es su intención acercar la figura de María, tan exaltada con frecuencia que queda demasiado alejada de la experiencia humana común. La fuente de inspiración del autor es siempre el testimonio de la Biblia, que es la mejor vía de acceso a María. Esto no le impide adentrarse en la reflexión teológica y en los debates que se han generado en el ámbito de la mariología. Pero nunca se pierde en tono meditativo de la obra, que busca sobre todo profundizar en la devoción a María.- I. CAMACHO.

MADRIGAL, Santiago, *Conferencias episcopales para una Iglesia sinodal*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 222 pp., 16,50 €

Conferencias episcopales, colegialidad, sinodalidad: son las tres coordenadas de este libro. El libro ha nacido bajo el estímulo de Francisco a la sinodalidad de la Iglesia, expresado ya desde su primer gran documento, *Evangelii gaudium*. El tema tiene una interesante historia desde el Concilio Vaticano II, donde se vivió antes como experiencia de colegialidad para ser luego cuestión central del debate eclesiológico. En la primera parte de este estudio se nos invita a revivir el proceso del Concilio siguiendo las notas del diario que fue elaborando Jacinto Argaya, entonces obispo de Mondoñedo. La segunda parte se centra en el tema de la colegialidad, partiendo del debate conciliar en el marco de una eclesiología de comunión; y se completa con la elaboración posterior del tema hasta el documento de la Comisión Teológica Internacional *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018). La tercera parte aplica esta doctrina a las conferencias episcopales, mostrando cómo se ha ido entendiendo desde entonces y cómo ha habido reservas para reconocerles una función doctrinal. El libro concluye analizando el estatuto de las conferencias episcopales según la mente de Francisco, donde Madrigal entrevistó “un cambio de paradigma hacia una nueva etapa de recepción” (pág. 187).- B. A. O.

NAVARRO PUERTO, Mercedes, *Los rostros bíblicos de María. Exégesis y hermenéutica bíblica feminista*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 335 pp., 32 €

Mercedes Navarro es una de las mujeres católicas de lengua hispana que constituye un claro referente de los estudios bíblicos en perspectiva feminista, y de los esfuerzos en el campo de la interpretación y transformación feminista de la Iglesia. En este libro recoge una serie de artículos publicados previamente en revistas de carácter científico con un doble deseo: el primero, muy personal, ayudar a la autora, en un momento de madurez académica, a tener una visión panorámica del estado de la cuestión de los estudios sobre la figura y el rol de María en perspectiva feminista; el segundo, permitir la difusión de su propio trabajo a lo largo de los años en un ámbito más popular dotándolo de mayor coherencia y sistematicidad. La obra se articula en cuatro capítulos que examinan la presentación de la figura en algunos textos selectos de los evangelios sinópticos y la obra de Juan, y un quinto dedicado al estudio de Gal 4,4 que la autora titula, “Gal 4 y la nueva antropología: nacido de una mujer”. La metodología empleada por la autora es la propia de la exégesis narrativa, eso sí, integrando los resultados de los estudios histórico-críticos. Así, Mercedes Navarro desgrana con detalle cada una de las perícopas tratando de liberar la figura de María de las historias que han quedado reducidas “a un estereotipo fijo y pobre, contra los mismos textos” (pág. 23). Aunque no todos estamos acostumbrados a seguir los estudios bíblicos en perspectiva feminista, no cabe duda de que aportan una perspectiva de lectura imprescindible en este tiempo en el que el propio Papa Francisco reconoce que “la contribución que las mujeres están dando y pueden dar a la teología es indispensable y ha de apoyarse” (Visita a la Pontificia Facultad Teológica de la Italia Meridional, 2019).- J. GUEVARA.

SÁEZ DE MATURANA, Francisco Javier, *Juan el Bautista. Una aproximación al profeta del desierto*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 720 pp., 25 €

No estamos ante un estudio académico de teología bíblica. El autor, que es miembro de los Hermanos del Sagrado Corazón y trabaja como docente de teología y en tareas pastorales en Lima, ha querido ofrecer más bien “un texto con talante pastoral y de amable lectura” (pág.

22). Y ha escogido como tema una figura hacia la que siempre sintió un atractivo especial, un personaje tan impresionante como poco conocido. Comienza con un capítulo sobre el contexto del judaísmo palestino del siglo I, configurado con una gran crisis política, económica, religiosa y cultural. Recorre en sucesivos capítulos los principales momentos de la vida de Juan el Bautista: nacimiento, ida al desierto, encuentro con Jesús, sus relaciones con los esenios (que se ha presentado a veces como determinante de su personalidad), su muerte por orden de Herodes Antipas. Concluye el libro con un capítulo en que se comparan a Juan y a Jesús, calificados como dos profetas de las periferias, para poner de manifiesto sus semejanzas, pero también sus diferencias. Y se añade todavía un último capítulo, que ofrece una visión de conjunto del Bautista como precursor de Jesús.- B. A. O.

SARAH, Robert – RATZINGER, Joseph / BENEDICTO XVI, *Desde lo más hondo de nuestros corazones*. Ediciones Palabra, Madrid 2020, 175 pp., 16 €

He aquí un libro profusamente anunciado por el tema que se aborda, por los autores que lo firman y por el momento en que se publica: cuando el celibato sacerdotal ha sido cuestionado en torno a la celebración del sínodo de la Amazonia con propuestas para flexibilizar su aplicación. La parte central del libro la componen dos estudios. En el primero (“El sacerdocio católico”) Benedicto XVI, con el rigor teológico que siempre le caracteriza, analiza el concepto cristiano de sacerdocio desde una exégesis cristológica-pneumatológica de los textos del Nuevo Testamento. En el segundo (“Amar hasta el fin. Una mirada eclesiológica y pastoral sobre el celibato sacerdotal”) el Cardenal Sarah, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, aborda más directamente el tema del celibato buscando desarmar tantas ideas erradas como circulan sobre él y justificando su postura que ha manifestado ya en múltiples ocasiones. El libro se completa con una Introducción (“¿Por qué tenéis miedo?”) y una Conclusión (“A la sombra de la Cruz”): de ambas se dice que “las ha escrito en Cardenal Robert Sarah y las ha leído y aprobado el papa emérito Benedicto XVI”.

En uno y otro texto expresan su buena voluntad al publicar este libro y su deseo profundo de servir a la Iglesia.- I. CAMACHO.

SEEWALD, Michael, *El dogma en evolución. Cómo se desarrollan las doctrinas de la fe.*

Maliaño (Cantabria) 2020, 334 pp., 29 €

El presente libro puede ubicarse en el campo de la epistemología teológica; una forma actual de referirse al tratado clásico de los “lugares teológicos”. Entre estos lugares, destaca eminentemente la objetivación de la fe de la Iglesia, a lo largo del tiempo, que denominamos comúnmente “el dogma”. Pues bien, un debate formal sobre la naturaleza del dogma hace referencia a su evolución: si el dogma es la cristalización de una verdad de fe, ¿puede cambiar o se trata de un enunciado inmutable? Esta cuestión tuvo una gran repercusión con motivo de la interpretación de los textos del Vaticano II, en el inmediato post-concilio, generando un debate sobre hermenéuticas de continuidad y discontinuidad. En nuestros días, la cuestión ha cobrado un gran relieve durante el pontificado del papa Francisco, debido a las reiteradas acusaciones de un supuesto cambio en el dogma, especialmente en relación a la moral matrimonial. El tema del presente libro, por tanto, es pertinente. Después de un recorrido por la historia de la Iglesia, comenzando con un capítulo que intenta esbozar una definición de “dogma”, Seewald analiza la articulación de esta problemática atendiendo a tres grandes propuestas teológicas del pasado siglo XX: la de K. Rahner, J. Ratzinger y, más reciente, W. Kasper.- S. BÉJAR.

TRIGO, Pedro, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano.*

Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 320 pp., 12 €

Jesuita con muchos años de presencia en Venezuela, Pedro Trigo ha querido hacer una reflexión sobre Dios desde la realidad latinoamericana. Porque no se trata solo de estudiar una doctrina atemporal sobre Dios sino de descubrir al Dios que se manifiesta en la historia, siguiendo el paradigma de la revelación de Dios en la historia del pueblo elegido. De este Dios único existen diversas imágenes que han dominado en distintas épocas. Por eso Pedro Trigo

enfoca su estudio analizando sucesivamente el Dios propuesto a los indígenas en la primera evangelización, el Dios del proyecto pastoral vigente sobre todo a partir del siglo XIX y el Dios del Concilio Vaticano II. Es en esta época precisamente donde se abre camino el paso de un Dios que había dejado todo establecido (y que solicitaba atenerse a esas pautas fijadas) a un Dios que se manifiesta en la vida histórica y nos invita a interpretar los signos de su paso salvador. Se entra entonces en la parte más extensa del libro: la recepción de la doctrina del Concilio en América Latina. El Dios liberador, el Dios de los pobres, el Dios de la vida: son como los tres ejes de la reflexión, siempre con el telón de fondo del Dios de Jesucristo, al que Trigo se acerca desde una perspectiva narrativa.- I. CAMACHO.

## ÉTICA Y MORAL

GONZÁLEZ-ESTEBAN, Elsa – SIURANA, J. Carlos – LÓPEZ-GONZÁLEZ, José L. – GARCÍA-GRANERO, Marina (eds.), *Ética y democracia. Desde la razón cordial.* Editorial Comares, Granada 2019, 452 pp., 37 €

Son 54 los discípulos de Adela Cortina que se han querido dar cita en estas páginas, que ofrecen una miscelánea sobre temas éticos con un enfoque común: el de la ética mínima y la ética de la razón cordial que ha venido elaborando Adela Cortina, ya catedrática emérita de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia, a lo largo de su dilatada vida académica. Todos los que participan en este volumen han sido discípulos suyos en el máster y doctorado en “Ética y democracia”, muchos de ellos venidos de países latinoamericanos. Adela Cortina, que firma un breve Prólogo para el libro, supo articular la idea de justicia de la ética del discurso con la virtud de la prudencia aristotélica: porque no basta con el rigor de la lógica interna del argumento elaborado en un contexto dialógico, si falta la capacidad de estimar valores y de reconocer al otro en su alteridad. La fecundidad de estos planteamientos queda ilustrada en los textos, breves por lo general, que integran el volumen y que se mueven en diferentes campos, tanto de los fundamentos de la ética como de las éticas aplicadas (en economía y empresa, en la educación, en la neu-

rociencia, en diferentes prácticas sociales) y en la vida democrática (abordando temas de tanta actualidad en nuestro contexto de crisis política).- I. CAMACHO.

TATAY, Jaime (ed.), *Querida Amazonia: Soñar la conversión*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 120 pp., 7 €

Jaime Tatay ha coordinado este pequeño libro en el que toman parte con él la jesuitina María Luisa Berzosa (Consultora de la Secretaría General del Sínodo de la Amazonia) y Rafael Luciani (venezolano, profesor de teología y buen conocedor de la realidad latinoamericana y del pensamiento teológico desarrollado allí). Entre los tres han redactado este librito para acercarnos no solo al documento papal “Querida Amazonia”, sino a todo el desarrollo del sínodo de 2019 y a la problemática que allí se manifestó. Jaime Tatay se ocupa de la Amazonia, como realidad en sí y como oportunidad para la Iglesia. María Luisa Berzosa afronta la dimensión cultural y sus consecuencias para la acción pastoral, insistiendo en los nuevos caminos que se abren para esta. Rafael Luciani estudia los aspectos eclesiológicos, entre los que ocupa un lugar relevante los ministerios eclesiales.- I. CAMACHO.

VELASCO, Juan María de – TORRE, Javier de la, *Solidaridad y misericordia. La bioética social del papa Francisco*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 160 pp., 15 €

Profesores de Moral en las Universidades de Deusto y Pontificia Comillas respectivamente, los autores parten de la convicción de que Francisco representa un nuevo paradigma moral que tiene como centro de una manera muy explícita Cristo y el Evangelio. Este paradigma, que ellos llaman (bio)ético, tiene ciertos rasgos muy relevantes: es una (bio)ética gradual y dinámica, propositiva más que normativa, orgánica y jerarquizada, de acompañamiento del crecimiento de las personas, de la solidaridad y de la misericordia. Precisamente estas dos últimas categorías son las que analizan Juan M. Velasco y Javier de la Torre: el primero las relaciona sobre todo con la vulnerabilidad en el principio y en el fin de la vida; el segundo se concentra en la misericordia, tal como aparece en los principales documentos de Francisco

(*Amoris laetitia*, *Evangelii gaudium* y *Misericordiae vultus*). Ambos textos fueron presentados como ponencias en las Jornadas de Bioética que organizó el Grupo de Trabajo en Bioética de las Universidades jesuitas de España, en la Facultad de Teología de Granada (6 abril 2019).- I. CAMACHO.

## IGLESIA

FRANCISCO PAPA, con Luigi Maria Epicoco, *San Juan Pablo Magno*. Ediciones Palabra, Madrid 2020, 141 pp., 15,90 €

La base de este libro son algunas conversaciones que mantuvo Luigi M. Epicoco (catedrático de Filosofía en la Universidad Lateranense) con el papa Francisco entre junio de 2019 y enero de 2020. En ellas se adivina el deseo de destacar la continuidad y las coincidencias entre Juan Pablo II y el propio Francisco. Aunque es a eso a lo que se orientan muchas de las preguntas, las respuestas nos informan también sobre la vida y el pensamiento de Francisco. Pero esas conversaciones se distribuyen en cinco capítulos sobre distintos aspectos de la vida y el magisterio de Juan Pablo II, que Luigi M. Epicoco sintetiza a partir de textos suyos y de otras fuentes de información: las circunstancias que rodearon los comienzos de su pontificado, su juventud y su formación, su concepción de sacerdocio, los temas más relevantes de su magisterio, sus últimos días y su muerte. La admiración de Epicoco por el papa que ya subió a los altares marca toda la obra y queda reflejada en ese calificativo de “Magno” con que le designa en el título.- B. A. O.

INOGÉS, M<sup>a</sup> Cristina, *No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 240 pp., 18 €

M<sup>a</sup> Cristina Inogés, mujer, católica, y formada teológicamente en la Facultad de Teología Protestante de Madrid (SEUT), nos acerca en este libro a una reflexión muy personal sobre la Iglesia, la teología y el anuncio del Evangelio que se configuran desde una muy desenfocada visión masculina y clerical que gobierna la Iglesia con el miedo a que la educación, la participación y el liderazgo de las mujeres esté focalizado únicamente en el acceso al sacerdocio ministerial. Así, la primera parte del título,

“No quiero ser sacerdote”, constituye la declaración de principios de la autora, que intenta justificar que su formación teológica y su compromiso eclesial no es la herramienta para reclamar el poder sino para fundamentar el servicio; la segunda, “Mujeres al borde de la Iglesia”, imagina una nueva geografía eclesial diseñada, precisamente, por las mujeres que no reivindican los espacios tradicionales de poder para sí, sino que ponen en valor “el borde”, donde aparentemente nadie nos hace mucho caso; donde está permitido moverse con soltura; donde hay poco margen para estancarse... (pág. 53). Un libro muy personal que, sin ingenuidad, ilumina claves para pensar una nueva ministerialidad en la Iglesia. Se lee muy bien y aporta una bibliografía accesible al lector que le permite ahondar en la cuestión.- J. GUEVARA.

SENÈZE, Nicolas, *Cómo EE. UU. quiere cambiar de papa*. San Pablo, Madrid 2020, 253 pp., 16,50 €

Corresponsal del diario *La Croix* en el Vaticano desde 2016, Nicolas Senèze hace en este libro un verdadero trabajo de investigación sobre la realidad de la Iglesia Católica en Estados Unidos y las fuerzas que dominan en ella tras el estallido de los escándalos sobre abusos sexuales y sus consecuencias para la pérdida de credibilidad del episcopado. Son ahora los laicos, verdadero *lobby* organizado en instituciones y fundaciones con muchos recursos económicos, los que están librando una fuerte batalla en defensa de lo que consideran los grandes valores del país: la economía liberal (que ha dado lugar a una “teología de la prosperidad”) y la familia tradicional (reacia a cualquier gesto de tolerancia con el divorcio, la homosexualidad o el aborto). En este sentido chocan abiertamente con el papa Francisco y sus actitudes de crítica de la economía neoliberal o de misericordia como clave de toda pastoral. Este es el marco que ayuda a comprender los ataques de Mr. Viganò en aquel duro informe, que hizo público en agosto de 2018, y el trasfondo formado el excardenal McCarrick y otros cardenales que no han ahorrado sus críticas, veladas o explícitas, a la persona de Francisco. Son muchos los datos que se aportan sobre este mundo oscuro, los cuales sirven al lector para valorar los de-

seos del papa Francisco de reforma de la Iglesia, pero también las amenazas reales que se ciernen sobre este proyecto.- I. CAMACHO.

## ESPIRITUALIDAD

CODINA, Víctor, *Ignacio ayer y hoy*. Mensajero, Bilbao 2020, 224 pp., 10 €

Víctor Codina tiene una larga trayectoria como teólogo, en Barcelona y en Bolivia, pero además conoce muy profundamente la espiritualidad ignaciana, que ha leído desde la realidad latinoamericana durante muchos años. Todos esos son los ingredientes de este libro, que se basa en diferentes publicaciones anteriores (“fuentes originales” las llama, págs. 21-22), ahora refundidas para dar coherencia al conjunto. El “ayer y hoy” del título recoge muy bien el enfoque del libro. Víctor Codina ha querido leer a Ignacio desde hoy: si se detiene en estudiarlo en el contexto histórico en que vivió, es para poder luego hacer la transposición de sus grandes intuiciones espirituales y humanas a la realidad de hoy. De ese hoy de lo ignaciano encuentra Codina dos buenos reflejos en Pedro Arrupe y en el papa Francisco, a los que dedica sendos capítulos que nos acercan a uno y a otro a través de la lente ignaciana. Hay también un empeño por ofrecer a los laicos las claves de la espiritualidad ignaciana, claves que busca, no solo en los Ejercicios Espirituales, sino incluso en las Constituciones de la Compañía: porque estas no están escritas sino para los optan por la vida religiosa pero encierran muchos elementos que admiten iluminar una espiritualidad laical y concretarla en sus aplicaciones.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ-MARTOS, José María, *Mirar, estremecerse, asombrarse*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 232 pp., 14 €

Si hay una palabra que puede considerarse clave para entender el contenido de este libro del jesuita José M<sup>a</sup> Fernández-Martos, es sin duda *asombro*. Y eso implica acercarse a la realidad, verla, y dejarse impactar por ella, estremecerse... Fernández-Martos lo hace de la mano de la Biblia, como ya nos tiene acostumbrado por otros escritos suyos. El Dios creador, Adán y Eva, Moisés, los textos del Cantar de los Can-

tares: he ahí fuentes de su asombro. Pero ese asombro se extiende luego a muchos personajes concretos, algunos muy conocidos, pero otros solo conocidos por el autor. Y la persona de Jesús, de una manera especial. Porque la vida humana es fuente de asombro, sobre todo si se la mira desde el prisma de la Palabra de Dios. Por eso todos los apartados de cada capítulo se abren con un texto bíblico, y se ilustran además con la voz de diferentes poetas. En resumen, estamos ante un libro para gustar, y no para una lectura seguida como si de una novela se tratara.- B. A. O.

GONZÁLEZ ALBA, Cristina, *Busco tu rostro.*

*Recursos espirituales para orar.* Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 136 pp., 10 €

La autora muestra un gran aprecio por la oración como trato íntimo con Dios, al mismo tiempo que comprueba que no son pocas las personas que abandonan ese camino, al desconcertarse con algunas de sus manifestaciones iniciales. Insiste en que el presunto orante necesita recursos que le ayuden: espacios, tiempos, circunstancias, experiencias de otras personas. Entre los consejos que da lleva al lector a que valore los espacios de soledad, la experiencia del silencio, la vivencia del abandono, el aprendizaje de la escucha y el discernimiento, el aprecio de los textos bíblicos, el uso que Jesús hizo de ellos, el consejo de santos, místicos y maestros de oración. Sin olvidar que la especialidad del Espíritu consiste en ayudar a descubrir en medio del mundo el rostro de Dios.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, *El discernimiento. La novedad del Espíritu y la astucia de la carcoma.* Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 135 pp., 9 €

El discernimiento es un tema clásico de la tradición ignaciana, que el autor, jesuita español que ha pasado casi toda su vida apostólica en Cuba y la República Dominicana, ha trabajado sistemáticamente en teoría y en la práctica. Eso da más valor a la síntesis que propone en estas páginas, donde se busca la inspiración también fuera de las fuentes ignacianas. El primer capítulo es una visión general del discernimiento como don, no solo como tarea. En el segundo se abunda en el tratamiento del discernimiento

en los escritos de san Pablo, buscando el eco de aquella praxis de las comunidades paulinas en los textos ignacianos. El tercer capítulo se ocupa de un aspecto que ha despertado un interés especial en estos últimos años: el discernimiento en común. Y lo trata poniendo de relieve sus exigencias para evitar un uso superficial del mismo. El último capítulo contiene una inspirada reflexión sobre el discernimiento en momentos de dificultad personal o institucional, que toma como punto de partida la experiencia del P. Arrupe en los años de la enfermedad que acabó con su vida.- I. CAMACHO.

LAMARTHÉE ESTRADÉ, Pablo, *Conocimiento interno.* Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020, 486 pp., 21 €

El “conocimiento interno” constituye una pieza central del proceso espiritual al que san Ignacio invita al ejercitante. A este tecnicismo ignaciano se dedica este importante volumen de la colección Manresa. Su autor, jesuita uruguayo, doctor en teología y licenciado en psicología, lleva a cabo un análisis estructural (capítulo 1), metódico y profundo, sobre esta propuesta ignaciana que involucra elementos de orden intelectivos (capítulo 2), elementos imaginativos (capítulo 3), afectivos (capítulo 4) y operativos (capítulo 5). Tras este análisis crítico del conocimiento interno se lleva a cabo un estudio del proceso pedagógico que se sigue en los diversos momentos del proceso de Ejercicios (conocimiento interno de los pecados, del Señor, de tanto bien recibido...) (capítulo 6), para finalizar con una síntesis del carácter integrador que persigue el proceso espiritual ignaciano mediante este tipo de conocimiento (capítulo 7). Completan la obra unas referencias bibliográficas, un índice de autores y un índice ignaciano con las referencias existentes al texto de los *Ejercicios*, la *Autobiografía*, el *Diario espiritual* y las *Constituciones*. Es de destacar la insistencia del autor en lo que supone el conocimiento interno como una mediación afectiva profunda que evita, sin embargo, caer en un mero emotivismo superficial, al que hoy puede haber cierta tendencia. El conocimiento interno se presenta así como una magnífica expresión del componente místico madurativo e integrador que caracteriza al proceso de los

Ejercicios. La obra constituirá, sin duda, una referencia obligada en el análisis de este capítulo central de la espiritualidad ignaciana.- C. DOMÍNGUEZ.

LÓPEZ-FANDO LAVALLE, Alfonso, *Despierta el don que hay en ti*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2020, 149 pp., 9 €

El autor parte de que todas las personas tienen un conjunto de cualidades latentes que muchas de ellas no saben desarrollar o llevar a plenitud. Con estas páginas pretende ayudar a despertar esas cualidades en beneficio propio y en beneficio ajeno. El lema que figura en el título, “Despierta el don que hay en ti”, es la línea orientadora de todo lo que se aporta en estas páginas. Tras una exhortación genérica a despertar del propio letargo, se va animando a despertares de diverso tipo: serenidad, humildad, autenticidad, ecuanimidad, generosidad, coraje, sobriedad, inocencia, acción consciente, sentido del humor, amar. En cada uno de estos aspectos se destacan sus efectos beneficiosos sobre cualquier tipo de persona que se anime a despertarlos en su interior.- A. NAVAS.

LÓPEZ HORTELANO, Eduard, “*Imaginando...*” (Ej 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2019, 597 pp., 18 €

En la experiencia de los Ejercicios la imaginación es utilizada por Ignacio de Loyola para guiar al ejercitante hasta lo invisible a través de lo visible. Está presente en la contemplación del mundo del pecado de una manera invisible, para pasar luego a la contemplación interna de Cristo a través del ojo interior del ejercitante. El propio Jesús utiliza la imaginación en su enseñanza a través de las parábolas. También los acontecimientos de la vida del ejercitante son objeto de la vista imaginativa. Con el tiempo en la práctica de los Ejercicios se tendió a prescindir de la imaginación y los sentidos imaginativos, y de los afectos inherentes, primando los planteamientos mentales que restaban valor a la contemplación, en beneficio de la razón meditativa, con lo que se dificultaba la identificación personal con Cristo.- A. NAVAS.

MENDONÇA, José Tolentino, *El hipopótamo de Dios. Cuando las preguntas que nos hacemos valen más que las respuestas provisionales que encontramos*. Narcea, Madrid 2020, 168 pp., 13,50 €

Teólogo biblista, ensayista y poeta, José Tolentino Mendonça, de nacionalidad portuguesa, fue ordenado obispo en 2018 y un año después nombrado cardenal. En este nuevo volumen suyo ha recogido artículos breves publicados en distintos diarios portugueses. Los ha colocado bajo la imagen del hipopótamo, recordando el texto del libro de Job en que Dios muestra a aquel hombre sufriente este animal como signo de su creación. Lo está invitando a salir de sí y a mirar a todo cuanto le rodea. El mensaje de estas páginas es el asombro que ha de producir en nosotros la realidad vivida como novedad permanente. La vida –dice Mendonça– es un continuo parto. Nacemos todos los días. Y hay que mantener esa actitud de asombro ante la vida que nace cada día. Una vida que nos confronta cada mañana con nuevas preguntas, surgidas mucho antes de haber encontrado respuesta a las de ayer. La lectura de estas páginas será un ejercicio de profundización espiritual en ese abrirse cada día a la vida.- B. A. O.

PASCAL, Blaise, *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos*. Selección, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Ezcurra. Tecnos, Madrid 2020, XXXVI + 242 pp., 17 €

La profesora Alicia Villar, Catedrática de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, ha hecho una excelente labor de selección para poner al alcance del lector español textos menos conocidos de Pascal, y relacionados en su mayoría con temas espirituales. En efecto, a Blaise Pascal (1623-1662), que fue un gran científico y matemático, se le conoce sobre todo por sus escritos teológicos derivados de su vinculación con el jansenismo de Port-Royal y las polémicas suscitadas (recuérdense sus *Cartas provinciales* o sus *Pensamientos*). Pero los escritos espirituales son mucho menos conocidos, aunque encierran una riqueza que algunos han querido relacionar con San Juan de la Cruz. Como muestra de esta dimensión de su pensamiento se incluyen en este volumen: su *Resumen de la vida de Jesucristo* (1655), *El memorial*

(de 1654, muy breve, pero de interés por estar relacionado con su segunda conversión), la *Comparación entre los cristianos de los primeros tiempos y los de hoy* (1657) y *Sobre la conversión del pecador*. Pero también se han seleccionado algunas cartas de su *Correspondencia* familiar y fragmentos de sus *Pensamientos*, elegidos por complementar cuestiones tratadas en las obras anteriormente citadas. En resumen: un valioso material para aproximarse a otra dimensión de Pascal.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *El evangelio del Reino. Lectio divina sobre el Sermón de la Montaña*. Paulinas, Madrid 2020, 256 pp., 16 €

Como sacerdote y biblista, el autor ha trabajado siempre sobre los textos bíblicos, tanto en su actividad académica como en su acción pastoral, de forma que esta última se ha visto beneficiada de la primera. Es el caso de este libro, que vierte la riqueza de los conocidos textos del primer evangelio en los moldes de este modo de oración que es la "lectio divina". La obra se inicia con una presentación del evangelio de Mateo como marco donde se inserta el Sermón de la Montaña y se cierra con una presentación de las bienaventuranzas de Mt y Lc, profundizando en su origen y sus sucesivas formulaciones. Pero el grueso del libro lo ocupa el recorrido por el texto del Sermón, dividido en 30 unidades, que podrían ser otras tantas meditaciones. A cada una de ellas se aplica el método de la "lectio divina": lo primero es entender el texto para luego adentrarse en la oración (qué me dice el texto, cómo reacciono yo ante él) y concluir en la contemplación.- I. CAMACHO.

SAIZ MENESES, José Ángel, *Peregrinos y apóstoles. Apuntes para una espiritualidad del Movimiento de Cursillos de Cristiandad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 318 pp., 18 €

Este libro, dedicado a presentar y ofrecer la espiritualidad propia del Movimiento de Cursillos de Cristiandad, tiene por objeto suscitar en los lectores la certeza de saber que Dios nunca nos abandona a nuestra propia suerte, sino que siempre nos acompaña desde lo más profundo del corazón, como el mejor amigo que tenemos. Se hace hincapié en lo impor-

tante que resulta vivir la vida cristiana en un clima de amistad compartida. En este clima es importante descubrir y respetar el carisma de cada persona ya que a través de él es como el Espíritu Santo trabaja por el bien universal de la Iglesia y del mundo. En este contexto el Movimiento de Cursillos de Cristiandad se empeña en promover la vida cristiana de los seculares, llevándola hasta su máxima amplitud y respondiendo a todas las exigencias propias de su vocación.- A. NAVAS.

## RELIGIONES

BAGGIO, Antonio M. – CODA, Piero – CIARDI, Fabio y otros, *Pasión por la fraternidad*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 132 pp., 11 €

El documento sobre la fraternidad humana para la paz mundial y la convivencia común fue firmado en Abu Dabi el 4 de febrero de 2019 por el papa Francisco y gran imán Al-Tayeb, con ocasión del viaje del primero a los Emiratos Árabes. Quizás la trascendencia de un texto como este no ha sido suficientemente valorada. Por eso este librito pretende ser una "reflexión coral" del texto citado para destacar algunos aspectos del mismo. Son 14 los textos –por lo general, breves– que se han reunido, elaborados desde puntos de vista cristianos pero abiertos al diálogo interreligioso. Entre ellos destacan el que sitúa al documento en una perspectiva histórica y los que se ocupan de los nuevos horizontes que despliega. Piero Coda desarrolla la relación de este documento con la teología del Vaticano II, donde el diálogo entre las religiones recibió un reconocimiento y un estímulo que después no siempre han sido secundados.- B. A. O.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Mística y psicoanálisis. El lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Trotta, Madrid 2020, pp., 437 pp., 32 €

¿Cómo hablar de Dios que es innombrable e incognoscible? ¿Qué es lo que experimentamos y percibimos en la experiencia mística? Estas dos preguntas recogen buena parte del contenido de esta obra. El capítulo inicial busca de-

finir y clarificar qué es la mística y el segundo la aborda desde la psicología y la psiquiatría. En el capítulo tercero se analizan experiencias fundamentales como el sentimiento oceánico, para comprender los mecanismos psíquicos que intervienen en la mística. El cuarto, "Fuentes y estructuras inconscientes de la experiencia mística", aborda dos dimensiones claves de la experiencia de Dios, la paterna y la materna, ambas clarificadas con místicos y santos conocidos. Un capítulo sobre místicos y profetas clarifica dos vertientes distintas de la experiencia de Dios, y el dedicado al "más allá de la experiencia mística" estudia los fenómenos patológicos de la mística y conceptos como la sublimación, la ascética y el masoquismo, la unión amorosa y la regresión. Los dos capítulos finales analizan a "Dios y el inconsciente en Ignacio de Loyola" y las diferencias entre la mística oriental (no dual) y la occidental (personalista), así como las relaciones entre ambas. El estudio acaba con un índice de nombres y el índice general, y con una excelente relación bibliográfica. Es un libro denso y profundo, fruto de mucho trabajo de investigación y de reflexión, que ocupará un lugar importante en los estudios sobre la mística y el psicoanálisis.- J. A. ESTRADA.

KOLTS, Russell L., *Manual clínico de terapia centrada en la compasión*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 349 pp., 27 €

La Terapia Centrada en la Compasión (CFT) persigue el desarrollo de la bondad y la compasión con uno mismo y con los demás mediante el trabajo con los sentimientos de vergüenza y autocrítica y el conveniente manejo de las emociones y la angustia. Sus bases se encuentran en la psicología evolutiva, la teoría del apego y la neurociencia de los afectos. En el presente volumen se ofrece una guía de fácil utilización para la aplicación de dicho tipo de terapia con un cuidadoso análisis de sus conceptos fundamentales, del papel del terapeuta en el proceso, de la técnica del *mindfulness* como instrumento básico del proceso, así como el uso de la imaginación compasiva. La ejemplificación de todas estas propuestas en el relato de los diálogos entre el terapeuta y el paciente contribuye de modo importante a la clarificación de este tipo de técnica terapéutica. Un prólogo de Paul

Gilbert y un epílogo de Steve C. Hayes, figuras importantes en el desarrollo de la Terapia Centrada en la Compasión, complementan el interés de la obra.- C. DOMÍNGUEZ.

LAGUNA, José, *Escuelas que futurean. La escuela católica y el pacto educativo global del papa Francisco*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 172 pp., 18 €

En septiembre de 2019 el papa Francisco convocó un evento mundial a celebrar el 20 de mayo con el objeto de "Reconstruir el Pacto educativo global". Su objeto era "reavivar el compromiso por y con las jóvenes generaciones, renovando la pasión por una educación más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo y de la mutua comprensión" (cf. el mensaje de Francisco, que se reproduce al final de este libro, págs. 161-164). La convocatoria está dirigida, en primer lugar, a los que trabajan en el ámbito de la educación, tanto formal como informal. Naturalmente el evento ha quedado pospuesto a octubre de 2020, y en forma virtual. Pero José Laguna se ha propuesto responder a los retos que el Papa plantea desde la escuela, y concretamente desde la escuela católica. Sus reflexiones se organizan en torno a tres cuestiones: la escuela misma y su función en la transformación del mundo; una revisión de la pedagogía empleada, que se busca reenfocar recurriendo a la parábola evangélica del buen samaritano; la reconstrucción del tejido social para redefinir las identidades culturales.- B. A. O.

MORENO, Pedro, *Ansiedad crónica. Una guía para pacientes (e impacientes)*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 221 pp., 14 €

Dentro de la Colección ANICCA (concepto budista de transitoriedad) y en consonancia con la filosofía que preside dicha colección, su director, Pedro Moreno, nos ofrece esta guía para el manejo de la ansiedad crónica. Se trata de entrenar la mente para ganar la serenidad mediante la toma de conciencia de todos los mecanismos que generan sufrimiento y temor. Frente a ellos se trata de calmar la mente cultivando la atención consciente y la meditación que pone distancia a los pensamientos que enredan al sujeto en la preocupación y la angustia. El libro, claro y sencillo en su exposición,

posee una clara finalidad didáctica de autoayuda en el manejo de las emociones perturbadoras y en la detección de las trampas mentales que conducen a la ansiedad una y otra vez.- C. DOMÍNGUEZ.

SANTOS REGO, Miguel Á. (ed.), *La transferencia de conocimiento en educación. Un desafío estratégico*. Narcea, Madrid 2020, 229 pp., 20 €

La transferencia de conocimiento es hoy un tema recurrente en el mundo universitario. Con él se quiere expresar algo más que la mera transmisión de conocimiento: porque lo transmitido no se queda en su destinatario, sino que tiende a hacerse productivo en él en beneficio de toda la sociedad. Aplicado a la universidad abre perspectivas de grandes posibilidades para la contribución de esta al bienestar de la sociedad. Y esta convicción es la que ha llevado a ocho universidades públicas españolas a iniciar un trabajo para estudiar los aspectos de la transferencia de conocimiento como uno de los retos más importantes de la institución universitaria hoy. Los 24 investigadores que han participado en los once capítulos de este libro se distribuyen en dos partes. Los primeros abordan los aspectos más teóricos del tema: el concepto y su complejidad, la gestión del conocimiento, los marcadores empleados, y siempre como fondo el papel de la universidad. La segunda parte de la obra presenta algunos proyectos concretos en marcha, que apuntan a reforzar la dimensión cívica y humana de colectivos a los que se destina la transferencia de conocimiento.- F. L.

## FILOSOFÍA

BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Edición de Jaime de Salas y José Atencia. Trotta, Madrid 2020, 266 pp., 25 €

Merece la pena disponer de esta nueva versión en castellano de una obra tan conocida, que ahora se acompaña de una sucinta introducción, muy oportuna para situar el texto. Porque para captar el valor de la obra más importante del filósofo francés, hay que situarla en los difíciles momentos que atravesaba Europa (Bergson la publicó en 1932), tras la primera

guerra mundial y la crisis que le siguió. Bergson (1859-1941) no escribió alejado de la realidad sino después de haber estado muy implicado en la búsqueda de soluciones diplomáticas para reconducir la situación. Ya estaba lejos su obra *La evolución creadora* (que apareciera en 1907), pero en el fondo estaba muy en sintonía con ella. El texto de ahora se mueve entre dos formas de sociedad y de moral: la sociedad cerrada está centrada en su supervivencia y busca reafirmarse por la repetición y la disciplina; el paso a la sociedad abierta implica buscar nuevas formas basadas en la creatividad que permiten a la humanidad avanzar por caminos inéditos. Por eso la vida es la clave (a Bergson se le ha considerado dentro de la corriente filosófica del vitalismo), pero una vida en evolución, abierta al cambio. Y esa vida tiene su mejor manifestación en la mística. En la Europa de 1932 esta propuesta encerraba un mensaje de esperanza muy apropiado para abrirse a nuevos horizontes.- F. L.

CIORAN, Emil, *En las cimas de la desesperación*. Tusquets Editores, Barcelona 2020, 219 pp., 18 €

CIORAN, Emil, *Cuadernos 1957-1972*. Tusquets Editores, Barcelona 2020, 1.053 pp., 29 €

No es muy conocida en España la persona y el pensamiento de este filósofo y escritor rumano (1911-1995), aunque él no se consideraba ni una cosa ni la otra. Su pensamiento siempre quiso ser provocador, amante de la controversia y abiertamente crítico con todo lo establecido; difícil de adscribir a escuela alguna. Escribió en rumano en la primera etapa de su vida, pero luego adoptó el francés como su lengua propia. Y fue en París donde vivió la mayor parte de su vida, prácticamente desde 1937. Tusquets Editores ha emprendido la tarea de publicar en castellano la "Biblioteca Cioran – Colección Condición Humana". Y estos son los dos primeros volúmenes. *En las cimas de la desesperación* es su primera obra, escrita en rumano el año 1934: en ella se refleja ese espíritu atormentado que combina lirismo y escepticismo. Los *Cuadernos 1957-1972* son escritos que fue recogiendo día a día en 34 cuadernos que guardaba celosamente: no son un diario, sino más bien reflexiones dispersas que, de haberlas

llegado a publicar, pensó titular “El error de nacer”. Bajo ese eventual título tan sugerente, se esconden más de un millar de páginas que revelan en el día a día la personalidad y el pensamiento de Cioran.- F. L.

MÜLLER-DOOHM, Stefan, *Jürgen Habermas. Una biografía*. Trotta, Madrid 2020, 642 pp., 39 €

Esta biografía es una de las más completas y más eruditas que se han publicado. No solo analiza la evolución de los libros de Habermas, mostrando las etapas de su pensamiento, sino que dedica gran parte del estudio al análisis de los artículos de prensa, conferencias, encuentros y discusiones que resultan difíciles de encontrar, porque no están en sus grandes libros. La primera parte está dedicada a la infancia y juventud de Habermas y a sus primeros estudios en Gotinga, Zurich y Bonn. La segunda parte, “Política y crítica”, se centra en las relaciones de Habermas con la Escuela de Francfort, el influjo de Gadamer y de Abenroth, la investigación sociológica y el paralelismo y divergencias entre su ciencia académica y su praxis política. La tercera parte, “Ciencia y compromiso”, estudia su nueva actividad como miembro activo e independiente en Francfort, sus controversias político-intelectuales sobre el papel de la democracia en Alemania y la aceptación de su pasado, su lucha contra el nacionalismo y el alemanismo y los nuevos proyectos filosóficos y sociológicos que emprende. La cuarta y última parte, “Sociedad cosmopolita y justicia”, estudia la producción académica del tercer milenio, la importancia de la Unión Europea y la democracia, el papel de Alemania, la domesticación del capitalismo, la modernidad postmetafísica y el papel público de la religión. Se analiza también el conjunto de su producción, “libros de una exposición” y un breve epílogo que traza el eje de su actividad intelectual y académica. El estudio se completa con apéndices: genealogía y cronología del autor y sus obras; cursos, seminarios y estancias como profesor invitado; bibliografía, relación de archivos y una selección de imágenes; finalmente una relación de los autores citados. Es una obra importante, con abundantes referencias para consultas y una información sobre la activi-

dad de Habermas difícil de encontrar en otros estudios.- J. A. ESTRADA.

SEIFERT, Josef, *Filosofía cristiana y purísima razón*. Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2020, 444 pp., 24 €

Josef Seifert, nacido en Austria en 1945, es uno de los más reconocidos representantes actuales de la fenomenología realista. Con esa orientación creó en 1980 la Academia Internacional de Filosofía. Objeto del presente libro es la relación entre fe y razón: por eso se habla de filosofía cristiana y de purísima razón. Este último término nos hace pensar de inmediato en la razón pura de Kant. La modificación del adjetivo (de “pura” a “purísima”) implica una crítica a la filosofía de Kant para referirse a un intelecto que ama la verdad y se abre radical y profundísimamente a la realidad. Este concepto lo relaciona Seifert con Platón y, para la tradición católica, encuentra su ejemplo más excelso en la Virgen María, preservada de cualquier rastro de pecado o sombra de concupiscencia. Este concepto es el que Seifert emplea para delimitar el ámbito de una filosofía cristiana, cuyo alcance discute con profundidad en el primer capítulo para detenerse luego en cómo se ha entendido la relación fe/razón en distintos momentos históricos (San Pablo, Santo Tomás, el Concilio Vaticano II). Bien sentadas esas bases Seifert está en condiciones de extenderse sobre lo que es la persona humana y su vida moral, y sobre las posibilidades del conocimiento de Dios, todo ello en el marco de la filosofía cristiana.- F. L.

## HISTORIA DE LA IGLESIA

BELLO, Mario dal, *La dimisión de un papa. Historia de Celestino V*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 160 pp., 13 €

La renuncia de Benedicto XVI el 11 de febrero de 2013 fue acogida como un hecho inédito en la historia de la Iglesia. Pero no lo era tanto, como lo muestra esta reconstrucción de la historia del papa Celestino V, cuyo pontificado apenas duró seis meses del año 1294 (de julio a diciembre). Pietro del Morrone era un ermitaño de la familia benedictina, de la rama más

rigurosa de esta, que fue elegido papa en contra de su voluntad como una salida para un cónclave bloqueado por la falta de entendimiento entre cardenales franceses e italianos y una fuerte presión de los monarcas de la época. Pero él es un ermitaño de vocación que solo acepta la tiara por las presiones de conciencia a que se ve sometido cuando le anuncian la decisión de los cardenales reunidos. Mario dal Bello, redactor de la revista *Città nuova*, intenta reconstruir la historia y el drama de Celestino V, que pronto comprende su incapacidad para el gobierno y comienza a sentir la falta de apoyo de la curia, que le considera poco apto para desempeñar el cargo que se le ha confiado. Cuando le sucede un nuevo papa, Bonifacio VIII, decide volver a su ermita, pero encuentra la oposición de su sucesor ante la veneración que el pueblo profesa al viejo papa, que ya está cercano a los 90 años (moriría en 1296). El esfuerzo del autor por reconstruir el ambiente de una Iglesia tan dividida y tan distinta de la actual hace más comprensible la figura y la obra de Pietro del Morrone y permite una lectura fluida y amena de este libro.- B. A. O.

BLANCO SARTO, Pablo – TORRES MORENO, Eduardo (eds.), *Benedicto XVI. Una historia de la Iglesia. Grandes figuras del cristianismo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2020, 2 vols., 442+307 pp., 45 €

Siempre consideró el profesor Ratzinger que la historia es la maestra de teología, y esa convicción late en toda su producción teológica. Ya como papa este aprecio por la historia se plasmó, entre otras manifestaciones, en las presentaciones que hacía de grandes figuras de cristianismo en sus audiencias, homilías, discursos, etc. Pablo Blanco y Eduardo Torres, ambos profesores en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, han hecho una paciente tarea de recopilación de textos de Benedicto XVI (solo dos son anteriores al pontificado) referidos a santos de todas las épocas. Los textos se agrupan con un criterio cronológico en siete capítulos, entre los que destaca por su extensión y su carácter más monográfico el dedicado al apóstol Pablo y a su teología. Por lo general, cada capítulo va precedido de una introducción, redactada por uno de los dos editores de la obra. El libro ayuda a acercarse a una multi-

tud de figuras históricas de relieve, aunque con diferente extensión, pero sirve también para profundizar en la teología de Benedicto XVI a través del tratamiento que él hace de los santos.- I. CAMACHO.

DÍAZ GÓMEZ, José Antonio, *La búsqueda de la excelencia. Un ensayo histórico-artístico sobre el Cristo de Mora*. Ediciones Tambriz, Granada 2020, 347 pp., 20 €

Originariamente conocido como el “Cristo de la Salvación”, este crucificado del granadino nacido en Baza José de Mora (1642-1724) se cuenta como su obra más destacada y una de las más representativas del Barroco. Y el libro que presentamos es un resultado indirecto de la tesis doctoral que realizó su autor al estudiar la presencia de los Oratorianos y de los Clérigos Regulares Menores en las diócesis de Granada y Guadix: aprovechó para ello la documentación de primera mano que encontró relativa a esta obra escultórica en los archivos de San José Bético, donde se conserva todavía hoy la escultura original. El estudio se abre con un análisis en profundidad del crucificado, que describe minuciosamente todos los detalles del mismo. El resto del libro amplía la panorámica para una mejor comprensión de la talla. Esto le lleva a adentrarse, ante todo, en la persona de su autor, su evolución como escultor y los maestros que tuvo (sobre todo, Alonso Cano). Y ampliando más el horizonte sigue una descripción de la Granada de finales del siglo XVII. El crucificado además se inserta en una tradición escultórica, que también merecen la atención del autor, así como el recurso de algunos autores posteriores a soluciones que encontró Mora. Finalmente se hace un recorrido por la historia de la obra de José de Mora desde que fue esculpida hasta nuestros días.- I. CAMACHO.

LAMET, Pedro Miguel, *La noche enamorada. De san Juan de la Cruz. Novela histórica*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2020, 558 pp., 22 €

Pedro Miguel Lamet domina la novela histórica como pocos. En este caso su objetivo es san Juan de la Cruz. El personaje testigo de toda la historia, Pedro de Valmores, es un personaje de ficción, así como lo relacionado con él, dentro de un ambiente histórico preciso, como es

norma en Pedro Miguel Lamet. La narración tiene un riguroso fundamento historiográfico, como subraya el autor en el Apéndice dedicado a la historicidad del relato y a las fuentes en las que se inspira. A través de estas páginas puede comprobarse la increíble actualidad que sigue teniendo san Juan de la Cruz. Lamet confiesa que se ha encontrado ante el personaje más complejo de todos los que ha novelado o biografiado. En esta obra recrea literariamente el ambiente de su tiempo y la vida que lo rodeó, para interesar mejor al lector por su extraordinaria figura.- A. NAVAS.

LEÓN PERERA, Cristo José de, *La Compañía de Jesús en la Salamanca universitaria (1548-1767). Aspectos institucionales, socioeconómicos y culturales*. Universidad de Salamanca, Salamanca 2020, 852 pp., 55 €

Este grueso volumen tiene detrás una prolija investigación en diferentes archivos, en Roma y en distintas ciudades españolas, que sirvieron para una tesis doctoral sobre el Colegio Real del Espíritu Santo, sede de la Compañía de Jesús en la ciudad de Salamanca desde los comienzos de la orden hasta su expulsión de España en 1767 por decisión de Carlos III. San Ignacio, que pasó una breve etapa de su vida como estudiante en la ciudad de Tormes, procuró desde muy pronto que los jesuitas se establecieran allí, entre otras razones para aprovechar la universidad salmantina con vistas a los miembros en formación de la orden recién fundada. El Colegio Real, que solo pudo nacer después de atravesar momentos de gran penuria económica, era una institución religiosa vinculada al Estudio Universitario de la Monarquía Católica, pero era además centro de formación de los jesuitas. Como institución vinculada oficialmente a la Universidad, estatus que solo adquirió en 1570, conoció muchas dificultades relativas a la forma de su integración en la vida académica, unas veces motivadas por la oposición de otras órdenes religiosas y otras por el deseo de los jesuitas de mantener una cierta independencia en sus sistemas de docencia. Pero la vida del Colegio Real va mucho más allá de la actividad académica y universitaria. Y el autor ha analizado con profusión, a veces quizás excesiva, la vida interna de la comunidad en todos sus aspectos, así como la actividad pasto-

ral y misionera que marca siempre la identidad de una comunidad jesuita. No se puede dejar de alabar los materiales de primera mano recogidos por el autor, ni los 90 documentos que añade como apéndice; se hubiera agradecido, en cambio, un esfuerzo mayor de síntesis en una obra tan extensa.- I. CAMACHO.

MARÍN CARA, Antonio, *La mirada amable de Cortijo Grande, Almería 1940-1966 (Biografía-Cronología del Padre Jesuita Joaquín Reina Castrillón SJ 1902-1975)*. Editorial Círculo Rojo, Almería 2020, 354 pp., 19 €

La causa de canonización del Siervo de Dios Joaquín Reina fue introducida en 2017 a petición de la Congregación de Siervas de los Pobres, Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, de la que es considerado fundador. Con este motivo el jesuita Antonio Marín fue nombrado miembro de la comisión de peritos encargada de recoger la documentación necesaria. Con este fin ha redactado esta biografía, basándose en los archivos de las comunidades jesuitas en que desarrolló su actividad apostólica Joaquín Reina y en los testimonios de personas que le conocieron. En realidad, Joaquín Reina (1902-1975) solo residió unos años en Almería, entre 1940 y 1950. Pero fue allí donde contribuyó a la fundación de las Siervas de los Pobres y donde inició una casa de ejercicios (Cortijo Grande) en que dirigió incontables ejercicios y retiros espirituales. La huella que dejó en aquella ciudad explica que sea desde allí desde donde se ha iniciado el proceso de canonización. Los datos recogidos por el autor son abundantes, aunque no siempre suficientemente elaborados, procurando además ofrecer el marco histórico en que transcurrió la vida de Joaquín Reina en distintas ciudades de Andalucía y de Canarias.- I. CAMACHO.

RAMOS, Javier, *La España Sagrada. Historia y viajes por las reliquias cristianas*. Editorial Arcopress, Córdoba 2020, 285 pp., 17.95 €

Este libro está pensado para los lectores aficionados a la historia, el misterio y las curiosidades. El relato comienza describiendo los aspectos más importantes relacionados con las reliquias. A continuación se analiza el negocio que supusieron durante la Edad Media. En-

tre las personas aficionadas a ellas se describe a Felipe II y al general Franco. La tumba del apóstol Santiago, el auténtico Grial, los tejidos que habrían estado en contacto con el cuerpo de Cristo, los restos de la cruz en la que murió, el misterio de los cuerpos incorruptos y una miscelánea final, constituyen un conjunto de interés que capta la atención del lector desde la primera página. El texto está construido en régimen de divulgación, con una sucinta bibliografía como único apoyo.- A. NAVAS.

ROYO GARCÍA, Juan Ramón, *Una diócesis post-tribentina. Zaragoza (1577-1808). Introducción a su historia*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2020, 210 pp., 20 €

Sacerdote y director del Archivo Diocesano de Zaragoza, el autor ha querido ofrecernos una visión histórica que recoja lo que hay ya producido por diferentes estudiosos como una base para seguir avanzando en la investigación. El arzobispado de Zaragoza fue creado en 1318, y en 1577, fecha elegida para iniciar este recorrido histórico, se erige la diócesis de Teruel. El término temporal del estudio, 1808, reviste especial relieve por los acontecimientos que tuvieron lugar en la ciudad aragonesa. En los primeros capítulos se analizan aspectos del entorno (la geografía y la población de la diócesis). Se estudian luego las distintas instancias que la componen: arzobispos, curia y cabildos, parroquias y órdenes religiosas. La última parte, más breve, se ocupa de cómo la fe se enseñó, se celebró y se vivió en aquella iglesia a lo largo del periodo elegido. El libro refleja un minucioso trabajo documental en los archivos donde se puede encontrar material disponible, trabajo que se plasma en las abundantes notas que adornan el texto.- I. CAMACHO.

SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (Coord.), *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid –Xerión Comunicación y Publicaciones, Aranjuez, 2020, 510 pp., 24,95 €

El jesuita Pedro Páez ha pasado a la posteridad por haber sido el primero que describió pormenorizadamente las fuentes del río Nilo, pero en esta obra se pretende más, a pesar de lo que parece sugerir su título: una presentación general

de la actividad en Etiopía del citado jesuita y de otros contemporáneos o posteriores a él, en un país que desde el Concilio de Calcedonia (año 451) perteneció oficialmente a la Iglesia ortodoxa copta. Destaca en este volumen la publicación de dos textos inéditos: la biografía del P. Páez incluida por Bartolomé Alcázar en su *Chrono-historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús* (obra concluida hacia 1712) la cual reproduce íntegras hasta doce extensas cartas de Páez e incluye el relato –el primero que se conoce– de las fuentes del Nilo y de su curso; las restantes cartas (un total de 17) que se conservan de Páez, documentos de gran extensión, normalmente dirigidas a sus superiores jesuitas o a compañeros. Esos dos textos, inéditos hasta ahora, se completan con varios estudios: una presentación biográfica de Páez; un estudio sobre las misiones jesuitas en Etiopía; un resumen de la presencia de la Iglesia católica en Etiopía desde Páez hasta nuestros días; un informe sobre la presencia reciente de los jesuitas en aquel país, a partir de 1945, invitados por el emperador Haile Selassie para impulsar y organizar la educación en el país. El conjunto ofrece una panorámica que permite valorar mejor la figura de Páez, considerada por algunos como una réplica de lo que hizo Ricci en China y Nobili en la India. Se trata de una empresa de clara intención evangelizadora, pero en un contexto histórico bien diferente al nuestro de hoy, con la dificultad añadida de implicar serios conflictos entre distintas iglesias cristianas.- I. CAMACHO.

VERDOY, Alfredo – PIZARRO, Henar (eds.), *La Restauración de la Compañía de Jesús en España (1815-1835). Antecedentes y desarrollo*. Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2019, 464 pp., 24 €

Nos llega con un poco de retraso la edición de las actas del congreso celebrado en Madrid en mayo de 2015 con motivo del bicentenario de la restauración de la Compañía en España, como consecuencia de la bula *Solicitude omnium ecclesiarum* de Pío VII de 1814 y posterior decreto de Fernando VII para España en 1815. Pero la publicación no ha perdido nada de actualidad porque es una muy completa puesta a punto de los estudios sobre el tema.

En efecto, los doce especialistas que colaboran en ella no solo analizan diferentes aspectos de la restauración de los jesuitas en España sino que ponen de manifiesto, a través de la ingente bibliografía que manejan, la complejidad del proceso y la abundancia de fuentes y de estudios disponibles. En el último capítulo, Manuel Revuelta, reconocido historiador jesuita recientemente fallecido, hace un balance de la historiografía de la Compañía restaurada, que desborda ya a los tradicionales especialistas jesuitas. La complejidad del proceso restaurador tiene que ver con la vinculación que se hacía de la Compañía con las tendencias ideológicas más conservadoras y antiliberales, que añadió dificultades externas a las propias de los mismos jesuitas (los supervivientes de la antigua Compañía y los que se incorporaban como nuevos miembros, la interpretación que se daba entre los jesuitas a alcance de las decisiones pontificias, etc.).- I. CAMACHO.

## HISTORIA GENERAL

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (coord.), *Los límites del Estado. una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 352 pp., 26 € Este libro es fruto de los trabajos del grupo de investigación sobre “Liberalismo, krausismo y masonería”, con sede en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), que sigue la estela del Instituto de Investigación sobre liberalismo, krausismo y masonería, creado por Enrique Menéndez Ureña. El Instituto, que tuvo desde pronto carácter internacional por su vinculación con autores uruguayos interesados en el tema, celebró unas jornadas en octubre de 2018 en la Universidad Católica de Uruguay (Montevideo) sobre “Krause y el krausismo en el Sexenio revolucionario”. Parte de lo allí presentado se recoge en este libro, al que se incorporaron también algunos estudios de otros investigadores que se sienten deudores de E. Menéndez Ureña. Tema central del libro resultante es la presentación y análisis crítico de la filosofía jurídico-política krausista. Dos trabajos iniciales se remontan a los planteamientos del propio Krause, mientras que otros cuatro se centran en el krausismo español, para dejar la última parte

a los estudios sobre la proyección del krausismo en América.- F. L.

GRAMSCI, Antonio, *Cartas precarcelarias (1909-1926)*. *Antología*. Traducción, selección e introducción de Héctor Rodríguez de la O. Los Libros de la Catarata, Madrid 2020, 240 pp., 18 €

Encarcelado por el régimen fascista de Mussolini como uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci (1891-1937) es más conocido por sus escritos desde la cárcel, donde permaneció casi hasta su temprana muerte que se le produjo como efecto de una grave enfermedad. Sus obras más conocidas y difundidas son *Los cuadernos de la cárcel* y *Las cartas de la cárcel*, que nos permiten adentrarnos en su interioridad en aquellos años de dramática experiencia de soledad y de enfermedad. De la época anterior, la del Gramsci libre, se conocen menos escritos, cuando es precisamente en ellos donde él se expresa con más libertad y espontaneidad. Por eso hay que saludar esta antología de 55 cartas que reflejan las etapas anteriores de su vida: la del Gramsci estudiante (dirigidas sobre todo a su familia); la del Gramsci de la etapa del periodismo y del activismo político, una etapa de gran vitalidad y riqueza; la del Gramsci, por fin, que se dedica a la política internacional, viviendo mucho tiempo fuera de Italia (en Moscú y en Viena). Los textos son testimonios muy elocuentes de cómo se fue formando su pensamiento, que tan marcado quedó por la tradición marxista.- I. CAMACHO.

KAMEN, Henry, *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*. Editorial Planeta, Barcelona 2020, 517 pp., 19,90 €

Henry Kamen presenta a España como lo que es, el final de una serie de proyectos y tentativas, y no como un plan prefijado de constituir una nación tan compleja. Intenta evitar en su relato las escaramuzas entre puntos de vista conflictivos. No busca dar con la “idea” de España, sino más bien dar a conocer las aspiraciones e interpretaciones que se han desarrollado en torno a ella. Lidia según momentos con la realidad de lo que sucedió y con el mito que alimenta la memoria colectiva. Constata que

los españoles no han conseguido llegar a un consenso ni sobre lo conseguido ni sobre sus expectativas de futuro. Da cuenta de cómo las narraciones populares han llegado a falsificar el pasado intencionadamente. La novela histórica ha sido a veces más valorada que la historiografía para interesar por el pasado. El autor da perspectivas sobre todo este debate.- A. NAVAS.

PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *Historia del franquismo. España 1936-1975*. Editorial Almuzara, Córdoba 2020, 531 pp., 27 €

En un tema tan estudiado y tan propenso para que se tome postura ante él, Luis Bañuelo se propone actuar con la mejor objetividad, que no elude los juicios pero que procura siempre justificarlos con estudios consultados y con testimonios directos (incluso con su propia experiencia y el recuerdo de aquella etapa, en gran parte vivida por el autor). Para esta obra ha escogido un estilo narrativo, que hace la lectura más placentera. Los primeros capítulos buscan trazar el desarrollo histórico del franquismo, siempre desde la clave del pragmatismo de que hizo gala Francisco Franco, que fue quizás su principal secreto para mantenerse tanto tiempo en el poder. Después de este recorrido histórico se desgranar en sucesivos capítulos distintos aspectos de la vida española en aquellas décadas, como son: la Iglesia y su progresivo alejamiento, la economía, la educación, la cultura y el arte, la acción exterior, los exiliados y la oposición, la represión, el problema de la sucesión. No se omite al final un capítulo que repasa las distintas fuentes disponibles: no solo libros, sino películas y revistas, entre las que se destaca *El Noticiero de España*, que entre 1937 y 1941 suministró información de primera mano sobre cómo se iba construyendo el nuevo régimen.- I. CAMACHO.

PÉREZ CASADO, Ricard, *Las desigualdades mediterráneas, reto del siglo XXI*. Libros de la Catarata, Madrid 2020, 253 pp., 19 €

El autor de estas páginas tiene un largo recorrido, político (en el Partido Socialista Valenciano hasta 2007) y como investigador y analista en temas sociales, políticos y económicos. En ese recorrido la realidad del Mediterráneo siempre ha estado en el centro de sus intereses. Y este ensayo lo resume bien. La primera parte

describe la realidad mediterránea: su geografía, su demografía, su historia. La segunda, que se titula "Entre el conflicto y la esperanza", expresa en esas palabras una paradoja: que la tierra donde nacieron los grandes ideales de la modernidad (libertad, igualdad y fraternidad) está marcada por un sinnúmero de conflictos, que son, a la vez, causa y consecuencia de las grandes desigualdades que se multiplican en este mundo mediterráneo. Por fin una tercera parte busca alternativas, que parten del rechazo del "There is not alternative", predicado por los defensores del pensamiento único. Estas alternativas articulan distintos niveles de protagonismo: ante todo, la cooperación entre los Estados; luego, los organismos supraestatales y subestatales; en último lugar, la sociedad civil. Un mundo mediterráneo en paz requiere un enorme esfuerzo coordinado por combatir las desigualdades que tantos conflictos han generado y pueden seguir generando: esa es la tesis del autor, que va acompañada de la convicción de que existen las alternativas que otros niegan.- I. CAMACHO.

PUELL DE LA VILLA, Fernando, *Gutiérrez Mellado y su tiempo 1912-1995*. Alianza Editorial, Madrid 2020, 546 pp., 25 €

A pesar de lo que sugiere en título, estamos ante algo que es mucho más que una biografía de Manuel Gutiérrez Mellado. Y es que su autor es especialista en Historia Militar. Por eso la historia del ejército español, que es el marco adecuado para biografar a la personalidad escogida, ocupa una buena parte de las páginas de este libro, donde se nos informa cumplidamente sobre la realidad de las Fuerzas Armadas en España desde el siglo XIX, sobre su tendencia a la intervención política y sobre las reformas a que fueron sometidas con vistas a su modernización. En este marco se desarrolló la vida de Gutiérrez Mellado, ya teniente cuando la Guerra Civil española. En su carrera militar vivió muy de cerca estos cambios para tener un protagonismo muy directo en ellos en la etapa de 1976 a 1981 como Jefe del Estado Mayor Central y, sobre todo, como Vicepresidente del Gobierno para Asuntos de la Defensa junto a Adolfo Suárez. Su actitud frente a los golpistas en el Congreso el 23 de febrero de 1981, cuando ya estaba decidida su salida del gobierno, quedó como expresión de su fi-

delidad al orden constitucional y a la Corona. Pero eso le llevó también a ser una figura muy controvertida dentro del mundo militar y fuera de él: porque él estaba convencido de la necesidad de unas Fuerzas Armadas unidas (para que no se repitiera la tragedia de la Guerra Civil), pero no menos propugnaba su modernización siguiendo el modelo de los países occidentales. Fernando Puell, que conoció de cerca al biografiado y no oculta su aprecio hacia él, tampoco ignora sus limitaciones, sobre todo en los difíciles años en el Gobierno: pero queda por encima de todo su papel decisivo en la Transición en aquellos primeros años tan complicados.- I. CAMACHO.

RAMOS TOLOSA, Jorge, *Una historia contemporánea de Palestina-Israel*. Libros de la Catarata, Madrid 2020, 208 pp., 17 €

La historia que se presenta en este volumen se extiende ya a más de un siglo y medio, que es el periodo en que se ha producido la desposesión palestina y la apropiación israelí desde que el movimiento sionista promovió la colonización de aquellos territorios por parte del pueblo judío. En realidad, este había sido expulsado de allí tras la caída de Jerusalén en el año 70 de nuestra era. Y hasta entrado el siglo XX Palestina perteneció al Imperio Otomano, con una población de medio millón de personas en unos 27.000 kilómetros cuadrados de extensión. Pero ya en la década de los años 1880 había comenzado la colonización de asentamiento promovido desde el sionismo como nacionalismo sin territorio para establecer la nueva patria judía. Funcionaba de fondo la idea de que todo pueblo ha de tener su territorio propio y convertirse en Estado. El proceso se acelera tras el mandato británico que sigue a la Primera Guerra Mundial y se consuma en 1947 con la creación del Estado de Israel. Jorge Ramos, que es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Valencia, ofrece un relato tan bien documentado como crítico con esta historia que se ha prolongado tras 1947 con un fuerte movimiento de resistencia palestina, analizada en detalle por el autor con base en fuentes documentales y en muchos historiadores israelíes y palestinos. En resumen, un libro útil para entender las raíces y la actualidad de un problema irresuelto.- F. L.

SOSA WAGNER, FRANCISCO, *Gracia y desgracia del Sacro Imperio Romano Germánico. Montgela: el liberalismo incipiente*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2020, 268 pp., 24 €

Maximilian Joseph Freiherr von Montgela (1759-1838), fue un jurista bávaro con una importante función política en el convulso Sacro Imperio Romano Germánico: fue secretario privado del Duque de Zweibrücken y llegó a ser Ministro-Presidente del Estado de Baviera entre 1799 y 1817 y el artífice principal de la modernización de este nuevo Estado una vez llega a ser Estado tras la intervención de Napoleón disolviendo el Sacro Imperio Romano Germánico. Francisco Sosa, que es catedrático universitario de Derecho y escritor, ha elaborado este relato cuyo centro es la persona y obra de Montgela enmarcando su figura en la historia del Sacro Imperio Romano Germánico más allá del periodo que ocupa la vida de nuestro personaje. En realidad, el autor se remonta a los orígenes de esta estructura política tan compleja donde conviven, en permanente tensión, el *Reich* y la figura del Emperador con los “Estados imperiales”, en una lucha continua por parte de estos para incrementar su poder en el Imperio y su autonomía. Eso permite valorar mejor la aportación de Montgela, del que destaca sobre todo su competencia jurídica en el Derecho público.- F. L.

## CIENCIAS SOCIALES

VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, José M<sup>a</sup> – CANO RUIZ, Isabel (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital. Actas del IX Simposio Internacional de Derecho Concordatario*. Madrid, 5 al 7 de junio de 2019. Editorial Comares, Granada 2020, 518 pp., 46 €

El entorno digital se ha convertido en un espacio más que frecuentado para las relaciones humanas. Y en las relaciones humanas el factor religioso es fácil que se haga presente. Desde el punto de vista jurídico, tanto la libertad religiosa como la protección de datos personales son temas recurrentes, que están siendo objeto de atención por parte de los especialistas. Una muestra de ello es el simposio cuyas ponencias y comunicaciones se han recogido en este li-

bro: y no solo el hecho de su celebración (en la sede madrileña de la Universidad Internacional de La Rioja), sino la abundancia y variedad de los textos allí presentados y el abanico de los países participantes (España, Portugal, Francia, Italia, Perú). Fueron doce las ponencias ofrecidas, referidas sobre todo a la religión católica y a los diferentes regímenes concordatarios vigentes: y se abordan temas relacionados con el ejercicio de la libertad religiosa

en el entorno digital y la protección de datos de carácter personal según la legislación de diferentes países, los archivos eclesiásticos, los portales de instituciones religiosas y su transparencia. Las veinte comunicaciones a las que se da cabida en el volumen complementan y amplían los temas anteriores, siempre moviéndose en la perspectiva jurídica y con especial referencia a los diferentes regímenes concordatarios.- B. A. O.



LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>

- AUGUSTIN, G. – KASPER, W., *Dios en la pandemia. Ser cristianos en tiempos de prueba*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 152 pp.
- BALLESTER REVENTÓS, L. (coord.), *Despertar, pasión del educador. Desentrañar lo humano con Pedro Poveda*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2020, 165 pp.
- BERMEJO, J. C. – REY, R. – VILLACIEROS DURBÁN, M., *Objetivo cero víctimas. Historias de esperanza para la prevención de abusos sexuales contra menores*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 158 pp.
- CANO ARENAS, A., *Ayudar: Una psicodinámica de lo genuino y lo sospechoso en las relaciones de ayuda*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 135 pp.
- CEBRIÁN, O., *Desierto. La aventura del silencio interior*, San Pablo, Madrid 2020, 200 pp.
- CHAUVIÈRE, M. – DEPENNE, D. – TRAPON, M., *Sobre la naturaleza del trabajo social profesional. Un diálogo a tres voces en torno a siete cuestiones*, Narcea, Madrid 2020, 176 pp.
- COLOM, M., *Esperanza*, San Pablo, Madrid 2020, 216 pp.
- CONDE SOLARES, C., *La espiritualidad cristiana en la España del siglo XV: entre Corte y monasterio*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 207 pp.
- CRONIN, V., *El sabio de Occidente. Matteo Ricci, misionero en China*, Palabra, Madrid 2020, 397 pp.
- DAELEMANS, B., *A orillas del Yukón. Encuentros en Alaska*, Fragmenta, Barcelona 2020, 192 pp.
- DUCH, L., *Salida del laberinto. Una trayectoria intelectual*, Fragmenta, Barcelona 2020, 224 pp.
- EIFERT, G. H. – FORSYTH, J. P., *Convivir con la ansiedad. 52 estrategias para alcanzar la paz mental*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 207 pp.
- HADJADJ, F., *A mí toda la gloria*, Palabra, Madrid 2020, 160 pp.
- LEMONNIER, PH., *De camino con Íñigo. Tras los pasos de Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 232 pp.
- LLOVET BARQUERO, A., *¡Quiero resucitar! Palabras y despalabras del Alzheimer*, San Pablo, Madrid 2020, 228 pp.
- MITTINO, F., *Manual para domadores de leones. Cómo comprender a los adolescentes*, San Pablo, Madrid 2020, 152 pp.
- ORÍGENES, *Comentario al evangelio de Juan / 1*, Ciudad Nueva, Madrid 2020, 415 pp.
- PARDO MANRIQUE, R. Á.L (coord.), *Pensarla moral cristiana. A los veinticinco años de la encíclica Veritatis splendor. XLIX Jornadas de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 196 pp.
- PIKAZA, X., *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job*, San Pablo, Madrid 2020, 344 pp.
- POSI, C., *Il potere capovolto. La politica nella Bibbia e nella Chiesa*, Messaggero, Padova 2020, 125 pp.
- PRONZATO, A., *Las mujeres encontraron a Jesús*, San Pablo, Madrid 2020, 167 pp.
- SANTAMARÍA GARCÍA, T., *Interioridad*, San Pablo, Madrid 2020, 80 pp.
- SERNA, A. – SÁNCHEZ, J. C. – CLEVERDON, S., *Entre la espada y la pared. Claves para comunicar la Palabra en tiempos difíciles*, San Pablo, Madrid 2020, 296 pp.
- STEWART, I., *El infinito. Una introducción*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) - Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 171 pp.

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



## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*El concepto de tradición en la Teología de la liberación*

*Por una implicación teológica en los debates en torno a la noción de 'dignidad humana'*

*¿Asesinatos innumerables o un crimen primordial? La homicida noche de los tiempos de Freud y Girard*

*La misericordia, nueva oportunidad para el diálogo entre musulmanes y cristianos*

*Experiencia artística y ética cristiana*

*La política del reconocimiento en Charles Taylor*

*"Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios" (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos*

*El desarrollo y re-descubrimiento del concepto Sacramentum en la tradición de la Iglesia de Occidente*

*Gnosis y neoplatonismo en la exégesis de Clemente de Alejandría*

*La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en 'Memoria*

*Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista'*

*Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas*

*El caso de la estatua robada. Investigación policíaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18*

*El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad*

*La gran ciudad replantea y desafía a la Pastoral Urbana. Hacia la ciudad de la misericordia*

*Ser creyentes en la sociedad del cansancio. Propuesta para una ética teológica fundada en la negatividad humana*

*Hombre y mujer en Cristo. La diferencia sexual según Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar*

*El "Cuerpo de Cristo" en San Pablo*

*Modificación genética ¿Tratamiento de enfermedades o mejora de la especie humana?*

*"Joven, a ti te digo: ¡Levántate!" (Lc 7,14). Iconos bíblicos de los jóvenes en la Vida Consagrada*

*La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco*

*A vueltas con la indiferencia religiosa: naturaleza, factores e itinerarios*

*Aportaciones de Manuel Sacristán en el diálogo entre cristianismo y marxismo*

*Los sacramentos en la tradición litúrgica de las Iglesias armenias*

*La propuesta espiritual de John Main*

*Heterodoxias medievales. La herejía del año mil en la Edad Media*

*El mal: dos mitos sobre el origen. Una reflexión psicoanalítica*

*Teología interactiva. Cómo puede continuar el diálogo interreligioso*

*La feria de los carismas*

*La apocatástasis o restauración universal como tradición teológica en la obra de Ilaria Ramelli*

*Identidades nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales*

*Cuestión del sentido y el estudio de las creencias*

*El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché*

*Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore*

*Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia*

*Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la "Palabra de Dios" en el contexto del diálogo islámico-cristiano*

*Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger*

*Aikidō. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos*

*"No temas, que yo estoy contigo" (Is 43,5). Claves del Antiguo Testamento para el acompañamiento*

*Las razones de Lutero sobre fe y obras y "la razón de la sinrazón" de Cervantes*

*Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica*

*El pecado: negación consciente, libre y responsable al o(O)tro. Una interpretación desde la filosofía de Byung-Chul Han*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

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



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

[info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com)  
[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

**ISSN 0478-6378**

