



## Teología y mundo actual

Facultad de Teología  
Granada

La presencia de la Biblia en “Cien años de soledad”

M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

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

PEDRO LEIVA BÉJAR

Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

La coherencia humilde como imperativo ético  
FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ





# 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 LXII  
nº 257  
abril – junio 2015

## **DIRECTOR**

Pablo Ruiz 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  
Ildefonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada  
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada  
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada  
Encarnación Ruíz Callejón: Universidad de Granada  
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

## **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

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

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

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

---

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

## **IMPRIME**

Aeroprint Producciones S.L.

Pol. Industrial La Rosa. C/ Industria nave 38 y 40 · 18330 Chauchina (GRANADA)

Teléf.: 958 292 739

E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

La presencia de la Biblia en “Cien años de soledad” .... 129-152

*M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO*

Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de Dios en la teología de José Ignacio González Faus ..... 153-174

*PEDRO LEIVA BÉJAR*

Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard ..... 175-188

*DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ*

La coherencia humilde como imperativo ético ..... 189-209

*FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 211-244

LIBROS RECIBIDOS..... 245



## M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

Doctora en Teología Bíblica. Profesora adjunta al Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Pentateuco y Libros Históricos. Colabora con el Máster de postgrado del Departamento de Estudios Semíticos de la UGR en un curso sobre “El amor en la literatura judía”. Ha publicado “Esplendor en la diáspora. La historia de José (Gn 37-50) en la literatura bíblica y parabíblica”, en la editorial Verbo Divino; y artículos en la revista *Sal Terrae*, *MEAH*, *Reseña Bíblica y Proyección*.

## PEDRO LEIVA BÉJAR

Málaga, 1966. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Granada. Profesor estable del Seminario Diocesano de Santo Tomás de Aquino y San Sebastián de Málaga, y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo de Málaga. Enseña Cristología, Sacramentos del Matrimonio y del Orden y Teología del laicado. Ha realizado su tesis doctoral sobre *La pasión de Cristo y el rostro de Dios*, estudiando la teología de la cruz en tres autores contemporáneos: J. I. González Faus, L. F. Mateo-Seco y O. González de Cardedal.

## DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

Madrid, 1975. (dparrilla@ucam.edu). Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis: “La paradoja del deseo en René Girard”. Desde el curso 2010, trabaja como profesor adjunto del departamento de humanidades en la Universidad Católica de Murcia (UCAM). Vicepresidente de la asociación de estudios girardianos Xiphias Gladius (<http://www.xiphiasgladius.es/inicio.html>), asociada al grupo internacional de investigación Imitatio (<http://www.imitatio.org/>).

## FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ

Doctor en Teología, Licenciado en Teología Moral, Máster en Bioética. Profesor adjunto del Departamento de Praxis de la Facultad de Teología de Granada. Donde enseña Bioética y Moral Fundamental. Director de la Cátedra Andaluza de Bioética y director del máster organizado por ésta. Director Académico del IV Máster y Experto en Bioética y Humanización de la Asistencia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Miembro de la Comisión Autonómica de Ética. Ha publicado múltiples artículos y diversas obras entre las cuales destacan: “Bioética y pastoral de la salud”, “Bioética Global, Justicia y Teología Moral” y “Ética y muerte digna”.



# ***LA PRESENCIA DE LA BIBLIA EN “CIEN AÑOS DE SOLEDAD”***

*M. Junkal Guevara Llaguno*

*Sumario:* La Biblia ha estado presente en la cristalización de la cultura de Colombia, sus relatos y algunas de sus frases se han incorporado al lenguaje de sus gentes de una manera natural. Así, no es extraño que podamos encontrar en CAS cantidad de referencias a la misma. La autora las recoge y explica la pertenencia de la mayor parte de ellas al Pentateuco, probablemente porque como CAS reflexiona sobre el origen y la fundación de un pueblo.

*Summary:* The Bible has been present in the crystallizing of Colombia's culture; its stories and some of its phrases have been incorporated into the language of its people in a natural way. Thus, it is not rare that we may find in CAS [for Cien Años de Soledad] an amount of references to the same. The authoress gathers and explains them as belonging, –the greatest part of them–, to the Pentateuch, probably because likewise CAS, it reflects about the origin and foundation of a people.

*Palabras clave:* Biblia, Cien Años de Soledad, Pentateuco, García Márquez.

*Key words:* Bible, One Hundred Years of Solitude, Pentateuch, García Márquez.

Fecha de recepción: 8 septiembre de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 10 mayo de 2015

## **1. Introducción**

Con motivo de la reunión anual de la Asociación Bíblica Española celebrada en 2013 bajo el título “La Biblia y la literatura. La Biblia en la literatura”, escribí una breve comunicación para el seminario de Antiguo Testamento. El texto llevaba por título, “La presencia de la Biblia en Cien años de soledad”.

La muerte de Gabriel García Márquez el 17 de abril de 2014 me ha animado a retomar aquel texto y trabajar sobre él, incorporando las aportaciones de distintos autores que han estudiado la cuestión, principalmente en estudios doctorales, y releendo, por supuesto, “García Márquez: Historia de un deicidio”, de M. Vargas Llosa, un estudio imprescindible sobre García Márquez y su obra.

La presencia de relecturas explícitas e implícitas de los textos canónicos, dentro y fuera de la Biblia, es un asunto que me ha interesado siempre por cuanto muestra el

carácter vivo e interpelante del texto y el mensaje bíblico. Pero, además, la lectura de un trabajo sobre la presencia de la Biblia en la obra de Jorge Luis Borges<sup>1</sup>, me recordó:

“La capacidad [de la Biblia] para recrearse a sí misma progresivamente, para explicitar su mensaje de modo gradual mediante el diseño de una cadena de tipos cada uno de los cuales es imagen imperfecta del posterior [...] es esa característica, tan ligada por otra parte a su naturaleza profundamente polisémica la que ha hecho de la Biblia un texto tan disponible y tan apto para ser recreado por autores posteriores: un universo compuesto de imágenes correspondientes, de imágenes además cargadas de contenido y de eficacia literaria, se presta fácilmente a la recreación”<sup>2</sup>.

De esta manera, decidí acercarme a “Cien años de soledad” (CAS) estudiando el sentido y el valor de tantas referencias bíblicas que yo había notado al saborear su lectura. Esa suerte de intertextualidad<sup>3</sup> que había servido a García Márquez, un latinoamericano permeable a las grandes tradiciones bíblicas, para encontrar “esos paradigmas transmitidos que ahorran la repetición de la experiencia al darla ya por hecha y formulada como relato”<sup>4</sup>.

No me interesaba, por tanto, la dimensión religiosa de los relatos, aunque en una cultura cristiana como la colombiana eso no podía ignorarse, incluso cuando el texto se atrapaba en una perspectiva meramente literaria. Me interesaba la presencia de la Biblia en la literatura, el modo de usar sus tradiciones y personajes; de volver a imaginarlos; de recrearlos.

Esa inquietud tenía que ver con la constatación de que, en nuestros días, principalmente en Occidente, se ha producido una suerte de “secularización” de la Escritura; la Biblia se ha convertido en uno de los “clásicos” de la cultura occidental y, de algún modo, podríamos decir que “se ha democratizado su lectura”, porque la ha sustraído del mundo eclesial en el que nació. Como hace notar A. Paul, “la Biblia se ha abierto un camino de adulto en el terreno propio de la cultura, con todas las implicaciones inherentes a ésta”<sup>5</sup>. Y este fenómeno puede ser reconocido incluso en el ámbito del judaísmo, y así lo hacen notar los autores de *Los judíos y las palabras*:

---

<sup>1</sup> G. SALVADOR VÉLEZ, *Borges y la Biblia. Presencia de la Biblia en la obra de Jorge Luis Borges*, Tesis doctoral presentada para la obtención del título de Doctor en Humanidades. Director: Dr. José María Micó Juan Departament d’Humanitats (IUC) Universitat Pompeu Fabra.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>3</sup> Intertextualidad *descendente*, la propia de la Biblia, presente en innumerables obras de de nuestro mundo cultural, cfr. G. DEL OLMO, “La Biblia y su intertextualidad”: *Estudios Bíblicos* LXXI (2013) 409.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>5</sup> A. PAUL, *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo Divino, Estella 2008, 433.

“la Biblia va dejando atrás su categoría de sagrada escritura. Su esplendor en tanto que literatura trasciende la disección científica, así como la lectura devocional. Conmueve y apasiona de un modo comparable a las grandes creaciones literarias, de Homero unas veces, en ocasiones de Shakespeare, de Dostoievsky en otras”<sup>6</sup>.

## 2. Cien años de soledad

De todos es sabido que CAS es la obra magna de Gabriel García Márquez, escritor colombiano que recibió el premio Nobel de literatura en 1982. A juicio de muchos autores, es también la novela más significativa de lo que se dio en llamar el “boom de la literatura hispanoamericana”, un término acuñado de una forma un tanto accidental por el periodista y escritor Luis Harss, quien anticipó este fenómeno sin precedentes en su libro “Los nuestros”, que publicó en 1966.

El término quería describir la emergencia de una pléyade de escritores, Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, que, en opinión del mismo Harss, se preocuparon por encontrar un lenguaje y por cómo hacer del continente americano una experiencia universal:

“Un continente que había sido marginal, digamos, que alguien llamó el pecado capital de América, que consistía en haber nacido fuera de la cultura y fuera de la historia y que hasta entonces la novela lo había aceptado con un tipo de novelas parciales y regionales. De pronto, estos autores hablaban aceptando su propia tradición, su propia cultura, pero la proyectaron hacia fuera: universalizaron los temas”.

El movimiento dio títulos tan significativos como “La casa verde”, de Vargas Llosa; “Cien años de soledad”, de García Márquez; “Rayuela”, de Cortázar o “La muerte de Artemio Cruz”, de Carlos Fuentes.

Pero, además, difundió una manera de contar lo real, que ha quedado como sello original del movimiento, el llamado “realismo mágico”:

“Aquel movimiento contrastante y paradójico que, aunque se apega objetivamente al acontecer cotidiano, lo matiza con hechos o experiencias imposibles, de tal manera que su desarrollo resulta simultáneamente verídico y misterioso. Es decir, el escritor mezcla escenas realistas con otras fantásticas,

---

<sup>6</sup> A. Oz – F. Oz-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, Siruela, Madrid 2014, 21.



no hay duda de que esa novela de 300 páginas, que ha sido traducida a más de 40 lenguas, y que, después de “El Quijote”, es la obra más leída en lengua castellana, es la obra maestra de su autor y el signo más luminoso de su fama.

CAS es la crónica de Macondo y la historia de siete generaciones de la familia Buendía que fundó el pueblo. Algún estudio de la obra<sup>11</sup> ha identificado dos grandes partes en la misma, la primera –que comienza con la fundación de Macondo– catapulta al lector hacia el futuro; mientras que la segunda lo lanza hacia el pasado.

Las historias de los protagonistas de cada generación, seres de carne y hueso, perfectamente reconocibles, van delineando el destino de Macondo; pero, a la vez, constituyen verdaderos arquetipos humanos: el fundador, el soñador, la madre, la mujer, la solterona, la sometida a un código de normas y tradiciones que la asfixian...

Los estudiosos de la obra de García Márquez han sugerido alguna vez que CAS es una metáfora de Latinoamérica.

Ese tiempo total son los cien años de que nos habla el título de la novela y que nosotros no debemos descuidar en cualquier lectura que hagamos de la misma porque se trata de una era completa y no arbitraria en el despliegue de la historia tanto de Colombia como de América Latina en general. Cualquier mediano especialista en la historia de América Latina (y téngase presente que los críticos de la literatura latinoamericana no suelen ser especialistas en la historia de América Latina) podría reconocer y caracterizar esa era de cien años. Es la de las construcciones nacionales o, dicho con mayor precisión, la del largo y difícil recorrido durante el cual las colonias europeas existentes en esta porción del espacio terrestre desde el siglo XVI, después de haber obtenido su libertad en los campos de batalla durante las luchas por la independencia, se fueron integrando a sí mismas como totalidades políticas, sociales, económicas y culturales<sup>12</sup>.

Parece que el propio García Márquez interpretaba así su literatura, si tenemos en cuenta que en el discurso, que profirió cuando le fue concedido el Nobel, dijo:

“Me atrevo a pensar que es esta realidad descomunal, (la terrible realidad de AL todavía en los ’80) y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de la Letras. Una realidad que no es la del

---

<sup>11</sup> “Introduction” Literature of Developing Nations for Students. Vol. 5. Gale Cengage, eNotes.com. 2 Sep, 2013 <http://www.enotes.com/solitude/>(consulta 2 de agosto 2014)

<sup>12</sup> G. Rojo, “Cien años de soledad cuarenta años después”: *Estudios Públicos* 106 (otoño 2007), 346.

papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual éste colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad”<sup>13</sup>.

Sin embargo, sería una equivocación interpretar únicamente en clave localista la grandeza de *Cien años de soledad* o de los otros textos en que Márquez evoca esta ciudad ficticia que es Macondo.

Aunque es innegable su semejanza con la geografía colombiana, y con la biografía del autor, es verdad que la novela propone una verdadera parábola de la condición humana.

“Como la familia Buendía sintetiza y refleja a Macondo, Macondo sintetiza y refleja (al tiempo que niega) la realidad real: su historia condensa la historia humana. Los estadios por los que discurre corresponden en sus grandes lineamientos, a los de cualquier sociedad, y en sus detalles, a los de cualquier sociedad subdesarrollada aunque más específicamente a las latinoamericanas”<sup>14</sup>.

Y creo que, precisamente por esta condición de parábola sobre la condición humana, es por lo que García Márquez recurre con tanta frecuencia a las imágenes, relatos y tradiciones bíblicas, especialmente a las contenidas en el libro del Génesis. En todas ellas encuentra luz para reflexionar sobre la humanidad, sus logros y sus tragedias: “Although this novel primarily portrays the history of a town on the coast of Colombia, the narrative is a universal commentary on the human condition. The biblical intertextualities can shed light on the possible interpretations for the whole of humanity”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> En línea, [http://cvc.cervantes.es/actcult/garcia\\_marquez/audios/gm\\_nobel.htm](http://cvc.cervantes.es/actcult/garcia_marquez/audios/gm_nobel.htm) (consulta 14 de agosto 2014).

<sup>14</sup> M. VARGAS LLOSA, *Cien años de soledad. Realidad total, novela total*. Prólogo a la edición de editorial Alfaguara y la RAE para conmemorar los 80 años de G. García Márquez. En el mismo sentido se expresa R. GULLÓN, *García Márquez o el arte de contar*, Cuadernos Taurus 93, Taurus Ediciones S.S., Madrid 1970, 27.

<sup>15</sup> A. WOODARD, “Cien años de soledad and the universal commentary. Considerations on the narrative voice through the lens of Biblical intertextualities”, April 9, 2010 presented at the North American Christian Foreign Language Association Conference.

### 3. La presencia de la Biblia en *Cien años de soledad*

Como cualquier lector con una cierta ilustración de la cultura bíblica, yo también percibí en mis lecturas de CAS que la Biblia “estaba por todas partes”. Que como hacen notar muchos autores, la Biblia funciona en esta obra como un sistema signifi- cante; que el soporte mítico-simbólico de CAS se articula con la tradición cristiana<sup>16</sup>.

Existen numerosos estudios, fundamentalmente en el ámbito norteamericano, sobre las referencias de cuño bíblico presentes en la obra<sup>17</sup>. Nosotros queremos estudiarlas en la perspectiva del biblista que conoce bien los relatos fuente y puede, no sólo enumerar las coincidencias, sino también cotejar el uso en CAS, y el uso en la Biblia: su lugar y su papel en la estructura en las tradiciones; su valor en el conjunto de los libros; su impacto en el conjunto de la Biblia.

Y, así, vamos a rastrear las referencias intertextuales bíblicas presentes en CAS no sólo porque hay referencias bíblicas explícitas en la obra, sino porque descubrimos en ellas una permeabilización implícita de muchos relatos, tradiciones y personajes bí- blicos totalmente inteligibles en el humus de la cultura en la que se escribe y se lee CAS. Y, en ella, notamos una personalización o apropiación de los relatos por parte de García Márquez que nos resulta interesante y en algunos casos, además, divertida.

Conocemos, además, las opiniones de algún autor que llega a afirmar que hay algo más que una mera referencia intertextual. Hay una auténtica imitación de la es- tructura literaria del conjunto de la Biblia:

“That is, *One Hundred Years of Solitude* follows the structure of the Bible: it begins with an idyllic creation in a garden- like setting, where all the people are innocent. The move- ment of the plot is away from the moment of creation and toward the moment of Apocalypse, when all of Macondo is swept away”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> C. FIGUEROA, “Cien años de soledad: reescritura bíblica y posibilidades del texto sagrado” en *XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica. Cien años de soledad, treinta años después. Memorias, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1998*.

<sup>17</sup> A. WOODARD, Cien años de soledad and the universal commentary. Considerations on the narrative voice through the lens of Biblical intertextualities, April 9, 2010 presented at the North American Christian Foreign Language Association Conference; R. KELSEY, Biblical Allusions in 100 Years of Solitude, 10 septiembre de 2008; T. LIM, The Biblical Allusions in One Hundred Years of Solitude and Their Significance, Literature Extended Essay, mayo 2007; M. MORELLO-FROSCHE, “One hundred years of solitude by Gabriel Marquez, or Genesis rewritten” en *Biblical patterns in modern literature 155-163*, Chico, CA: Scholars Pr, 1984; J. SCHRIDER, Biblical Allusions in Gabriel García Marquez’s «One Hundred Years of Solitude»: Senior Honors Thesis, Appalachian State University, 1995; M. PIPKIN, A Supernatural Echo: The Intertextuality of Gabriel García Márquez’s «One Hundred Years of Solitude» and the Bible. Master’s thesis, Fresno, CA: California State University, 1992; T. LIM, The Biblical Allusions in «One Hundred Years of Solitude» and Their Significance, Literature Extended Essay, Antwerp International School May 2007.

<sup>18</sup> “Introduction” Literature of Developing Nations for Students. Vol. 5. Gale Cengage, eNotes.com. 2 Sep, 2013 <<http://www.enotes.com/solitude/>> (consulta 2 de agosto 2014).

Con estas premisas, procedemos a analizar la presencia de la Biblia en CAS, teniendo en cuenta que, como ya hemos dicho, tales referencias pueden ser explícitas o no, y que ahí, precisamente, es donde el relato se enriquece cuando el autor “trasciende el mito americano al incorporarlo a una simbología mítica más vasta, en la cual sus lectores, educados en la tradición judeo-cristiana, reconocerán las historias sagradas de su infancia y se adaptarán sin esfuerzo a un contexto narrativo jalonado de referencias familiares. La mitología del Antiguo Testamento proporciona marco sugestivo y soterrada iluminación al relato novelesco”<sup>19</sup>.

### *3.1. La referencia a grandes tradiciones bíblicas*

Un primer análisis general del texto nos permite afirmar que el libro bíblico más citado en CAS es, sin duda, el Génesis, aunque hay algunas referencias amplias al Éxodo, tanto por la caracterización del patriarca de la saga, cual Moisés conduciendo al pueblo hacia la tierra, como por el tema de las plagas.

Entre todas las tradiciones, las que componen el Pentateuco son, probablemente, las más citadas por García Márquez. Nosotros pensamos que las alusiones más importantes son las que siguen:

#### *3.1.1 El comienzo de la historia descrito como un tiempo “edénico”, un remedo de la historia antediluviana (Gn 1-9)*

Los once primeros capítulos del Génesis, además de desempeñar la función de introducir la primera tradición del Pentateuco, la que reflexiona sobre los orígenes de todo (universo, seres vivos, vida, muerte, relaciones interpersonales, rupturas, pecado...), constituye una auténtica obertura a la gran sinfonía de la Biblia.

El contenido de estos once capítulos puede distribuirse en una especie de tríptico en el que los contenidos teológicos se reparten en tres grandes bloques: creación, corrupción y recreación.

La reflexión sobre la creación la encontramos en (Gn 1; 2; 4,17-26; 5,3-6) que contienen los dos relatos de la creación; el surgimiento de la cultura y los inventos, expresión gráfica de la orden dada a la pareja humana de colaborar en la tarea del Creador, y el nacimiento de Set.

La corrupción aparece descrita en 3; 4,1-17; 6,1-8,15; 11). Encontramos aquí los conocidos relatos de la caída; Caín y Abel, el diluvio y la construcción de la torre en Babel.

---

<sup>19</sup> R. GULLÓN, *García Márquez o el arte de contar*, Cuadernos Taurus 93, Taurus Ediciones S.S., Madrid 1970, 46.

La recreación (Gn 5,1-3; 7,11.15; 8,17; 9; 10), que no nueva creación porque el hagiógrafo se cuida de no describir un nuevo caos original, tiene dos grandes protagonistas, Set nacido “a imagen y semejanza de Adán” (Gn 5,3) y Noé “el único justo de su generación” (Gn 6,9), y está detalladamente descrita en el gran relato del diluvio, un relato complejo que sintetiza la aportación literaria de los dos grandes autores de las tradiciones del Pentateuco.

Esta protohistoria, como ha sido llamada muchas veces por los teólogos, remite a un tiempo mítico, que nunca ha existido, pero en el que se encuentra la explicación de todo lo que más hondamente nos afecta como seres humanos, incluidas las instituciones políticas, los avances científicos y técnicos, etc<sup>20</sup>.

CAS comienza también con una suerte de estado mítico, en el que la naturaleza sugiere un cierto caos, un estado *preternatural* y sin pecado “Los hombres de la expedición se sintieron abrumados por sus recuerdos más antiguos en aquel paraíso de humedad y silencio, anterior al pecado original, donde las botas se hundían en pozos de aceites humeantes y los machetes destrozaban lirios sangrientos y salamandras doradas”<sup>21</sup>. Macondo “era en verdad una aldea feliz donde nadie era mayor de treinta años y donde nadie había muerto”<sup>22</sup>.

Esa inocencia original todavía existe cuando el padre Nicanor Reyna llega a Macondo para casar a Rebeca; de hecho, el narrador dice que el sacerdote “se espantó de la aridez de los habitantes de Macondo, que prosperaban en el escándalo, sujetos a la ley natural, sin bautizar a los hijos ni santificar las fiestas”<sup>23</sup>. Decidido a emprender una intensa tarea evangelizadora, advierte que nadie le atiende: “Le contestaban que durante muchos años habían estado sin cura, arreglando los negocios del alma directamente con Dios, y habían perdido la malicia del pecado mortal”<sup>24</sup>.

La conexión entre pecado y muerte vuelve a aparecer cuando la autoridad se hace presente en Macondo en la figura de Apolinar Moscote. Ante su intento de imponer la ley como corregidor, José Arcadio Buendía le hace notar que eso resulta innecesario porque “somos tan pacíficos que ni siquiera nos hemos muerto de muerte natural”<sup>25</sup>.

Sin instituciones, gobierno, sistema monetario o Iglesia, la vida se está estrenando y como en el jardín del Adán (Gn 2,20), “el mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales del Pentateuco (comentario de Génesis 4:1-12:9)*, Lumen, Buenos Aires 1997.

<sup>21</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, edición de J. Joset, Cátedra, Madrid 2005<sup>17</sup>, 96.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>26</sup> *Ibid.* 83.

Así lo reconoce también S. Wahnnon:

“En la escena del origen de Macondo, que reproduce, transformándola, la escena de la creación bíblica, lenguaje y conocimiento aparecen de nuevo vinculados por el gesto decisivo de un narrador omnisciente que, a la manera del Dios bíblico, encomienda a los hombres la tarea de nombrar y de reconocer las cosas a la medida de sus posibilidades”<sup>27</sup>.

De hecho, la casa de los Buendía, modelo para todas las demás, “tenía un jardín bien plantado y un corral donde vivían en comunidad pacífica los chivos, los cerdos y las gallinas”<sup>28</sup>, una estampa que recuerda Is 11,6-9, en la que la naturaleza expresa la paz fruto de los nuevos tiempos que inaugurará el Mesías.

En esa creación recién estrenada, José Arcadio Buendía y Úrsula Iguarán, cuya generación se pierde en el tiempo, resultan una suerte de Adán y Eva. Habían vivido “en una rancharía de indios pacíficos situada en las estribaciones de la sierra [...] eran primos entre sí [...] habían crecido juntos en ella y su matrimonio era previsible desde que vinieron al mundo”<sup>29</sup>.

Pero, en seguida, como en el relato bíblico (Gn 3), “aquel espíritu de iniciativa social desapareció en poco tiempo, arrastrado por la fiebre de los imanes, los cálculos astronómicos, los sueños de trasmutación y las ansias de conocer las maravillas del mundo”<sup>30</sup>.

Y, así, el incesto se erige como una sombra perceptible a lo largo de toda la novela a modo de “pecado original” de la saga Buendía, un pecado que se va repitiendo generación tras generación, teniendo en la soledad y el miedo a que los nacidos tuvieran cola de cerdo, sus expresiones más claras.

Ese pecado se difunde ya desde la historia de la muerte de Prudencio Aguilar, en la que resuena el relato de la expulsión del Jardín cuya puerta se franquea para que nadie tenga la tentación de vivir en una permanente nostalgia del pasado (Gn 3): “la lanza de José Arcadio Buendía, arrojada con la fuerza de un toro y con la misma dirección certera con que el primer Aureliano Buendía exterminó a los tigres de la región, le atravesó la garganta [...] Está bien Prudencio –le dijo–. Nos iremos de este pueblo, lo más lejos que podamos, y no regresaremos jamás”<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> S. WAHNON, “Las palabras y las cosas en Cien años de soledad” en *Lenguaje y Literatura*, Octaedro, Barcelona, 1995, 103.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 92-93.

<sup>29</sup> *Ibid.* 107.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>31</sup> *Ibid.* 110.

Esta misma dinámica que hace avanzar la historia hacia adelante, que no se recrea en la nostalgia de paraísos perdidos es la que dirige los pasos de los fundadores de Macondo que “atravesaron la sierra buscando una salida al mar, y al cabo de veintiséis meses desistieron de la empresa y fundaron Macondo para no tener que emprender el camino de regreso. Era, pues una ruta que no le interesaba, porque sólo podía conducirlo al pasado”<sup>32</sup>.

El recuerdo de la desgracia que acompaña a los Buendía se cuenta también en una historia en la que resuena aquella de Caín abandonando su tierra, portando una marca protectora impuesta por Dios (Gn 4,15), la muerte de los diecisiete hijos del coronel Aureliano Buendía: “En el curso de la semana, por distintos lugares del litoral, sus diecisiete hijos fueron cazados como conejos por criminales invisibles que apuntaron al centro de sus cruces de ceniza [...] [Petra Cotes] no lo dejó salir hasta el cuarto día, cuando los telegramas recibidos de distintos lugares del litoral permitieron comprender que la saña del enemigo invisible estaba dirigida solamente contra los hermanos marcados con cruces de ceniza”<sup>33</sup>.

Con todo, CAS, a diferencia del relato del Génesis (Gn 4,17-26) donde la cultura expresa la colaboración de la criatura en la tarea de la creación<sup>34</sup>, sugiere una relación entre pecado y conocimiento: “la tribu de Melquíades, según contaron los trotamundos, había sido borrada de la faz de la tierra por haber sobrepasado los límites del conocimiento humano”<sup>35</sup>. De hecho, para Úrsula Iguarán “el olor del demonio [...] aquel olor mordiente quedó impregnado en su memoria, vinculado al recuerdo de Melquiades”<sup>36</sup> y no perderá ocasión de advertir a su marido que “en vez de estar pensando en tus alocadas novelitas, debes ocuparte de tus hijos. Míralos como están, dejados de la mano de Dios, igual que los burros”<sup>37</sup>. Esas alocadas novelitas a las que ella se refiere son, por otra parte, una constante en la vida de su esposo: “Estuvo varios días como hechizado, repitiéndose a sí mismo en voz baja un sartal de asombrosas conjeturas, sin dar crédito a su propio entendimiento. Por fin, un martes de diciembre, a la hora del almuerzo, soltó toda la carga de su tormento [...] la tierra es redonda como una naranja”<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 352-353.

<sup>34</sup> “En todas las religiones, y por lo mismo en cada cultura humana, hay “tesmóforos” iniciadores de la civilización en sus manifestaciones más importantes. No podían faltar en la cosmovisión hebrea. Lo que tenemos en Gn 4 son fragmentos de “mitos de origen”. La diferencia con esta clase de mitos de otras culturas consiste en que los personajes “civilizadores” no son (semi)dioses sino seres humanos. Se siente el eco, en el nivel de la redacción de todo el Pentateuco, de lo impuesto al ser humano en Gn 1:28. Éste, como “imagen de Dios”, es creador y hacedor de cultura mediante su dominio de la tierra. Es importante, por tanto, señalar el origen de los fenómenos culturales más relevantes, pero no hace falta que todo se remonte a Dios”, cfr. J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales del Pentateuco. Comentario de Gn 4,1-12,9*, Lumen, Buenos Aires 1997, 64-65.

<sup>35</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, edición de J. Joset, Cátedra, Madrid 2005<sup>17</sup>, 130.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 87-88.

### 3.1.2. *El diluvio*

La primera gran tradición del Pentateuco, como hemos visto, tiene en el complejo relato del diluvio el núcleo del mensaje sobre la recreación, una “parábola teológica” (Ska) sobre el orden y el desorden de todo lo que existe, y, una vez más, sobre la solidaridad entre todas las criaturas.

A Dios, “viendo que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé haber hecho al hombre en la tierra y le indignó de corazón” (Gn 6,5-6). Es decir, la corrupción de la creación inicial, que hay que buscarla en el corazón humano, pone en peligro el orden del universo creado en Gn 1 y 2: “la tierra estaba corrompida en la presencia de Dios; la tierra se llenó de violencia” (Gn 6,11).

Literariamente, podemos discernir dos tradiciones trenzadas de manera que dan una aparente unidad al relato, aunque no resulta muy difícil identificarlos. La cronología, la calificación de los animales que entran en el arca, las órdenes duplicadas, el final del diluvio con la prueba del cuervo y la paloma, el sacrificio que sella la alianza que pone fin al diluvio... Son elementos que permiten sospechar de la aparente unidad del relato.

En CAS encontramos un potente relato del diluvio que se cuenta, en mi opinión, siguiendo muy de cerca el relato bíblico que, por otra parte, está construido literariamente siguiendo el modelo de los distintos relatos mesopotámicos.

Aureliano, el hijo de Meme y Aureliano Babilonia, hace una valoración de las causas del diluvio, “con una madurez y una versación de persona mayor”<sup>39</sup> que sostiene contrariamente a la opinión general, que “Macondo fue un lugar próspero y bien encaminado hasta que lo desordenó y lo corrompió y lo exprimió la compañía bananera, cuyos ingenieros provocaron el diluvio como un pretexto para eludir compromisos con los trabajadores”<sup>40</sup>.

El diluvio bíblico duró cuarenta días (Gn 7,17) y acabó “el año seiscientos uno de la vida de Noé, el día primero del primer mes” (Gn 8,13). La cronología del diluvio de Macondo está muy clara: “llovió cuatro años, once meses y dos días”<sup>41</sup> y, terminó “un viernes a las dos de la tarde”<sup>42</sup>.

Como el relato bíblico “saltaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas del cielo se abrieron y estuvo descargando la lluvia sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches” (Gn 7,11-12), en Macondo “se desempedra el cielo

<sup>39</sup> *Ibid.*, 470.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 471.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 433.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 449.



En opinión de G. Rojo:

“Y no es que el diluvio determine la fuga de la compañía tampoco, aunque así lo parezca. La masacre y la salida de la bananera del escenario narrativo encuentran en la inclemente caída de la lluvia sólo una metáfora idónea. Es ésta, como lo es y también en el «Monólogo de Isabel viendo llover en Macondo», una metáfora del borramiento, un anticipo del fin. El hecho de que la vieja Úrsula anuncie que ella misma se va a morir cuando escampe, y que se muera en efecto, confirma la significación ominosa que posee esta imagen. La fase del descenso ha comenzado<sup>46</sup>.

### *3.1.3 La historia de Macondo y sus habitantes concebida como una historia patriarcal, contada con las mismas claves de los relatos patriarcales del Pentateuco (Gn 12-50)*

Después de la protohistoria, el redactor final del Pentateuco introdujo la gran tradición patriarcal que desarrolla la reflexión de los orígenes de Israel como pueblo. La estructura en toledot –generaciones– que encontramos en los primeros once capítulos se mantiene aquí (Gn 11,26; 25,19; 37,3) dando paso al desarrollo de la gran promesa de Gn 12,2-3. Las historias de Abraham, Isaac, Jacob y José desgranar los primeros inicios de ese pueblo a base de relatos de familia: nacimientos, matrimonios, peleas, emigraciones...

Para el hagiógrafo los orígenes del futuro pueblo de Israel se encuentran en un breve discurso de Dios, que contiene una orden (12,1) y varias promesas (12,2-3). La orden, pone de relieve la importancia de la tierra en la configuración de ese pueblo sobre cuyo origen reflexiona Gn 12-50: Abraham debe abandonar la propia tierra, para caminar hacia la que Dios promete que le mostrará, “la tierra prometida”. Abraham ha de salir de lo que tiene y conoce; tiene que arriesgar el presente y ponerse en marcha hacia lo desconocido, el futuro.

La orden de caminar hacia una nueva tierra vincula a ésta al pueblo que nacerá de la descendencia de Abraham. La lucha por conquistarla, vivir en ella y en ella ser enterrado recorren todo el Antiguo Testamento.

El relato del Éxodo constituye la gran tradición sobre la relación entre la promesa de la tierra y la constitución del pueblo de Israel. Se pone en marcha como consecuencia de la dramática situación que el pueblo vive en Egipto de la que Dios está resuelto a liberarlos: “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor delante de los que los oprimen y conozco sus sufrimientos” (Ex 3,7). Es una salida apresurada y en medio de la noche, sin poder esperar a que el pan fermentara, sin víveres ni provisiones para el camino (Ex12,39).

<sup>46</sup> G. Rojo, “Cien años de soledad cuarenta años después”: *Estudios Públicos* 106 (otoño 2007), 354.

El episodio que pone en marcha la salida de Riohacha y el gran relato de la fundación de Macondo es la muerte de Prudencio Aguilar a manos de José Arcadio Buendía, cuando él y varios amigos “jóvenes como él, embullados con la aventura, dismantelaron sus casas y cargaron con sus mujeres y sus hijos hacia la tierra que nadie les había prometido”<sup>47</sup>. En ese mismo grupo está Pilar Ternera, tan presente en la historia como Úrsula, y que “formó parte del éxodo que culminó con la fundación de Macondo, arrastrada por su familia para separarla del hombre que la violó a los catorce años y siguió amándola hasta los veintidós”<sup>48</sup>.

Como los israelitas, los miembros del grupo inicial que sale de Riohacha también salen con lo justo, “un baúl con sus ropas de recién casada, unos pocos útiles domésticos y el cofrecito con las piezas de oro que heredó de su padre”<sup>49</sup>. Como entre los israelitas, también en el grupo el tiempo de camino hace sus estragos, de manera que “las huestes de su padre tenían un aspecto de naufragos sin escapatoria, pero su número había aumentado durante la travesía y todos estaban dispuestos (y los consiguieron) a morir de viejos”<sup>50</sup>. Y, si en el relato del Éxodo el itinerario es poco previsible porque “Dios no los llevó por el territorio de los filisteos que era el más corto” (Ex 15,17), el de los fundadores de Macondo es un itinerario poco definido, “solamente procuraban viajar en sentido contrario al camino de Riohacha para no dejar ningún rastro ni encontrar gente conocida. Fue un viaje absurdo”<sup>51</sup>.

En este punto me parece importante recordar la fuerza que la pertenencia a una tierra, a un territorio, tiene en el Génesis, en la Biblia y en la teología judía en general, y que se pone de manifiesto, particularmente, cuando los israelitas mueren fuera de la tierra<sup>52</sup>. De hecho, tenemos en el Pentateuco un texto fundamental, la compra de la cueva de Macpela por parte de Abraham (Gn 23); y dos historias, relacionadas con los patriarcas, significativas por lo que se refiere a la importancia de la tierra como lugar de reposo de los restos de un patriarca. La primera es el relato del funeral que se tributa a Jacob (Gn 50,1-14), cuyos restos son trasladados desde Egipto, una celebración de magnífica que los cananeos proclaman: “duelo de importancia es este de los egipcios” (Gn 50,11). La otra, vinculada con ésta, es la peregrinación de los huesos de José a lo largo de todo el itinerario por el desierto. Al volver del funeral de su padre dijo jurar a los hijos de Israel: “Dios os visitará sin falta y entonces os llevaréis mis huesos de aquí” (Gn 50,25) y, sabemos por el libro de Josué que “los huesos de José que los hijos de Israel habían subido de Egipto, fueron sepultados en Siquem, en la parcela del campo que había comprado Jacob a los hijos de Jamor, padre de Siquem, por cien pesos, y que pasó a ser heredad de los hijos de José” (Jos 24,32).

<sup>47</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, edición de J. J. Joset, Cátedra, Madrid 2005<sup>17</sup>, 110.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 115-116.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>52</sup> Cfr. lo que sobre esto dice la profesora Miralles en su interesante y divertido artículo, L. MIRALLES, “Realismo mágico y literatura rabínica. La presencia del Infierno y de la Muerte en el mundo de los vivos”: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 9 (2004) 117-123.

En CAS, la historia de la misteriosa llegada de Rebeca, “una pobre huerfanita desamparada, que era prima de Úrsula en segundo grado y, por consiguiente parienta también de José Arcadio Buendía, aunque en grado más lejano, porque era hija de ese inolvidable amigo que fue Nicanor Ulloa y su muy digna esposa Rebeca Montiel”<sup>53</sup> recuerda de alguna manera estas historias bíblicas. Ella llega con unos traficantes, que han recibido la orden de llevarla junto a los Buendía, y su equipaje “estaba compuesto por el baulito de la ropa, un pequeño mecedor de madera con florecitas de colores pintadas a mano y un talego de lona que hacía un permanente ruido de cloc cloc cloc, donde llevaba los huesos de sus padres”<sup>54</sup>.

Y me parece legítimo conectar también la compra de la cueva de Macpela (Gn 23) con el diálogo que mantienen José Arcadio y Úrsula cuando aquel quiere marcharse a recorrer mundo:

“Sólo cuando empezó a desmontar la puerta del cuartito, Úrsula se atrevió a preguntarle por qué lo hacía, y él le contestó con una cierta amargura: ‘Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos’. Úrsula no se alteró. -No nos iremos -dijo-. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo. -Todavía no tenemos un muerto -dijo él-. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo la tierra. Úrsula replicó, con una suave firmeza: -Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero”<sup>55</sup>.

CAS describe a José Arcadio Buendía como el patriarca fundador de la familia y de la ciudad de Macondo: “Al principio José Arcadio Buendía era una especie de patriarca juvenil, que daba instrucciones para la siembra y consejos para la crianza de niños y animales, y colaboraba con todos, aun en el trabajo físico, para la buena marcha de la comunidad”<sup>56</sup>.

Úrsula Iguarán, por su parte, vive más de cien años, como un nuevo Abraham (Gn 12-25), lo que le permite ver el esplendor y la decadencia de la ciudad y de la familia. Ella es “el personaje eje, la Madre, con mayúscula y minúscula; está presente en la mayor parte de la novela, formula algunas de las observaciones-clave, y además, crea, por su actividad incesante, constructiva y “normal”, doméstica, el centro en que acontecen episodios decisivos y otros germinan y se preparan”<sup>57</sup>.

La idea de la fundación de la ciudad en el origen de todo, aparece tímidamente en los relatos de los patriarcas antediluvianos, cuando se dice que Henoc construyó

<sup>53</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>57</sup> R. GULLÓN, *García Márquez o el arte de contar*, Cuadernos Taurus 93, , 25.

una ciudad a la que dio el nombre de su hijo (Gn 4,17), está fuertemente subrayada en CAS en todo lo relativo a la fundación de Macondo. En la Biblia la fuerza de la ciudad de Jerusalén no se advierte hasta su conquista por David (2 Sam 5,6-12) pero, en todo caso, y a pesar de que no tiene el sabor mítico de los relatos de la protohistoria, el relato de la construcción de la primera ciudad de la Biblia quiere subrayar, como en CAS, la necesidad de asociar el origen a un lugar concreto. Probablemente habrá que esperar a los Salmos para encontrar los textos que mejor reflejan esa elección de Jerusalén por parte de Dios: “El Señor ha elegido Sión, ha deseado vivir en ella. Aquí estará mi trono para siempre, en él me sentaré porque así lo he querido” (Sal 132).

En CAS, Macondo aparece como revelada en un sueño<sup>58</sup> y tiene con Jerusalén, algunos elementos comunes: la dimensión sobrenatural de la ciudad y su nombre, la necesidad de luchar por ella, la identificación con la saga familiar (Buendía)...,

“José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con casa de paredes de espejo. Preguntó qué ciudad era aquella y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo. Al día siguiente convenció a sus hombres de que nunca encontrarían el mar. Les ordenó derribar los árboles para hacer un claro junto al río en el lugar más fresco de la orilla, y allí fundaron la aldea”<sup>59</sup>.

La memoria del éxodo, de la salida, aparece también en la relectura de la tradición de las plagas (Ex 7,8-13,16), una relectura que también encontramos en el interior de la propia Biblia (Sal 78,43-53; 105,26-38; Sb 16-18; Apoc 15,1.16, 1-21).

En CAS tenemos una plaga de insomnio y olvido<sup>60</sup>, una de hormigas, “todas las hormigas del mundo”<sup>61</sup> que iban llevando el cadáver del último miembro de la estirpe<sup>62</sup>; y otra de mariposas, las que acompañaban la presencia de Mauricio Babilonia<sup>63</sup>. R. Gullón

<sup>58</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, edición de J. Joset, Cátedra, Madrid 2005<sup>17</sup>, 112.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 135-142.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 546.

<sup>62</sup> “The ant invasion is another plague of biblical scale. In Exodus 10, God promises Pharaoh locusts that would cover the face of the ground, devouring every tree and filling the houses. This was what Aureliano Babilonia and Amaranta Úrsula experienced at the end of the novel. Instead of locusts, Macondo is filled with ants and they destroy the town completely. This plague is a clear reflection of biblical events, as they are found both in Exodus as well as in the prophecy in the book of Revelation, where it says that at the end of the world a plague of locusts will be handed down as a punishment condemning sinful humanity”, cfr. ANDREA WOODARD, *Cien años de soledad and the universal commentary. Considerations on the narrative voice through the lens of Biblical intertextualities*, April 9, 2010 presented at the North American Christian Foreign Language Association Conference, 5.

<sup>63</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, edición de J. Joset, Cátedra, Madrid 2005<sup>17</sup>, 403.

considera, además, la plaga de las guerras civiles y la del banano. El comentario a esta última me parece interesante:

“Las plagas son sucesos reales y acontecimientos simbólicos; en este contexto expresan las reiteradas tentativas del caos por restablecerse, destruyendo el equilibrio, el mundo arcaico que no pudo ser. La del banano es el principio del fin y la sanción por haber realizado o consentido la transformación de una comunidad “primitiva”, sacralizada, en una sociedad regida por la idea del lucro (lo que implica explotación), secularizada, incapaz de reconocer la peste como lo que es”<sup>64</sup>.

### 3.1.4 La importancia de poseer textos

En una obra de reciente aparición, *Los judíos y las palabras*, sus autores, conocidos intelectuales judíos, afirman: “La nuestra (la judía) no es una línea de sangre, sino una línea de textos”<sup>65</sup>. Esa importancia del texto, a veces primero relato oral, está por todas partes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Identificados los descendientes de Abraham-Jacob como un pueblo, conjunto de familias, por parte de los egipcios (Ex 1,1), la vocación de Moisés (Ex 3) inaugura un tiempo nuevo, el del desafío que la esperanza en el cumplimiento por Yahvé de la promesa hecha a Abraham: “A tus descendientes daré “. El itinerario por el desierto (Ex 15-19; Nm 10,10-22), y la gran tradición del Sinaí que hoy encontramos editada en medio de ella (Ex 19-40; Lev; Nm 1,1-10) establecen la constitución solemne de ese pueblo como “mi pueblo”, un pueblo liberado con el que Dios hace alianza.

La importancia de los acontecimientos vividos durante el tiempo del desierto es tal, que el mismo Yahvé ordena a Moisés que los consigne por escrito (Ex 17,14; 24,4; Nm 33,1-2; Dt 31,9.22.24), así las generaciones futuras puedan hacer memoria actualizada de la misma.

También en CAS la palabra puesta por escrito tiene un papel capital en la historia; anticipa el futuro del que hace memoria permanente.

Como hace notar R. Gullón,

“La narración de los hechos se escribió dos veces: en lenguaje ininteligible para los habitantes de Macondo (en sánscrito) por

<sup>64</sup> R. GULLÓN, *García Márquez o el arte de contar*, Cuadernos Taurus 93, , 58.

<sup>65</sup> A. OZ – F. OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, Siruela, Madrid 2014, 17.



*Mauricio Babilonia.* A mí el personaje me sugiere dos identificaciones. En primer lugar, la condición de “extrañidad”, extranjería e incluso exilio que Babilonia evoca y que se percibe en este personaje, padre del hijo ilegítimo de Meme, escondido (extrañado) por su abuela a los ojos del mundo.

“Se llamaba Mauricio Babilonia. Había nacido y crecido en Macondo, y era aprendiz de mecánico en los talleres de la compañía bananera. Meme lo había conocido por casualidad, una tarde que fue con Patricia Brown a buscar el automóvil para dar un paseo por las plantaciones. Como el chófer estaba enfermo, lo encargaron a él de conducirlos, y Meme pudo al fin saciar su deseo de sentarse junto al volante para observar de cerca el sistema de manejo. Al contrario del chófer titular, Mauricio Babilonia le hizo una demostración práctica”<sup>69</sup>.

Pero, además, Mauricio me recuerda la iconografía del desorden o el pecado de suma gravedad que Babilonia representa en el libro del Apocalipsis (17,5):

“Se volvió loca por él. Perdió el sueño y el apetito, y se hundió tan profundamente en la soledad que hasta su padre se le convirtió en un estorbo. Elaboró un intrincado enredo de compromisos falsos para desorientar a Fernanda, perdió de vista a sus amigas, saltó por encima de los convencionalismos para verse con Mauricio Babilonia a cualquier hora y en cualquier parte”<sup>70</sup>.

*Melquíades* el gitano, en el que A. Woodard cree reconocer un nuevo Moisés y que S. Wahnon cree que hay que asociar al Judío Errante<sup>71</sup>. De hecho, es el narrador de la historia, como Moisés en el Pentateuco. Libera al pueblo de la plaga del insomnio. Y, por cierto, como en las caracterizaciones de Moisés propias de los autores judeo-helenísticos<sup>72</sup>, trae el hielo y la tecnología.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 401.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 404.

<sup>71</sup> “Melquíades parece no tener edad: es, como el mismo Judío Errante que pasa por el pueblo a la muerte de Úrsula, un personaje ahistórico o, mejor, acrónico. Es decir, que no pertenece a un momento y a un espacio determinados, sino que parece atravesar la historia entera de la humanidad. [...] Melquíades encarna –está claro– a un pueblo perseguido a lo largo de toda la historia, al que se ha asociado con pestes y catástrofes y que, sin embargo, ha logrado sobrevivir a todas. Podría ser, naturalmente, el pueblo gitano; pero tanto los lugares mencionados como los tiempos históricos a que nos remiten permiten suponer que podría ser, también –o más bien–, el pueblo judío”, cfr. S. WAHNON, “El Judío Errante en *Cien años de soledad*” en XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica. *Cien años de soledad, treinta años después*, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1998, 50.

<sup>72</sup> Cfr. E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The reinvention of jewish tradition*, Berkeley- Los Angeles 1998.



- Si se lo creyeron a las Sagradas Escrituras no sé por qué no han de creérmelo a mí<sup>77</sup>.

Pero me parece que también se deben señalar una serie de relatos, por lo demás muy divertidos, que conectan con eso que en teología se llaman signos “pródromos”, imágenes o acontecimientos que actúan como precursores de una intervención divina que supone un cambio significativo en la realidad que se está viviendo. Estos signos son muy propios de la literatura apocalíptica, y los encontramos en ocasiones en la Biblia. “Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre” (Mt 24,29-30).

También en Macondo algunos signos extraordinarios acontecen como preludio de cambios significativos en el desarrollo de la historia. A veces están asociados a personajes diestros en interpretarlos, como el coronel Aureliano a la edad de tres años: “El niño, perplejo, en la puerta dijo: “Se va a caer”. La olla estaba tan bien puesta en el centro de la mesa, pero tan pronto como el niño hizo el anuncio, comenzó a moverse...”<sup>78</sup>; o Santa Sofía de la Piedad: “tuvo la certeza de que la encontraría muerta [a Úrsula] de un momento a otro, porque observaba por esos días un cierto aturdimiento de la naturaleza: que las rosas olían a quenopodio; que se le cayó una totuma de garbanzos y los granos quedaban en el suelo en un orden geométrico perfecto y en forma de estrella de mar, y que una noche vio pasar por el cielo una fila de luminosos discos anaranjados”<sup>79</sup>.

Otras veces preceden la aparición de algún personaje, como el Judío Errante<sup>80</sup> o Úrsula al regresar después de buscar a su hijo:

“En cierta ocasión, meses después de la partida de Úrsula, empezaron a suceder cosas extrañas. Un frasco que durante mucho tiempo estuvo olvidado en un armario se hizo tan pesado que fue imposible moverlo. Una cazuela de agua colocada en la mesa de trabajo hirvió sin fuego durante media hora hasta evaporarse por completo. José Arcadio Buendía y su hijo observaban aquellos fenómenos con asustado alborozo, sin lograr explicárselos, pero interpretándolos como anuncios de la materia. Un día la canastilla de Amaranta empezó a moverse con un impulso propio y dio una vuelta completa en el cuarto ante la consternación de Aureliano, que se apresuró a detenerla [...] De pronto, casi cinco meses después de su desaparición, volvió Úrsula”<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 464.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 123-124.

Por último, anotaré algunas alusiones implícitas que me atrevo a identificar, aunque sé que pueden ser muy discutibles. Una referencia a la parábola del hijo perdido (Lc 15,11-24), “José Arcadio Buendía recibió con alborozo al hijo extraviado”<sup>82</sup>; la memoria del talante de la madre de los siete hermanos martirizados en tiempos de los macabeos (2 Mac 7,20-22) en la muchacha de la feria que se acuesta con el monumental José Arcadio que “al primer contacto, los huesos de la muchacha parecieron desarticularse con un crujido desordenado como el de un fichero de dominó [...] Pero soportó el impacto con una firmeza de carácter y una valentía admirables”<sup>83</sup>, o el diálogo de Pablo con los atenienses que daban culto “al dios desconocido” en el Areópago (Act 20), en el cartel que se colocó a la entrada de la ciénaga cuando la peste del olvido: “En la entrada del camino de la ciénaga se había puesto un anuncio que decía Macondo y otro más grande en la calles central que decía Dios existe”<sup>84</sup>.

#### 4. Conclusiones

M. Vargas Llosa afirma en su ensayo *La verdad de las mentiras*, que “no se escriben novelas para contar la vida sino para transformarla, añadiéndole algo”<sup>85</sup>. En CAS, García Márquez dice “dejar constancia poética del mundo de su infancia”<sup>86</sup> recreándolo, aunque reconoce también que, como hemos visto, la historia de los Buendía puede ser una historia de América Latina: “Sí, lo creo. La historia de América Latina es también una suma de esfuerzos desmesurados e inútiles y de dramas condenados de antemano al olvido. La peste del olvido existe también entre nosotros”<sup>87</sup>.

Esta nueva inmersión en la infancia se teje, como todas sus novelas, con innumerables influencias literarias y extraliterarias. García Márquez reconoce que “cuando la novela empezó a interesarme decidí leer todas las novelas importantes que se hubiesen escrito desde el comienzo de la humanidad. —¿Todas?—. Todas, empezando por la Biblia que es un libro cojonudo donde pasan cosas fantásticas”<sup>88</sup>.

Como hemos visto en este trabajo, esas cosas fantásticas están tomadas fundamentalmente del Pentateuco, quizás porque Israel consigna en él la reflexión sobre su identidad, una reflexión forjada en los turbulentos tiempos del exilio. Pero también porque sus grandes personajes y tradiciones contienen una riqueza de matices y temas que los hacen moldeables, imitables, memorables.

---

<sup>82</sup> Ibid., 120.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>84</sup> Ibid., 140.

<sup>85</sup> M. VARGAS LLOSA, *La verdad de las mentiras*, Alfaguara, Madrid 2003, 17.

<sup>86</sup> G. GARCÍA MÁRQUEZ, *El olor de la guayaba. Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*, Mondadori, Barcelona 1994, 93.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 65.

Por otra parte, porque la Biblia ha estado presente en la cristalización de la cultura de Colombia, sus relatos y algunas de sus frases se han incorporado al lenguaje de sus gentes de una manera natural.

En estos tiempos en los que la cultura religiosa de nuestros jóvenes y niños se percibe cada vez más pobre, notar la presencia de la Biblia en una obra como CAS recuerda la importancia de una mínima formación bíblica para preparar para el disfrute de la cultura. Pero, además, el esfuerzo contribuye no sólo a poner de manifiesto la capacidad de la Biblia de hablar de cosas importantes para nosotros como seres humanos, el amor, la familia, la solidaridad de la creación, la paz... sino también, por su condición de Palabra de Dios, “sedimentación literaria” de una experiencia de fe (J. Könings), la importancia de ésta en la construcción personal y en la vida de los pueblos.

“Puesto que la religión católica es mucho más que un mero repertorio de dogmas y liturgias, puesto que constituye el sustrato fecundo sobre el que se edifica nuestra civilización, nuestra cultura y nuestra moral, quiero que mis hijos sean instruidos en sus misterios”<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> J. M. DE PRADA, “Clase de religión”, ABC, 21.VI.03.

# ***DIOS, ÚNICA ESPERANZA VERDADERA PARA UNA HISTORIA CRUCIFICADA: LA PASIÓN DE CRISTO Y EL ROSTRO DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS***

*Pedro Leiva Béjar*

*Sumario:* El autor ofrece un estudio de la obra cristológica del teólogo jesuita José Ignacio González Faus desde una perspectiva formal concreta. Dicha perspectiva está definida por la búsqueda de la imagen de Dios que subyace en la forma de entender este autor la pasión de Cristo. Se retoma aquí la llamada teología de la cruz, aunque no ya como corriente de pensamiento teológico, sino como dimensión que puede ser explorada en toda teología cristiana. Asimismo, se muestra la relación entre pasión de Cristo, imagen de Dios y mensaje de esperanza que el cristianismo puede ofrecer ante una historia humana en la que el dolor alcanza una increíble densidad.

*Summary:* The author offers a study of the Christological work of the Jesuit theologian José Ignacio González Faus, from a concrete formal perspective. That perspective is defined by the searching of God's image that underlies in the form in which this author understands Christ's Passion. It is retaken here the so called theology of the cross, although not as a current of theological thinking, but as a dimension which may be explored in every Christian theology. Likewise, the relation is shown between the passion of Christ, image of God, and the message of hope that Christianity can offer vis-à-vis a human history, in which suffering reaches an unbelievable density.

*Palabras clave:* Cruz, pasión, Dios, esperanza, González-Faus, historia.

*Key words:* Cross, passion, God, hope, González-Faus, history.

Fecha de recepción: 30 junio de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 16 mayo de 2015

## **1. Introducción**

Desde que Lutero propusiera su *theologia crucis* frente a la que él llamaba *theologia gloriae* católica, la expresión *teología de la cruz* ha sido utilizada con bastante frecuencia, dando contenido, e incluso nombre, a libros, congresos y revistas<sup>1</sup>. Desde los tiempos del Nuevo Testamento hasta nuestros días, la explicación de la cruz ha muestra-

---

<sup>1</sup> A fin de señalar algunos hitos, podemos referirnos a la publicación en el año 1972 de un libro que haría historia, *El Dios crucificado*, del teólogo protestante JÜRGEN MOLTSMANN, y al congreso dedicado a "La sabiduría de la cruz hoy", celebrado en Roma en 1975 y organizado por la Casa Generalicia de los pasionistas en el segundo centenario de la muerte de San Pablo de la Cruz. Asimismo, cabe señalar la revista *Staurós. Teología de la cruz*, que publican los mismos religiosos pasionistas.

do implicaciones directas en las concepciones sobre Dios. El evangelista Mateo sitúa ya al pie de la cruz un ejemplo de ello: “Ha puesto su confianza en Dios; pues que le salve ahora, si es que de verdad le quiere” (Mt 27,43). Desde esta óptica, tratamos aquí de mostrar la imagen de Dios que subyace al modo en que el teólogo José Ignacio González Faus trata el tema de la pasión y muerte de Cristo a lo largo de su ya dilatada obra<sup>2</sup>. Con ello se pondrá de manifiesto su convicción respecto a que el Dios de Jesús representa una imagen de la trascendencia alternativa a la que generalmente el hombre religioso imagina. Solo ese Dios de Jesús es realmente una esperanza creíble en esta historia de la humanidad que es una historia crucificada, como lo fue la suya.

## 2. El enfoque de González Faus

El proyecto teológico de este autor se inscribe en el esfuerzo de superación de dos aspectos de la cristología antigua<sup>3</sup>. El primero es un cierto monofisismo que hacía que no se concibiera a Cristo como verdadero hombre al imaginar *a priori* sus rasgos desde su condición divina. El segundo aspecto a superar es el de la concentración en el aspecto expiatorio y orientado a la otra vida a la hora de pensar en él como Salvador.

Esta visión de Cristo ha entrado en crisis. En referencia al primero de los aspectos, Faus considera que la crisis religiosa en Occidente es la coyuntura adecuada para redescubrir lo más original de la aportación del cristianismo al debate sobre Dios, que no es precisamente la de definir la humanidad de Jesús desde una noción preestablecida de la Divinidad, distorsionando así sus rasgos humanos, sino más bien una invitación a descubrir cómo es Dios desde la humanidad concreta de Jesús. Por lo que se refiere al segundo aspecto, Faus señala que los *revivals* religiosos contemporáneos han mostrado que la fe en Cristo es una experiencia salvífica aquí y ahora, es decir, en nuestra vida histórica, lo cual deja en entredicho aquel subrayado de la muerte expiatoria de Cristo como moneda de cambio de una salvación reservada a la otra vida.

La nueva cristología, según González Faus, debe recuperar al Jesús histórico y, aunque la vida histórica de Jesús solo es explicable en última instancia desde su trascendencia, es también criterio sobre nuestro modo de entender dicha trascendencia. Si esto se tuviera en cuenta, el cristianismo recuperaría lo que fue en su origen: una revolución en el lenguaje sobre Dios al proponer que el que está anonadado en la cruz es el Dios inmutable y trascendente. Estamos situados de este modo en el objeto de nuestro estudio, a saber, cómo para González Faus, la vida, la palabra y, especialmente la pasión y muerte de Jesús, son una crítica a las falsas imágenes de Dios.

<sup>2</sup> Las publicaciones que hemos estudiado para la elaboración del presente trabajo abarcan un período aproximado de 40 años, desde 1969, con la publicación de *Carne de Dios*, fruto de su trabajo doctoral, hasta 2010, con la publicación de *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Sin duda alguna, la obra de mayor impacto es *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, cuya primera edición es de 1974, y cuya sexta edición, de 1986, se sigue reeditando hasta la actualidad.

<sup>3</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Sígueme, Salamanca 1991, 11-31, donde el autor desarrolla de manera extraordinariamente sintética y clara este camino de la cristología en la teología contemporánea.

### 3. Una mirada al Jesús prepascual ante la pasión y la cruz

La muerte de Cristo fue consecuencia de su acción histórica, acción que estuvo marcada por una pretensión conflictiva en relación con la imagen de Dios<sup>4</sup>. Esto hace que la pasión, en tanto que consecuencia del conflicto provocado por su misión, pueda ser rastreada a lo largo de toda su vida pública, como si fuese gestándose poco a poco en sus opciones y acciones desde un primer momento<sup>5</sup>. Por eso hay que empezar por prestar atención a la experiencia espiritual de la que arranca la misión de Jesús. En opinión de González Faus, esta no fue simplemente experiencia de Dios, sino experiencia de Dios vinculada a la liberación de los hombres<sup>6</sup>. Según nuestro autor, el Reino era para Jesús una utopía sobre la comunidad humana comprendida y construida desde Dios, que se caracteriza por la llegada de su misericordia hacia los pobres.

Pero, en la vida no basta con una experiencia inicial que señale el contenido de la misión. Hay también que decidir la forma que ésta ha de adoptar. El episodio de las tentaciones del desierto representa esta faceta discerniente en la que la forma de presentarse ante los hombres depende de la forma de entender a Dios. Pues bien, según González Faus, este relato expresa rasgos que la religión suele atribuir a Dios y que Jesús rechazó. Representa, por tanto, toda una “destrucción de la imagen religiosa de Dios”<sup>7</sup>.

La primera tentación consiste en pretender que Jesús tome a Dios como un recurso para saciar su hambre. Pero Jesús responde al tentador que el hombre no vive solo de pan, sino de todo lo que Dios disponga (cf. Mt 4,2-4)<sup>8</sup>. La tentación es, en definitiva, servirse de Dios y eludir la condición humana, que él, sin embargo, quiso asumir totalmente, mostrando así que Dios está con el hombre no solo cuando sus necesidades materiales se resuelven favorablemente, sino también cuando esto no sucede. La segunda tentación (cf. Mt 4,5-7) apunta a ese deseo innato de *verle las cartas a Dios* que todo hombre religioso siente cuando ha de caminar en incertidumbre y riesgo. Pero Dios es en la vida de los hombres un Dios escondido (cf. Is 45,15), y Jesús asume también este aspecto de la condición humana llevando a cabo su misión sin pruebas, sin más acreditación y fuerza interpeladora que el amor y el servicio. En la tercera tentación (cf. Mt 4, 8-10) el tentador hace una extraña oferta, la de un dominio que el evangelista sabe que pertenece a Jesús. La explicación que encuentra Faus a este extraño versículo es que, en

<sup>4</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1986<sup>6</sup>, 116.

<sup>5</sup> Existe un triángulo hermenéutico formado por el Reino, la muerte y la resurrección. Cada uno de los vértices de este triángulo requiere de los otros dos para ser explicado adecuadamente. Esta nos parece una convicción asentada en la cristología contemporánea. Para ello, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2005, 95.

<sup>6</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 46s., donde esta experiencia es descrita desde el binomio *Abbá-Reino*.

<sup>7</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 169.

<sup>8</sup> La frase que en Mt 4, 4 dice “no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” está inspirada en Dt 8,3, aunque el libro veterotestamentario dice solo “todo lo que sale de la boca de Dios”, lo cual hace más justicia, en opinión de Faus, al significado auténtico, que se refiere a que el hombre no solo vive de lo que va bien en su vida, sino de todo lo que la vida traiga o, dicho de otra manera, de todo lo que disponga la voluntad de Dios. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca, 1976, 46.

realidad, con lo que se tienta a Jesús es con una anticipación de ese poder a la condición de este mundo, es decir iniciar un mesianismo desde el poder, suspendiendo así la autonomía de la creación y la libertad de los hombres. Además, nuestro autor entiende que, bajo la metáfora de postrarse ante el diablo, se esconde lo que todo mesianismo ejercido desde el poder conlleva, un pacto con los poderes de este mundo. Pero los reinos fundados en el poder y pactados con poderes, ni son de Dios, ni son un bien para el hombre. Según nuestro autor, Jesús, al rechazar esta tentación, afirma el carácter absoluto de Dios. Su reino es solo obra suya. No es fruto del poder y la fuerza de este mundo, sino del único poder que Él ha querido tener: la interpelación del amor.

Estas opciones respecto a la forma de su misión son llevadas hasta las últimas consecuencias en la cruz. Por eso allí reaparecen. Así, los sacerdotes al pie de la cruz increpan a Jesús para que baje a fin de creer en él. Si es el Mesías, podrá disponer de Dios y este vendrá en su auxilio. Pero el mesianismo de Jesús caminará hasta el final evitando tomar a Dios como recurso a su servicio, asumiendo la condición humana hasta la oscuridad extrema, expresada en las palabras “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46), mostrando que el Mesías debía realizar su misión en la fe<sup>9</sup>, el riesgo y la oscuridad que tienen las misiones humanas. Muy gráficamente recapitula González Faus el significado de las tentaciones al decir que el mesianismo no es “ni fácil beneficencia, ni seguridad tranquilizadora, ni imposición por la fuerza”<sup>10</sup>. Este modo de mesianismo, que pasa por la pasión y la cruz, habla del Dios real, que no es un recurso a nuestro servicio, sino un Dios escondido o anonadado, porque no actúa con los hombres desde el poder y la fuerza, sino desde el amor y la entrega. La única forma de no desesperar, y de poder ver a Dios en la cruz, requiere esta óptica mesiánica.

Pero Jesús habló de Dios sobre todo con la acción: “Jesús no revela a Dios hablando sobre Él, ni siquiera describiendo experiencias de carácter místico, sino, por así decirlo, transparentando a Dios, practicándolo, poniéndolo en acto en las concretas circunstancias de su vida humana”<sup>11</sup>. Estamos entonces en la dimensión de la acción. Ya se dijo que la especificidad de la experiencia del *Abbá* en Jesús es su unidad con el Reino como liberación. Por esta razón, la acción de Jesús no fue solo alternativa, sino también subversiva: “si hay algo que caracterizó indudablemente a Jesús de Nazaret,

<sup>9</sup> En las primeras ediciones de *La Humanidad Nueva*, hablar de la fe de Jesús era, cuando menos, arriesgado. Actualmente, la teología explica mejor la pertinencia de la expresión polémica en otra época. La posición tomista de negación de la fe de Jesús ha sido rebatida, bien rechazando la visión beatífica por incompatible con su humanidad, bien aplicando a Jesús el concepto veterotestamentario de fe, que es fundamentalmente fiducial. Al respecto, cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor”, en A. CORDOVILLA – J. M. SÁNCHEZ CARO – S. DEL CURA (dirs.), *Dios y hombre en Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006, 570s. Cf. también, S. BÉJAR, *Dios en Jesús*, PPC, Madrid 2008, 154, quien remite a Balthasar, y sostiene la misma opinión. Para un estudio más amplio de la cuestión, cf. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001, 283-286, donde el autor defiende la naturaleza cristológica de la fe, la esperanza y la caridad. Hay una insuficiencia en la comprensión de estas tres como virtudes teológicas. El autor cree que se deben considerar también como infraestructura antropológica de la existencia cristiana y que, por tanto, es asumida por Cristo en la encarnación llevándola a su perfección. Sobre esta cuestión, cf. también F. SEBASTIÁN, *La fe que nos salva*, Sígueme, Salamanca 2012, 137ss.

<sup>10</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 177.

<sup>11</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2006, 16.

fue la necesidad de subvertir su mundo”<sup>12</sup>. Pero esa necesidad de subversión, en aquella sociedad configurada teocráticamente, hará que las palabras y los gestos de Jesús sean, no solo una crítica al orden establecido, sino, al tiempo, una crítica a la religión, pues la conflictividad de Jesús es antes religiosa que política o social, y por eso es metodológicamente útil para comprender su imagen de Dios<sup>13</sup>.

Adentrándonos en la predicación y acción de Jesús, hay que fijarse en sus acciones de curación y exorcismo, en su enfrentamiento con la Ley y su pretensión de un Dios universal especialmente interesado en los pobres y excluidos. La expulsión de demonios, para la que los evangelios utilizan el verbo *epitimaô*, apunta a la derrota de las fuerzas del mal. En este sentido, aclara Faus, Reino de Dios no significa el reinado de Dios sobre los hombres, sino sobre las fuerzas que, oponiéndose a Dios, someten a los hombres<sup>14</sup>. De este modo, el Dios de Jesús está enfrentado claramente con el mal y el sufrimiento humanos.

Asimismo, González Faus descarta que el enfrentamiento de Jesús con la Ley pueda ser tomado como una mera crítica ilustrada de la misma o una sustitución de sus normas. Se trata de un enfrentamiento con la Ley misma en nombre de Dios, o más bien, desde la visión de lo que el hombre es para Dios. El Dios de Jesús ve al hombre como hijo y no como esclavo. Es un Dios Padre y, por eso, un “Dios de libertad”<sup>15</sup>. Por eso se sustituye la Ley, es decir, los preceptos, por una praxis referencial: “sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,48). Es decir, al hombre-hijo no le valen los preceptos externos, sino la perfección a la que el amor que lleva dentro tiende.

El Dios que se refleja en la palabra y la acción de Jesús es también un “Dios de todos”<sup>16</sup>. González Faus señala que el amor a los enemigos es una de las enseñanzas más subversivas de Jesús, considerando que los llamados *enemigos* aquí significan los que no son *de los nuestros* (cf. Lv 19,18). Jesús se enfrenta así contra el exclusivismo del pueblo elegido en nombre de un Dios universal. Por eso dice: “amad a vuestros enemigos [...], para que seáis hijos de vuestro Padre” (Mt 5,44s.). En esta línea, se enfrentó Jesús con la institución del Templo, principal símbolo del exclusivismo en que se había convertido la noción de pueblo

<sup>12</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, Sal Terrae, Santander 2010, 15. Cf. también ID., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid, 1998, 160, donde nuestro autor insiste en la importancia de recuperar el carácter conflictivo y provocador de Jesús frente a comprensiones dulcificadas que le dibujan simplemente bondadoso e ingenuo: “Subrayo expresamente esta palabra [provocador] porque me sorprende su ausencia en algunos intentos literarios de describir la figura de Jesús trasladada a nuestra época. Tanto *El idiota* de Dostoievski, como el *Nazarín* de Galdós, presentan un ideal de bondad que no cabe en esta tierra y, queriendo hacer siempre el bien, casi no hace más que mal. Pase el que ambos olviden que el bien ha de tener muy en cuenta las posibilidades concretas de lo real, para no convertirse en estupidez. Pero si además ambos autores pretendían aludir a Jesús en su pintura, entonces sorprende mucho más que no hayan captado hasta qué punto *si Jesús no cabe en esta historia no es solo porque su bondad resulte irreal o inútil, sino porque resulta tan conflictiva y tan provocadora*”. La cursiva es del autor.

<sup>13</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 24, donde se puede leer: “ese proceso lógico [...] que va de la Buena Noticia a la conflictividad de Dios, a través del binomio filiación-fraternidad, nos ofrece un buen acceso a los contenidos de la Manifestación de Dios en Jesús”. El uso de mayúsculas es del autor.

<sup>14</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo*, 165.

<sup>15</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 77. Cf. también ID., *La Humanidad*, 57-71.

<sup>16</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 80. Sobre esta cuestión, cf. también ID., *La Humanidad*, 72-82.

elegido. Tampoco se trata aquí, según el teólogo valenciano, de una mera corrección de abusos. Los evangelistas han transmitido una interpretación más profunda: es la sustitución misma del Templo por la verdadera casa de Dios, que sería la justicia y el amor al prójimo.

Desde otro punto de vista, el Dios reflejado en la palabra y la vida de Jesús es también “Dios de los vencidos”<sup>17</sup>. Jesús se conmovía con el sufrimiento ajeno. Las comidas con pecadores, que tanto escandalizaron a los hombres más religiosos de su época, eran expresión de la participación en el Reino de aquellos a los que su marginación le negaba el acceso a Dios. Esta preferencia de Dios por ellos era una puesta del revés de las convicciones más arraigadas en el corazón del hombre religioso, y representaba una idea conflictiva de Dios que se refleja muy bien en la actitud del hijo mayor de la parábola del hijo pródigo (cf. Lc 15, 11-32), un hombre recto que, sin embargo, no puede aceptar que la respuesta de Dios al pecador se funde en la misericordia gratuita y no en el mérito.

Pero la pretensión más conflictiva de Jesús es directamente teológica: presentar su praxis liberadora como presencia y acción de Dios mismo. Para Faus, cuando se estudia la conciencia de Jesús sobre su divinidad, la cuestión no se debería orientar a buscar dónde dice Jesús que él es Dios. De lo que se trata es de observar cómo en su acción histórica Jesús tiene conciencia de estar actuando como el Hijo, o conciencia de que el Padre actúa a través de él<sup>18</sup>. En realidad, según nuestro autor, no tiene sentido buscar expresiones sobre la divinidad de Jesús al margen de su praxis liberadora, porque su conciencia no fue posesión de sí, sino conciencia referencial, es decir, una conciencia que no termina en sí mismo, sino en Dios y en los demás. Dios es amor, y la conciencia del amor no es autocontemplación de sí, sino conciencia del amado<sup>19</sup>.

Finalmente, en nuestro recorrido en perspectiva prepascual, hay que hablar de la pasión propiamente dicha. Para Faus, en una visión antigua de la cristología, la pasión era vista como una comedia en la que Jesús sabía el desenlace de antemano, malinterpretando las palabras evangélicas<sup>20</sup>. Esta idea estaba sostenida por un cierto monofisismo, por el que se entendía que el dolor físico de Jesús era como el nuestro, pero no su psicología, ya que se consideraba impropio pensar que Jesús padeciese duda u oscuridad. Sin embargo, en una visión renovada de la cristología no solo es necesario admitir el sufrimiento psíquico de Jesús, sino que se requiere la categoría de *fracaso* para describir su experiencia<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 79. Cf. también, ID., *La Humanidad*, 83-102.

<sup>18</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 110.

<sup>19</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 111s. y “Este es el hombre”. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana, Madrid 1986, 20 y 22-27.

<sup>20</sup> Nuestro autor opina que la insistencia del evangelista Juan en que Jesús sabía todo lo que había de venir, tiene una intención teológica y no histórica. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 116-121 y *Acceso*, 14.

<sup>21</sup> No es esta una convicción compartida por todos en la actualidad. Otros autores, como L. F. Mateo-Seco, admiten un sufrimiento psíquico de Jesús procedente del dolor producido por el rechazo de su oferta de amor, pero manifiesta reticencia a postular que ese dolor psíquico de Jesús esté en relación con una hipotética oscuridad de Dios que es inadmisibles en Jesús por estar en posesión de la visión beatífica. Para esta cuestión, cf., por ejemplo, L. F. MATEO-SECO – J. A. RIESTRA – F. OCÁRIZ, *El misterio de Jesucristo*, Uni. Navarra, Pamplona 2004<sup>3</sup>, 355 y 414-417.

La condena de Jesús era una victoria de la Ley, a la que él se había enfrentado, y desde este punto de vista, una experiencia de fracaso. Una vez más, la frase recogida por el evangelista Marcos, “¡Dios mío, Dios mío!, ¿Por qué me has abandonado?” (Mc 15,34), expresa realmente el sentir de Jesús ante el aparente abandono, ante la aparente superioridad del mal, una experiencia tan humana que la palabra *duda* no es descartable para Faus<sup>22</sup>. Ciertamente, el evangelista Lucas completa la visión del momento recogiendo las palabras “en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23,46). No habría contradicción, sino que la experiencia completa de Jesús en la situación límite de la cruz es, según Faus, la de un movimiento que va de la experiencia del abandono a la entrega confiada, y que el Nuevo Testamento expresa también con la categoría de *obediencia*<sup>23</sup>.

*Esta experiencia realista de Jesús da noticia de lo que significó Abbá para él:* ciertamente experimentó a Dios como Padre, pero no por ello dejó de experimentar a ese Padre como Dios indisponible. A esta faceta de Dios es a la que se refiere Faus como la “irreductible dualidad de Dios que se revela como Amor, pero nos desborda por todas partes”<sup>24</sup>. Por eso la Carta a los Hebreos habla de Jesús como autor y consumidor de la fe. Jesús comprende que se le exige fidelidad, no éxito, en su misión. Y en esa fidelidad en el fracaso se purifica la fe porque ahí se manifiesta que absoluto solo es Dios, ahí el Hijo se hace totalmente de Dios. Eso es la filiación, una experiencia de alegría en dialéctica con el dolor, una experiencia donde la paternidad acogedora de Dios rescata de la experiencia del sinsentido de la muerte<sup>25</sup>.

Al contemplar la pasión, hay que preguntarse también por el sentido que Jesús dio al destino que se cernía sobre él. Faus, tras una primera fase de mayor cautela, reconoce que en la exégesis actual se afianza la tesis de que Jesús confirió sentido teológico a su muerte. Esto pudo suceder, opina él, en varios sentidos: pudo pensar que Dios era más grande que las circunstancias y podría integrar su muerte en el plan de salvación; pudo dar a su muerte sentido de servicio al Reino; pudo asumirla y convertirla en entrega voluntaria por los hombres. Es necesario, sin embargo, aclarar que Jesús nunca sacralizó el dolor: lo experimentó, pero no lo buscó nunca por sí mismo. Porque, como ya hemos dicho, el Dios de Jesús no quiere el dolor, sino que está enfrentado con él. En cualquier caso, no obstante, ese Dios enfrentado con el dolor, permanecía en una aparente debilidad respecto al mal en la historia. Esa debilidad de Dios en la historia es la que requerirá una profundización postpascual por parte de la comunidad primitiva<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 103 y *Fe en Dios*, 101.

<sup>23</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 126.

<sup>24</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Miedo a Jesús*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2009, 4. Cf. también al respecto, J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 207, donde el teólogo jesuita comenta: “En ese Padre descansa Jesús, pero a su vez, el Padre no le deja descansar. Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios. Dios sigue siendo misterio”. Por su parte, S. Béjar ha utilizado los términos “entrañeza” y “extrañeza” para poner de manifiesto la búsqueda de equilibrio de O. González de Cardedal en *La entraña del cristianismo*, un propósito de superar las unilateralidades que hay detrás de las teologías de la inmanencia y de la trascendencia anteriores, y más en concreto tras la teología antropológica de K. Rahner y la teología teológica de H. U. von Balthasar. Por esta razón, en la página 253 ha calificado a *La entraña del cristianismo* como “complejidad incluyente”. Sobre esto último, cf. S. BÉJAR, *Donde hombre y Dios se encuentran*, Edicep, Valencia 2004, 252s.

<sup>25</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 97.

<sup>26</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 94-97.

#### 4. Una mirada a la profundización postpascual de la comunidad sobre la cruz

Si en nuestra mirada postpascual hemos descubierto el empeño de González Faus por la conexión de la muerte de Cristo con su vida comprometida con el Reino, la mirada postpascual muestra la conexión de la muerte con el otro vértice del triángulo hermenéutico: la resurrección. Esta ofrece una perspectiva nueva sobre los hechos y permite interpretarlos de un modo que hubiese sido del todo imposible en el tiempo prepascual. Sin embargo, se trata de una discontinuidad en la continuidad, porque la resurrección es, a la vez, afirmación de la pretensión histórica de Jesús y del significado salvífico de su vida entregada como sentido último de la historia.

Para interpretar correctamente la muerte de Cristo, González Faus defiende la necesidad de la categoría *escándalo*<sup>27</sup>. Pero según él, la tentación del hombre religioso al interpretar todo destino fracasante es la de eliminar el escándalo, en vez de admitirlo y sobreponerse a él. Por eso, se ha pretendido ver en la resurrección una lógica que eliminaría el escándalo. Ahora bien, nuestro autor cree que la resurrección no elimina el carácter escandaloso de la pasión y la muerte, sino que la convierte en algo aún más escandaloso. La resurrección es como el catalizador de la reflexión postpascual sobre el valor salvífico de la muerte de Cristo: si verdaderamente era el Hijo y merecía la resurrección, ¿por qué Dios ha permitido su muerte?

Por eso, lo primero que hay que observar es que una afirmación fundamental del cristianismo primitivo, a saber, que la muerte de Jesús fue según las Escrituras, no era algo evidente, porque un hipotético fracaso del Mesías era inconcebible desde estas. Eso es lo que hacía necesario explicar la muerte de Jesús, y para ello, los primeros intentos se sirvieron de tres imágenes veterotestamentarias: la muerte del profeta, la muerte del justo y la muerte del Siervo.

En la muerte de Jesús, los discípulos vieron el destino universal de los profetas (cf. Lc 11,49)<sup>28</sup>. La muerte del profeta es siempre una muerte redentora para la comunidad porque provoca su conversión. Pero para los evangelistas Jesús era más que profeta. Según González Faus la resurrección implicó una universalización de Jesús que en lo que se refiere a su dimensión profética apunta a que su protesta traspasó el judaísmo y se convirtió en denuncia de “todo el desorden establecido de la historia”<sup>29</sup>.

En Jesús vieron también el escandaloso destino del justo perseguido. Al identificar a Yahveh con la justicia, el hecho de que la injusticia alcance al justo es un escándalo que hace tambalear la fe. El Antiguo Testamento encontró solo dos salidas, para no re-

---

<sup>27</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 117.

<sup>28</sup> Esa universalidad del destino de los profetas fue expresada por el mismo Jesús al referirse a Jerusalén como “la que mata a los profetas” (Mt 23,37) y acusar a las autoridades religiosas de la muerte de los profetas y de buscar darle muerte a él (cf. Mt 23,31s.; Lc 11,49; 13,33). Para esta cuestión, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad* 128s.

<sup>29</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 130.

negar de la fe, pero ambas eliminan el escándalo: una, niega el sentido de toda actividad sobre la tierra (cf. Qo 1,2-11), otra, se aferra a la esperanza de una intervención de Dios (cf. Jb 42,10-16; Sal 22,20-30). El cristianismo, sin embargo, representa una alternativa a estas soluciones, en tanto no pretende eliminar el escándalo de la cruz, sino que habla de Dios paradójicamente desde el sufrimiento del justo. En este sentido ha escrito Faus: “se comprenderá que el único camino para que pueda entenderse algo de Dios consista en poner en contacto esa bondad (que todavía queda en muchas personas del mundo desarrollado) con la magnitud desnuda del sufrimiento de esta tierra”<sup>30</sup>.

Pero hay que tener en cuenta, que la dificultad de esta propuesta paradójica se agranda al considerar que en Jesús el escándalo alcanza a Dios mismo, porque se dice que es Él quien entrega al justo. Sin embargo, nuestro autor, apoyándose en el hecho de que el evangelista ha sustituido el título de justo por el de Hijo del hombre (cf. Mc 9,31), un título prototípico y escatológico, que podría entenderse, según él, a la luz de lo que es el hombre nuevo para el marxismo, nos muestra otro aspecto interesante del modo en que actúa el Dios de Jesús. Este aspecto se muestra en que, a diferencia del marxismo, aquí el hombre nuevo no surge después de eliminar la injusticia, sino en medio de ésta. De este modo, mientras el marxismo aplaza la salvación al futuro una vez eliminadas las condiciones de injusticia, y mientras la escatología futurista la aplaza a la otra vida, el cristianismo dice que Dios suscita ya en Cristo, en medio de la ambigüedad, al hombre perfecto, a la Humanidad Nueva. La salvación en el cristianismo no llega por ser librado del mal aquí y ahora, ni por huir de la realidad al más allá futuro, sino por la identificación con la realidad todavía ambigua<sup>31</sup>.

La alusión a la muerte del Siervo es otra de las primeras explicaciones de la muerte de Jesús, una explicación que sostiene que él, como el Siervo del libro de Isaías, cargaba con nuestros pecados. Advierte, no obstante, González Faus, que, para entenderlo correctamente, hay que tener en cuenta que para el judío el castigo no es algo distinto del pecado, sino su cadena de consecuencias. Aplicado esto a Jesús, significa que sobre él se derrumbó toda la conflictividad de la historia. Jesús, en su muerte, se hizo cargo de toda esa conflictividad histórica. De ahí las expresiones que señalan que “fue hecho pecado” (2 Co 5,21), “hecho maldición” (Ga 3,13), que tenía que morir (cf. Jn 19,7) o que “era necesario” (Lc 24,26). Todas ellas son modos de subrayar la conflictividad de su muerte. Porque la necesidad de su muerte no puede ser entendida, como a veces se ha pretendido, como un decreto divino o una necesidad metafísica. En este sentido, señala Faus que las explicaciones de la muerte de Jesús como castigo, como satisfacción o como ejemplo, no son neotestamentarias, sino posteriores. El Nuevo Tes-

<sup>30</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS—J. I. VIVES, *Creer solo se puede en Dios. En Dios solo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Sal Terrae, Santander 1985, 57s. En este sentido, J. Moltmann ha dicho que “toda teología cristiana responde, consciente o inconscientemente, a la pregunta: “¿Por qué me has abandonado?”, ya que sus soteriologías explican: “por esto” o “por lo otro”. Ante el grito que Jesús dirige a Dios al morir, la teología o se hace imposible o es posible solo como específicamente cristiana”, en Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010<sup>3</sup>, 184. Éste es también el proyecto de G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1986.

<sup>31</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 130-133.

tamento lo único que afirma es, en su opinión, la fecundidad de la solidaridad con los hombres cuando ante Dios es llevada por Jesús hasta el extremo<sup>32</sup>.

Estas tres imágenes explicativas de la muerte de Jesús implican la destrucción de la expectativa de un mesianismo bajo la forma davídica. Esto supuso una crisis en la concepción del mesianismo y del Reino de Dios, y planteó el interrogante sobre la forma de presencia y de acción de Dios en la historia. Pero el escándalo alcanzó un grado extremo si consideramos que de lo que se trata es de la muerte, no ya del profeta, el justo o el Siervo, sino de la muerte del Hijo. La resurrección llevó a comprender que Jesús era el Hijo de Dios que había sido enviado, por lo que, a la vista de la muerte, el envío se expresó como entrega. No se trata de ausencia, ni de lejanía, ni de transigencia con el mal, por parte de Dios. Se trata de presencia en debilidad, respetuosa con la autonomía de la creación y del hombre. Dios funda una relación con el hombre no mediada por el poder y la fuerza, sino solo por el amor y la interpelación a su libertad<sup>33</sup>.

La comprensión cristiana del mesianismo de Jesús ha roto todos los esquemas sobre el Salvador esperado y la gloria esperable del Hijo. También ha resultado sorprendente que la llegada del Hijo no sea imposición del poder de Dios, sino el don de la filiación realizada humanamente como amor entregado en plenitud. En el Hijo se le da al hombre una nueva condición humana como consumación de su ser. Esta nueva condición no es evasión de la realidad, sino asunción de esta, mostrándose que la muerte de Jesús era entrada en lo definitivo. Queda atrás, por tanto, el acceso a Dios mediante ofrendas externas y se inaugura el acceso mediante la ofrenda de sí (cf. Hb 5,5-10).

Por todo ello, la forma en que Jesús es Mesías e Hijo está marcada por el escándalo y la paradoja. El problema es que la teología cayó en la tentación de pretender hacer lógico lo que debía permanecer escandaloso: la muerte de Cristo. Según Faus, la preocupación de la cristología por la constitución ontológica del Hijo hecho hombre llevó a un olvido de la soteriología. Cuando pasado un tiempo se echaron de menos los aspectos funcionales de la cristología, la soteriología reapareció desde presupuestos propios y, en vez de derivarse de aquella, como en las épocas bíblica y patrística, la convirtió en una función suya. De ese modo se llegó a entender la encarnación como función de una satisfacción debida. En la patrística, la encarnación era un acto salvador en sí mismo, que implicaba en sí la unión del hombre con Dios. Pero en la teoría medieval de la satisfacción, que llega hasta nuestros días, se reduce a ser simplemente la constitución de un sujeto capaz de actos infinitamente meritorios<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 136. También, cf. ID., *Acceso*, 174s.

<sup>33</sup> Sobre la propuesta de ver la gloria en la cruz, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas cristianas*, PPC, Madrid 2000, 18, *Calidad*, 45 y *Este es el hombre. Estudios sobre la identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid, 1986, 32. Es todo ello coherente con su propuesta de la cristología como clave explicativa de la realidad. El acceso a Dios es en la realidad, a pesar de su carácter sufriente. Sobre esta apreciación, cf. ID., *La Humanidad*, 594.

<sup>34</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 479s. También cf. ID., *Creer*, 54. Aquí González Faus habla de olvido de la antropología a favor de la ontología. Se trata de otro modo de formular la despreocupación por la soteriología. Al respecto, cf. J. RATZINGER, "Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*", en *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid 1998, 24 y 29s., donde el entonces cardenal J. Ratzinger alude al riesgo, hoy contrario, de reducir la cristología a antropología sobre la base de una oposición cuestionable entre la cristología ontológica y la cristología funcional.

Las consecuencias no se hicieron esperar. En primer lugar, había surgido una concepción negativa de la salvación como mera eliminación del pecado, con olvido de la dimensión de divinización. En segundo lugar, se produjo una devaluación de nuestra relación con Cristo, que se reduce a mera aplicación de sus méritos, con olvido de la dimensión recapituladora. En tercer lugar, señala Faus la pérdida del significado de la resurrección para la salvación, quedando reducida a argumento apologético. En cuarto lugar, se veía la pasión unívocamente orientada a la satisfacción y separada de la vida de Jesús. Pero, sobre todo, la última y más grave consecuencia es la que afecta a la imagen de Dios, ya que pasó de ser visto como el origen de la salvación a ser concebido más bien como su mayor obstáculo<sup>35</sup>. Dios mismo había quedado encerrado en la necesidad de la satisfacción. Tan lógica se había hecho la encarnación desde la necesidad de la muerte del hombre-Dios, que Faus agudamente se pregunta: “¿No es Anselmo, en el fondo, el primer hegeliano?”<sup>36</sup>.

Debemos reflexionar sobre qué es lo que había ocurrido desde un punto de vista epistemológico. En opinión de Faus, lo que sucedió es que se convirtió la Biblia en recurso al servicio de la religión. El pretendido *fides quaerens intellectum* de Anselmo fue, en la práctica, una alianza entre religión y razón instrumentalizando a su servicio la revelación. La interpretación del Nuevo Testamento quedaba a merced de una idea racionalista y religiosa preconcebida. Por ello, nuestro autor creyó necesaria una profunda revisión de los textos neotestamentarios, con el fin de demostrar al menos que el significado oneroso que la explicación anselmiana atribuía a la muerte de Cristo no se deducía necesariamente de ellos<sup>37</sup>. Hecha esta revisión, se impone rescatar las expresiones bíblicas de su uso satisfaccionista, que, según Faus, no es cristiano. Esto es importante por el giro teológico que supone: del Dios que hay que aplacar deberíamos pasar al Dios que nos restaura.

Para Faus, la teoría satisfaccionista acierta, sin embargo, en dos cosas: en la percepción de la gravedad del pecado y en el cambio de situación del hombre por la muerte de Jesús. Respecto al primer punto, su fallo está en poner dicha gravedad en la psicología de Dios y no en el destino del hombre. Hay que tener en cuenta que la necesidad de expiar, de rehacerse, es del hombre, no vale proyectarla sobre Dios. Es necesario, por tanto, volver al sentido bíblico por

---

<sup>35</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 493s. La reducción de la resurrección a mero argumento apologético es tratada también por nuestro autor en ID., *Acceso*, 23. En esta última obra, en la página 16, se refiere también a la reducción de la divinidad de Cristo a “principio formal de valoración de actos”. Respecto a la dimensión divinizadora de la encarnación, cf. ID., *Carne de Dios: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Herder, Barcelona 1969, 255, donde el autor defiende que la salvación por la encarnación, en el designio eterno de Dios, precede a su concreción histórica como encarnación redentora. Así como el pecado de Adán no entraba en el plan de Dios para el hombre, tampoco la redención del mismo. La encarnación para la salvación o participación de la criatura en el Creador tiene su sentido propio en el designio eterno de Dios. Que esta encarnación tenga lugar en una historia manchada por el pecado es lo que hará que, de hecho, sea una encarnación redentora.

<sup>36</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 486. La filosofía de G. W. F. Hegel defiende una visión de la historia como desenvolvimiento de la Idea que, si bien salva el abismo entre lo finito y lo infinito, acaba atrapando a Dios en la necesidad del proceso, contrariamente a lo que enseña la revelación cristiana, a saber, que Dios actúa desde la libertad de su amor. González Faus se pregunta si la teoría anselmiana no ha acabado también por encerrar a Dios en una necesidad metafísica de satisfacción.

<sup>37</sup> González Faus ha estudiado las categorías de propiciación, redención, compra y sacrificio, descartando que el carácter oneroso de la muerte sea el principio formal que la hace satisfactoria. Para ello, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 500-509.

el que el pecado es grave: su poderosa fuerza destructora, su capacidad para instalarse y convertirse en principio que configura la realidad y origina nuevos pecados. De este modo, al situar la gravedad en la situación del hombre, Dios no aparece ya como espejo de las estructuras sociales injustas, sino todo lo contrario, deslegitimando por completo su lógica.

Respecto al segundo punto, es necesario recuperar el sentido bíblico de la satisfacción o cambio de situación del hombre. Si la ofensa a Dios es el daño infringido al hombre, la satisfacción hay que entenderla como restauración del hombre. Esto es lo que sucede con Cristo: Dios crea la Humanidad Nueva en toda la vida de Jesús (encarnación, muerte y resurrección), que es lo que Ireneo llamaba *salus in compendio*<sup>38</sup>. González Faus rechaza tanto las teorías encarnacionistas como las expiatorias. Las primeras explican la eficacia de la redención por el “esquema de contacto”<sup>39</sup>, reduciendo ésta a la encarnación. Son teorías fisicistas, mecánicas e ingenuas, porque producen la impresión de que la realidad no tuviera ya que ser cambiada, cuando eso no es así de ninguna manera. En cambio, las segundas, las teorías expiatorias, bajo el “esquema de precio”<sup>40</sup>, reducen la redención a la muerte. Proponen un esquema más personal y menos mecánico, pero jurídicista y convencional, además de relegar la salvación al más allá. En definitiva, ambas teorías olvidan la vida de Jesús como el auténtico acontecimiento redentor que llega a plenitud en su muerte.

Volver al sentido bíblico de la redención implica, por tanto, deshacer la lógica que pretendía eliminar el escándalo de la muerte de Cristo y, por tanto, pasar de la muerte que satisface a Dios a una muerte inaceptable para Dios. La muerte de Cristo sigue siendo así el centro de la soteriología, pero no separada de su vida. La interpretación expiatoria de su muerte se puede sostener una vez sucedida, pero no como algo prescrito. Por eso, las expresiones que introducen lógica en lo que realmente es escandaloso, como ira, aplacamiento y sustitución, deben ser tomadas como expresiones metafóricas. Es muy importante esto para la imagen de Dios, porque mantener el carácter escandaloso de la cruz tiene la función de decirnos que Dios es diferente a los hombres: Él es perdón frente a la ira; se anticipa a acoger, en vez de exigir ser aplacado; actúa desde la gracia, a diferencia de nosotros, que suplimos nuestra impotencia con el uso del poder<sup>41</sup>. En cambio, reducir el escándalo

---

<sup>38</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 499. La expresión “*salus in compendio*” es de S. Ireneo, en AH III,18,1. Al respecto, cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne*, 193s., donde se puede leer que “la encarnación es el verdadero centro de la historia: el verdadero germen cuyo despliegue es toda la historia posterior”. Cf. también, *Id.*, *La Humanidad*, 514, donde leemos que “lo verdaderamente grato a Dios y, en este sentido, lo único que le satisface, nunca son los dones, ofrendas y aun “obras” del hombre, aunque tengan a Dios por objeto, sino el corazón transformado: ese corazón nuevo del que tan lejos se halla el ser humano [...] En este sentido, la expiación no se realiza en el culto y en el templo sino en la vida y en su profundidad; no con la presentación de sacrificios, sino con la entrega de sí. Ese es “el único sacrificio que Dios quiere” y el que el hombre -como egoísmo ontológico- está muy lejos de poder ofrecerle”.

<sup>39</sup> J. I. González Faus, *Acceso*, 76.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 79. Para mantener el carácter escandaloso de la muerte de Cristo es necesario no olvidar las causas históricas. En la página citada, el autor expone que una muerte explicada metafísicamente sin causas históricas es, además, contraria a los evangelios, ya que los evangelistas “han querido hacernos históricamente comprensible la muerte de Jesús”, y lo han hecho desde el conflicto provocado por su vida.

lo acaba rebajando a Dios a actitudes demasiado humanas. Esta es la importancia teológica de la categoría escándalo.

El valor expiatorio, por tanto, no consiste en el pago de una deuda, sino en un acto de solidaridad de Dios y de Jesús<sup>42</sup>. La resurrección indica que la entrega de sí tiene más capacidad transformadora que el pecado o que la obra que pretende pagarlo. Indica que el sacrificio de Cristo es definitivo, cambia la situación objetiva del hombre ante la justicia de Dios, que ya no está determinada por el pecado que ha hecho el hombre, sino por lo que ha hecho Dios a través del hombre Jesús<sup>43</sup>.

Pero el escándalo de la muerte del Hijo implica un último nivel: el de la muerte misma de Dios, porque la trascendencia es atribuida a Jesús no solo en su vida resucitada, sino también en la terrena. Esto llevó a los primeros cristianos a preguntarse por la ausencia de manifestación de su divinidad. Hay textos que hablan de esa ausencia como una especie de autonegación de Dios: *kénosis*. Esta *kénosis* tiene, en opinión de Faus, dos sentidos: un sentido directo, que se refiere a la forma de siervo en que vivió el Hijo de Dios, y un sentido analógico, referido a la encarnación como entrada de Dios en la historia<sup>44</sup>.

Que el significado directo de la *kénosis* es la forma de siervo en que vivió Jesús y no la encarnación misma, se ve en 2 Co 8,9, donde el sujeto no es Dios, ni el Logos, sino Jesús. Además, los términos que Pablo opone son *rico* y *pobre*, y no *Dios* y *hombre*. En el texto de Flp 2,8 no se alude solo a la muerte, sino que esta es la última consecuencia de la pobreza asumida. La palabra *harpagmos* (Flp 2,6) tiene dos sentidos: uno pasivo, que indicaría un ser igual a Dios en sentido ontológico; otro activo, que significaría ser imagen de Dios. En opinión de nuestro autor, el sentido ontológico calcedonense no es acertado para comprender un texto de origen judío. En cambio, si se admite el sentido activo, a lo que renuncia Jesús sería a la manifestación de lo que ontológicamente es<sup>45</sup>. Esto, además, sería coherente con el paralelismo Adán-Jesús: mientras Adán se quiere apropiarse la divinidad que no le corresponde, Jesús renuncia a la manifestación de la divinidad que sí le pertenece.

---

El olvido de las causas históricas conduce a que la resurrección no desautoriza el sistema que crucificó a Jesús. Sin embargo, al tener en cuenta las causas históricas de su muerte, Dios, al resucitar a Jesús se está poniendo de parte de su causa y contra el sistema que le crucificó. Cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 515.

<sup>42</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas*, 24s. El autor trata de exponer qué significa que Cristo murió por nuestros pecados, y lo hace en el estilo informal, pero más gráfico, que caracteriza esta obra. No se trata de pagar por nuestros pecados, sino de que murió debido a consecuencia de ellos. La primera interpretación es una aplicación a Dios del principio de la justicia humana que, en un sentido vulgar viene a decir: "el que la hace la paga". La segunda apunta a la manifestación de la misericordia de Dios.

<sup>43</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 515.

<sup>44</sup> Para este punto, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 204ss.

<sup>45</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota al v. Flp 2,6b. Obsérvese que la Biblia de Jerusalén, que aquí usamos, traduce "no retuvo ávidamente el ser igual a Dios", sugiriendo este sentido pasivo. Pero en la nota correspondiente dice que "no se trata de la igualdad de naturaleza, exigida por la "condición divina", y de la que Jesús no podía despojarse, sino de una igualdad de trato, o de dignidad manifestada y reconocida, que Jesús hubiera podido exigir, aun en su existencia terrena".

Atendiendo al significado de esta *kénosis* en forma de siervo, lo que se nos dice en estos textos es que del abajamiento viene la exaltación. Los textos nos hablan de la fecundidad de la *kénosis*, nos dicen, en definitiva, que Dios nos enriquece, paradójicamente, con su pobreza. Esa aparente debilidad de Dios implica en realidad que Él respeta al hombre porque este solo se realiza autoconstruyéndose. Por otra parte, la fecundidad de la *kénosis* no está en lo negativo del abajamiento, sino en la razón del mismo, en la solidaridad<sup>46</sup>. La *kénosis* es de este modo la máxima expresión de la solidaridad de Dios: una encarnación kenótica posibilita la cruz y la identificación de Dios con los crucificados<sup>47</sup>.

Pero también hay que considerar el significado analógico de la *kénosis* como encarnación del Verbo. La distinción de este respecto al sentido directo tiene la finalidad de no eclipsar las condiciones de negatividad reales asumidas por Dios en la historia de Jesús. Pero, en última instancia, esa asunción tiene lugar en virtud de la encarnación, luego no se pueden separar ambos significados. En este sentido, hay que señalar que el Nuevo Testamento no define la *kénosis* solo negativamente como renuncia, sino también positivamente como asunción de la historia. Dios, en su solidaridad, ha hecho suya la historia.

Reconoce González Faus que aquí hay que forzar las categorías metafísicas: si Dios se revela como amor y el amor supone renuncia, “en esa *kénosis* (o renuncia) óptica se dará la presencia óptica”<sup>48</sup>. Hay que pensar que a la naturaleza humana le es esencial ser historia. Por eso, la encarnación es procesual, es un hacerse Dios historia, evolución y riesgo. La divinidad de Jesús no se puede utilizar para atenuar la pasión, sino para sacar consecuencias sobre el abajamiento de Dios. Dios no juega en este mundo como Dios, sino como expuesto a la historia. Este es el sentido en que hay que tomar los textos que hablan de la resurrección como culminación de la encarnación. Y esto es lo que significa también que los títulos trascendentes a veces se apliquen al Resucitado, y no al Jesús terreno. Quiere decir que la filiación no solo la posee ontológicamente Jesús en lo más singular de su ser, sino que también se realiza históricamente. De este modo, el Hijo hecho hombre es historia del hombre haciéndose Hijo<sup>49</sup>.

González Faus es consciente de la dificultad de la aplicación de toda idea de evolución o proceso a Dios, pero afirma que si se insiste unilateralmente en la inmutabilidad de Dios, entonces la encarnación no sería más que una comedia que no afecta

<sup>46</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 195.

<sup>47</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 64.

<sup>48</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 205. Cf. también ID., *Fe en Dios*, 73, donde el autor ha dicho que “se puede definir al Dios cristiano como una pasión por el hombre”.

<sup>49</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 210. En esta página leemos concretamente que “la divinidad de Jesús no es “algo” que se le da en un momento concreto y que antes no tenía (eso sería adopcionismo), pero tampoco es algo totalmente inerte y que absorba o paralice el carácter histórico de su ser hombre; sino que, si el hombre es la posibilidad de sí mismo, Dios hecho hombre es Dios hecho posibilidad de un hombre: de Jesús de Nazaret. Jesús posee su divinidad como la posibilidad de su ser que él debe realizar y que nosotros no poseemos (o al menos no poseemos de la misma manera y en el mismo sentido que él). Es Hijo de Dios, pero “según la carne”, es decir, en la forma de tener-que-llegar-a-ser-Hijo de Dios”.

a Dios. Y, en este sentido, señala que si se habla en categorías personales en vez de ontológicas, se respeta mejor su trascendencia: la inmutabilidad es entonces la inalterable fidelidad de su amor. Dios no crece ni cambia al darse, sino que es sí mismo<sup>50</sup>.

## 5. La teología de la cruz de González Faus en diálogo con el pensamiento actual

Hecha esta revisión sobre la pasión de Cristo y la imagen de Dios, quisiéramos reflexionar también sobre la fecundidad de todo ello en orden a dos cosas: por un lado, el diálogo sobre Dios con el pensamiento actual; por otro, la capacidad sistemática de su pensamiento para exponer una comprensión total de la realidad desde la fe cristológica que explique el carácter a la vez absoluto y ambiguo de la historia desde Dios.

### 5.1. *Fe, razón, religión y teología desde la pasión de Cristo*

González Faus piensa que el lenguaje filosófico que la dogmática utilizó en los primeros siglos para combatir la herejía es insuficiente hoy para comprender el misterio de Cristo. Entonces se dio un paso inevitable, pero peligroso: se pasó del anuncio de la experiencia salvífica, que básicamente dice que Dios ha vivido nuestra misma vida, a la fórmula que dice que Dios es el sujeto hipostático de Jesús. Y este cambio del lenguaje afectó a la imagen de Dios.

Por ello es necesaria, según Faus, una deshelenización del cristianismo. Hay que reconocer la aportación del *logos* griego, no habría que renunciar a él, pero sería preciso situarlo en una relación de *fides quaerens intellectum* que respete a Jesús como fuente primera de nuestro conocimiento de Dios<sup>51</sup>. No se trata de una subordinación de la razón a la fe, sino de comprender la falsedad que hay en la pretensión de la razón de apropiarse de la realidad, y menos de la realidad de Dios. Hoy sabemos que toda verdad alcanzada por la razón es metafórica, su función es “más bien crítica y preguntante que objetivante y apropiadora”<sup>52</sup>.

Para González Faus, deshelenización supone, en primer lugar, una hermenéutica praxica de la divinidad de Cristo y de la fórmula de Calcedonia. Esto significa, no que la verdad de sus enunciados proceda de la praxis, sino que la praxis que generan esos enunciados es su elemento verificador o acreditativo<sup>53</sup>. En segundo lugar, deshele- nización implica recuperar la forma bíblica de ver a Dios, no solo con la razón, sino con

<sup>50</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 150. En esta misma obra, en la página 174, exponiendo la conclusión a la que el apóstol Juan llegó sobre Dios como ternura o solidaridad, se puede leer que “ello permite afirmar que Dios es tal que, en él, el puro dar implica más riqueza ontológica que el recibir”.

<sup>51</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 185. En esta misma página también se puede leer que “el paso de un cristianismo de cantidad a otro de calidad, habrá de implicar además el surgimiento de un cristianismo de configuración no grecolatina, aunque esta haya sido su matriz y *no necesita ser abandonada*”. La cursiva es nuestra. Cf. también ID., *El rostro humano de Dios: de la revolución a la divinidad de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2007, 27s.

<sup>52</sup> J. I. González Faus, *El rostro*, 29.

<sup>53</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 111.

el corazón, porque cuando el corazón está manchado, la razón se confunde y fabrica su propio Dios, más interesado en el culto que en la misericordia<sup>54</sup>.

Este proyecto de deshelenización del cristianismo, que afecta a su relación con la razón, corre paralelo a otra necesidad, la de liberar a Dios de su imagen preconcebida desde la religión. El problema de la soteriología anselmiana era doble. Por un lado, compartía el peligro anterior de transformación del *fides quaerens intellectum* en *intellectus quaerens fidem*, ya que el error de Anselmo fue creer que sus razones eran las razones de Dios. Pero, por otro lado, en Anselmo también se observa la transmutación de la *fides quaerens intellectum* en lo que podríamos llamar un *intellectus quaerens religio*. En realidad, lo que hace Anselmo es contrastar sus ideas religiosas con la fe. Y esto es peligroso. González Faus acepta que puede ser que Dios haya hecho eso que llamamos satisfacción, pero que la lógica de las ideas religiosas de Anselmo sea la lógica de Dios es otra cosa.

La teología no debería ya caer en la tentación de tomar cualquier idea religiosa o racional como fe. Debe, en definitiva, dejarse instruir por el Nuevo Testamento como su primera fuente. Y esto es de gran importancia para la evangelización. Faus piensa que la crisis actual del lenguaje sobre el pecado como ofensa a Dios tiene a su base la incoherencia entre un cristianismo moralista y el Evangelio. La ofensa que tiene a Dios por sujeto no es, en un sentido evangélico, una reacción psicológica de frustración, sino dolor por el sufrimiento del mundo (cf. Mt 25,31-46)<sup>55</sup>.

En esta línea, la crítica filosófica de la religión es tomada por Faus como una ayuda externa a la purificación del rostro de Dios. Si el cristianismo quiere ser fiel a su origen jesuánico, no debería configurarse como una religión, sino como una crítica de la misma. Esa es, en su opinión, la enseñanza de Jesús, y especialmente en su pasión. El interés por el marxismo de González Faus tiene que ver con esta cuestión. Por un lado, encuentra entre cristianismo y aquel un punto de encuentro en la búsqueda común de la justicia; por otro, el análisis marxista ha desenmascarado los intereses ocultos que puede esconder el hombre religioso. Después de la crítica marxista, la teología debería reconocer que cierto docetismo cristológico que ignoró lo humano de Cristo, su pretensión histórica y las causas históricas de su muerte, sustituyó el Dios subversivo de Jesús por el Dios exigente de la moral. Por eso, Faus integra aspectos de la crítica marxista en una crítica teológica de la religión. En su opinión, la única manera de ser verdaderamente cristiano está en la síntesis de humanismo y fe cristiana<sup>56</sup>. El amor al hermano es el criterio del verdadero cristianismo. No obstante, nuestro autor no pretende convertir el cristianismo en mero proyecto histórico, sino servirse de la crítica para purificar el cristianismo y devolverlo permanentemente a su origen subversivo. De ese modo, quie-

<sup>54</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 25, donde se puede leer que “el conocimiento de Dios no es para Jesús una mera experiencia religiosa de la trascendencia ontológica [...]. El verdadero conocimiento de Dios se vertebra desde dos actitudes, que son la limpieza de corazón y la misericordia”

<sup>55</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 497.

<sup>56</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 89.

re demostrar, frente a la idea conocida de E. Tierno Galván, que el deseo teologal no desinstala de la finitud, sino que instala en ella consecuentemente<sup>57</sup>.

Pero si la crítica de la religión puede ayudar a purificar el cristianismo, no es menos verdad que este ofrece también una aportación singular al pensamiento crítico y, en concreto, al marxismo. Esta aportación la hace el cristianismo desde dos claves: un pesimismo antropológico y un optimismo teológico. Tras el optimismo de los últimos siglos respecto a la construcción de la historia, ha sucedido en nuestro tiempo el desencanto. En este punto, la primera enseñanza de la cruz de Jesús es la de desconfiar de lo humano. Esto no debe llevar a la huida de la realidad, sino a un realismo cristiano que recuerda que el Reino “no es de este mundo” (Jn 18, 6). Ahora bien, eso no significa que éste sea ahistórico, sino que se ha de ser consciente del “destino fracasante que amenaza a quien lucha por el Reino histórico y adveniente a este mundo”<sup>58</sup>. El cristianismo, desde la sabiduría de la cruz toma conciencia de que el pecado original existe, y desmitifica así la Ilustración y todo su prometeísmo<sup>59</sup>.

Pero el cristianismo propone, a la vez que este pesimismo antropológico, un optimismo teológico. La cruz de Jesús tiene un reverso porque Dios la ha convertido en bendición mostrando con ella que está al lado del hombre. Esto implica que “hay un dolor que puede ser asumido por el creyente y transformado en lo que el Nuevo Testamento llama «cargar con el pecado del mundo»”<sup>60</sup>. De este modo, la desconfianza en el hombre no lleva a la rendición ante la realidad. Por eso el Nuevo Testamento habla de audacia (*parresia*) y de aguante (*hypomonê*), una paradójica combinación de resistencia y sumisión<sup>61</sup>. La vida cristiana es, en ese sentido, y paradójicamente, “resignación del que no se resigna”<sup>62</sup>.

Nuestro autor, como B. H. Levy hiciera respecto al marxismo, acusa a toda la Ilustración de haber fracasado precisamente por hacerse en cierto sentido religiosa al mitificar el futuro, las posibilidades del esfuerzo humano e incluso a sus líderes. La cruz, sin embargo, enseña que hay que superar la religión. El cristiano no necesita drogarse para entregar su vida a la causa del Reino. Él vive sabiendo que no verá la utopía hecha realidad en la historia, pero trabaja cada día para hacerla posible. El cristianismo acepta

<sup>57</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 30s.

<sup>58</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 207.

<sup>59</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 207. Cf. también ID., *Fe en Dios*, 97, donde el autor afirma que el concepto cristiano de salvación a través del compromiso con la realidad está lejos del mito ilustrado del progreso, pero cercano a su praxis. Al respecto, sobre la crítica a la noción de progreso de M. Horkheimer y la escuela de Franckfort, cf. ID., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 72s. En la página 73, además señala el autor que para el enfoque cristiano de la contradicción humana “no necesitamos salir de la Biblia, sino leerla completamente”, en alusión al modo en que el hombre ejerce el dominio sobre la tierra dado por Dios.

<sup>60</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 208s. Cf. también ID., *Otro mundo*, 204-211, donde el autor fundamenta en el propio Jesús la mirada pesimista sobre el hombre, a la vez que radicalmente esperanzada por la misericordia infinita de Dios. Jesús unió desconfianza y fe en el hombre, desconfianza por su conocimiento realista del pecado y fe por la bondad absoluta del Padre.

<sup>61</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1971, 209.

<sup>62</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 210.

la historia como realidad, cosa que no consiguió Marx por estar preso de Hegel, para quien la historia “está monofisitamente absorbida por la Idea”<sup>63</sup>.

La fuerza para vivir de ese modo no es voluntarismo, sino esperanza transhistórica. El fracaso remite a los humanismos a una disyuntiva: o ver la historia como una pasión inútil, o dar el salto a la fe, porque la única prueba de que merece la pena la empresa histórica es que Dios ama al mundo hasta el punto de haber compartido su historia: esa es la certeza que el cristianismo ofrece desde la fe. Es por ello por lo que la encarnación, la *kénosis* y la resurrección, como principios cristológicos, pueden ser propuestos como fuente de sentido y esperanza, y a esto nos referirnos a continuación.

### 5.2. Dios en la realidad

Ser creyente y estar arraigado en el mundo conduce a una esquizofrenia si se mantiene la idea de Dios como un ente del más allá. Pero el cristianismo no piensa así. A Dios se le encuentra en la realidad porque ésta tiene una estructura cristológica. La resurrección implica una disyuntiva: que a Cristo, o se le rechaza, o se acepta que es alguien con una repercusión universal. Por eso, la propuesta cristiana es, en opinión de Faus, pensar lo real desde tres principios cristológicos: encarnación, *kénosis* y resurrección.

Desde la encarnación, la realidad alcanza una dimensión de absoluto. Esta dimensión se traduce, para nuestro autor, en que “no hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad”<sup>64</sup>. Esta es una idea que procede solo de la fe, y, por tanto, hay que distinguirla de cualquier panteísmo o humanismo materialista, que absolutizan también la realidad, pero después de negar a Dios.

Faus cree, sin embargo, que la realidad posee un “existencial absoluto”<sup>65</sup>, que consiste en que el fin de ser Dios todo en todos (cf. 1 Co 15,28) pertenece ya a la realidad, y es Jesucristo. También utiliza el concepto de sacramentalidad para expresar esta idea: Dios ha hecho suya la historia en la persona del Hijo por lo que la relación con lo creado es ya una relación sacramental<sup>66</sup>. Es en este sentido en el que San Pablo habla del Cristo total y de su cuerpo como destino de los creyentes en el amor (cf. Ef 3,16). Todo esto cuestiona la idea religiosa de separación sagrado-profano. En opinión de nuestro autor, el esquema de concepción de la realidad que se deriva del dogma de Calcedonia es precisamente que hay una sola realidad: Dios en el mundo. La separación de la realidad en dos órdenes da pie a interpretar la autonomía de lo temporal como si este no

<sup>63</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 212.

<sup>64</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 583.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 584.

<sup>66</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 27. En esta misma obra, cf. también 30s., donde leemos que “la encarnación no es algo que afecte exclusivamente a un hombre aislado de nuestra historia que vivió hace dos mil años y que luego se marchó y nos dejó aquí. Tendemos demasiado a concebirlo así de simple: Dios se encarnó en Jesús y nada más. Pero no es así: ya en la primera Iglesia estaba dicho –y luego el Vaticano II lo

fuera el ámbito del actuar cristiano. Pero no existe un ámbito para la fe y otro para las obras, sino una fe que obra sirviendo al mundo.

Por su parte, el principio kenótico da cuenta, según nuestro autor, del encuentro con Dios en la realidad como Dios ausente y, en ese sentido, explica el carácter sufriente de la realidad<sup>67</sup>. Aunque los hombres solemos buscar a Dios como respuesta a nuestras necesidades, “el Viernes Santo es precisamente la desautorización de esa forma de creer en Dios”<sup>68</sup>. La relación cristológica con la realidad solo es auténtica como forma de participar en la proexistencia o *ser-para* de Jesús. De este modo, la vida cristiana es servicio al dolor de Dios en el mundo y no búsqueda de Dios como recurso.

Ya dijimos que el mundo es tan contrario a Dios, que solo quedan dos salidas: o negarlo, o hablar de él desde el sufrimiento. Siguiendo a D. Bonhoeffer, Faus entiende que la ausencia de Dios es en realidad una forma de su presencia. Jesús en la cruz es el prototipo de la presencia ausente de Dios. Y lo es de dos modos. Por un lado, representa la inversión de la visión religiosa y racional de Dios, porque, si Dios no intervino ante la crucifixión del Hijo, ya no podemos mirarle como el que debe evitar nuestras cruces. Por otro lado, Jesús es prototipo también de la asunción del pecado en sus consecuencias. Efectivamente, el encuentro con Dios se hace en el servicio al mundo no como triunfo, sino participando en su pasión. El cristianismo de este modo recupera la apocalíptica que remite la historia a la esperanza y a la responsabilidad, pero al revés que ella, sin ilusiones de dominio. Se sitúa así entre dos falsificaciones: la humanista, que consiste en quedarse en lo inmanente y no reconocer la esperanza trascendente que late en su deseo de liberación, y la religiosa, que busca la trascendencia más allá de lo inmanente convirtiendo su búsqueda en fuga<sup>69</sup>. Se entiende así que González Faus haya dicho que “el logos de la cruz es la verdadera Razón de Dios”<sup>70</sup>.

De este modo, la *kénosis* es, para nuestro autor, la “superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia”<sup>71</sup>, un “horizontalismo que destruye todos nuestros horizontalismos”<sup>72</sup>. Se trata así de ver el dolor del mundo como dolor de Dios en el mundo y, por tanto, la posibilidad de servir a Dios en el mundo. Apunta Faus que esto tiene un claro fundamento tanto en la predicación de Jesús como en el dogma. Por

---

retomó y lo puso de relieve— que “por la encarnación, Dios se unió de alguna manera con todos los hombres”. No se trata, pues, de una acción de Dios que solo afecta a un afortunado particular de nuestra historia, sino de una acción de Dios que afecta a todo este mundo, a toda esta humanidad, a toda esta historia. Y le afecta porque, en definitiva, el proyecto divino sobre esta historia y, por así decir, el proyecto en el que Dios se ha puesto en juego es hacer de todo este mundo como una encarnación de Dios no solo en Jesús, sino en todo. Y esto es lo que quedará consumado un día cuando, como dice el Nuevo Testamento, Dios no sea solamente Dios, sino que sea Dios-todo-en-todas-las-cosas. Y la encarnación de Dios en Jesús sería, por así decir, como la fecundación de la historia para poner en marcha este proceso por el que Dios ha de ser, o quiere ser, todo en todas las cosas”.

<sup>67</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 594-602.

<sup>68</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas*, 20.

<sup>69</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 44s.

<sup>70</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Creer*, 25.

<sup>71</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 597.

<sup>72</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 598.

un lado, Jesús dijo que la misericordia practicada con el hermano necesitado le alcanzaba a él. Por otro lado, Nicea habló de la consustancialidad entre Cristo y Dios. De ello se deduce que el acceso a Dios pasa por la mediación del pobre. Para nuestro autor, hay tres formas de acceso a Dios: la primera, a través de la fascinación por la grandeza y belleza de lo creado; la segunda, desde la acogida directamente desde arriba del amor de Dios; la tercera, que le parece la más cristiana, se da en el pobre. De este modo, en el cristianismo la experiencia ética se convierte en mística<sup>73</sup>.

Por último, partiendo del principio cristológico de la resurrección, apunta Faus a que el encuentro con Dios en la realidad es encuentro en la historia como historia de Dios<sup>74</sup>. Así como la resurrección es la ratificación de la pretensión utópica de Jesús, lo es también de la nuestra. No está dicho todo apelando al principio kenótico, ya que este tiene carácter adjetivo, no sustantivo, sobre la realidad. La resurrección convierte la realidad en historia, es decir, le confiere un sentido, ya que la cristogénesis, en realidad, recapitula la historia. Aquí adquiere sentido para nuestro autor la distinción que Gustavo Gutiérrez hiciera entre utopía y fe como forma de traducir la relación hombre-Dios expresada en Calcedonia al indicar que lo definitivo se va construyendo en lo provisional<sup>75</sup>. Este es el equilibrio cristiano, que no cae en la tentación religiosa de creer que el Reino ya ha llegado y por eso se instala y renuncia al progreso, pero tampoco cae en la tentación marxista de creer en un paraíso en este mundo. El cristiano conoce la provisionalidad del mundo sin negar lo que tiene de vocación y promesa.

La resurrección, por tanto, cambia la forma de entender la historia, que no sería sino el paso de una situación de Dios escondido a la manifestación de Dios todo en todos (cf. 1 Co 15,28). Desde aquí, entiende Faus que la realidad tiene una estructura trinitaria. El movimiento por el que el Hijo pasa del abandono de Dios a las manos del Padre, representado en las dos versiones de las últimas palabras de Jesús en los sinópticos<sup>76</sup>, es como “la maqueta de la historia, que Ireneo llamara *salus in compendio*”<sup>77</sup>. La historia, por tanto, no es una representación ante un Dios que se mantiene como espectador, sino realización progresiva de la participación del mundo en el ser de Dios. De este modo, insiste Faus, “así como el Espíritu Santo procede de la unión de Padre e Hijo, de igual manera de la unión del Padre con la historia hecha Hijo (en Jesús de Nazaret) procede el Espíritu en la historia, es decir, todo lo que en la historia es aspiración, esfuerzo, futuro o progreso”<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro*, 182. Para este punto, cf. también ID., *Calidad*, 26, donde leemos que “la verdadera mística cristiana es, por tanto, una mística de la misericordia, no una simple mística del éxtasis”.

<sup>74</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 603-606.

<sup>75</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 315. Cf. también HN, 604, donde González Faus observa una coincidencia con la distinción entre utopía categorial y utopía trascendental que hace K. Rahner. Para este punto, cf. K. RAHNER, “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, en *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, 76-86.

<sup>76</sup> Mientras Marcos y Mateo han puesto en boca de Jesús las palabras “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46), el evangelista Lucas hace decir a Jesús “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23, 46).

<sup>77</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 605.

<sup>78</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 605s.

Dios entabla con el mundo, por tanto, la relación que tiene consigo mismo desde siempre. El Hijo deja de ser solo la segunda Persona hacia dentro de la Trinidad, para ser el mundo, y el Espíritu deja de ser solo la tercera Persona para ser vuelta del mundo al Padre. De ahí, según nuestro autor, la importancia de la praxis en el conocimiento de Dios, ya que el amor al hermano no es ya un simple mandamiento moral, sino una experiencia teologal (cf. 1 Jn 4,16)<sup>79</sup>.

## 6. Conclusión: una recepción crítica de la fe en Dios

Consideramos que González Faus ha llevado a cabo una teología fuertemente vocacionada a responder a la pregunta del hombre actual, tras las guerras mundiales y el holocausto, el surgimiento del tercer mundo y la desigualdad creciente en el primero. Más en concreto, se trata de la pregunta por el sufrimiento del inocente, la pregunta por la injusticia, por la persistencia de la ambigüedad en la historia, una pregunta tan dramática que hace dudar de Dios, porque el sinsentido no brota solo de la fuerza del mal, sino del aparente silencio de Dios: ¿dónde está Dios ante tanto dolor en la historia?<sup>80</sup> En este sentido, Faus escribe desde la convicción de que el dogma cristológico no es solo respuesta a una pregunta de carácter metafísico, sino también al problema existencial del hombre, ya que, como bien ha escrito B. Sesboué, “la fe se transmite siempre en presente de indicativo [...] Quien transmite la fe debe dar el sentido vivo de lo que anuncia, y quien la recibe debe integrar el mensaje de manera razonable en su propio proyecto de vida y en su comprensión del mundo”<sup>81</sup>.

En este sentido, la cruz de Cristo es la clave de la respuesta ansiada: es la presencia de Dios en la historia como presencia oculta, como el Ausente, y en el que, sin embargo, se puede creer. El cristianismo debe proporcionar esperanza a los hombres, pero no puede hacerlo acertadamente sino desde la cruz. Toda otra esperanza no es más que expectativa ilusoria de un Dios pensado como recurso, o resignación que aplaza la salvación al más allá.

La Biblia y Jesús de Nazaret contienen una novedad que el cristianismo, a veces acomodado a los cánones de la religión, necesita retomar para recuperar su frescura. De ahí se deriva la atención de nuestro autor a la relación Dios-justicia veterotestamentaria y la recuperación de la pretensión histórico-utópica de Jesús. Pero esto no pretende ser una sustitución de la cristología ontológica por una cristología horizontalmente soteriológica<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 67; *Creer*, 13-17 y 38. También, cf. ID., *Miedo*, 6.

<sup>80</sup> Creemos que la vocación de la teología de la cruz de González Faus encuentra expresión en las siguientes palabras del teólogo napolitano B. Forte al inicio de una de sus obras: “Este libro parte de la pregunta ante la que los hombres demuestran un común desamparo: ¿por qué el dolor en el mundo? La búsqueda de una respuesta a este interrogante muestra cómo llega a identificarse con la cuestión del sentido: ¿tiene sentido el dolor? ¿tiene sentido la vida? ¿y el luchar cotidiano y el destino de muerte universal tienen algún significado que haga digna la tarea de vivir? De la “cruz de la historia” surge el interrogante sobre el “sentido de la historia” misma”, en B. FORTE, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995, 9.

<sup>81</sup> B. SESBOUÉ, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014, 103.

<sup>82</sup> Cf. J. RATZINGER, “Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*”, en *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid 1992, 24s.

En razón de que la Iglesia cree que Jesús es la imagen de Dios, es imprescindible recuperar el valor teológico de todo el despliegue de su vida histórica. Por eso, la autoconciencia de Jesús como el Hijo está implicada en su condena, pero no tanto como pretensión ontológica y escándalo consecuente, sino como fundamento de una autoridad propia y referida a Dios que, por un lado, desafía un orden pretendidamente establecido por Él según sus representantes oficiales, y, por otro, pretende visualizar a Dios mismo en su praxis profética y liberadora. De todo ello se deriva que el permanente valor de las formulaciones dogmáticas tiene como clave hermenéutica la praxis profética y liberadora que recorre la Biblia y la vida de Jesús. Dicho de otra manera: solo si hoy el dogma es capaz de generar en nosotros la praxis de Jesús, el mundo podrá percibir su valor permanente.

De ahí que el Dios de Jesús, en opinión de Faus, y en línea con las teologías de la liberación, no tiene nada que ver con un soberano absoluto que está por encima de todo. El Dios de Jesús es un Dios todo amor, filántropo y entregado, que mueve atrayendo por su amor y no mediante el poder, y que, sin embargo, desde ese amor aparentemente débil, es el factor más subversivo de la historia, porque desde esa óptica, el campo del compromiso cristiano que siempre se había considerado profano, coincide con el lugar del encuentro con lo sagrado de Dios.

La determinante pregunta por el sentido, desde la persistencia de la injusticia y la recepción crítica de la fe, origina en González Faus un *intellectus fidei* configurado como respuesta de sentido donde la pasión de Cristo tiene un puesto fundamental. La cruz de Cristo revela el único rostro creíble de Dios. La razón y la religión salvan la fundamental trascendencia de Dios situándole más allá del mundo, pero esto no se sostiene con lo que la Biblia nos dice del interés de Dios por la historia. Ese Dios en la encarnación ha conferido a la realidad, implicándose en ella, un valor absoluto; en la *kénosis* manifestada supremamente en la cruz ha aceptado la debilidad como su forma de presencia, y en la resurrección ha afirmado una esperanza última para esa realidad dándole futuro y sentido en su provisionalidad. A la pregunta por Dios hecha desde el sufrimiento humano, Faus responde que hay que saber ver a Dios en el amor crucificado y débil, y no en el éxito histórico y el poder.

En Jesús se ha dado, por tanto, un giro en la comprensión de la escatología: ni se aplaza a un momento de la historia (marxismo), ni solo a otra vida donde ya no tengan efecto las condiciones de este mundo (religión). El *eschaton* ya está presente porque es la Humanidad Nueva que Cristo ha realizado, aun en esta fase todavía crucificada.

# CRISTIANISMO Y MITOLOGÍA EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

*Desiderio Parrilla Martínez*

**Sumario:** En este artículo exponemos la relación que René Girard establece entre el cristianismo y las diversas formas de mimetismo. Analizamos el poder revelador que Girard otorga al cristianismo como fuerza histórica de des-mitologización. Las aparentes similitudes entre el Evangelio y los mitos paganos más primitivos obedecen a este proceso de revelación, donde el cristianismo realiza una auténtica revolución antropológica. Dicha revolución supone una manifestación de la naturaleza mimética del deseo y la posibilidad de su transformación en una potencia perfeccionadora del hombre.

**Summary:** We present the relationship René Girard established between Christianity and the various forms of mimicry. We analyze the revelatory power that Girard gives to Christianity as a historical force of de-mythologizing. The apparent similarities between the Gospel and the most primitive pagan myths are due to this process of revelation, where Christianity performs a genuine anthropological revolution. This revolution is a manifestation of the mimetic nature of desire and the possibility of its transformation into a faculty to improve the man.

**Palabras clave:** René Girard, mimesis, violencia, teología natural.

**Key words:** René Girard, mimesis, violence, natural theology.

Fecha de recepción: 14 abril de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo 2015

## 1. Introducción

En las páginas que siguen abordo el tema del deseo mimético, la pieza doctrinal clave de René Girard<sup>1</sup>. Según la teoría mimética, los deseos humanos más relevantes desde un punto de vista antropológico, cultural y religioso no suelen ser naturales y espontáneos, sino aprendidos de otros, imitados de otros.

---

<sup>1</sup> Otras obras que pueden introducirnos en la vida y obra de nuestro autor son: E. WEBB, *Philosophers of Consciousness*. Polany, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, University of Washington Press, Seattle and London 1988. H. J. LUNDAGER, *René Girard*, Anis, Frederiksberg 1991. C. FLEMING, *Rene Girard: Violence and Mimesis*, Polity Press, Cambridge 2004. M. KIRWAN, *Discovering Girard*. Darton, Longman & Todd, London 2004. R. BUREAU, "Le Oeuvre de René Girard", en: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 54/2 (1982) 127-137. F. CASINI, *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, L'Harmattan, Paris 2004. M. BERTRAND, "René Girard: un mythe anti-moderne": *Archives de Sciences Sociales des Religions* 54/2 (1982) 137-148.

El mimetismo es, por tanto, uno de los operadores fundamentales del mundo social, justamente aquel que permite contener lo heterogéneo y trazar puentes significativos entre sus aspectos o ámbitos más disímiles. Esta paradoja permite captar el enorme poder revelatorio del principio morfogénico de la imitación y su importancia para dar cuenta de toda realidad social y cultural humana (ya sea económica, religiosa, política, macro o microsocio)².

Es por esto que el pensamiento de René Girard atraviesa las fronteras de diversas disciplinas. En los inicios de sus investigaciones, su terreno preferido es la literatura, y a partir de allí obtiene su noción de deseo mimético³. La literatura es tomada como un pretexto desde el cual podemos conocer el funcionamiento de la mimesis en las relaciones interindividuales.

Posteriormente, Girard se encamina hacia el terreno de la antropología cultural clásica, la psiquiatría y la psicopatología⁴. Es así como entran ahora en juego una diversidad de tratados de psicología social y etnografía (sobre: mitos, ritos, normas...), textos de trágicos griegos, crónicas de persecución y linchamiento, e incluso la Biblia. Estas nuevas investigaciones no pretenden ser una “ruptura” con sus inicios que parten de la literatura, sino más bien son complementarias, permitiéndole mirar sus investigaciones desde un horizonte más amplio.

Desde 1981 Girard aceptó el cargo de profesor de Lengua, Literatura y Civilización Francesa, en la Cátedra Andrew B. Hammond de la Universidad de Stanford, de la cual se retiró en 1995. En esta universidad será donde se publique la revista *Anthropoetics*, dirigida por el lingüista Eric Gans e inspirada en la obra de Girard. De esta época son sus libros: “*Le Bouc émissaire*” (1982), “*La Route antique des hommes pervers*” (1985), “*Shakespeare: le feu de l’envie*” (1990), “*Quand ces choses commenceront...Entretiens avec michel Treguer*” (1994). En 1996, James Williams edita “*The Girard Reader*”, obra que sintetiza sus posiciones fundamentales.

<sup>2</sup> Dado que el mimetismo es un único principio bajo el cual se unifican fenómenos aparentemente incompatibles y contrarios, es natural que Girard muestre – en palabras de uno de sus discípulos- “un gusto quizás inmoderado por las paradojas” (J.-P. DUPUY, “Les paradoxes de l’ordre conventionnel”: AAVV, *Système et paradoxe. Autour de la pensée d’Yves Barel*, Seuil, París 1992, 107-123). Pero desemboca en ellas como momento inicial de un diagnóstico sobre la conformación de un orden real o del discurso, paso que ha de ser superado y desembocar en un término final en el que lo paradójico resulta disuelto porque se proporciona el principio morfogénico que lo aclara.

<sup>3</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1984.

<sup>4</sup> P. DUMOUCHEL, *Émotions: essai sur le corps et le social*, Collection: Les empêcheurs de penser en rond, Institut Edition Synthelabo, Paris, 1995. W. B. HURLBUT, “Mimesis and Empathy in Human Biology”: *Contagion* 4 (Spring 1997) 14-25. G. FLOOD, “Mimesis, Narrative and Subjectivity in the Work of Girard and Ricoeur”: *Cultural Values* 4/2 (April 2000) 205-215. R. GIRARD, “Psychoanalysis and Mimetic Theory: Difference and Identity. A Conversation with Sergio Benvenuto in collaboration with Maurizio Meloni”: *Journal of European Psychoanalysis* No. 14 (Winter-Spring 2002) 3-25. E. WEBB, “Recent French psychoanalytic thought and the psychology of religion”: *Religious Studies and Theology* 8 (1988) 31-44. E. WEBB, “Mimesis, Evolution, and Differentiation of Consciousness”, en: *Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 4/2 (1995) 151-165.

De este período hay que destacar la creación del *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R), en 1990, que se propone explorar, criticar y desarrollar el modelo mimético de las relaciones entre la violencia y la religión en la génesis y el mantenimiento de la cultura. Este Coloquio publica *The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion*, que sale cada dos años, desde la Universidad de Innsbruck, y la Revista anual *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* (desde 1994)<sup>5</sup>, publicada por la Universidad Loyola en Chicago.

A partir de 1995, su actividad se ha centrado en la resolución paradójica del deseo mimético en la persona de Cristo. Sus últimas publicaciones son *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), *Celui par qui le scandale arrive* (2001). En estas obras se puede apreciar el trabajo sobre un aspecto que Girard no ha considerado aún terminado: el mimetismo pacífico que surge ante la presencia de Cristo, la novedad total del acontecimiento cristiano y las relaciones entre el Evangelio y la mitología. Su intención es divulgativa y apologética. Pretende mostrar cómo el Evangelio permite leer y descifrar los mitos y, en consecuencia, los sistemas y mecanismos de la violencia mimética. En 2002 se publicó "*La voix méconnue de réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*", que es una recopilación de artículos aparecidos antes en inglés en "*To double business bound*" y en "*The Girard Reader*". En 2004 apareció su última obra "*Les origines de la culture*", donde mantiene esta orientación de la teoría mimética hacia la Teología natural.

Esto es lo que Girard ha tratado de exponer a lo largo de su producción desde "*El Misterio de nuestro mundo*". De manera que retomamos un tema tan querido para la tradición filosófica como es la relación "Fe-razón", pero planteado en unos términos novedosos y originales<sup>6</sup>.

## 2. Teoría mimética y mediación cristiana

La estructura esencial del deseo humano muestra la estructura triangular de cualquier imitación<sup>7</sup>. El deseo mimético origina el circuito de las triangulaciones porque circula en torno a tres polos: un sujeto que sirve de modelo, un sujeto imitador y un objeto que se

<sup>5</sup> J. WILLIAM, *The Girard Reader*, Crossroad-Herder, New York 1996, 6.

<sup>6</sup> "Los evangelios son promovidos por una inteligencia que no es la de los discípulos y en la que veo claro que está más allá de lo que usted, yo, todos nosotros, podemos concebir sin ellos, una razón de tal manera superior a la nuestra, que después de dos mil años le descubrimos nuevos aspectos. Se trata de un proceso que nos supera, ya que no hemos podido concebirla por nosotros mismos; y, por tanto, o somos capaces de asimilarla, o lo seremos pronto. Es, pues, perfectamente racional pero de una razón más alta que la nuestra. Se trata aquí, según mi punto de vista, de una iluminación nueva de una grandísima idea tradicional: la razón y la fe se sostienen mutuamente. *Fidens quaerens intellectum*, y viceversa. He aquí un razonamiento tomista, pienso, pero aplicado a un campo, la antropología, que, en la época de Santo Tomás, no existía en el sentido del mundo moderno. Y, que es la cuestión una vez más, es esa Luz que es a la vez lo que debe ser visto y lo que permite ver, *Deum de deum, Lumen de Lumine*". *Cuando estas cosas comienzan a suceder... Entrevistas con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid 2002, 153. Cfr. R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, 2002. A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio*, Eunsa, Pamplona 2004. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, volumen IV, Encuentro, Madrid 1992, 273-289.

<sup>7</sup> Para lo que sigue ver J.-M. OUGHOURLIAN, *Un mime nommé désir: hystérie, transe, possession, adormisme*, Grasset, Paris 1982, cap. I "De la mimésis universelle au moi-du-désir", 13-44. Cfr. J.-M. OUGHOURLIAN y G.

experimenta como deseable. El mediador sirve de modelo intermediario para el imitador sugiriéndole un objeto de predilección. Sirve, por tanto, como vector de movimiento para el deseo. Encauza y canaliza la pulsión mimética de manera que otro surge como imitador suyo: cuando lo deseado por el modelo cautiva también el ánimo de ese sujeto. En definitiva, detrás de todo deseo existe la sugerencia de un tercero; todo deseo es un deseo prestado.

Dentro de esta perspectiva, se podría afirmar que todo conflicto humano arraiga en lo mimético, a través de la mimesis de apropiación: la pulsión de apropiarnos lo que el modelo nos sugiere como deseable. La mimesis de apropiación puede derivar, por tanto, en mimesis del antagonista. Esta fase irrumpe cuando las rivalidades se exasperan y el objeto en disputa pasa a ser secundario, prevaleciendo la relación de antagonismo. Ocurre entonces el paso del “modelo como obstáculo” al “obstáculo como modelo”, cuyo cambio de fase lo denomina Girard con un término bíblico: el “escándalo”.

El olvido, o desconocimiento, de esta paradoja funcional predispone al surgimiento de la rivalidad mimética entre modelo e imitador a través de la apropiación. El desconocimiento (o méconnaissance) provoca que el deseo lleve de suyo a la génesis de los enemigos (o “Dobles”) y su simetría conflictiva.

En este estadio mimético secundario la relación de antagonismo depende del deseo de prestigio que se disputa entre los Dobles. Cuanto más independientes deseamos ser respecto de los otros más acabamos dependiendo de ellos. El olvido, o desconocimiento, de esta forma evolucionada de la paradoja inicial conduce al pasillo del “deseo desbocado” (o “Runaway”) que desemboca en la crisis mimética, o crisis de las diferencias<sup>8</sup>. La paradoja se recruce, ya que el deseo de diferenciarnos unos respecto de los otros, conduce a la total indiferenciación.

Cuando esta paradoja colectiva culmina se produce la disolución de todo vínculo social, donde el Runaway genera la guerra de “todos contra todos”. La tendencia

---

LEFORT, “Psychotic structure and Girard’s doubles”: *Diacritics*, special issue, spring 1978, 72-75. P. LIVINGSTON, *Models of desire: René Girard and the psychology of mimesis*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992. A. N. MELTZOFF y M. K. MOORE, “Infant intersubjectivity: broadening the dialogue to include imitation, identity and intention” en S. BRATEN (ed), *Intersubjectivity Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 47-62. A. N. MELTZOFF y M. K. MOORE, “Persons and representation: Why infant imitation is important for theories of human development” en J. NADEL y G. BUTTERWORTH (eds), *Imitation in infancy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 9-35. A. N. MELTZOFF y A. GOPNIK, “The role of imitation in understanding persons and developing a theory of mind” en S. BARON-COHEN, H. TAGER-FLUSBERG y D. J. COHEN (eds), *Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 1993, 335-366. A. N. MELTZOFF, “Foundations for developing a self: the role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modeling and self practice in infancy”, en D. CHICHETTI y M. BEEGLY (eds), *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, Chicago UP, Chicago 1990, 139-164. G. RIZZOLATI, L. FOGASSI, V. GALLESE, “Neurophysiological mechanism underlying the understanding and imitation of action”: *Nature Reviews Neuroscience*, 2.9, (2001) 661-670. Actas del Coloquio en la abadía de Royaumont, “Perspective de l’imitation. De la neuroscience cognitive aux sciences sociales”, 24-26 de mayo 2002. A. MELBERG, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>8</sup> R. GIRARD, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 55. Cfr. *El Misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 389-393.

mimética que mantiene las disensiones del “todos contra todos” es la que resuelve el litigio en un “todos contra uno”. Aquí reside la paradoja: lo que une es lo que separa. Pero precisamente lo que separa es lo que nos vuelve a reunir. El olvido inicial, agravado por las fases siguientes y sus efectos alienantes, genera el fenómeno del “chivo expiatorio” y sus ciclos miméticos.

Efectivamente, la “mimesis del antagonista” se encarrila espontáneamente hacia la unanimidad mimética y el sacrificio unificador. La violencia, que se suscita en el interior del núcleo comunitario, se resuelve hacia fuera; se vacía la comunidad de sus tensiones. La mala violencia de la reciprocidad se transforma en la buena violencia de un grupo unido contra una sola víctima. La inmolación es la palabra final de la violencia, pues pone el punto y final a la misma. Mejor dicho: pone el punto y seguido, porque los ciclos sacrificiales se suceden sin poder ser detenidos completamente; la violencia humana sólo puede contenerse parcial y brevemente dentro de ese “eterno retorno de lo sacrificial”.

La víctima, previamente demonizada en el sacrificio, es posteriormente divinizada dados los resultados positivos y liberadores que su muerte provoca para la comunidad. Esta ambivalencia es común a todas las víctimas expiatorias. Esa ambivalencia es lo sagrado mismo, que surge de la violencia por la dinámica (ambivalente y paradójica) del deseo mimético.

Los conflictos surgidos por la mimesis de apropiación, nos aclaran la cuestión de la prohibición en las sociedades primitivas, ya que puede ser vista como prohibición de lo mimético, respecto de los modelos y los objetos de deseo, dado el riesgo de entrar en crisis.

Cuando la crisis parece que va a amenazar de nuevo, se imita la violencia que recayó sobre la víctima expiatoria. Pero en este caso, se elige una víctima sustituta, o víctima sacrificial, que morirá en su lugar. Para reestablecer el orden perdido, se repite de una manera simulada, pero lo más exacta posible, la crisis mimética, y es así como surge el rito. Finalmente, se va a recordar esta visita “sagrada” surgiendo así el mito, que se renueva y rehace gracias al sacrificio.

La conjunción de todo este mecanismo que comprende el mito, rito y prohibición constituye lo que se denomina sistema sacrificial. Las culturas arcaicas vistas desde esta perspectiva, consisten en la administración del ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y la mentalidad sacrificial.

El deseo mimético es entendido, por tanto, como un principio de génesis unitaria pero que produce dinámicas múltiples y diferentes. Se trata de un fenómeno único que da explicación a infinidad de comportamientos humanos distintos. Los desarrollos más complejos de este proceso conducen a la creación de sistemas como las religiones, la cultura simbólica, las instituciones y sus ideologías, las metafísicas, los diversos géneros literarios, las cosmovisiones del mundo, como productos del deseo mimético y de sus dinámicas ambivalentes.

En 1976 René Girard aceptó la cátedra John M. Beall en la Universidad John Hopkins. En 1978 la Universidad le publicó “To double business bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology”. En este contexto aparece su libro más importante, “El misterio de nuestro mundo” (1978), donde urgido por esta necesidad de tematizar de forma metódica el fenómeno mimético del deseo, entabla diálogo con los psiquiatras Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. Este libro está dividido en tres secciones: 1) Antropología Fundamental, 2) Las Escrituras Judeo-Cristianas, 3) Psicología sistémica o interindividual. En este libro comienza a percibir, con mayor hondura que en “La violencia y lo sagrado”, el carácter paradójico del deseo a partir de las observaciones de Bateson sobre el “Double Bind”. Es también la primera vez que Girard se declara cristiano y pone en primer plano la mediación externa como única forma de mimesis pacífica y adaptativa, teniendo a Cristo como único intermediario de esa relación mimética.

Para entender este paso decisivo hacia la reflexión teológica es necesario exponer algunos conceptos formulados en su obra “Mentira romántica y verdad novelesca”. Nos referimos a la teoría de las mediaciones miméticas entre modelo y sujeto deseante. Según la distancia entre este mediador y el sujeto deseante, dos son los tipos de relación que surgen: mediación interna y mediación externa.

La mediación externa es aquella donde imitador y modelo no entran en contacto, mientras que la mediación interna es aquella donde los deseos de ambos concurren sobre un mismo objeto dando lugar a la rivalidad. Hay, por tanto, dos categorías de mediación, dentro de las cuales se pueden multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias. Hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en conexión. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. La mediación externa se corresponde con el mimetismo primario, o mimetismo pacífico, mientras la mediación interna se correspondería con la mimesis conflictiva, o mimetismo violento. La mediación interna siempre produce mimesis negativa; la mediación externa salvaguarda la positividad de la mimesis.

Sin embargo, a partir de “El misterio de nuestro mundo” admitirá la novedad de un tercer tipo de mediación que rompe con esta ley mimética básica: la mediación sobrenatural de la gracia. La mediación mimética que tiene a Cristo como modelo intermediario del deseo supone una mediación interna, pero positiva, estableciendo un caso único en los tipos de mediación<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> “Cristo representa ese papel escandaloso para todos aquellos que se cierran a la inteligencia del texto y reaccionan escandalizados ante él. Ese papel es explicable, pero paradójico, ya que Cristo no ofrece el más pequeño resquicio a la rivalidad y a las interferencias miméticas. No hay en él ningún deseo de apropiación. Toda voluntad verdaderamente orientada hacia Jesús, por consiguiente, no chocará nunca con ningún tropiezo. (...) No corremos ningún peligro de enredarnos en la oposición maligna de los dobles. Los evangelios y el nuevo testamento no predicán una moral de la espontaneidad. No pretenden que el hombre tenga que renunciar a la imitación; recomiendan imitar al único modelo que no corre el riesgo de transformarse para nosotros en rival fascinante, si lo imitamos de verdad igual que lo imitan los niños. (...) Seguir a Cristo es renunciar al deseo mimético y, por consiguiente, desembocar en este resultado”. R. GIRARD, *o. c.*, 470.

### 3. La mediación cristiana como des-mitologización de la sociedad sacrificial

Como tal, el Evangelio es el Anuncio que los testigos realizan de esta novedad de la mediación interna de Cristo en medio de la “sociedad sacrificial” y la “mentalidad acusatoria” basada en los ciclos miméticos. Este Anuncio (Kerigma) revela el mecanismo violento en todos sus elementos básicos. El Evangelio contiene este Anuncio del perdón de los pecados, del cese definitivo de la violencia dentro de nosotros y entre nosotros. Este Anuncio muestra la liberación interior y, en consecuencia, exterior de la violencia que nos controlaba desde dentro y que se ha obrado en nosotros a través de la sangre (sacrificio y Pasión) de Cristo y del envío de su Santo Espíritu a través de la recepción gratuita del signo Bautismal.

El Evangelio es la primera toma de conciencia de la verdad, que la representación mítica nunca permitió descubrir. Por eso, el Evangelio nunca suaviza los parecidos entre el fenómeno de la Pasión y las impresiones dejadas en los relatos míticos. Al revés, los subraya y recalca, insiste en las similitudes al máximo, lo cual ha llevado paradójicamente a convertir el relato neotestamentario en un fenómeno mítico más. Ambos fenómenos se distinguen, sin embargo, en la capacidad de revelar el mecanismo victimario que el Evangelio ilumina y el mito oculta<sup>10</sup>. Cuando este mecanismo no se percibe en la evidencia evangélica se deja de percibir la diferencia que lo distancia del mito, la misma diferencia que mueve a los evangelistas a insistir en los parecidos que Pasión y Mito guardan entre sí.

“Lo que asombra a Lucas es la paradoja de la semejanza entre lo mítico y lo cristiano, y eso es lo que no vacila en señalar sin temor a que se produzca confusión alguna. El interés de esta relación puesta de relieve entre las dos resurrecciones, la verdadera y la falsa, resulta extraordinario tanto en el plano intelectual como en el espiritual. Ser verdaderamente fiel a los Evangelios no consiste en suprimir lo que hace de la pasión un mecanismo victimario como los demás, sino, al contrario, en tenerlo en cuenta no sólo no contradice la teología tradicional, sino que, al revés, confirma su fundamento. Todos los datos en que se basan las divinizaciones míticas están presentes en los relatos de la Pasión”<sup>11</sup>.

Efectivamente, existe un parecido entre el cristianismo y los mitos. Ambos parecen “*ecualizarse*”, dan la impresión de ser iguales. La apariencia (*dóxa*) del mito parece

<sup>10</sup> J. G. WILLIAMS, *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, Harper San Francisco, San Francisco 1991. G. BAUDLER, *God and Violence: The Christian Experience of God in Dialogue with Myths and Other Religions*, Templegate Publishers, Springfield 1992. B. L. MACK, “The Innocent Transgressor: Jesus in early Christian, Myth and History”: *René Girard and Biblical Studies, Semeia* 33 (1985) 135-165. W. SCHWEIKER, “Sacrifice, Interpretation, and the Sacred: The Import of Gadamer and Girard for Religious Studies”: *American Academy of Religion*, 55 (1987) 791. D. MCCracken, *The Scandal of the Gospels. Jesus, Story, and Offense*, Oxford University Press, New York and Oxford 1994.

<sup>11</sup> R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 175.

igualada (*para-*) a la apariencia (*dóxa*) del fenómeno cristiano. Encontramos una *dóxa* cabe la otra y no importa qué *dóxa* colocar a un lado y otro de la igualdad, porque parecen diferir sólo en lo accidental. Parece que se puede establecer una relación comparativa entre ambos términos porque no sólo tienen algún rasgo en común, sino que parecen compartir todos sus rasgos esenciales.

En este sentido el cristianismo parece una regresión respecto del judaísmo, un paso atrás o vuelta a la representación mítica. Cuando esta apariencia se imponga el cristianismo tratará de entenderse desde la mitología, especialmente la asociada a mitos de muerte y resurrección con los que guarda más semejanzas. Y el fenómeno cristiano pasará a considerarse como un analogado secundario subordinado al mito pagano como *prius* de la comparación<sup>12</sup>.

“El hecho de que dos acciones opuestas puedan combinarse sólo es paradójico aparentemente. O, mejor dicho, reproduce la paradoja de la Pasión y de la totalidad de los Evangelios que se prestan maravillosamente bien a las cristalizaciones mitológicas secundarias y superficiales en la medida en que necesitan reproducir el proceso mitológico con la mayor exactitud a fin de iluminarlo y revolucionarlo en profundidad”<sup>13</sup>.

Girard disuelve este malentendido enunciando una nueva paradoja: la paradoja de la semejanza de lo cristiano y lo mítico. La cultura humana consiste esencialmente en administrar y gestionar el ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y sus repeticiones sacrificiales. El ciclo mimético se despliega en tres momentos: primero, la crisis mimética; segundo, la violencia colectiva o expulsión violenta; y, en tercer y último lugar, la epifanía religiosa. Este tercer estadio acontece en dos tiempos bien diferenciados: por un lado, la transfiguración negativa y, por otro, la transfiguración positiva, que tienen a la víctima propiciatoria como punto de partida y de llegada. Dentro de la doble transfiguración, lo demoníaco maléfico deriva del costado negativo y lo divino benéfico procede del costado positivo de la transfiguración. Las divinizaciones de donde surgen los “prestigios”, “fetiches”, “ídolos”, “héroes”, “amigos”, “colegas”, “camaradas” u otras “realidades sublimes”, y sus reversos maléficos del “criminal”, el “loco”, el “fracasado”, el “imbécil”, el “culpable”, el “forajido”, el “sádico”, el “enemigo” o el “Judas” se explican por la operación del ciclo mimético. Se basan en la aptitud de

<sup>12</sup> “Ya en el Imperio Romano, ciertos defensores del paganismo veían en la Pasión y la Resurrección de Jesucristo un mito análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dioniso y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de muerte y resurrección. (...) Hoy, como ayer, la mayoría de nuestros contemporáneos percibe la equiparación del cristianismo con el mito como una evolución irresistible e irrevocable por cuanto se considera propia de la única clase de saber que nuestro mundo aún respeta: la ciencia. Aunque la naturaleza mítica de los Evangelios no esté todavía cien-ti-fi-ca-men-te demostrada, un día u otro, lo estará. Pero ¿todo esto es realmente cierto? No sólo no es cierto, sino que lo cierto es que no lo es. La equiparación de los textos bíblicos y cristianos con mitos es un error fácil de refutar. El carácter irreductible de la diferencia judeocristiana puede demostrarse. Y es esa demostración lo que constituye la materia esencial de este libro”, *o. c.*, 10-13.

<sup>13</sup> R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 259.

las víctimas para polarizar la violencia, proporcionar a los conflictos el acceso de fijación que los absorbe y aplaca. Si la transferencia que demoniza a la víctima es muy pujante, la reconciliación es tan repentina y perfecta que, aparentemente, resulta milagrosa. Entonces la transferencia negativa suscita una transferencia superpuesta a la primera, la transferencia positiva de sacralización mitológica.

El fenómeno mítico y el evangelio, en lo que respecta al ciclo mimético, guardan en común la crisis mimética y la violencia colectiva como acusación unánime. Pero no comparten el tercer momento de epifanía religiosa. En los evangelios, la doble transferencia mimética es denunciada y condenada, de modo que todos los datos en que se basan las divinizaciónes míticas están presentes en los relatos de la Pasión.

“Lo que caracteriza esencialmente lo sagrado mitológico es su naturaleza a un tiempo maléfica y benéfica. Tenemos la impresión de una doble trascendencia, de una conjunción paradójica, porque entendemos la cosa desde un punto de vista cristiano, considerado por nosotros como la norma cuando en realidad es único”<sup>14</sup>.

Pero en lugar de resultar incomprendidos y mistificados como resultarían en un mito, aparecen revelados, comprendidos, desmitificados y desublimados<sup>15</sup>, de modo que no se admiten las versiones que suavizan el fenómeno de la crisis mimética y la unanimidad violenta como únicas causas de la violencia y la violencia como la única causa de los esquemas culturales que sostienen nuestra convivencia, hábitos morales y mentales<sup>16</sup>.

“Está a punto de producirse una revolución formidable. Los hombres, o por lo menos algunos hombres, ya no se dejan seducir por las persecuciones que hacen suyas sus propias creencias, y menos aún por las del propio cristianismo. La resistencia a la persecución surge del seno del universo perseguidor”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> R. GIRARD, *o. c.*, 258.

<sup>15</sup> “El verdadero pensamiento religioso, las grandes novelas, el psicoanálisis y el marxismo tienen en común lo siguiente: todos ellos se oponen a cualquier *idolatría* o *fetichismo*. Por todas partes oímos decir que el marxismo es una *religión*, pero el judaísmo y el cristianismo primitivo, también ferozmente iconoclastas parecieron primero en el mundo pagano formas de ateísmo. Hoy se lanza contra el cristianismo la acusación de fetichismo, que a menudo se ha merecido y aún merece; pero no hay que olvidar que es ese mismo cristianismo el que nos legó el horror al fetichismo en todas sus formas”. R. GIRARD, *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1984, 24.

<sup>16</sup> “Las sociedades mítico rituales están prisioneras de una circularidad mimética de la que no pueden escapar puesto que ni siquiera la detectan. Eso todavía es cierto: todos nuestros pensamientos sobre el hombre, todas nuestras filosofías, todas nuestras ciencias sociales, todos nuestros psicoanálisis, son fundamentalmente paganos por cuanto descansan en una ceguera respecto del mimetismo conflictivo análoga a la de sus propios sistemas mítico-rituales”. R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 194.

<sup>17</sup> R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 260-261.

Girard advierte cómo el Evangelio, la revelación de la mimesis, de la verdadera divinidad (su Padre) que sólo Cristo conoce frente a la falsa divinidad (trascendencia desviada) de los hombres, es una noticia un Anuncio o Kerigma, que atraviesa tres fases: Anuncio de esta Buena Nueva, Apocalipsis y Pasión. Cristo primero revela progresivamente esta novedad mediante el sigilo y el secreto mesiánico e inicia a sus discípulos en este arcano. Les propone la adhesión a su persona como mediación interna para imitar a otro al que Él imita: su Padre. Cuando la invitación a la mediación interna por medio de la instrucción y el discipulado no surjan efecto, Cristo empleará la exhortación parenética y la parábola: advertirá de los efectos que se seguirán del rechazo de esta propuesta de mediación interna como clave de la Revelación del mecanismo fundador, el mecanismo del chivo expiatorio, la expulsión de la violencia por la violencia<sup>18</sup>.

Recordemos que Apocalipsis, etimológicamente, significa “revelación” y “demostración”. Finalmente Cristo aceptará sufrir la Pasión y el rechazo inherentes al mecanismo victimario, como prueba o demostración (*apodeixis*) de lo afirmado en el testimonio Apocalíptico.

“En los Evangelios, la enseñanza de Jesús y la Pasión constituyen pues el desarrollo de una lógica paradójica. Jesús rechaza todo lo que diviniza a un ser ante los hombres, el poder de seducir o de obligar, la actitud para imponerse decisivamente. Se diría que quiere todo lo contrario. En realidad, no desea el fracaso pero estaría dispuesto a no eludirlo si ese fuera el único medio de permanecer fiel al Logos del Dios de las víctimas. No es el gusto por el fracaso lo que secretamente le motiva, sino la lógica del Dios de las víctimas que le conducen infaliblemente a la muerte. Esta lógica penetra los Evangelios del principio al fin. Su aplicación se presenta como manifestación de lo divino en un sentido todavía oculto, en un sentido radicalmente ajeno a lo sagrado de los perseguidores. Con lo cual nos encontramos ante otro aspecto paradójico del Logos de las víctimas”<sup>19</sup>.

Dios hace todo lo que puede para socorrer a las víctimas del pecado, pero sin dejar de ser un Dios de las víctimas. Para persuadir a los hombres no podrá, por tanto, obligarles, pecar contra ellos o escandalizarse haciéndoles violencia. El Dios de las víctimas no puede hacer reinar entre los hombres una situación a la fuerza, ni tampoco con un método por medio del cual los hombres se pongan de acuerdo en considerarla justa. Pues los hombres están sometidos al escándalo violento y su acuerdo se fundaría en malas razones, razones sometidas al mimetismo violento. Incluso pacífico, lo más

<sup>18</sup> R. SCHWAGER, “The Sacrifice of Christ: New Christological Insights of the Studies of René Girard”: *Violence and Sacrifice: Cultural, Anthropological and Theological Aspects Taken from Five Continents*, en K. H. FEDERSCHMIDT, U. ATKINS y K. TEMME (ed.), *Intercultural Pastoral Care and Counseling* 4, Düsseldorf 1998, 23-25. I. STRENSKI, *Theology and the first theory of sacrifice*, Brill, Leiden 2003.

<sup>19</sup> R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989, 186.

pacífico posible, su acuerdo estaría mezclado de perversión mimética. Incluso justo, lo más justo posible, su justicia estaría entremezclada de venganza, es decir, de nuevo aparece la ciclotimia en una de sus fases miméticas.

Cristo en los Evangelios primero intentará persuadirlos. Les mostrará mediante parábolas que por sus deseos, que se entrecruzan y contrarrestan a fuerza de imitarse, ellos mismos se condenan al escándalo. Jesús recomendará a los hombres que le imiten y busquen la gloria que procede de Dios en lugar de la que procede de los hombres. Les hará ver que las rivalidades miméticas sólo conducen al asesinato y a la muerte. Les revelará el papel del mecanismo victimario en su propio sistema cultural, ni siquiera les ocultará que siguen siendo tributarios de todos los asesinatos colectivos cometidos “desde la fundación del mundo”, los asesinatos fundadores de ese mismo mundo. Les pedirá que se reconozcan hijos de Satán, condenados a la misma mentira que su padre, el acusador, “asesino desde el principio”.

Su revelación sólo conseguirá exacerbar el escándalo en los hombres. He aquí la paradoja esencial que convierte la Pasión en desenlace inherente al Evangelio: para acabar con el escándalo Cristo sólo puede enardecer a los escandalizados. Activa el escándalo para erradicarlo. Al revelar la verdad, Jesús amenaza el dominio del mimetismo violento y la masa dominada por el escándalo comprende lo justo para desear sofocarla. Cristo lo sabe y asume esta solución paradójica que será la única que salvaguarde la manifestación del Dios de las víctimas. Cristo sabe no sólo que su revelación va a reactivar contra él el método más importante de Satanás, el acusador, el mimetismo unánime de la acusación, el mecanismo del chivo expiatorio. Debe acabar víctima del mismo poder satánico, acusador, perseguidor que domina el mundo.

“La referencia a las puertas del Hades, es decir, a la morada de los muertos en los griegos, me parece significativa. No significa únicamente que el mal no triunfará sobre el bien. Se puede ver en ello una alusión a la religión de la violencia, que nunca es otra cosa que una religión de los muertos y de la muerte. Hace pensar en las palabras de Heráclito: Dyonisos es lo mismo que Hades. Los niños ven la diferencia entre las dos religiones, pues la violencia les asusta, y Jesús no les asusta, pero los sabios y los avispados no ven nada. Comparan sabiamente los temas y, como descubren los mismos en todas partes, incluso cuando se creen estructuralistas, no ven la auténtica diferencia estructural. No ven la diferencia entre el chivo expiatorio disimulado que es Juan Bautista para quienes están dispuestos a adorarlo después de haberlo matado, y el chivo expiatorio revelado y revelador que es el Jesús de la Pasión. Pedro sí ve la diferencia, lo que no le impedirá recaer, varias veces, en el comportamiento mimético de toda la humanidad. La extraordinaria solemnidad de Jesús en este pasaje muestra que la diferencia que Pedro percibe

no la percibirán todos los hombres. En suma, los Evangelios insisten sobre la paradoja de la fe en la resurrección de Jesús, que surge en un contexto de extremo escepticismo respecto a fenómenos aparentemente muy parecidos para una mirada no informada por esta misma fe<sup>20</sup>.

Para comprender esta lógica paradójica, hay que asumir todas las implicaciones de la unanimidad violenta cuando esta unanimidad se produce. En ese estadio fundamental del mimetismo violento evolucionado, sólo hay perseguidores y, frente a ellos, una víctima. No hay ninguna posición intermedia, no hay escapatoria. El Dios de las víctimas, si en ese momento se encontrara entre los hombres, no estaría al lado de los perseguidores; sería la víctima. En lugar de infligir violencia, el Paráclito preferirá sufrirla. Esta paradoja es lógica porque no puede ser de otra forma. La lógica de este Dios no tiene nada en común con la del dios perseguidor, con el mimetismo violento y su mecanismo de alienación perversa (el escándalo), de modo que el único modo de intervención posible en el mundo es el que los evangelios muestran en la Pasión.

“Así, pues, necesitamos otro texto, algo o más bien alguien que venga en nuestra ayuda: el texto de la Pasión, el Cristo, he aquí lo que nos permite comprender a Job, puesto que Cristo lleva hasta el final lo que Job sólo consigue a medias. Logro que, paradójicamente, constituye su propio desastre en el plano del mundo, esa Pasión cuyo relato no tardará en inscribirse en el texto de los Evangelios”<sup>21</sup>.

La segunda paradoja reside en que el éxito del Dios de las víctimas pasa previamente por un fracaso completo, es decir, por una ausencia total de éxito. Según la lógica del mundo, que es la lógica del escándalo y la mimesis de prestigio, el dios perseguidor y sus secuelas paradójicas manifiestas, el fracaso de Cristo es total. Si lo que se pretendía era erradicar el mimetismo violento, más valdría no intervenir en absoluto que elegir esta forma de intervención. Sin embargo, el fracaso de Jesús, el Dios de las víctimas, es un éxito completo.

“Tenemos ya todos los hilos de esa lógica que metamorfosea el anuncio del reino en anuncio apocalíptico: si los hombres rechazan la paz que les ofrece Jesús, la que no procede de la violencia y que por eso mismo supera el entendimiento humano, la eficacia de la revelación evangélica se manifestará en primer lugar por la violencia, por una crisis sacrificial y cultural de un radicalismo inaudito, ya que no volverá a haber ninguna víctima sacralizada para interrumpir sus efectos. El fracaso del reino, en la perspectiva evangélica, no es

<sup>20</sup> R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 196.

<sup>21</sup> R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989, 191.

el fracaso de la empresa a la que se consagra Jesús, sino el abandono inevitable del camino fácil y directo, que sería la aceptación por todos de los principios de conducta enunciados por él; es el recurso al camino indirecto, el que prescinde del consentimiento de todos los hombres, pero que pasa por la crucifixión y el Apocalipsis. La revelación no se detiene lo más mínimo por el apego obstinado de la mayoría de los hombres a la violencia, ya que esa violencia se convierte en adelante en su propia enemiga y acabará destruyéndose a sí misma; el Reino de Satanás, más dividido contra sí mismo que nunca, no podrá mantenerse”<sup>22</sup>.

La tercera paradoja es la más radical: el Dios de las víctimas no reina sobre el mundo. Nadie lo conoce ni cumple su voluntad. No es su nombre, ni a él mismo, lo que los hombres santifican. Pero precisamente por fracasar y revelarse victorioso en ese fracaso, ya no puede ser erradicado. El Dios de las víctimas, por no dejar de ser él mismo, rompe el obstáculo que le opone la voluntad de los hombres. El mundo no puede expulsarlo aunque se esfuerce en hacerlo, porque el Dios de las víctimas no pretende reinar en este mundo. Este Dios nos revela que él no es el rey, sino su encarnizado adversario, Satán, el acusador y el perseguidor. El Satán lo matará pero revelará así con más fuerza las malas artes que pretendían mantenerse ocultas. El defensor de las víctimas, el Paráclito, tiene como adversario al príncipe de este mundo, pero no se opone a él por la violencia. Gracias a esta actitud se hace visible la mentira del mecanismo perseguidor que queda cada vez más a la vista. El mundo no se exhibe porque sea derrotado, sino que es derrotado porque se exhibe. El Dios de las víctimas no derrota, es derrotado, pero siendo vencido vence. Y cuanto más derrotado es, cuanto menos tiene que ver con la violencia, más flagrante es la derrota de cuantos creen vencerle pues se manifiesta con más claridad y ante más hombres la mentira que domina sus acciones. Progresivamente el mecanismo irá siendo descubierto y divulgando más aspectos de su funcionamiento, a medida que el Dios de las víctimas vaya siendo derrotado en aquellos que imitan a Cristo e imitan al Padre de todas las víctimas. Cuanto más derrotados sean los que han recibido la revelación, más matices se destapan del mecanismo mimético que les da muerte.

“La confianza veterotestamentaria en la positividad última de la violencia descansa inevitablemente sobre el propio mecanismo fundador, cuyos efectos benéficos se dan tácitamente por descontados, precisamente porque ese mecanismo no ha sido aún verdaderamente revelado. Esa positividad de la violencia es la que ha desaparecido de los Evangelios. Si la amenaza da miedo de verdad, es porque esta vez no tiene remedio alguno en el plano en que se sitúa, sin recursos de ninguna clase; porque ha dejado de ser divina. En ausencia

---

<sup>22</sup> R. GIRARD, *El Misterio de nuestro Mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 235.

del mecanismo fundador, el principio de la violencia que domina a la humanidad va a conocer un incremento formidable cuando entre en agonía. Para comprender esto, basta con recordar el carácter paradójico de todo lo que afecta al mimetismo y a la violencia. Esta no puede convertirse en su propio remedio más que a través del mecanismo victimal, pero el mecanismo victimal no salta más que en el paroxismo frenético de la crisis. Esto quiere decir que una violencia atacada en sus obras vivas, una violencia que ha perdido su mordiente y que empieza su declive será paradójicamente más terrible que una violencia todavía intacta. Semejante violencia multiplicará sin duda sus víctimas, como en la época de los profetas, en un vano esfuerzo de la humanidad entera por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales<sup>23</sup>.

Si el mecanismo victimario del sistema mimético no encuentra freno también el cristianismo desembocará inevitablemente en el fenómeno del chivo expiatorio y en el consiguiente mantenimiento de la mentalidad acusatoria y la sociedad sacrificial, donde la comunidad no-cristiana se convertirá en Doble para la comunidad cristiana. Este es uno de esos casos donde es aplicable el principio de *tertium non datur*: o lo uno o lo otro pero sin posibilidad intermedia. La paradoja de un cristianismo sacrificial<sup>24</sup> podría parecer una contradicción en los términos, pero de hecho es la única forma en que el cristianismo ha existido y existirá.

Girard menciona en innumerables ocasiones esta forma paradójica de manifestarse el cristianismo en la historia. Resulta paradójico que la Revelación cristiana sea totalmente incompatible con una violencia que, no obstante, el cristianismo ha practicado y gestionado de manera sacrificial como toda otra manifestación de la cultura humana.

---

<sup>23</sup> *o. c.*, 227.

<sup>24</sup> Sobre el cristianismo sacrificial, Cfr. *o. c.*, 257-297.

# *LA COHERENCIA HUMILDE COMO IMPERATIVO ÉTICO*

*Francisco José Alarcos Martínez*

*Sumario:* La credibilidad cristiana tiene en la coherencia humilde uno de sus más destacados soportes. Analizar a ambas vinculándolas con la transparencia y el respeto, como nuevos “lugares teológicos” a los que prestar atención para presentarse en público de manera veraz y verosímil, no es una cuestión irrelevante. La sociedad occidental respeta, tolera, y en ocasiones hasta acoge, sólo lo que pasa por la criba de la armonía entre lo que se dice y lo que se hace.

*Palabras clave:* rCoherencia, autenticidad, humildad, credibilidad, respeto, transparencia.

*Summary:* Christian credibility gets one of its most outstanding supports out of humble coherence. It is not an irrelevant question the one of analyzing both of them through their linking to transparency and respect, as new “theological spots” to be attended in order to be presented publicly in a truthful, reliable manner. Western society only respects, tolerates, and sometimes even welcomes, what is screened by a harmony between what is said and what is done.

*Key words:* Coherence, authenticity, humility, credibility, respect, transparency.

Fecha de recepción: 6 enero de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 30 marzo de 2015

## **1. Introducción**

Cada cierto tiempo, cuando se dan las condiciones meteorológicas propicias, aparece una de esas galernas, ahora llamadas ciclogénesis explosivas, que barre lo acumulado durante un tiempo por modas y modos carentes de raíz y sólidos cimientos. Los vendavales arrastran siempre a las cunetas todo tipo de elementos adheridos, pegados, solapados o mal ajustados en un edificio, hasta desnudarlo. Los vendavales, además, nos ayudan a tomar conciencia de la gran cantidad de basura que aparentemente no lo era cuando todo estaba en su sitio, o eso pensábamos. Cuando la categoría sube a huracán, ya sufren daños hasta las estructuras que creíamos más consistentes. No sabría decir si estamos ante un vendaval o un huracán, pero no tengo duda de que el viento sopla, y bien fuerte. El clima es así de caprichoso. Pero lo que de verdad interesa es tratar de detectar lo que quedará en pie tras su paso. A poco que se preste atención, lo que aparece a primera vista son daños y roturas. Después, lo que quedó intacto o no llegó a ser destrozado del todo. Sobre esto es donde se reconstruye, pero eliminando ya lo no valioso, lo inservible.

Con la credibilidad cristiana pasa algo parecido. Cuando es sacudida por los vientos de la historia, deja al descubierto sólo lo genuino y originario. Las adherencias van quedando en los museos o en las cunetas. Queda en pie, empero, a la vista de todos, la coherencia que no quiso crecer hacia arriba, hasta imponerse sobre todo lo demás, aquella que prefirió raíces profundas que no sucumbiesen a vendavales, aquella que se alió íntimamente con la humildad.

Presentar la ética cristiana de manera creíble ha sido históricamente una tarea no exenta de dificultades. Pese a ello, tras el Concilio Vaticano II<sup>1</sup> y los cambios acaecidos desde mediados del siglo pasado a nivel social, político, cultural, científico-económico y religioso, así como la emergencia y aparición de nuevos paradigmas<sup>2</sup>, urge la tarea de ubicarse y enraizarse en lo genuino, en lo nuclear, para perfilar el ‘estatuto’ de su propia credibilidad. El término *estatuto*, de hecho, procede de la palabra latina *status*, participio pasado de los verbos *sisto* y *sto*, que significa establecer, colocar en su sitio o buscar un sitio. *Status*, por su parte, significa postura, posición o actitud.

Así, explorar la ética para hacer creíble la propuesta cristiana tiene que ver, por una parte, con encontrar su lugar hoy, detectando y estimando los valores que permean la realidad actual en una sociedad abierta, en la que es difícil ya la “armonía moral” propia de otras épocas. Y, por otra parte, esa posición ubicada a la que se aspira ha de vehicular su credibilidad desde algunos mínimos ejes que, sin ser necesariamente nuevos, sí han de ser al menos transversales y suficientes, como entendemos que son la coherencia y la humildad.

## 2. El *status* de la coherencia y la autenticidad

Los humanos estamos estructurados alrededor de tres núcleos fundamentales que interaccionan entre sí: lo que pensamos, lo que hacemos y lo que sentimos. Lo que pensamos tiene que ver con la dimensión *noética* (del griego νόησις, conocimiento racional del mundo de las ideas en general). Lo que hacemos está ligado a la *ética* (del griego ἔθος ο ἦθος, capacidad de enjuiciar el obrar). Y lo que sentimos se vincula a la facultad *estética* (del griego αἰσθητική, relativo a la sensación).

En el primer núcleo, toda idea pensada se articula y se expresa mediante un lenguaje. La palabra, en efecto, es un elemento constitutivo de la dimensión noética, sin la cual no podríamos nombrar lo real ni ubicarnos en ello. Es más, sin el lenguaje la realidad en cierto modo se disuelve: si ésta no es nombrada, en muchos sentidos es como si no existiera. Así que un primer nivel de coherencia, se establece ya aquí. El uso

<sup>1</sup> Algunas de esas dificultades pueden verse en: A. MOSER/ B. LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, San Pablo, Madrid 1987; D. MIETH (dir.), *¿La teología moral en fuera de juego?*, Herder, Barcelona 1996; B. HÄRING, *Las cosas deben cambiar: una confesión valiente*, Herder, Barcelona 1995; *Está todo en juego*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 1995; E. LÓPEZ AZPITARTE, “El magisterio moral de la Iglesia: tensiones actuales”: *Sal Terrae* 75 (1987) 503-514; “Magisterio de la Iglesia y problemas éticos: discusiones actuales”: *Razón y Fe* 213 (1987) 371-381.

<sup>2</sup> Cf. J. A. AGUIRRE, *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999.

de palabras huecas, el lenguaje vacío de contenido, expresa una incoherencia entre la palabra emitida y la idea construida, entre la retórica y la dialéctica. El segundo núcleo, la ética, tiene que ver con la capacidad de afirmar que algo es bueno o malo, justo o injusto, situándonos ante lo real interpelándonos, pidiéndonos una respuesta. Está vinculado directamente con el obrar, que también puede ser coherente o incoherente. El tercer núcleo, el de lo emocional, tiene que ver con la capacidad para sentir lo real y dejarnos afectar por ello, alejándonos así de la indolencia y la indiferencia. Acontece en ese rincón del alma que resulta inverificable desde el exterior. Pero de su invisibilidad no se concluye ni su ausencia ni su presencia, sino que se da en un ámbito al que sólo, y a solas, accede cada ser humano por sí mismo.

No cabe duda de que el saber y el sentir configuran buena parte de nuestro obrar. Es más, si alguien tiene atrofiado uno de ellos, o ambos a la vez, no se le puede pedir responsabilidad moral. Un discapacitado psíquico que tiene una grave desconexión con lo real porque “no sabe” o “no se da cuenta”, no es imputable ética y jurídicamente por su obrar. No es responsable de lo que hace. De igual manera, cuando se elimina o está alterada la dimensión estética de un ser humano, esa capacidad para emocionarse, para quedar “tocado” por lo real, para experimentar la solidaridad o la compasión, suele emerger una individualidad mutilada emocionalmente, a quien la crueldad y el sufrimiento ajenos pueden no afectarle en absoluto.

Si decimos esto, es para tratar de colocar en su sitio la coherencia y la autenticidad. Realmente, cuando van ligados lo noético y lo ético, hablamos de coherencia. En el lenguaje común, decimos que ésta aparece cuando lo que se dice y lo que se hace van indisolublemente unidos y que puede ser verificada por un tercero desde fuera. Pero eso no quiere decir que ya estemos directamente en el ámbito de la autenticidad. Ésta se da cuando, siempre dentro de la tensión entre lo dicho y lo hecho, la persona siente lo que coherentemente enuncia y realiza como fuente interior de sentido, como su propia ‘razón existencial’<sup>3</sup>. Dicho con otras palabras, la coherencia es una exigencia, un requisito, un imperativo que se da siempre mediando entre la noética y la ética, mientras que la autenticidad, además, necesita de la estética, es decir, de la experiencia interior como el fundamento de su ser, como la cohesión de su vida. Pues bien, la vía creíble de la ética cristiana es la coherencia por ser contrastable, visible y pública, mientras que la autenticidad sólo acontece en la intimidad.

El término ‘coherencia’ proviene del latín ‘co-’ (conjunta, globalmente) y ‘haerere’ (estar unido, pegado, adherido). Designa la cualidad de aquello que presenta una relación o conexión interna e integral de sus diferentes partes entre sí. La coherencia de la que hablamos aquí, empero, no lleva aparejada ya de por sí la adhesión o el consentimiento personales, pues lo que éstos generan sobre todo es respeto y admiración. De hecho, la adhesión no se consigue sólo con coherencia: aunque ésta sea condición *sine qua non*, se consigue más bien con autenticidad. Es posible ser coherentes sin ser auténticos. Podemos, desde un ejercicio voluntarista, hacer coincidir lo que decimos

---

<sup>3</sup> Cf. C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

con lo que hacemos sin sentirlo, sin que toque las fibras más íntimas de nuestro ser. La coherencia, respetada y admirada públicamente, puede estar sostenida en un gran vacío existencial. Deberíamos tratar de no renunciar a lograr la coherencia, aunque sea a base de voluntad, si se pretende presentar un mensaje en público de manera creíble. Pero ninguna propuesta con pretensión de publicidad, y la ética cristiana tiene esta vocación de manera inherente, generará adhesiones si no destila, si no huele, si no deja traslucir autenticidad. Dos niveles, por tanto, han de quedar claros: el de la coherencia, ligada al respeto y la admiración; y el de la autenticidad, ligada a la intimidad y la adhesión. La vía para hacer ‘creíble’ la ética cristiana se da principalmente en el primero de ellos.

La autenticidad va más allá de las cualidades observables externas por anidar en el sustrato de la esencia de lo humano, en las propiedades constitutivas que sostienen todo lo cuantificable y medible. Exige que el que dice y hace coherentemente esté ubicado en un argumento de esencial sentido biográfico que no es totalmente justificable ni ideológica ni prácticamente. La autenticidad es un sobrepasamiento inverificable desde fuera, desde la mirada exterior. La coherencia, por su parte, supone la “prueba del algodón” a la hora de presentarse sinceramente en público y obtener atención y consideración, esto es, respeto. La autenticidad nos adentra, además, en la verosimilitud, en la condición osmótica para la adhesión. Ésta última no se ubica tanto en el espacio social como en el ámbito de lo íntimo y personal. Si bien es verdad que alguien es capaz de poner resueltamente su vida en juego por coherencia y ser reconocido públicamente por ello como héroe, no es menos cierto que han de encontrarse presentes en su intimidad, no expuestos por tanto a la vista de nadie, los argumentos confesables o inconfesables, pero sin duda intransferibles, que doten de sentido, de argumento verosímil, para no jugarse la existencia en vano. Nadie, en su sano juicio, da su vida sólo para que le hagan una estatua. Al hilo de ello, si la propuesta moral cristiana pretende ser respetada públicamente, tendrá que ser sobre todo por la coherencia personal o institucional de quien la realiza. Y si, además, se presenta como una oferta para la adhesión, que se puede aceptar o rechazar pero nunca imponer, habrá de permear también autenticidad.

Constatar que existen en nuestras sociedades grupos con diferentes cosmovisiones y distintas concepciones de lo que es una vida buena y digna, no resulta para nadie una originalidad. Lo realmente novedoso en nuestros días es el “imperativo de la justificación” al que son sometidas cada una de las propuestas éticas que tienen la pretensión de presentarse a la vista de todos y poder ser debatidas en el ágora, el espacio compartido por todos. En el momento en que se accede al ruedo público, hay que estar dispuestos a exponer razonablemente los deberes y valores que cada propuesta lleva implícitos desde una coherencia argumentativa y práxica. Lo público tiene aquí, por cierto, dos sentidos: en primer lugar, espacio común, anónimo; en segundo, espacio estatal. Como explica Habermas,

“la idea de espacio público designa un territorio de nuestra vida social donde puede formarse algo así como una opinión pública. Por lo general, todos los ciudadanos pueden tener acceso a este territorio. Una parte del espacio público se

constituye con cada conversación entre individuos, cuando abandonan su vida privada y se interesan por cosas comunes, es decir, públicas. En ese momento se comportan, por ejemplo, no como comerciantes ni como profesionales que dirimen sus asuntos privados, ni tampoco como personas jurídicas que se someten a los códigos legales de la burocracia estatal. Los ciudadanos se comportan como un público cuando, y sólo cuando ‘sin que nadie los obligue, es decir, bajo la garantía de reunirse libremente’ puedan expresar y publicar su opinión sobre asuntos del interés común. El espacio público político se constituye cuando las discusiones públicas se refieren a la vida y el desempeño del Estado”<sup>4</sup>.

Pues bien, si la ética cristiana es pública, entendido lo público como espacio común y no como espacio estatal, ha de ser presentada desde el imperativo coherentista. No cabe la distorsión entre lo que se dice y se hace. En efecto, si lo que se propone a la vista y consideración de todos no cuenta con la premisa de un mínimo de coherencia sincera, eso mismo queda descalificado, cuando no degradado y estigmatizado como propuesta. En la esfera pública, relativa al modo de obrar y vivir éticamente, todos los ciudadanos están obligados a generar y mantener las condiciones de posibilidad para que se realice la coherencia social, y entre ellas se encuentra el respeto.

En las democracias liberales<sup>5</sup> occidentales quedó instalado el *principio de la tolerancia*<sup>6</sup> como elemento de articulación social y configurador de una ciudadanía que está dispuesta a no reprimir las convicciones de los otros, especialmente las religiosas

<sup>4</sup> Cf. J. HABERMAS, *Öffentlichkeit* (ein Lexiconartikel) Fischer Lexicon, *Staat und Politik*, Frankfurt a. M. 1964, 220-226.

<sup>5</sup> “El Estado -afirma J. Locke- es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes. El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas, a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida. Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia públicas que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación o disminución de esos intereses civiles u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar. Pero como ningún hombre soporta voluntariamente ser castigado con la privación de alguna parte de sus bienes y, mucho menos, de su libertad o de su vida, el magistrado se encuentra, por lo tanto, armado de fuerza y el apoyo de todos sus súbditos a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás. Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover estas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación del alma”. J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid 1994, 8-9.

<sup>6</sup> El enfoque liberal adoptó el criterio de separar los intereses civiles de los religiosos con el fin de atenuar los conflictos. Desde este punto de vista, priman los conceptos de tolerancia, igualdad, solidaridad y reconocimiento mutuo, atendiendo a la necesidad de una atención especial hacia las diferencias valiosas que merezcan ser conservadas, por lo que el modelo liberal tendrá que renovar su concepto de tolerancia para adaptarlo a la nueva situación de pluralismo. Para ver este tema, Cf. M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA, “Tolerancia en la esfera pública”: *Volubilis* 10 (2002) 47-61.

o morales, aunque le parezcan falsas o desechables, ni a impedir la expresión de las mismas. Pero tolerancia no significa necesariamente aprobación de tales convicciones, ni tampoco indiferencia frente a lo verdadero y bueno. La “persecución”, por motivos religiosos o ideológicos, no goza de aceptación axiológica en nuestra cultura. Cada una de las propuestas que se plantean en el contexto occidental cuenta, como punto de partida, con el respeto público con tal de que no dañen ni traten de imponerse por la fuerza a terceros. La soberanía de la libertad individual<sup>7</sup> no puede en ningún momento ser menoscabada ni violentada. Más bien, ha de ser respetada. La maximización de la libertad lleva ineludiblemente anexa el valor del respeto, que no es poca cosa. Estemos de acuerdo o no con el modelo liberal en la configuración del estado y la sociedad, lo cierto es que estamos instalados en él y ése es el escenario en el que hemos de hacer creíble la ética cristiana en Occidente.

La exigencia de coherencia forma parte del yo público, de aquello que puede ser juzgado por los demás, al ser testigos de lo que ven y lo que oyen de otro. Sus intenciones, motivaciones, intereses quedan siempre al resguardo de la mirada y del oído ajeno, pertenecen al ámbito de la intimidad. Por eso, la coherencia puede ser juzgada, mientras que la autenticidad no. El problema, vuelvo a indicar, es que ésta nunca se puede propiamente contrastar, es una dimensión que se ubica en el ámbito de la fe, aunque no sea en sentido religioso sino en el sentido de lo confiante. Podré confiar en la autenticidad del otro por la visibilidad de su coherencia, mostrar mi adhesión confiando en que él tenga probado y verificado como auténtico aquello que pertenece al ámbito más secreto e íntimo de su ser, inaccesible desde ninguna vía exterior. La pretensión de autenticidad requiere, además, que el motivo, el por qué y el para qué estén resueltos ante uno mismo. Se podrá dar razón de ellos, sin duda, pero la autenticidad nunca podrá pasar fácilmente la prueba de la verificación pública.

Algunas teorías de la verdad en la actualidad identifican coherencia con verdad. A mi entender, esto no es tan claro. Puede haber coherencia también en el error y, aun a pesar de eso, existir sinceridad. En este aspecto, la verdad, entendida como verosimilitud, va más vinculada a la autenticidad que la coherencia, ligada a la sinceridad. Así, mientras que la coherencia sincera abre la puerta de la admiración y el respeto en

---

<sup>7</sup> Esto lo formulará J. Stuart Mill en la justificación que hace de su ensayo *Sobre la libertad*: “El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluta la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano”. J.S. MILL, *Sobre la libertad*, Orbis, Barcelona 1985, 41.

el espacio público común, la autenticidad verosímil abre la siguiente cancela, la de la adhesión por la seducción confiante.

### 3. La conquista del respeto “*vía coherentis*”

En otros tiempos, la coherencia de la ética cristiana era la vía segura para el divertimento en el espectáculo circense del mundo romano o para subir al patíbulo, como le ocurrió a Tomás Moro. Sin embargo, en nuestros días es la única manera de poder presentarse en la plaza pública. El respeto, aunque no se acepten ni los presupuestos ideológicos o creenciales, ni las actuaciones derivados de ellos, es algo que habría que empezar a ponderar como auténtico “lugar teológico” (*locus theologicus*), sin el cual es imposible la humana convivencia y la cristiana existencia. Esto es un dato que no hemos de perder de vista en ningún momento a la hora de mostrar la credibilidad de la ética cristiana<sup>8</sup>. Pero hemos de bucear en la conquista del respeto un poco más, para que éste no se degrade ni degenere en un “todo vale”. El respeto exige que no valga todo, porque la tolerancia en ningún caso equivale a indiferencia y porque no es un regalo anticuado, sino una conquista lograda.

La *Carta a Diogneto*<sup>9</sup>, tal vez escrita por Cuadrato, obispo de Atenas, y dirigida al emperador Adriano, antiguo arconte de Atenas en el año 112 d.C., aunque sin certeza total del autor y destinatario, ya muestra la “*vía coherentis*” como elemento para la conquista del respeto, pues “los mismos que les odian no pueden decir los motivos de su odio”. Desde la primera comunidad cristiana de Jerusalén hasta bien entrada la modernidad, el respeto se ha ido conquistando por esta vía, sobre todo cuando la coherencia se vehiculaba desde los débiles, los pobres y especialmente con los enfermos y moribundos aun a costa de la propia vida. En el año 165, durante el reinado del emperador Marco Aurelio, una terrible epidemia asoló el territorio de imperio romano

<sup>8</sup> Cf., M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Perpetuo Socorro, Madrid 2014.

<sup>9</sup> “En cuanto al misterio de la religión propia de los cristianos, no esperes que lo podrás comprender de hombre alguno. Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa, comen, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos. Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. «Se los insulta, y ellos bendicen» (1 Cor 4,22). Se los injuria, y ellos dan honor. Hacen el bien, y son castigados como malvados. Ante la pena de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos les declaran guerra como a extranjeros y los griegos les persiguen, pero los mismos que les odian no pueden decir los motivos de su odio”. *Carta a Diogneto*.

eliminando una cuarta parte de la población durante más de una década. El mismo emperador pereció a causa de la misma. Un siglo después, una nueva plaga volvió a golpear el imperio con unas cinco mil muertes diarias. Mientras que los paganos buscaron sobre todo poner su vida a salvo abandonando a aquellos que ya habían empezado a sufrir la enfermedad los cristianos permanecían. Según Dionisio de Alejandría: “Desde el mismo inicio de la enfermedad, echaron a los que sufrían de entre ellos y huyeron de sus seres queridos, arrojándolos a los caminos antes de que fallecieran y tratando los cuerpos insepultos como basura, esperando así evitar la extensión y el contagio de la fatal enfermedad; pero haciendo lo que podían siguieron encontrando difícil escapar”. Cipriano de Cartago dejó constancia de la permanencia de los cristianos al lado de los enfermos con estas palabras: “...los que están bien cuidan de los enfermos, los parientes atienden amorosamente a sus familiares como deberían, los amos muestran compasión hacia sus esclavos enfermos, los médicos no abandonan a los afligidos... estamos aprendiendo a no temer la muerte”. También Dionisio de Alejandría señalaba una situación similar: “La mayoría de nuestros hermanos cristianos mostraron un amor y una lealtad sin límites, sin escatimarse y pensando solo en los demás. Sin temer el peligro, se hicieron cargo de los enfermos, atendiendo a todas sus necesidades y sirviéndolos en Cristo, y con ellos partieron de esta vida serenamente felices, porque se vieron infectados por la enfermedad... Los mejores de nuestros hermanos perdieron la vida de esta manera, un cierto número de presbíteros, diáconos y laicos llegaron a la conclusión de que la muerte de esta manera, como resultado de una gran piedad y de una fe fuerte, parece en todo similar al martirio”<sup>10</sup>. El respeto civil, en aquel contexto, no era el punto de partida para la credibilidad. Muy al contrario, fue el resultado de una conquista a base de sangre, sudor y lágrimas de muchos y durante muchos siglos.

El respeto, como valor ético-civil en la modernidad, se ha instalado para que- darse entre nosotros vinculado, además, como anverso y reverso de una misma moneda, a otro: la dignidad<sup>11</sup>. En la actualidad, ambos son puntos de partida axiológicos, presupuestos ante los que no caben claudicaciones. De entrada, cualquier propuesta ética es respetada y tolerada sin que ello lleve aparejado su aceptación y adhesión. En este sentido, sería matizable la opinión de aquellos que defienden que la ética cristiana está sometida a la persecución y el descrédito, siendo una de las mayores víctimas de la sociedad secularizada en el contexto occidental. ¿De verdad es esto sostenible? Acaso habría que responder afirmativamente en aquellas otras latitudes en las que la Ilustración sigue siendo un brote sin florecer. Pero ¿dónde están entre nosotros los torturados, lapidados o condenados a muerte por vivir éticamente como cristianos en Occidente? Sinceramente, ¿cabe la afirmación martirial de algunos para defender lo que consideran una persecución en toda regla contra la moral religiosa? ¿De verdad que este momento tiene algo que ver con el de los primeros siglos de cristianismo? A mi entender, hay una diferencia sustantiva: entonces ni el respeto ni la dignidad humana tenían carta de ciudadanía, como tampoco lo tienen hoy en muchos rincones de nuestro planeta, pero no en aquellos donde las huellas de la modernidad han quedado petrificadas como

<sup>10</sup> Cf. EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, BAC, Madrid 2010.

<sup>11</sup> Cf. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona 2005.

calzadas sobre las que circular como ciudadanos. Donde quizás hemos de profundizar es, pues, en las razones por las cuales en nuestros días se pierde ese respeto del que, de entrada, gozamos gracias al esfuerzo de otros en su conquista. Una de ellas, constatada y contrastada en el diálogo con personas reflexivas, tanto creyentes como no creyentes, es la convicción de que “la gente no es tonta”.

La “inteligencia social” ha generado un nuevo código al que no se puede hacer oídos sordos: la intolerancia ante la incoherencia, cuestión por otra parte que los cristianos deberíamos compartir y fomentar. Nuestra sociedad, en su conjunto, desprecia todo discurso, toda idea que no esté pasada por el tamiz de la vida contrastada, provenga de donde provenga y la diga quien la diga. Pablo VI afirmaba: “El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”<sup>12</sup>. Esta intolerancia ante la incoherencia, sin tener mucho en cuenta qué es antes, si la idea o el hecho, parece que es el nuevo humus social en el que sostener la convivencia en el siglo XXI. El seísmo, quizás rabia, social provocado por la corrupción personal e institucional clama, a voz en grito, que “¡esto no puede ser!”. Tradicionalmente se apelaba a la honradez, ahora a la transparencia. ¿No es la transparencia una exigencia de coherencia entre la idea y el hecho? ¿No es el clamor por la transparencia un signo de los tiempos que hemos de escrutar? ¿No se estará produciendo un desdoblamiento en el que la honradez se vincula a la autenticidad y la transparencia a la coherencia, cuando antes cohabitaban unidas? ¿Podría estar ocurriendo que la exigencia de transparencia (coherencia) estuviese desalojando el espacio que hasta ahora ocupaba el respeto? Estos interrogantes, y otros que nos podríamos seguir haciendo, generan la necesidad de búsqueda y respuestas, pero en ningún caso miedo. La ética cristiana no debería temer, ni victimizarse, ni rasgar sus vestiduras ante las críticas de los de fuera, cuanto velar, animar y re-animar la coherencia de los de dentro, visibilizándola tanto a nivel individual como estructural.

El respeto, de entrada, ha sido conquistado por quienes nos han precedido, pero eso no significa un cheque en blanco. Hay que hacerse digno de él cada día. Estamos obligados moralmente a cuidar de ese tesoro social y cristiano, quizá ocupándonos menos de la pureza doctrinal del discurso y más por la coherencia entre lo que afirmamos y lo que vivimos. En aquel viejo refrán “una cosa es predicar y otra dar trigo”, la sabiduría popular captaba la incoherencia sin extrañamiento alguno. Seguía al que predicaba, aunque no diese trigo, como algo normal, como algo consustancial al hecho mismo de la prédica. En la actualidad, esto ha saltado en mil pedazos. “Predicar y dar trigo” o van juntos o no van. Hay que salir de ese malentendido modelo dialéctico que se enzarza en discutir qué es antes, si la palabra o los hechos. Para unos, lo importante es exponer las creencias y la doctrina de manera clara y distinta, en ocasiones pareciendo más fieles discípulos de Descartes que seguidores del Resucitado. Para otros, lo importante es “dar trigo”, sin justificar discursivamente los motivos, las razones, los argumentos para darlo. Es verdad que el obrar revela mucho acerca de quién es cada cual, pero también puede encubrir quién es cada cual y lo que realmente aloja en su corazón.

<sup>12</sup> PABLO VI, *Discurso a los miembros del Consilium de Laicis* (2 octubre 1974): AAS 66 (1974), 568.

Lo conquistado por el imperativo de la coherencia, además, ha de contemplar otra cuestión de no menor importancia, a saber, la plausibilidad de lo que se invita a respetar. Nos podemos encontrar con escenarios en los que la pretensión de la coherencia sea muy sincera, pero poco razonable. Dicho en otros términos, una coherencia enquistada y justificada desde ella misma y para sí misma, puede que esté más cerca de la terquedad y del fundamentalismo que de la verdad desde la que pretende existir y a la que trata de servir.

Toda coherencia, si quiere mantenerse como tal, ha de estar abierta a ser críticamente revisada por estar ex-puesta a la publicidad y a dejarse ex-aminar por ella. Cuál ha de ser el punto de partida o los elementos que la identifican y la hacen plausible no puede ser una cuestión cerrada. La historia de la teología moral deja bien clara esa permanente revisión tensional entre lo que se propone coherentemente en un momento y en otro como moral cristiana, precisamente por esta ex-posición en lo público. No significa esto que la moral cambie, significa que nunca está definitivamente lograda, que siempre está sometida a examen, a contraste armónico con lo real<sup>13</sup>. Desde esa conciencia coherente con la realidad dinámica es de donde se han dado las mejores contribuciones a la renovación de la moral tras el Concilio<sup>14</sup> y a su fundamentación creíble.

#### 4. El malogro del respeto “*vía incoherentis*”

La praxis de Jesús presentando un hecho, una parábola, sometía a los que le rodeaban a una toma de postura responsable mediante la interpelación directa: “A ver, ¿qué os parece?”. El parecer de cada cual revela ante los demás, públicamente, la coherencia del que emite su opinión. Leyendo el Evangelio se tiene la percepción de que Jesús, cuando pide enjuiciar lo real, está más interesado en que el opinante autodesvele su coherencia o incoherencia que en la opinión misma. Y es que en el autodesvelamiento queda probada o reprobada la posición radical de cada uno ante lo real. Tras muchas obras buenas hay intereses inconfesables, poco claros. Parece que el buen hacer justifica el mal pensar, el mal sentir, el mal querer. Se olvida que para el *éthos* cristiano la intención de los actos tiene una importancia decisiva. Emulando el lenguaje paulino, uno puede empobrecerse, dejarse abofetear sin devolver el ataque, cuidar moribundos sin techo, pero nada de eso contará como valioso si lo realiza por razones innobles o intereses inconfesables. La coherencia, para que sea tal, debe permanecer de principio a fin, sea cualquiera de ellos primero, la idea o el hecho. Esto es relevante para que la ética cristiana, cuando se ex-pone, no de-genera en hipocresía, imponiendo cargas que

<sup>13</sup> Un texto que siempre me ha parecido sugerente y que no me resisto a citar, muestra este carácter dinámico de la moral cristiana: “Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Sepan armonizar el conocimiento de las nuevas ciencias y doctrina, de tal modo que la práctica de la religión y la rectitud de espíritu, entre ellos, vayan al compás de las ciencias y de los progresos diarios de la técnica. (...) La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. (...) Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia”. GS n° 62.

<sup>14</sup> Cf. V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella 1995.

no está dispuesto a llevar quien las enuncia, ni en fariseísmo; aquélla no debiera sacar la ortopraxis a la plaza pública para justificarse y obtener el reconocimiento ante la inconsistencia apologética de quien pretende discursivamente defender lo indefendible.

La ética cristiana deja de ser respetada, por ejemplo, cuando el Magisterio de la Iglesia no consigue articular coherentemente las cuestiones que tienen que ver con el depósito de la fe y las que tienen que ver con la moral, siempre consecutiva pero nunca constitutiva de ese depósito, que pueden ser revisables. Dicho con otras palabras, muchos estarían dispuestos a acoger la propuesta magisterial sobre Jesús y el Evangelio sin reservas, pero en ningún caso prestarían ese mismo nivel de acogida a algunas cuestiones morales tal y como se las ofrece la Iglesia, pues muchos en conciencia tienen ante ellas profundas discrepancias: “Dado que los pastores de la Iglesia tienen la necesidad de comunicar y salvaguardar la fe, la función de enseñar está en relación directa con la fe cristiana y su integridad. En cambio, la moralidad no es monopolio de la Iglesia, ya que no descansa en la revelación, sino en la naturaleza humana, en la conciencia y en la sabiduría común. Para la fe hay que escuchar la voz del Evangelio; en cambio, para la moral hay que escuchar un coro más amplio de voces (...) Abordar el desacuerdo en materia moral como si se tratase de desacuerdo en materia de fe, es ignorar las diferencias entre las dos temáticas y la respectiva competencia de la Iglesia en cada una de ellas”<sup>15</sup>. Esta eventual incoherencia en el ejercicio de la autoridad al equiparar cuestiones de fe y cuestiones de moral no genera más respeto ni más adhesiones al Crucificado, sino más bien lo contrario.

Se aumenta, asimismo, el descrédito de la moral cristiana, tanto a nivel personal como institucional, cuando utiliza diferentes modelos discursivos a los que se acude según convenga. Cuando se trata de ideas difícilmente sostenibles con argumentos, se acude a la ortopraxis como recurso apologético; y cuando algunas acciones y actitudes son poco edificantes, se acude a la ortodoxia. Por ejemplo, para defenderse de las críticas a la incoherencia de la institución ante los privilegios de poder y riqueza que mantiene, se apela al trabajo (ortopraxis) de Caritas, de los misioneros y misioneras en las fronteras de la miseria y la exclusión. Y cuando no se aceptan comúnmente determinadas posiciones morales susceptibles de ser revisadas, se invoca a la autoridad y la defensa de la doctrina (ortodoxia) para justificarlas. Dos planos discursivos incoherentes: por una parte, el que invoca la ortopraxis para la defensa de la institución y, por otra, la ortodoxia garantizada por la autoridad, para la defensa de las ideas sobre las que pretendidamente se realiza la propuesta de la fe. Se echa mano de dos lenguajes radicalmente distintos para el escenario público, acudiendo a uno u otro según convenga y trepanando de ese modo la coherencia que es imprescindible para la credibilidad ética.

Otro tanto ocurre en la relación entre experiencia cristiana y comportamiento concreto, entre experiencia de fe y traducción práctica en la vida moral del creyente<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. W. C. SPOHN, “Comentarios sobre teología moral: Magisterio y moralidad”: *Selecciones de Teología* 128 (1993) 354, 349-355.

<sup>16</sup> “El gran problema de la teología moral actual no es, a mi juicio, su presentación cristológica, trinitaria y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa (...) La ética normativa conserva una relativa autonomía, por lo cual sigue resultando decisivo el rigor de la argumentación moral

Esto tiene que ver con la potencial incoherencia epistemológica entre principios y normas universales, por una parte, y situaciones concretas, por otra. Muchos reconocen una doble metodología de análisis ético, según esté vinculada a cuestiones de moral social o referentes a la sexualidad y la bioética<sup>17</sup>. De utilizarse coherentemente el primer modelo para abordar los temas del segundo, probablemente habría que revisar muchas posiciones de la doctrina que compete a la moral personal<sup>18</sup>. Así, mientras en la primera (en lo social), la Iglesia suele proclamar valores y criterios para el discernimiento —dándoles a los fieles la libertad para el juicio y la aplicación—, en la segunda (en lo personal), sin embargo, la voz jerárquica tiende a hablar “de normas, de lícito e ilícito”, dejando a los fieles sólo la posibilidad de “obedecer o rebelarse”<sup>19</sup>.

El respeto público a la ética cristiana vuelve a estar hoy en juego y se puede malograr por una incoherencia epistemológica y lingüística de la que hay que salir más pronto que tarde. Nuestro marco cultural y social no soporta dobles o triples discursos, haciendo públicos unos u otros según convenga a los intereses estratégicos personales o institucionales. La retórica siempre ha estado al servicio de la dialéctica. Utilizar muy bien el lenguaje y las palabras para defender ideas nobles está en los orígenes de la filosofía y la democracia griega. Cuando la retórica no es más que táctica o estrategia sin dialéctica (cuando degenera en ‘erística’), entramos en el cinismo, otra vertiente perversa del transitar por la vía de la incoherencia, propia de aquellos que obran mal, lo saben y hasta alardean cuando han sido capaces de salir indemnes por ello.

## 5. La secularización de la coherencia

Alguien con buen criterio puede pensar que la coherencia no sólo es patrimonio de creyentes, y lleva razón. Lo que ocurre es que durante mucho tiempo la coherencia se construyó apelando a la fe en Dios y a las obras, al testimonio. La verificación de la coherencia correspondía, por tanto, sólo al tribunal divino y no a los tribunales humanos. La cuestión relevante es, una vez despojados del elemento religioso, ante qué somos coherentes y por qué hemos de serlo.

---

racional. Es allí donde la tensión entre los principios y las normas universales por un lado, y las situaciones concretas por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver”. G. IRRAZABAL, “El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿Misión cumplida?”: *Teología* 93 (2007) 327, 309-328.

<sup>17</sup> Es una opinión que se hizo presente de una manera insospechada en el Sínodo de los Obispos celebrado en Roma en el año 1980, centrado en el tema de la familia: “Llamó la atención una intervención de Mons. Ernst, obispo de Breda (Holanda). En su opinión, compartida por no pocos, el Magisterio episcopal actúa de modo diferente cuando se refiere a moral sexual, matrimonial, familiar y cuando habla de moral política y social”. F. J. ELIZARI, *Reconciliación del cristianismo con la sexualidad*, PPC, Madrid 1982, 15-16.

<sup>18</sup> “But especially in light of moral theology as a moral theory and a second-order discourse, there are significant differences between his teaching on social issues and on sexual and personal issues. Some of what I have called the negative aspects of his method are found in dealing with some personal and sexual issues and do not appear in the social area”, Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, 248.

<sup>19</sup> Cf. J. I. CALVEZ, “Morale sociale et morale sexuelle”: *Etudes* 378 (1993) 641-650; Traducido al castellano, *Id.*, “Moral social y moral sexual”: *Selecciones de teología* 131 (1994) 201-206.

Cuando Dios era aceptado socialmente como Juez resultaba fácil identificar el motivo y la razón para ello: había que rendir cuentas ante Él. En el escenario actual, sin embargo, Dios no sólo ha dejado de ser relevante para la credibilidad ética, sino que genera sospecha todo aquel que acude a él como argumento para eludir justificarse ante sus conciudadanos. Quien pretenda hacerse éticamente creíble ya no puede salirse fuera de este mundo para legitimarse. ¿Acaso no son el mundo y la humanidad, el mundo y la humanidad de Dios? ¿Por qué esa resistencia por sustraerse a su juicio? ¿Qué oculta quien aparece ante el mundo como incoherente y responde que sólo rendirá cuentas ante el Altísimo y no ante los hombres? Si nuestra respuesta a estas cuestiones no toma en cuenta, y en serio, la secularización de la coherencia como oportunidad para la credibilidad, ¿no estaremos también fuera del mundo de Dios?

La palabra y el concepto “secularización”, derivados de *saeculum*, *saecularis*, y que originariamente significaba la “generación” y en sentido figurado pasó a significar la “edad de los hombres” y la “edad del mundo”, experimentó un cambio decisivo en el contexto bíblico-cristiano y especialmente dentro de la teología paulina, que lo emplea en el sentido del mundo terreno dominado por el pecado. Ese matiz hamartiológico va a marcar en buena medida la concepción patrística y medieval de la palabra *saeculum* (siglo, mundo temporal) como algo de lo que conviene huir<sup>20</sup>. A partir de las conversaciones preliminares de la Paz de Westfalia, además, secularización significará también la sustracción sin licencia eclesiástica por el poder estatal o público de territorios y bienes de la Iglesia para dedicarlos a fines profanos. La “secularización”, en este contexto, tiene aquí un origen y unas connotaciones claramente jurídicas y políticas. Sería ésta una primera secularización que podríamos denominar “estatal”.

Pero hay otras interpretaciones de la secularización. Una sociedad que se considera “moderna” no se interpreta ya a sí misma desde su pasado sino, casi exclusivamente, desde el presente y el futuro. Así lo es, al menos, en el sentido especial de que cualquier presente constituye tan sólo el punto de partida formal para un desarrollo futuro totalmente abierto, y el futuro se contempla a su vez como “espacio de posibilidad” para el presente, lo cual implica que las significaciones o evaluaciones de lo “secular” van a quedar vinculadas a la concepción del tiempo. Como escribirá Kant en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura*: “Nuestro tiempo es propiamente el tiempo de la crítica, a la cual hay que someterlo todo. La religión, a causa de su santidad, y el derecho, a causa de su majestad, pretenden en la mayoría de los casos sustraerse a ella. Pero de inmediato provocan una sospecha justificada y ya no pueden reclamar un reconocimiento sin límites, el cual la razón sólo otorga a lo que ha podido hacer frente a su prueba libre y pública”. Emerge así otra secularización que aparece estrechamente entrelazada a la importancia del tiempo y a la dimensión temporal de la realidad, al ser entendida como

<sup>20</sup> Sobre los términos “secularidad” y “secularización” Cf. S. LEFEBVRE y F.A. PASTOR, respectivamente: *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1320-1340. El primero realiza una historia del concepto, así como sus interpretaciones desde las diferentes Teologías de la Secularidad. El segundo trata de presentar la cuestión de la secularización en nuestros días; J. FIGL, “Secularización”, en P. EICHER, *Diccionario de conceptos teológicos II*, Barcelona 1990, 445-452; H. RAAB, “Secularización”, en *Sacramentum Mundi VI*, Barcelona 1976, 272-280.

un proceso en el curso del cual los diversos ámbitos de la vida humana o la totalidad de los mismos dejan de estar determinados por la religión. Para ser coherentes éticamente, hay que ser fieles al momento que le toca a cada uno vivir: “Hay que ser coherentes con nuestro tiempo”.

Ahora bien, el tiempo necesita de mediaciones para manifestarse, y entonces empezamos a hablar de cultura. La coherencia ha de establecerse asimismo con respecto a aquello que se va cultivando en cada momento histórico: “Se trata de ser coherentes con nuestra cultura”. No es de extrañar, pues, que ya no se hable de primera, sino de ‘segunda secularización’<sup>21</sup>, aquella que podríamos denominar como “espacio-temporal”. Lo que se seculariza aquí son los resultados de la primera secularización “estatal”. Ni la razón, ni la ciencia, ni el Estado, ni la ética, ni el progreso, ni las instituciones y estructuras sociales, ni los vínculos afectivos y sociales, cuentan con el mito de la intocabilidad, de la perennidad. De entrada, ya todos aparecen como desmitologizados<sup>22</sup> o desacralizados, al quedar ligados a la temporalidad. Están sujetos a la crítica y a la revisión ante una opinión pública que ha perdido la inocencia de creer en casi todo y para siempre, y que mantiene un vigilante ejercicio de la sospecha.

En este sentido a pesar de que la secularización se presente en ocasiones como contraria a la religión, tiene en esta última su condición misma de posibilidad; especialmente, si hablamos del cristianismo. En efecto, el primer programa desmitologizador de la historia, lo encontramos ya en los primeros capítulos del Génesis, donde la realidad queda secularizada en la apelación a un Dios único, Señor de todo cuanto existe. Así pues, ninguna realidad de este mundo podrá tener la pretensión de presentarse como última y definitiva, quedando el campo despejado para la realización de una decidida crítica de todo poder establecido. De la misma manera, el cristianismo acaba con una concepción mítica del tiempo, entendido como un eterno retorno de lo idéntico, donde incluso es posible deducir con rituales mágicos aquello que habrá de venir. Ahora, la historia aparece abierta a la intervención de un Dios trascendente y, por tanto, a una expansión donde la “promesa” es una categoría teológica irrenunciable. Con todo, no sabemos si hubiera sido posible este programa secularizador, al que hemos hecho referencia, en un contexto que no hubiera sido regado por el judeo-cristianismo; de modo que conceptos como modernidad, secularización y cristianismo no son, en absoluto, excluyentes.

La coherencia secularizada, por tanto, ya no transcurre sólo por la vía personal sino que asistimos, en mi opinión, a una novedad importante. Si el respeto a la coherencia personal ya fue conquistado y logrado, ante las estructuras institucionales, sean las que fueren, lo que hay como punto de partida ahora es la sospecha de incoherencia y de encubrimiento. La coherencia, hasta ahora exigida y sostenida sólo en los individuos, se ha trasladado como demanda también a las instituciones, a las organizaciones

<sup>21</sup> Cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1996, 69-76.

<sup>22</sup> Cf. J. ESTRUCH, “El mito de la secularización” en R. DÍAZ-SALAZAR/S. GINER/ F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid 1996, 270. Presenta también una síntesis de las diferentes teorías de la secularización y la función ideológica de la secularización. 268-277.

y a sus estructuras. Si éstas gozan de crédito o descrédito, será gracias a la transparencia de sí mismas y la fidelidad a los fines para las que fueron instituidas. Y si alguno de esos dos elementos, o ambos, se quiebran, su tiempo ha terminado. Como hemos indicado más arriba, coherencia y transparencia van de la mano, pero, además, los medios han de ser coherentes con los fines, con los bienes intrínsecos que dieron lugar a ese modo de organización.

Podría plantearse si las estructuras y las instituciones pueden soportar como tales la coherencia, o si, por el contrario, ésta sólo puede vincularse a las personas, pero a estas alturas ya tenemos suficientemente maduro que las estructuras institucionales, que ciertamente están sostenidas y articuladas por personas, han de ser coherentes si quieren gozar de credibilidad ética. Puede haber, y de hecho las hay, personas muy coherentes en instituciones incoherentes y llenas de patologías, como también lo contrario, organizaciones coherentes en las que hay personas tóxicas. Aquí lo importante es que “cada palo aguante su vela”. Dicho con otras palabras, una persona coherente al final no tendrá más remedio que plantearse la posibilidad de abandonar o no una institución en la que lo único que existe es la perversión de los fines, como tampoco cabrá poner en crisis a una institución coherente por el hecho de que uno de sus miembros sea un corrupto. La cuestión es si puede subsistir una organización formalmente coherente siendo la mayoría de sus miembros materialmente corruptos.

En la navidad del 2014, el papa Francisco dirigió un discurso a la Curia Romana –una de las estructuras institucionales más antiguas de Europa y, por tanto, más susceptibles de patologías éticas– que bien podría constituir todo un tratado de ética de las organizaciones. Como estamos hablando de vías para la credibilidad de la ética cristiana, vamos a recoger algunas pistas de las que enumera Bergoglio para la coherencia de las instituciones cristianas. A mi modo de ver, en el discurso hay dos dimensiones que el Papa hace confluir: por una parte, las que dirige a las personas que forman parte de la estructura de la Curia y, por otra, a la institución misma. Así se aprecia cuando señala: “La enfermedad de sentirse «inmortal», «inmune» e incluso «indispensable», descuidando los necesarios y habituales controles. Una Curia que no se autocritique, que no se actualice, que no intente mejorar, es un cuerpo enfermo”. Lo primero que hace con ello es secularizar, desacralizar la estructura misma, de tal manera que si ésta no pueda ser sometida al control y a la crítica, es que se halla enferma. Una institución éticamente coherente (sana) no sólo se expone a la transparencia pública, sino que se deja imponer a la caducidad, a lo efímero, sometiéndose al tiempo y al espacio que le ha tocado vivir y actualizándose en él para mejorar o para desaparecer.

No hay posibilidad de credibilidad ética en la “petrificación” institucional. ¿Desde cuándo las piedras pueden ser sujetos éticos? Mucho menos cuando lo que se aloja en su interior es la lucha por el poder –“la rivalidad” dice el Papa<sup>23</sup>– y la exhibición del mismo, “la ostentación”. Mucho menos “cuando la apariencia, los colores de

---

<sup>23</sup> “Cuando el apóstol transforma su servicio en poder, y su poder en mercancía para obtener beneficios mundanos o más poderes. Es la enfermedad de las personas que buscan insaciablemente multiplicar poderes, y que para ello son capaces de calumniar, de difamar y de desacreditar a los demás, incluso en periódicos y

las vestiduras y las insignias honoríficas se convierten en el objetivo principal”, es decir, cuando se pervierten los fines. Mucho menos creíble éticamente (más enferma) resulta una institución que “diviniza a los jefes”, o se les hace “la corte, esperando obtener su benevolencia. Son víctimas del arribismo y del oportunismo”, “viven su servicio pensando únicamente en lo que deben obtener, y no en lo que deben dar”... “Esta enfermedad (incoherencia) podría aquejar también a aquellos superiores que hacen la corte a algunos de sus colaboradores para obtener su sumisión, lealtad y dependencia psicológica”. Para esto, son necesarios “los círculos cerrados”<sup>24</sup> y la “indiferencia hacia los demás”<sup>25</sup>, es decir, la transmutación de los medios en fines.

Todo ello no sólo no favorece la credibilidad de la ética cristiana, sino que ha de ser criticado, desacralizado y secularizado por ésta. La secularización de la institución se convierte, entonces, en condición de posibilidad para su credibilidad pública, pues hasta los no creyentes conocen el texto de Mateo 20,27: “No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo”.

Visto esto, ¿no hay un anhelo de coherencia en nuestro tiempo? ¿No es urgente salir de la endogamia institucional? ¿No es lo secularizador una oportunidad para, haciendo una Iglesia más creíble, hacer fermentar otras instituciones civiles llenas de patologías similares? La secularización no es el origen de todos los males y puede ser el origen de muchos bienes. Se acabó el jugar con lo sagrado, manosearlo y utilizarlo para encubrir lo más inhumano e inhumano. Ya no se puede “tomar el nombre de Dios en vano”, es decir, construir la vanidad a costa de Dios, sea ésta personal o institucional, pues Dios se ha mundanizado. En consecuencia, la coartada de lo sagrado y lo profano ha sido disuelta gracias a la secularización generada por Dios. Todo lo mundano es ya virtualmente sagrado y lo más sagrado acontece justo en lo más mundano. La coherencia ex-puesta ante Dios coincide con la coherencia ex-puesta ante el mundo.

## 6. Una coherencia humilde

La humildad es un término en el que se han encontrado los filósofos, los teólogos y los místicos tanto de Oriente como de Occidente. Sean de raíces griegas, judeo-

---

revistas –naturalmente, para exhibirse y demostrarse más capaces que los demás–. ¡También esta enfermedad causa mucho daño al Cuerpo, porque impulsa a las personas a justificar el empleo de cualquier medio con tal de alcanzar dicho objetivo, a menudo en nombre de la justicia y de la transparencia! Y aquí me acude a la memoria el recuerdo de un sacerdote que convocaba a los periodistas para contarles –y para inventar– cosas privadas propias y reservadas de sus hermanos y feligreses. Lo único que le importaba era verse en las primeras planas, porque así se sentía «poderoso e interesante», causando con ello mucho daño a los demás y a la Iglesia. ¡Desdichado!” Cf. *Discurso del Papa Francisco a la Curia Romana con ocasión de la Navidad (22-12-2014)*.

<sup>24</sup> “Donde la pertenencia al pequeño grupo cobra más fuerza que la pertenencia al Cuerpo e incluso, en algunas situaciones, que la pertenencia al propio Cristo”. *Ibid.*

<sup>25</sup> “Cuando cada uno piensa solo en sí mismo y pierde la sinceridad y la calidez de las relaciones humanas. Cuando el más experto no pone su conocimiento al servicio de sus colegas menos experimentados. Cuando uno se entera de algo y se lo guarda para sí, en vez de compartirlo positivamente con los demás. Cuando, por envidia o por astucia, se siente alegría al ver caer al otro, en vez de levantarlo y alentarle”. *Ibid.*

cristianas o budistas, han sido vías insoslayables para bucear en el tesoro de la sabiduría o en el abrazo al misterio trascendente, vías para la ética y la mística, para la política y la convivencia. Me atrevo a decir que son “conceptos-acuerdo”, por el carácter trans-histórico, trans-cultural y trans-religioso que en ellos convergen.

¿No estarían entendiéndose rápidamente Sócrates, Siddhartha Gautama, Jesús de Nazaret y Teresa de Cepeda y Ahumada en una conversación sobre la humildad? ¿Quién no sentiría curiosidad por asistir a un diálogo entre ellos bajo el frontispicio del templo de Delfos, aquel que sostenía la frase “conócete a ti mismo”? Imaginemos a Sócrates diciendo: “Recuerda que eres mortal, y no un Dios; el orgullo divide a los hombres, la humildad los une”, a lo que el contertulio Siddhartha añade: “Si asumimos una actitud de humildad, crecerán nuestras cualidades. Mientras que si somos orgullosos, seremos presa de los celos y la ira, y veremos con desprecio a los demás y así lo único que lograremos es que reine la infelicidad”. En esto se acerca Jesús. Ellos habían llegado antes, y les dice: “El que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido”. Entre sonoros silencios ante las sentencias que cada uno iba proclamando, aparece Teresa. Viene del interior del templo en el que había estado curioseando la morada del misterio, se había entretenido más de la cuenta y llegó aún más tarde, se acercó al corro, se sentó y un poco después dijo: “Las mujeres no necesitan estudiar a los hombres, porque los adivinan”... (silencio)... “Tener gran confianza... (silencio)... quiere su majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí...” Y continuaron los cuatro en una sinfonía articulada por notas de silencios y palabras.

Imaginemos que quedaron en encontrarse otra tarde para hablar de la prudencia. Invitaron, además, a Aristóteles, Tomás de Aquino y Alasdair MacIntyre. ¿Seguro que no tendría desperdicio! También fueron convidados Friedrich Nietzsche y David Hume, pero declinaron asistir, claro está, tras una larga justificación.

Nietzsche afirmaba su ausencia escribiendo una carta en la que entre otras muchas cosas textualmente decía:

“Pero, ¿dónde iría yo a buscar, con alguna esperanza filosófica de mi estilo, por lo menos filósofos que respondieran a mis exigencias? Solamente allí donde reinase una manera de pensar aristocrática, que considerase la esclavitud y cualquiera otra clase de dependencia como un supuesto de toda alta cultura; donde reinase una manera de pensar creadora que no viese en el mundo un lugar de paz, el «sábado de todos los sábados», sino ahora, y en estado de paz, el medio para la guerra. Una manera de pensar que mirase al futuro y tratase al presente con dureza y tiranía; una manera de pensar sin escrúpulos, inmoral, que quisiese administrar en grande las buenas y malas cualidades del hombre, porque confía en saber emplearlas diestramente. Pero el que busca hoy filósofos de esta clase, ¿qué probabilidades tiene de encontrar lo que

busca? ¿No es probable que, agarrado a la linterna de Diógenes, se pasase día y noche buscando inútilmente? Esta época camina en dirección contraria; quiere, además, la comodidad; quiere, ante todo, publicidad y aquel tolle-tolle del mercado que tan de su gusto es; quiere, en tercer lugar, que todos nos posternemos con vil servilismo ante las más burdas patrañas: una de ellas es la «igualdad de los hombres», y honra exclusivamente las virtudes democráticas. Pero estas circunstancias son radicalmente opuestas a la producción del filósofo tal como yo lo entiendo. De hecho, todo el mundo se lamenta de la suerte de los filósofos, extrangulados entre autos de fe, malas conciencias y arrogantes doctrinas eclesiásticas. Sin embargo, la verdad es que estas mismas condiciones fueron más favorables para la producción de una espiritualidad poderosa y rica que las de la vida actual. Hoy reina otra clase de espíritu, a saber: el espíritu demagógico, el espíritu de comediante, quizá también el espíritu de las víboras y de las hormigas, propio de los sabios o, por lo menos, favorable a la producción de los sabios... ¿En dónde encontramos hoy espíritus libres? ¿Mostradme hoy, por ventura, un espíritu libre!»<sup>26</sup>.

Hume, apelando a la inutilidad de tal encuentro, se excusó en estos términos:

“Así como en la vida cotidiana se admite que toda cualidad que resulta útil o agradable a nosotros mismos o a los demás es una parte del mérito personal, así ninguna otra se recibirá jamás donde los hombres juzguen las cosas de acuerdo con su razón natural y sin prejuicios, sin las interpretaciones sofisticadas y engañosas de la superstición o la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y todo el conjunto de virtudes monásticas, ¿por qué razón son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven para nada; ni aumentan la fortuna de un hombre en el mundo, ni le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, ni le cualifican para el solaz de la compañía, ni incrementan su poder de disfrutar consigo mismo? Observamos, a la inversa, que van en contra de todos estos fines deseables; embotan el entendimiento y endurecen el corazón; oscurecen la fantasía y agrían el temperamento. Por lo tanto, las transferimos con justicia a la columna opuesta y las colocamos en el catálogo de los vicios; y ninguna superstición tiene la fuerza suficiente

<sup>26</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid 2000, 326-327.

entre los hombres de mundo para pervertir completamente estos sentimientos naturales. Un entusiasta melancólico e insensato puede ocupar después de su muerte un lugar en el calendario; pero casi nunca se le admitirá durante su vida en intimidad y sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y sombríos como él<sup>27</sup>.

No puedo saber ante cada uno de los diferentes personajes citados con quién acabaríamos cada cual identificándonos. Sí creo que, de vez en cuando, nos preguntamos por qué hemos de someternos y ser humildes ante nuestro prójimo, si no es superior a nosotros en dignidad, si somos iguales. Al anhelo atávico de la autosuficiencia y la autoafirmación, de la independencia y el amor propio, la humildad no le sienta nada bien. Mejor dicho, se le (se nos) indigesta. También ocurre que, de vez en cuando, interpelamos o nos dejamos interpelar ante juicios vertiginosos sobre realidades que no conocemos adecuadamente, incluso que ignoramos del todo. Si las opiniones nos costasen dinero, probablemente callaríamos más. Si tambiénuviésemos que pagar cuando callamos ante lo que no se debe callar, “otro gallo nos cantarí”. No, no andamos sobrados ni de humildad ni de prudencia. La credibilidad de la ética cristiana se pone en juego cuando ésta se expone imponiéndose, desatendiendo el consejo del frontispicio del templo de Delfos, y cuando no toma en cuenta la espesura de lo real para tratar de encontrar el término medio donde se halla la prudencia.

## 7. La reconciliación con la humildad

La humildad, como excusa para los débiles (Nietzsche) o como inutilidad para los fuertes (Hume), parece estar reñida con la humanidad desde hace al menos un par de centurias. Sin embargo, han sido muchos más los siglos, y en más contextos que el Occidental, en que ello no ha sido así. Es más, por su extraordinaria universalidad, el “concepto-acuerdo” humildad (gr. ταπεινοφροσυνη, lat. *humilitas*) no puede patrimonializarse por ninguna postura filosófica o religiosa. El sustantivo *humilis*, como traducción de la voz griega ταπεινος (bajo, pequeño, pobre, servil, despreciable), procede del término *humus*, que significa, por una parte, tierra, perteneciente, cercano o inclinado a la tierra y, por otra, sumiso, despreciable, miserable, débil, falto de gloria y modesto<sup>28</sup>. A su vez, *humus* deriva de la raíz latina *homo* (hombre), por lo que los términos *humanus* (humano) y *humilis* (humildad) guardan una fuerte y estrecha vinculación etimológica y semiótica. De este modo, podemos decir que *homo* (hombre), *humus* (tierra) y *humilis* (humildad) tienen un mismo origen semántico y vital<sup>29</sup>.

Esta virtud, según ello, consiste ante todo en que el ser humano se tenga por lo que realmente es, en “atender a la realidad”, en “andar con los pies en la tierra”, bien

<sup>27</sup> D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa Calpe, Madrid 1991, 140-145.

<sup>28</sup> Cf. J.A. MARINA, “La humildad”: *Tiempo* 1561 (2012) 33.

<sup>29</sup> Cf. C. DÍAZ, *Humildad paciente*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2002, 9.

asentados en el sustrato de lo que realmente hay<sup>30</sup>. No sólo eso. Lo que conecta al *homo* y a la *humilis* es el *humus*, esa parte del suelo más superficial, de color marrón oscuro, procedente de materia orgánica en descomposición. Su alto contenido en carbono la hace ser un extraordinario fertilizante para la vida. El humus hace posible que otras vidas crezcan por encima, hacia lo alto, quedando difuminado y ocultado por la misma frondosidad que genera. De la fidelidad del *homo* al *humus*, depende la *humilis*.

Ante el grito nietzscheano de “¡sed fieles a la tierra!”, ¿no hay un desafío a la humildad? ¿Cómo se puede ser fiel a la tierra desde la voluntad de poder? ¿No habría que tener más bien voluntad de “disolverse” o “descomponerse”? ¿Cómo es posible atreverse a afirmar la vida y acrecentarla sin estiércol que la vigorice? ¿Seguro que las virtudes del *humus* son débiles? ¿Acaso inútiles? No, no creo que el *humus* tenga nada que ver con Diógenes. No es lo mismo ser estiércol que ser estercolero. Mientras que uno hace posible la vida, el deleite, incluso el éxtasis, ante su belleza, el otro acumula inmundicia maloliente hasta la náusea.

Afirmar la humildad, como vía coherente para la credibilidad de la ética cristiana, pasa por considerar que ésta, ante lo dramático de la realidad, opta por “disolverse” como la levadura que transforma la masa, en vez de imponerse; ayuda a germinar, a crecer y crecer hasta madurar, huyendo de convertirse en herbicida. Es verdad que crecen las buenas y las malas hierbas cuando se abona con generosidad, pero no hay que caer en la tentación de arrancarlas antes de la cosecha. Jesús de Nazaret ya advirtió sobre ello (Mt 13, 24-30) y aún nos cuesta aceptar que del mismo abono se puedan nutrir lo bueno y lo malo.

Una ética cristiana creíble será humilde, pues, si mantiene una cierta calma, si da tiempo, si deja vivir y ayuda a vivir. No podemos perder de vista que el cronos de Dios tiene un horario distinto al tiempo humano: cada uno de sus segundos o minutos son eternamente pacientes. La humildad siempre lleva del brazo a la paciencia cuando sale a pasear por terrenos angostos o suaves praderas, tiene una cadencia peculiar, propia de lo pequeño, sin que por ello deje de percatarse de todo. Contempla el obrar humano desde abajo, desde el sustrato, entiende ese obrar aunque no lo comparta, lo acompaña, pues prefiere estar, aunque sea incómodamente, a ausentarse.

La humildad, en su dimensión personal, “constituye una rara joya ética”<sup>31</sup> con la que nos hemos de reconciliar. Aunque estemos indispuestos con ella creyendo que tenía programada su obsolescencia, como tantos productos tecnológicos que tienen incorporado el chip de la caducidad, por su origen lejano en el tiempo o como un reducto de la “vieja moral”, es una virtud vigente, tanto en lo personal como en lo social<sup>32</sup>. ¿No es este el sentido genuino de la *humilitas* para un cristiano? ¿No es la humildad el convencimiento de que para ser feliz y encontrar a Dios es preciso vivir “disueltos” en

<sup>30</sup> Cf. J. BARRACA, *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*, San Pablo, Madrid 2011, 15-16.

<sup>31</sup> Cf. J. BARRACA, *o.c.*, 10.

<sup>32</sup> Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Humildad, contexto de virtud”: *Sal Terrae* 1060 (2002) 745.

amor al hermano? ¿Sólo a los hermanos buenos, simpáticos, justos y piadosos o a los otros también?

Con la humildad hemos de firmar la paz para que el *homo* pueda seguir siendo *humus* que cultive, cuide y continúe haciendo florecer este pequeño huerto que habitamos en medio de la Vía Láctea, que viaja dentro de millones de galaxias que conforman un Universo que se expande hasta el infinito y del que desconocemos sus límites. Somos poca cosa y hemos de convencernos poniéndonos a bien con nuestra pequeñez. La credibilidad de la ética cristiana será mayor cuanto menor sea su pretensión de imposición.

Humilde no es la persona que se autodenigra absurdamente, sino la que conoce sus límites y los acepta. Lejos de precisar de la humillación ajena, consiste en saber reconocer la propia pequeñez. El grande demuestra su grandeza por la forma de tratar al pequeño. En el humilde se unen fortaleza y mansedumbre, pues manso es quien muestra con suavidad su fortaleza interior sin necesidad de violencia. Los humildes llegan hasta lo más profundo de su pequeñez, de su miseria, de su vacuidad, allí donde ya no hay nada, donde sólo hay todo. En esta desnudez, halla el alma espiritual su quietud y descanso, porque no codiciando nada, nada le falta hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad. Aquí, justo aquí, surge un manantial de ternura<sup>33</sup> que lo invade todo, también al obrar moral. La ternura, cuando va de la mano de la humildad, “disuelve” toda agresividad, apuesta por la suavidad en las formas y en el fondo, genera la dicha y la bienaventuranza de los pacíficos, de los no-violentos, de los que heredarán la tierra.

---

<sup>33</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 288.



# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

AGUIRRE, Rafael, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2015, 190 pp., 16 €

El autor cree que existe una sobresaturación de libros sobre pastoral bíblica, pero pocos libros que aborden los temas fronterizos que los estudios bíblicos plantean. Él se propone intentarlo, sin quedarse en los meros análisis filológicos y lingüísticos, ni caer tampoco en la mentalidad posmoderna y su tendencia a recrearse en los textos y sus múltiples posibles sentidos sin importarle mucho lo que el texto mismo pueda significar. El libro tiene mucho de síntesis, que el lector agradecerá en un mundo tan prolífico en estudios más especializados y particulares. Sus tres capítulos abordan tres temas centrales en la historia de la Iglesia, sobre todo en tiempos recientes. El primero es la interpretación de la Biblia: se estudian en él los distintos métodos de exégesis crítica, como ayudas complementarias para la comprensión del texto bíblico, una comprensión que huya de anacronismos y de lecturas fundamentalistas. Con esta base metodológica se abordan después los dos grandes temas de la fe cristiana: Jesús de Nazaret y los orígenes del cristianismo y de la Iglesia. En relación con la pregunta por Jesús se busca una síntesis renovada entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, que recoja los resultados de los debates más recientes. El plural “cristianismos” que aparece en el título del libro refleja bien la posición del autor: el cristianismo no surgió como un todo homogéneo, sino como diversidad de respuestas a la persona y al mensaje de Jesús. Este hecho, no siempre suficientemente reconocido y valorado, es analizado con detalle mostrando el lugar que van ocupando los distintos escritos del Nuevo Testamento y algunos otros textos de los dos primeros siglos.- B. A. O.

BADIOLA, José Antonio, *Las Bienaventuranzas*. CCS, Madrid 2014, 119 pp., 8 €

En el Antiguo y Nuevo Testamento la palabra “bienaventuranza” aparece con cierta frecuencia. Un recuento de las veces en que aparece y de las circunstancias en que se usa, que es el objeto del

primer capítulo de este librito, ayuda a comprender lo que es su tema central: las bienaventuranzas de Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas (capítulos 2 y 3). Pero el autor, que es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Vitoria, no se conforma con el estudio más técnico de las bienaventuranzas. Por eso concluye con un capítulo sobre la forma de transmitir pastoralmente el mensaje de estos textos bíblicos tan sustanciosos. La estructura del libro se adapta a la colección “25 preguntas”, lo que ayuda a sistematizar el contenido y hacerlo más pedagógico.- B. A. O.

BERNARD-MARIE, *El quinto evangelio. A partir de los Agrapha y de algunos místicos*. San Pablo, Madrid 2014, 246 pp., 14,50

La segunda parte del siglo XX ha sido rica en el descubrimiento de nuevos textos escritos en los primeros siglos de la Iglesia desconocidos hasta el momento; ha sido también un tiempo para recuperar la experiencias de algunas mujeres místicas cuyos testimonios tienen el carácter, a veces, de “prolongación evangélica” (p. 9) por cuanto iluminan o desarrollan escenas de la vida de Cristo que nos son conocidas por los evangelios. El autor de esta obra ha querido ofrecer, precisamente, una suerte de “prolongación evangélica” dando forma a esas ampliaciones que encontramos en obras que no son canónicas pero que recogen palabras o dichos de Jesús que solemos llamar *agrapha* por no haber sido consignadas en los libros que hoy están en el Nuevo Testamento. Se seleccionan 99 escenas de la vida de Cristo que van precedidas de una advertencia: “lo que viene a continuación no es otro evangelio de Jesucristo añadido a los de los doce apóstoles [...] es una luna mística que refleja un poco de luz a las tinieblas humanas pero que no puede reemplazar al sol” (p.15). El índice de citas técnicas permite situar esas prolongaciones evangélicas en sus textos fuente, y el glosario ayuda a comprender mejor los datos de los textos. Aunque para el especialista algunas afirmaciones relativas a la inspiración resultan un tanto confusas, puede ayudar al creyente a iluminar y *componer el lugar* cuando considera en la oración los misterios de la vida de Cristo.- J. GUEVARA.

GIL ARBIOL, Carlos, *¿Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo?* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2015, 282 pp., 18 €

Dentro de la colección *¿Qué se sabe de...?* la editorial Verbo Divino presenta en esta ocasión una espléndida obra de Carlos Gil que nos acerca a la figura de Pablo en el cristianismo naciente. Siguiendo los epígrafes de la colección, el autor nos conduce al conocimiento del Apóstol de los gentiles desde argumentos bien fundados, a la par que facilita la lectura actualizada de unos de los personajes más controvertidos del cristianismo. Con la claridad en la exposición y rigor en el método, el autor presenta un concienzudo y sólido trabajo, abordando las cuestiones que surgen al lector interesado por conocer y ahondar en la figura de Pablo de Tarso. De entrada, conviene subrayar que todas las partes que integran la obra combinan el aire fresco de los estudios históricos y socioculturales con la exégesis y la investigación tradicionales, lo cual ofrece al lector una panorámica completa de las cuestiones. El libro está compuesto de cuatro etapas. La primera aborda la interesante tarea de leer hoy a Pablo, trabajo solo realizable por un buen conocedor de los escritos paulinos y que concluye con cinco epígrafes, a modo de herramientas, que son iluminadores para leer los escritos paulinos hoy. Seguidamente, C. Gil selecciona los aspectos centrales del tema: la vocación, la cosmovisión paulina y la configuración de la *ekklésia*. De este segundo apartado quiero subrayar el desarrollo de la muerte de Jesús y la explicación de la novedad teológica que aporta al judaísmo. Apartado interesante y clarificador. La tercera parte sitúa al lector en las cuestiones sobresalientes del debate actual sobre los escritos paulinos. Se trata de un sugestivo acercamiento a preguntas que un lector avezado se plantea, al mismo tiempo, que presenta el estado de la cuestión de temáticas interesantes para un iniciado en los escritos paulinos, como son: la pseudoepigrafía, la recopilación de las cartas originales, Pablo y Jesús, y la reconstrucción de Pablo en el naciente cristianismo. Tema este último quizá poco conocido pero apasionante. Finaliza la obra con la cuarta parte dedicada a abordar la relevancia actual de Pablo y su tradición. En definitiva, nos encontramos con una obra rica que, si bien es cierto que precisa de lectura pausada por su densidad, sin lugar a dudas, será gratificante

para todo lector que desee conocer y profundizar en el “universo paulino” y en su herencia.- I. ROJAS GÁLVEZ.

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Hablar de Jesús hoy*. Khaf, Madrid 2014, 179 pp., 14 €

Ediciones Khaf viene colaborando desde hace años en la celebración y publicación de las jornadas que organiza anualmente el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid. Las del curso 2013-2014, que ahora ven la luz, tuvieron por objeto la figura de Jesús y su significatividad para los hombres y las mujeres de hoy. Parten de una constatación: la figura de Jesús es patrimonio de la humanidad. Pero los cinco autores que participaron en esta edición se esfuerzan por acercarse a su figura desde una visión cristiana, que en modo alguno quiere ser excluyente. El dominico Felicísimo Martínez destaca lo más específico de nuestra fe: que Jesús es el Dios hecho hombre y que en él se revela lo más genuino de Dios. Rafael Aguirre expone con rigor y claridad el difícil equilibrio entre historia y teología, no para contraponer el Jesús histórico y el Cristo de la fe, sino para destacar cómo ambas perspectivas se enriquecen recíprocamente. Javier Vitoria estudia el mensaje de Jesús en una sociedad donde conviven paradójicamente una fuerte secularización y un retorno muy pluralista de las creencias. Roberto Casas propone claves para hacer significativo a Jesús entre los jóvenes de hoy, en relación con su búsqueda de salvación. Por último, Silvia Martínez Cano presenta la figura de Jesús como base para un mundo alternativo, convencida de que “otro mundo es posible desde Jesús”.- B. A. O.

KOCH, Kurt, *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 280 pp., 19,95 €

La Introducción que hace el cardenal Kurt Koch a esta obra, que vio la luz en 2007, comienza reconociendo que mucha gente se aleja de la Iglesia porque ve en ella más una organización que una comunidad de fe, olvidando desgraciadamente lo más valioso que a ella le debemos: que ha hecho llegar hasta nosotros el mensaje liberador del Evangelio. Este libro pretende recordar otra visión de la Iglesia: la de ser el organismo sacramental de Jesucristo, donde se hace la síntesis entre el

pueblo de Dios y el cuerpo de Cristo. Sus páginas tienen detrás el pasado de su autor como catedrático en la Facultad de Teología de Lucerna y su experiencia más reciente como obispo de Basilea (1995-2010), que luego ha prolongado como presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unión de los Cristianos. La primera parte del libro desarrolla la tesis central de esta eclesiología, la Iglesia como pueblo de Dios desde el Cuerpo de Cristo, y sus consecuencias. La segunda parte se ocupa de la iniciación eclesial, en torno a los sacramentos del bautismo y la eucaristía. En la tercera parte se habla de los gestos de la Iglesia: predicación, liturgia, diaconía. La cuarta y última estudia tres dimensiones de la Iglesia: la mariana, la apostólica, la católica.- B. A. O.

*Nuevo Testamento.* Edición preparada por Senén Vidal. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 1.304 pp., 35 €

En esta ocasión estamos ante una nueva obra del Nuevo Testamento, con matices diferentes, que ha supuesto un largo camino de estudio para el autor. Su finalidad es servir de base para todos aquellos que quieran acercarse a los documentos del NT. La traducción se ha hecho directamente desde el texto griego, para conservar la frescura y la fuerza del texto original. El libro comienza con una introducción general sobre la formación del Nuevo Testamento y después, en la presentación de cada uno de los escritos, una notas sobre ellos para mostrar su origen y el proceso de formación que han sufrido, para finalmente, explicar su carácter literario y su función. Se incluye además el Documento Q. Otra de las cosas interesantes de esta obra son las notas a pie de página que indican el sentido y significado de los distintos signos de estructuración. Estamos ante un escrito novedoso, diferente a otras introducciones al mismo tema, demasiado extenso y que pretende acercar los textos tanto al creyente como a toda persona con cierta inquietud cultural.- C. ROMÁN.

PONCE CUÉLLAR, Miguel, *Tratado sobre los sacramentos.* Edicep, Valencia 2014, 2ª edición, 457 pp., 20 €

En la serie de "Compendios de estudios teológicos" aparece la segunda edición de este manual, publicado originariamente en 2004. Es conocido el debate teológico sobre la viabilidad de un

tratado general sobre los sacramentos, y hay autores que prefieren que este sea solo el resultado del estudio de cada uno de los siete sacramentos que la Iglesia ha ido poniendo en práctica a lo largo de los siglos. Miguel Ponce es partidario de la primera opción, con razones que invocan la corporeidad del ser humano y la función de los símbolos en la existencia de este. Por eso la primera parte estudia los conceptos de "mysterion" y "sacramentum", así como sus desarrollos históricos, para proponer luego una síntesis teológica articulada en torno a la aplicación del concepto de sacramento a Cristo y a la Iglesia. Solo después se pasa revista a los sacramentos concretos, siempre distinguiendo entre el estudio histórico, al que se da bastante relieve, y la síntesis sistemática: se comienza por bautismo y confirmación, que se estudian de modo conjunto como sacramentos de la iniciación; siguen luego eucaristía, reconciliación penitencial, unción de los enfermos, orden y matrimonio.- B. A. O.

RAVASI, Gianfranco, *La Biblia en un fragmento. 200 puertas al Antiguo y al Nuevo Testamento.*

Sal Terrae, Santander 2014, 335 pp., 21,95 €  
El cardenal G. Ravasi, biblista de reconocido prestigio, preside el Pontificio Consejo para la Cultura y es muy conocido por haber impulsado el Atrio de los Gentiles, la iniciativa de Benedicto XVI para avivar el diálogo con los no creyentes y con todos aquellos que buscan y se hacen preguntas sobre su fe. Este libro es un viaje por toda la Biblia a través de 200 pasajes con la pretensión de ofrecer "en un tiempo tan fluido, superficial e indiferente como el que estamos viviendo ... una luz que brilla en la tiniebla" (p. 8). Confiando en la fuerza del fragmento, de esa breve sentencia, el autor selecciona pasajes de todas las colecciones de la Biblia, los sitúa en su contexto literario, histórico y teológico y concluye con el enunciado sintético del mensaje. El conocimiento que el autor tiene de la Biblia y la exégesis, y su capacidad para hacer síntesis, explica que el libro, a pesar de recorrer la Biblia entera, sea ágil, ofrezca información interesante y ayude a reflexionar sobre las grandes cuestiones que la Escritura plantea. Gustará a todos los que disfrutan con la Biblia, que aprenderán cosas nuevas y encontrarán sugerentes propuestas para enfocar algunas grandes cuestiones.- J. GUEVARA.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, Enrique, *Señor, roca mía, escucha mi voz. Lectura continua y concatenada de Salmos 1-30*. Verbo Divino – Universidad Pontificia Comillas, Estella (Navarra) – Madrid 2014, 288, 22 €

El profesor Enrique Sanz, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, dedica su docencia e investigación al estudio del Antiguo Testamento. Este trabajo sobre los Salmos 1-30 es el primer volumen de un proyecto que pretende un comentario completo al Salterio que combina la atención al Salterio como totalidad con el Salterio como libro de oración. En esa perspectiva, el profesor Sanz introduce las claves de comprensión de los Salmos que tienen en cuenta los modelos más desarrollados en las últimas décadas para explicar la organización definitiva del Salterio. El libro tiene tres partes, la primera dedicada al Salterio como libro de oración; la segunda, que estudia los Salmos 1 a 30 clasificándolos en tres grandes grupos: los salmos 1-14; 15-24 y 25-30; y la última en la que hace una síntesis en torno a dos grandes cuestiones: la confianza en Dios y la petición-alabanza-gracia. El aparato crítico es excelente, aunque no prolijo, y consolida el interés que puede suscitar en los investigadores.- J. GUEVARA.

TOLSADA, Diego, *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*. PPC, Madrid 2014, 216 pp., 15 €

La renuncia de Benedicto XVI fue considerada desde el primer momento como un acontecimiento de hondo significado; y la elección del jesuita Jorge M. Bergoglio fue recibida no sin sorpresa por las circunstancias que rodeaban al nuevo papa. Todo ello está siendo una invitación para profundizar en el sentido del papado. A ello respondió el Centro marianista de formación en Madrid con su ciclo anual de conferencias correspondiente al curso 2013-2014, dirigido a personas vinculadas a dicha familia religiosa. Las seis conferencias que se celebraron han dado origen a este libro, que recoge textos de dimensiones y características que van más allá de lo que exige una intervención oral. Los aspectos bíblicos (Severino Blanco), el desarrollo histórico del papado (Fernando Rivas y Juan M<sup>a</sup> Laboa), el sentido doctrinal del papado y la infalibilidad (Santiago Madrigal), los retos actuales del papado en la era

de la globalización y las perspectivas que abre el papa Francisco (M<sup>a</sup> del Carmen Márquez y José M<sup>a</sup> Arnáiz): he ahí los temas escogidos y los autores que han participado en este libro, de gran utilidad para comprender en profundidad, pero en unos términos asequibles, la realidad del papado en la Iglesia actual.- I. CAMACHO.

WRIGHT, Nicholas Thomas, *Sencillamente Jesús. Una nueva visión de quién era, qué hizo y por qué es importante*. PPC, Madrid 2014, 296 pp., 20 €

Profesor de Nuevo Testamento y obispo de la iglesia anglicana, el autor, que une la doble condición de académico y de pastor, confiesa que ha dedicado gran parte de su vida a cavilar sobre las grandes cuestiones en torno a Jesús. Hace unos años publicó *Simply christians*. Este libro de ahora sigue el mismo estilo de sencillez. Y no porque el tema sea sencillo, sino porque él quiere dar respuestas asequibles al gran público, apoyándose en estudios que había publicado con anterioridad. El sentido y alcance de las grandes cuestiones en torno a Jesús ocupan los cinco primeros capítulos. La parte central de la obra recorre la vida pública de Jesús para desembocar en la paradoja de su muerte (¿por qué lo mataron?) y en la sorpresa de la resurrección (¿qué sentido?). Un capítulo conclusivo se pregunta por las consecuencias de todo esto para el cristiano hoy. El reino de Dios es el gran proyecto de Jesús desde donde Wright pretende iluminar esta sencilla presentación del personaje.- B. A. O.

## ÉTICA Y MORAL

ALBURQUERQUE, Eugenio, *Moral cristiana*. CCS, Madrid 2014, 93 pp., 7 €

Este tipo de libros se agradece, aunque su autor lo llame “un humilde opúsculo”. Busca sencillamente una aproximación e iniciación al mundo de la moral, mundo nada fácil de sintetizar por la complejidad que hoy encierra. Pero es posible, y el salesiano Eugenio Alburquerque aprovecha para ello su experiencia como profesor de Teología Moral, responder de forma sintética a 25 preguntas básicas, siguiendo la metodología de esta colección que lleva ese título (“25 preguntas”). Las preguntas seleccionadas no entran en los contenidos de la moral aplicada, sino que se quedan en la funda-

mentación de la moral y aclaran conceptos como conciencia, ley, libertad, responsabilidad, pecado, virtud... Aunque el punto de partida es un enfoque general de la moral, siguiendo la tradición de Aristóteles de una ética de la felicidad, este opúsculo se centra en la moral cristiana, que entiende como una ética de la felicidad según la orientación aristotélica, recogida luego por Santo Tomás, y a pesar de que muchas veces no es esa la idea que se tiene de la moral cristiana.- I. CAMACHO.

AUGUSTIN, George (ed.), *El cambio de valores. Análisis y respuestas*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 208 pp., 15,50 €

Doce autores, casi todos de ámbito germano, se dan cita en este volumen bajo la coordinación de George Augustin, que es director del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad "Walter Kasper". No es el primer libro coordinado por Augustin que publica Sal Terrae en estos últimos años. En este caso el texto original alemán era bastante más extenso, como se deduce de las referencias en las páginas 206-207, pero no se explica por qué se ha hecho esta reducción a solo doce trabajos. Entre los autores figuran los cardenales Walter Kasper, Reinhard Marx y Kurt Koch, así como el expresidente checo Václav Havel y el actual ministro de finanzas alemán Wolfgang Schäuble. El cambio de valores se estudia en distintos ámbitos, pero hay un enfoque común: el contexto europeo y el rápido proceso de secularización y de liberalización de las costumbres, que hace más urgente el recurso a unos valores bien arraigados. Con este trasfondo se pasa revista a campos diversos: el pluralismo religioso y ecuménico, las cuestiones políticas, el ámbito de la familia, el mundo de la economía y del trabajo, las finanzas (es el único capítulo que ha sido redactado para esta edición española), la política social.- I. CAMACHO.

DODARO, Robert (ed.), *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia Católica*. Encuentro, Madrid 2014, 328 pp., 20 €

Estamos ante un libro de claro enfoque polémico. Así lo reconoce desde el comienzo de la Introducción el agustino norteamericano Robert Dodaro: se trata de dar respuesta al libro del cardenal Walter Kasper *El evangelio de la familia* (Sal Terrae, 2014), en el que incluye y desarrolla la conferencia que

pronunció por encargo del papa Francisco ante el Consistorio Extraordinario de cardenales en febrero de 2014. Los autores de este volumen son cinco cardenales (Brandmüller, Müller, Caffara, de Paolis y Burke), junto a un arzobispo (Cyril Vasil') y otros tres expertos (el propio Dodaro, Mankowski y Rist). Todos ellos coinciden en que las propuestas de Kasper atentan directamente contra la doctrina católica de la indisolubilidad del matrimonio, y que no cabe invocar la práctica de las iglesias primitivas o la tradición ortodoxa oriental, como hace Kasper para buscar una salida a la delicada situación de los católicos divorciados y vueltos a casar. Los estudios aquí recogidos argumentan desde la Sagrada Escritura, desde la historia de la Iglesia, desde la teología y desde la praxis canónica. No cabe duda que el papa Francisco ha hecho posible abrir este debate que afecta a una cuestión que preocupa en muchos ambientes eclesiales: ojalá estas páginas sean leídas desde el esfuerzo de clarificación y no como un no definitivo a una cuestión que la vida exige abordar con rigor teológico pero también con sentido pastoral.- I. CAMACHO.

ELIZARI, Francisco J., *Bioética, Teología moral y sociedad*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 454 pp., 25 €

J. Junquera y J. de la Torre han querido reunir en este volumen una veintena de artículos, que habían sido publicados por el P. Elizari, durante estos últimos años, en la Revista *Moralia*. Es verdad que algunos hace bastante tiempo que se publicaron. El mismo autor ha preferido no ponerlos al día para incorporar la bibliografía más reciente. Pero se trata de un libro, donde se recogen fundamentalmente temas de bioética, relativos al comienzo y final de la vida humana. La seriedad y conocimiento del autor se manifiestan en esta buena contribución, que no ha perdido su actualidad e interés para las personas que deseen conocer los problemas planteados en estos últimos años.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

HUARTE, Joachim, *La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio. La embriología usada por los teólogos*. Eunsa, Pamplona 2014, 246 pp., 17 €

Ya sabemos que se trata de un problema sobre el que existe una fuerte discusión, y donde resulta muy difícil encontrar una cierta unidad de crite-

rios. Desde los que defienden que el respeto a la vida humana comienza ya en el momento de la fecundación, hasta los que aceptan que su defensa no es posible reconocerla hasta una etapa posterior, variable y diferente de acuerdo con los distintos planteamientos de los autores. La tesis que presentamos no se dedica solo a defender la doctrina tradicional de la Iglesia. Intenta ofrecer una explicación histórica de cómo han ido surgiendo los nuevos planteamientos, y entra, sobre todo, en el análisis de los argumentos aportados por los autores, que dentro de la Iglesia, han defendido soluciones diferentes. Me parece que se trata de un estudio serio y fundado, aunque, como demuestra la experiencia de estos últimos años, los datos científicos se interpretan de forma diferente. La lectura para los interesados merece la pena.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

REGOJO, Pedro, *Ética para directivos y consejeros. Cómo construir empresas excelentes y socialmente responsables*. Eunsa, Pamplona 2014, 243 pp., 17 €

He aquí un libro muy marcado por la actual crisis económica, en cuya génesis está sin duda la falta de comportamiento ético de muchos. También la deshonestidad de sus dirigentes ha estado –en opinión del autor– en el origen de crisis sonadas de muchas empresas durante las últimas décadas. Esta preocupación mueve al autor, que combina su excelente preparación intelectual (en gestión, ciencias sociales, filosofía, ética y Doctrina Social de la Iglesia) con algunas actividades docentes y con una experiencia empresarial directa. El punto de partida (parte I) son unas ideas generales sobre lo que es esencial para hablar de ética. Aborda luego (parte II) el estudio de lo que es la empresa y sus fines: ello permite concretar la reflexión ética sobre la realidad, huyendo de una ética encarnada en principios sin conexión con la vida. La parte III se refiere expresamente al directivo al que facilita los principios y normas que han de regir su gestión. Una última parte estudia las virtudes humanas que han de servir de fundamento a las actuaciones éticas.- I. CAMACHO.

TORRE, Javier de la, *Jesús de Nazaret y la familia. Familias rotas, familias heridas, familias frágiles*. San Pablo, Madrid 2014, 303 pp., 13,50 €

El cardenal Kasper ha hablado de la necesidad de un cambio de paradigma y de perspectiva en los

temas del matrimonio y la familia en la Iglesia. Javier de la Torre, profesor en la Universidad Pontificia Comillas, se propone hacerlo en este libro desde la perspectiva del Evangelio. Y eso es lo que contiene su libro cuyo contenido se articula en torno a dos temas, que son novedosos y causarán a primera vista cierta sorpresa en algunos lectores. El primero es la necesidad de ampliar la perspectiva para no fijarse tanto, como hasta ahora se ha hecho, en la familia de Nazaret: conviene pensar más en esa apertura de Jesús a todo género de personas y, en concreto, a las familias sufrientes o rotas. El segundo es el reconocimiento de que para Jesús su propia familia fue un problema, como sigue siendo hoy para muchos, sin que esto obste para valorar lo que la familia significa de positivo para el desarrollo humano. Esta doble perspectiva se muestra realmente fecunda para profundizar en los retos de la familia hoy.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

ARANDA, Antonio – LLUCH, Miguel – HERRERA, Jorge (dirs.), *En torno al Vaticano II. Claves históricas, doctrinales y pastorales*. Eunsa, Pamplona 2014, 456 pp., 26 €

El 50 aniversario del Vaticano II quiso celebrarlo la Universidad de Navarra con un congreso internacional (16-18 octubre 2013) que tuvo como tema el que da título a este volumen. Como objetivo se pretendía, más que una relectura del Concilio, un “redescubrimiento” del mismo, de su inspiración de fondo. Esta sirvió no solo para la elaboración de los documentos promulgados, sino para animar a la revitalización de la Iglesia. En este sentido, el Concilio mismo y los estudios aquí recogidos siguen teniendo validez como instrumento de renovación eclesial en estos momentos. Las numerosas contribuciones que fueron presentadas en el congreso se recogen en este volumen que se abre con dos ponencias que contextualizan el Concilio: una sobre la Iglesia y otra sobre la sociedad del momento. Por lo demás, es difícil sistematizar los contenidos del libro porque las perspectivas son muy diferentes: hay estudios sobre el Concilio mismo y estudios sobre su aplicación y consecuencias, estudios sobre los aspectos centrales de su dinamismo renovador (libertad religiosa, llamada universal a la santidad), estudios sobre la hermenéutica del Concilio (que

distinguen el periodo anterior a 1985 y el que le sigue, tras la celebración del sínodo de aquel año); por fin, hay dos mesas redondas) sobre el diálogo ecuménico y sobre las relaciones fe/sociedad).- I. CAMACHO.

BASTANTE, Jesús, *Carlos Osoro, el peregrino. El hombre del papa Francisco en España*. La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 304 pp., 20,90 €

Fueron muchas las expectativas que despertó en España el nombramiento de Carlos Osoro como arzobispo de Madrid, después de 20 años de Antonio María Rouco al frente de dicha diócesis. Como reza el subtítulo de este libro, Osoro ha sido considerado “el hombre del papa Francisco en España”. Se cuenta que el mismo papa, con ocasión de la visita *ad limina* en marzo de 2014, le dijo: “Tengo un nombre para usted. Le voy a llamar el peregrino”. Jesús Bastante, periodista de Religión Digital, se ha propuesto hacer una presentación de Carlos Osoro, que no es propiamente una biografía. La parte biográfica es reducida, para dejar espacio a lo que sería una semblanza de su persona como pastor, con especial atención al contexto eclesial tras la elección del papa Francisco. Su sencillez y su humildad, su profundidad espiritual y su deseo de cercanía a la gente, conectan bien con el talante del papa actual y con exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, que Osoro considera como el horizonte pastoral de su tarea en la diócesis madrileña. La obra se cierra con un capítulo (págs. 229-265) en el que se recogen breves textos de Carlos Osoro con la intención de ofrecer “las claves de su pensamiento”.- B. A. O.

BERMÚDEZ, Alejandro, *Francisco, nuestro hermano, nuestro amigo*. Cristiandad, Madrid 2014, 181 pp., 16,90 €

Veinte entrevistas son las que se recogen en este libro de personas que han tenido algún tipo de relación más estrecha con Jorge Mario Bergoglio antes de ser papa. Diez de ellas son de jesuitas; las otras diez son de profesores o alumnos suyos, colaboradores en distintos momentos, sacerdotes e incluso una mendiga que pedía limosna a la puerta de la catedral de Buenos Aires. Las ha recogido Alejandro Bermúdez, que es el director de ACI-Prensa. Los textos tienen una gran frescura. Es frecuente ver cómo se destacan del Padre Bergoglio el ser un

hombre de Dios, su espíritu de oración, su austeridad, su espíritu de servicio, su cercanía, su audacia y habilidad. No son cualidades fáciles de compaginar. Y todo eso es más relevante que ciertas discrepancias que algunos de los entrevistados no dejan de manifestar. Sin duda estamos ante un libro de agradable y fácil lectura.- I. CAMACHO.

*Conversaciones con José Ignacio González Faus*. A cargo de Javier Vitoria. PPC, Madrid 2014, 191 pp., 19 €

Sobrepasados ya los ochenta años, el jesuita José Ignacio González Faus es bien conocido sobre todo por sus escritos. Como teólogo ha cultivado sobre todo la cristología, y también la antropología teológica. Pero ha sido además un agudo analista de la realidad social y eclesial desde su visión cristiana de la vida. Esta larga entrevista no quiere ser una biografía, pero tiene mucho de ello en cuanto que contribuye a formar un retrato muy bien equilibrado de él. La primera parte de la entrevista, sostenida con el también teólogo Javier Vitoria, se ocupa del “mester de la teología”: en ella se destaca el lugar desde el que esta se hace y su relación con la experiencia de fe y con la espiritualidad. La segunda parte contiene una reflexión sobre la Iglesia (“Repara mi Iglesia, que se cae”): esté hecha desde la novedad que supuso el Vaticano II y la renovación que sigue pendiente hoy. La tercera parte aborda otra dimensión de vida de González Faus que ayuda a comprenderle mejor: en ella se analiza la Compañía de Jesús y su misión. “Fe cristiana y lucha por la justicia” (cuarta parte) tiene mucho de síntesis final, de quien se siente miembro de la Iglesia y de la Compañía de Jesús. Todo se completa con un apéndice (“Del amor y el humor”), donde se expresa muy bien el talante de González Faus.- B. A. O.

DEMELO, Bill, *Anthony deMello. El caminante feliz*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, XXXVIII + 264 pp., 25 €

“Yo me sentía muy orgulloso de mi hermano pero nunca tuve la tentación de imitarlo (...). Yo prefería la vida fácil” (pág. 75). Esta frase resume bien la relación entre el hermano más pequeño y el mayor de una familia de cinco. Bill era 13 años más joven que Tony. Ni por contacto directo ni por afinidad personal las relaciones fueron frecuentes, pero eso no obsta para que el hermano pequeño hiciera un esfuerzo encomiable para redactar esta biografía,

que le fue solicitada casi 15 años después de la muerte de Tony. El jesuita indio Tony deMello fue bien conocido por sus escritos, pero también por tantos retiros o cursos de oración que dio por todo el mundo. Bill deMello ha recopilado recuerdos de familia y ha contactado durante un año con compañeros y conocidos de su hermano para redactar estas páginas, que son un retrato lleno de admiración por quien considera como “un ser humano humilde” (pág. 203), “un ser humano maravilloso, amable, sensible y humilde” (pág. 233). En estas páginas va recomponiendo su evolución, desde ser un experto en los Ejercicios ignacianos para abrirse luego al *counselling* y la terapia Gestalt, intentando la síntesis entre espiritualidad occidental (en la que fue formado como jesuita), espiritualidad oriental (a la que se inició en la India) y psicología. Estamos ante un bello relato, que se lee con agrado, sintiendo la cercanía tanto del biógrafo como del biografiado.- I. CAMACHO.

LOWNEY, Chris, *Francisco, líder y papa*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 232 pp., 16,50 €  
El autor se dio a conocer en 2005 con un libro sobre el liderazgo de los jesuitas, que ha sido traducido por segunda vez al castellano como *El liderazgo de los jesuitas. Autoconciencia, ingenio, amor, heroísmo* (Sal Terrae, 2014). Él fue jesuita en su juventud y trabajó después durante años en importantes empresas transnacionales. Posteriormente ha dedicado mucho tiempo a mostrar cómo la espiritualidad ignaciana vivida en la Compañía de Jesús encierra elementos muy fecundos para la formación de líderes. En este libro quiere ilustrarlo con la persona del primer papa jesuita en la historia. En un momento en que el mundo está necesitado de líderes, adaptados además a los nuevos tiempos, el papa Francisco ofrece un modelo digno de atención. Lowney ha investigado su personalidad, estudiando su vida antes y después de ser elegido papa, pero también entrevistando a muchos que le conocieron en distintas etapas de su actividad como jesuita y como obispo. Y sintetiza sus cualidades de líder en seis compromisos, que va desarrollando a lo largo del libro ilustrándolos con la tradición ignaciana y con su propia experiencia como dirigente empresarial: concéctate a ti mismo en profundidad, pero vive para servir a los demás; sumérgete en el mundo, pero retírate de él a diario; vive el presente y reverencia la tradición, pero crea futuro. No solo por el

contenido, también por la capacidad de comunicación de que hace gala el autor, el libro se leerá con fruición.- I. CAMACHO.

PEÑA GARCÍA, Carmen, *Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014. 503 pp., 29,50 €

Se felicita la canonística por contar al inicio de este curso académico con una nueva obra de la Prof<sup>ta</sup>. C. Peña sobre derecho matrimonial, que viene a enriquecer la abundante reflexión doctrinal en esta materia y en la que no falta su acertada valoración crítica y la incorporación de actualizada jurisprudencia rotal. Agotada la edición de *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia* –antecedente de esta monografía– con la que se han formado generaciones de alumnos/as de las facultades eclesiásticas desde 2004, resulta novedosa en esta obra la incorporación de un capítulo dedicado a la *Preparación y admisión al matrimonio, y regulación canónica de las causas de ilícito* (cap. 10), el amplio desarrollo de *La disolución del vínculo matrimonial* (cap. 12) y el acierto de culminar con una aproximación a la *Declaración canónica de nulidad del matrimonio y situación de los católicos divorciados civilmente* (cap. 13), tan de actualidad a raíz del Sínodo de los Obispos sobre la Familia, en cuya asamblea general extraordinaria participó la autora como experta, en octubre 2014. Junto a ello, la introducción de un ilustrativo esquema sobre los *Requisitos para la validez del matrimonio* (p. 79), y la original portada de esta publicación de la U. P. Comillas, revelan una significativa apuesta por ampliar el horizonte pastoral de las cuestiones matrimoniales en el derecho de la Iglesia. Una obra imprescindible para estudiantes de la Licenciatura en Derecho Canónico, en la que encontrarán una excelente exposición sistemática de la materia, así como para profesionales del foro, a quienes las fuentes jurisprudenciales al final de cada capítulo resultarán de gran interés. - R. PÉREZ.

SEGOVIA, José L. – ÁVILA, Antonio – MARTÍN VELASCO, Juan – PAGOLA, José Antonio, *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. PPC, Madrid 2014, 168 pp., 12 €

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* encaja perfectamente en el estilo de su autor, el papa

Francisco. Y puede leerse como todo un desafío para la Iglesia y para la sociedad de hoy. En esa clave fue leída en el encuentro que se organizó dentro de la serie de “Conversaciones PPC”. A él fueron invitados cuatro personalidades de la Iglesia española actual, y sus intervenciones son las que quedan recogidas en este libro, cuya lectura ayudará a comprender, a profundizar y a aplicar los contenidos del texto papal. José Luis Segovia se ocupa de los desafíos para nuestra sociedad, fijándose especialmente en la situación de crisis. Antonio Ávila aborda los desafíos para la reforma de la Iglesia y sugiere vías para concretarla. Juan Martín Velasco y José A. Pagola se centran en la misión de la Iglesia: el primero, analizando las exigencias inherentes a la misión evangelizadora; el segundo, recurriendo a la figura de Jesús para que la misión sea una auténtica renovación evangélica.- I. CAMACHO.

## VIDA RELIGIOSA

MARTINI, Carlo M., *Por amor, por vosotros, para siempre. La vida consagrada, hoy*, Sal Terrae, Santander 2014, 254 pp., 16,50 €

Este libro recoge diferentes intervenciones de Carlo Maria Martini como arzobispo de Milán, referidas todas a la vida consagrada. La selección de intervenciones ha sido hecha por Giuseppe Bettoni. Las intervenciones están divididas en 4 partes que tratan temáticas diferentes. La primera, titulada “Por amor a la belleza divina”, trata sobre todo de la esencia e identidad de la vida religiosa. La segunda, “Ser religiosos en la gran ciudad”, habla de las condiciones actuales de la vida consagrada. La tercera, “Algunas tradiciones espirituales”, reflexiona sobre algunos carismas concretos. La última, “¿Qué futuro?”, reflexiona sobre el futuro de la vida religiosa. Aunque los documentos son heterogéneos y a veces poco sistemáticos (muchos son homilias o discursos), en ellos se capta una doctrina muy valiosa, abierta y moderna, sobre la vida consagrada. Destaca el fuerte fundamento bíblico de la reflexión del cardenal. Especialmente interesante es el texto titulado “El desafío de la espiritualidad”, donde el cardenal comenta, con gran libertad y visión, con los religiosos de su diócesis el sínodo de la vida consagrada de 1994. Ayudaría el haber incluido una conclusión donde se recogiera más sistemá-

ticamente la doctrina del Cardenal Martini.- G. VILLAGRÁN.

VÍÑAS I SANTOS, Monserrat, *La Regla de San Benito. Un camino para vivir el Evangelio*. Monte Casino Ediciones, Zamora 2014, 339 pp., 18,75 €

En este libro se concentra toda la sabiduría de una madre abadesa, contenida en los comentarios que fue realizando durante su servicio de gobierno a la comunidad. Son comentarios que le brotan del corazón, porque no es una persona cuadrículada, sino rápida e intuitiva, convencida de que el Espíritu Santo ha hecho a las personas diferentes, precisamente porque no le agrada especialmente la uniformidad. En sus cincuenta años de vida monástica ha podido comprobar personalmente que la Regla de San Benito no es ni más ni menos que *un camino para vivir el Evangelio*. En el fondo de todo está el deseo de vivir realmente la gran recomendación de Jesús: *Amaos los unos a los otros como yo os he amado*. Recomendación que lleva aneja la vida, vida abundante, tal y como prometió Jesús a quienes siguieran el camino indicado por Él. Este camino evangélico no supuso nunca para ella ningún tipo de cortapisa para su forma de ser, sino que la enseñó a desplegar lo mejor de sí misma en alas de la auténtica libertad. Confiesa que sus debilidades y sus límites nunca han conseguido eclipsar la esperanza de que Dios la sacaría a flote en cualquier caso, como de hecho ha sucedido en su vida. Quiere contribuir con estas páginas a que todas las hermanas benedictinas pongan al servicio de todos y de todas lo que cada una de ellas tenga, con humildad, y amor generoso y gratuito. Está convencida así mismo de que lo que ellas quieren vivir, lo que ellas quieren transmitir a través de estas páginas, es un auténtico tesoro espiritual, válido para cualquier tipo de personas con sensibilidad y apertura a la acción del Espíritu. A lo largo de estas páginas puede constatarse la gran sabiduría contenida en la Regla de San Benito, que ha servido como camino de santificación a tantos hombres y mujeres a través de la historia, y que ha aportado un acervo inestimable, tanto al desarrollo de la fe como a la preservación de la cultura, especialmente en la Iglesia de occidente.- A. NAVAS.

## PASTORAL

AMORTH, Gabriel, *El diablo. Una investigación contemporánea*. San Pablo, Madrid 2014, 135 pp., 11 €

El Padre Amorth, sacerdote de la Sociedad de San Pablo, es exorcista en la diócesis de Roma desde 1986. Su larga experiencia queda recogida en este libro, que está tejido a base las preguntas que más frecuentemente le hace la gente. En algún momento se queja de que los teólogos no suelen prestar excesiva atención al diablo. Por eso comienza afirmando la realidad de este, cuya actividad consiste esencialmente en inducir a los seres humanos al pecado. En su extensa descripción de las formas como el diablo actúa en la vida humana (págs. 34-42) destaca una: la posesión. Es esta precisamente la que se combate por medio del rito del exorcismo. No es un rito mágico, sino que exige un ambiente y unas condiciones, tanto en el exorcista como en la persona a la que se le aplica. El lector moderno quedará sorprendido con cosas que se cuentan en este libro, pero no hay duda que detrás hay muchos años de dedicación muy intensa a la práctica del exorcismo.- B. A. O.

CENTRO NACIONAL SALESIANO DE PASTORAL JUVENIL, *Itinerario de educación en la fe. Guía del animador*. Editorial CCS, Madrid 2014, 155 pp., 10 €

Este nuevo itinerario de educación en la fe ha sido preparado por el Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil, que quiere aprovechar la rica herencia de Don Bosco para responder a los actuales desafíos del contexto actual y de la condición juvenil. Aquí solo se ofrecen las líneas directrices (“Guía del animador”), pensando en las cinco etapas del itinerario: niños, preadolescentes, adolescentes, jóvenes, jóvenes adultos. Estas líneas directrices se agrupan en tres bloques: teológico (de hecho, más con cuestiones de pastoral que de teología propiamente dicha), pedagógico (con los objetivos generales y específicos para cada una de las cinco etapas), metodológico (lugares y momentos relación del itinerario con la comunidad de referencia). Los materiales concretos para cada etapa se anuncia irán siendo alojados en una página web.- B. A. O.

FRANCISCO PAPA, *Los sacramentos y los dones del Espíritu. Las catequesis del Papa*. Ciudad Nueva, Madrid 2014, 128 pp., 11 €

FRANCISCO PAPA, *Pueblo de Dios en camino. Catequesis sobre la Iglesia*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 143 pp., 12,50 €

Las audiencias de los miércoles son tradicionalmente una ocasión para la catequesis del papa. En estos dos libros se recogen las correspondientes a todo el año 2014. El primero corresponde al primer semestre, cuando el papa fue explicando los sacramentos (nueve catequesis) y los dones del Espíritu (siete); y se añaden todavía otras varias, que corresponden a la Navidad de 2013 y a la Semana Santa y Pascua de 2014. El segundo corresponde al segundo semestre: en ese tiempo el papa se ocupó de la Iglesia y también ahora se añaden otros textos tomados en este caso de los viajes del papa a Corea, Albania y Turquía. Son textos breves, con un estilo llano y claro, ilustrados con ejemplos tomados de la vida diaria. Si la catequesis suele revestirse siempre de estas características, en la persona del papa actual, todo eso destaca mucho más, porque es como su estilo más propio y en el que se siente más cómodo. Su lectura será de provecho tanto para la meditación como para la formación.- B. A. O.

PAGOLA, José Antonio, *Grupos de Jesús*. PPC, Madrid 2014, 304 pp., 20 €

El objeto de este libro es poner en marcha una iniciativa: los llamados “grupos de Jesús”, que dan nombre a esta publicación y que están pensados para reunir a personas deseosas de arraigar su vida en Jesús con más fe y de un modo más auténtico. Este poner en el centro la persona y el mensaje de Jesús es muy típico de Pagola, que se propone ahora ofrecer un itinerario para ello. El itinerario está compuesto por 40 temas, cada uno de los cuales ocuparía dos reuniones con su preparación correspondiente: una de acercamiento a la Evangelio, otra de acercamiento a la vida. Cada tema está centrado en un texto evangélico, que es comentado por el autor con ese estilo cercano y directo que ya conocemos de otras publicaciones suyas, al que siguen preguntas para la conversión personal y para el compromiso con el proyecto de Jesús, para terminar con algunas sugerencias para la oración. El objetivo del grupo es vivir un

proceso de conversión individual y grupal ahondando con sencillez en lo esencial del Evangelio, en un contexto de amistad fraterna, gracias al cual se irá descubriendo el proyecto del reino de Dios al tiempo que se construye la Iglesia de Cristo.- I. CAMACHO.

## LITURGIA

ÁLVARO DEL PORTILLO, *Caminar con Jesús al compás del año litúrgico*. Cristiandad, Madrid 2014, 280 pp., 19 €

Álvaro del Portillo fue el sucesor de Josemaría Escrivá al frente del Opus Dei, desde 1975 hasta su muerte en 1994 (cuando iba a cumplir los 80 años). Los textos que se recogen en este volumen tienen un carácter ascético y fueron escritos al hilo de los distintos tiempos litúrgicos: Adviento, Navidad, Cuaresma, Semana Santa, pascua y el llamado Tiempo Ordinario. No forman una serie continuada de comentarios litúrgicos ni fueron concebidos de modo unitario, sino que han sido agrupados, con indicación de la fecha en que cada uno fue compuesto (entre 1978 y 1994), para ilustrar las distintas etapas del año litúrgico. La edición es muy cuidada, con abundantes notas a pie de página (y, en ellas, frecuentes citas de San Josemaría Escrivá), así como con notas aclaratorias del editor, José Antonio Loarte.- B. A. O.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José María, *Los forjadores de historias*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 191 pp., 9,95 €

En este libro Rodríguez Olaizola presenta una lectura existencial de la liturgia. En una primera parte recorre los diferentes periodos del tiempo litúrgico y en una segunda las partes de la eucaristía. El objetivo siempre es hacer una actualización de ésta que hable a la realidad biográfica del lector, a su historia. El autor domina el lenguaje y las imágenes de las generaciones más jóvenes, por lo que consigue un texto muy interpellante para lectores más jóvenes, lo que tiene un gran mérito. Con facilidad el autor encuentra conexiones entre elementos del tiempo litúrgico o el rito eucarístico y elementos comunes de la vida moderna como las redes sociales o las películas más de moda. Esto es lo que creo da especialmente fuerza al texto. En el último capítulo el autor muestra cómo se puede ir desde la liturgia como configuradora de

la propia historia a ésta como elemento de unión de las historias de muchos. Tal vez el autor podría haber reforzado sus conclusiones y su tesis pues en algunos momentos el libro peca de limitarse a enumerar y comentar uno a uno cada momento litúrgico. Se podría haber desarrollado más la clave de interpretación que utiliza.- G. VILLAGRÁN.

TENA, Pere, *La palabra "Ekklesia". Estudio histórico-teológico*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 292 pp., 25 €

Esta publicación quiere ser un homenaje al que fuera promotor y primer director del Centro de Pastoral Litúrgica y desde 1993 obispo auxiliar de Barcelona, recientemente fallecido (febrero 2014). Se trata de la tesis doctoral que defendió en la Universidad Gregoriana en 1954, y que ya había sido publicada en 1958 en la colección "Colectánea San Paciano" (1958). Más allá del homenaje, la obra mantiene el interés por tratarse de un estudio eclesiológico en unos años en que la eclesiología era centro primario de atención en la teología católica. Su intención es más modesta que la de hacer un tratado de esta materia, pero valiosa en cuanto que se intenta una aproximación simultánea a la teología y a la liturgia con una inequívoca apertura a la pastoral. El trabajo consiste en seguir la pista al término *ekklesia* en la historia y la teología bíblicas, fijándose sobre todo en las metáforas paulinas. Su conclusión es que la *ekklesia* expresa en este contexto de la Iglesia primitiva una idea primordialmente litúrgica. De la consideración que mereció esta obra en su momento es reflejo el hecho de que se encargara a su autor el artículo "Ecclesia en la Escritura y en las comunidades primitivas" del *Dictionnaire de Spiritualité* que se estaba publicando en aquellos años (en concreto para este artículo cf. el tomo de Beauchesne 1960).- B. A. O.

## ESPIRITUALIDAD

FANZAGA, Livio, *El Paraíso*. Palabra, Madrid 2014, 256 pp., 13,50 €

No es un tema muy frecuente en los libros de teología. Y sin embargo, Livio Fanzaga lo considera fundamental, aunque solo sea porque es el que abre la Sagrada Escritura en el libro del Génesis y, de alguna manera también, el que lo cierra (si relacionamos con él la nueva Jerusalén celestial).

Más allá de la imagen, el Paraíso confronta al ser humano con su origen y con su destino, las preguntas que hoy no es frecuente hacer. El autor busca suscitar en el corazón del lector el deseo del Paraíso, quiere ayudarle a que se lo represente y sobre todo se propone ilustrarle sobre los medios más eficaces para alcanzarlo.- B. A. O.

GAILLARDETZ, Richard R., *Una promesa atrevida. Espiritualidad del matrimonio cristiano*. PPC, Madrid 2014, 168 pp., 12 €

Como anuncia su autor en el prólogo, no se trata de un libro para hacer el matrimonio más verdadero, ni ofrece tampoco consejos para mejorar las relaciones de la pareja, o encender la llama del amor perdido. El autor, doctor en teología, casado y con 4 hijos, nos dibuja, a través de sus reflexiones, las dificultades que implica el compromiso de un matrimonio cristiano. La cultura moderna no favorece una relación permanente, que se convierte en una aventura difícil y arriesgada. Sus páginas reflejan cómo han vivido y superado estas dificultades. Por ello, su lectura puede resultar provechosa para otras personas que deseen recorrer el mismo camino.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

GARCÍA HERNÁNDEZ, Manuel, *Ensayo sobre vida y espiritualidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 222 pp., 12 €

El autor de este libro, sacerdote diocesano y profesor jubilado de la Universidad de Granada, es doctor en Ciencias Geológicas y licenciado en Ciencias Eclesiásticas. La intención de su reflexión consiste en un reclamo de la interioridad, consciente de que el hombre occidental vive en una mutilación de aquellas dimensiones que atañen a su vida espiritual. Con este trasfondo, plantea un itinerario, de carácter muy personal y original, que abarca los hitos fundamentales de la biografía de todo ser humano. Esos hitos, cuatro en concreto, dan lugar a los grandes bloques que estructuran el contenido de toda la obra: el misterio que somos, el principio, el camino y la plenitud. Su actividad pastoral, así como la profundización en la vida espiritual, junto con el trabajo de algunas técnicas de carácter más psicológico y terapéutico, le llevan a realizar este recorrido, partiendo de los aspectos más significativos que están implicados en cada uno de estos cuatro hitos biográficos. El conjunto de la obra da lugar a un mosaico de

veinte piezas, en las que el autor trata las grandes cuestiones de la existencia. Temas como la caída, la relación padres-hijos, el dolor, el silencio, Cristo o la muerte son afrontados con un lenguaje directo, cargado de intimidad y con una tonalidad fuertemente simbólica. Al final, el lector tiene la impresión de que García Hernández, mientras que desgrana estos veinte temas, está contando su propia historia y también la nuestra.- S. BÉJAR.

GAUTHIER, Jacques, *Diez actitudes interiores. La espiritualidad de Teresa de Lisieux*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 192 pp., 17 €

Para el autor, laico y padre de familia, universitario y poeta, el encuentro con santa Teresa de Lisieux marcó el final de su crisis de los cuarenta años. Ya en 1996 escribió, como agradecimiento, *Toi, l'amour*. Este libro que aparece ahora es una reelaboración de una parte de otro, *Thérèse de l'Enfant Jésus, docteur de l'Église* (1997), ya agotado. Se propone en él sintetizar la espiritualidad de la santa en diez actitudes interiores. La experiencia profunda del amor de Dios se armoniza en ella con un deseo de amar hasta el extremo, de amar a Jesús por encima de todo. Y eso es lo que pretendió transmitir en su *Historia de un alma*, que es una verdadera autobiografía. Es cierto que la cultura de su tiempo no es ya la nuestra. Pero su experiencia espiritual trasciende las culturas, y por eso el acercarnos a su espiritualidad sigue siendo hoy una oportunidad para nosotros.- B. A. O.

GIL MORENO, Antonio, *Meditaciones para buscadores de Dios*. San Pablo, Madrid 2014, 272 pp., 13,50 €

El autor, que es canónigo de la catedral de Córdoba, ha sabido compaginar a lo largo de su vida el sacerdocio con el periodismo. Fruto de esa alianza es este libro de meditación para los que buscan (como reza el título), el cual se abre con aquel poema-oración del obispo Casaldáliga cuyas palabras iniciales son: "Dios está viniendo". Las meditaciones recogidas son en torno a 130: son, por tanto, textos breves, y no están ordenadas según un plan sistemático. Son como brochazos, donde se comentan un texto evangélico o una cita de los más diversos autores. Eso sí, en todas ellas lo esencial es que se trata de una invitación a orar.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *Ya no habrá llanto ni dolor*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 88 pp., 8,95 €

El lector español no necesita presentación de Anselm Grün como autor consagrado en temas de espiritualidad. Ahora se han unido en este volumen dos escritos breves de temática parecida: “Hasta que en el cielo nos veamos” y “Si solo me quedara un día de vida”. El primero se ocupa de las circunstancias que rodean a la muerte de un ser querido, el duelo ante todo, pero también la vuelta a la normalidad una vez que este concluye. El segundo aborda una cuestión que el hombre actual suele eludir: la realidad de la muerte. Anselm Grün pretende que el recuerdo de esta realidad ineludible se convierta en una oportunidad para afrontar con mayor seriedad e intensidad la propia existencia.- B. A. O.

GRÜN, Anselm – JÄGER, Willigis, *El misterio más allá de todos los caminos. Lo que nos une, lo que nos separa*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 160 pp., 14 €

Hace casi cincuenta años fueron maestro y discípulo: Jäger enseñó latín y geografía a Grün. Y ambos se alimentaron de la misma tradición, la benedictina, en la abadía de Münsterschwarzach. Pero Jäger, después de una estancia en la nueva abadía fundada en Japón y de un profundo contacto con el zen, consiguió una excedencia del monasterio y vive desde entonces como director de un centro zen donde se practica una religiosidad aconfesional. Anselm Grün, en cambio, ha seguido alimentándose de la Regla de San Benito, en la que se inspira como director espiritual, después de un esfuerzo por adaptar su actividad a las exigencias de la psicología moderna. En este libro ambos cuentan su propia experiencia en un relato que tiene un fuerte carácter autobiográfico para mostrar, desde ahí, cómo han encontrado vías de respuesta a los grandes interrogantes de la existencia. Si algo les una todavía, es una actitud continua de búsqueda.- B. A. O.

GUERRERO, Irene, *Teresa de Jesús. La dama herida*. San Pablo, Madrid 2014, 322 pp., 16 €

De entre las numerosas facetas que conforman la vida de santa Teresa de Jesús, Irene Guerrero (que es Carmelita Descalza) ha escogido particularmente las que tienen que ver con su fortaleza,

apasionamiento y humanidad. Se basa principalmente en los datos que proporciona la santa sobre ella misma en el *Libro de la Vida*. Se destaca entre sus cualidades el que todo lo que oía o leía, relacionado con la fe, seguidamente quería llevarlo a efecto y no paraba hasta conseguirlo. Uno de los detalles más originales de esta biografía peculiar consiste en que, en el índice de los capítulos, ha ido destacando su contenido, pero imitando de tal manera los títulos de los capítulos del *Libro de la Vida* de la santa, que hay que fijarse para darse cuenta de que esos títulos están compuestos por nuestra autora en lenguaje actual, aunque con resonancias del estilo literario de Teresa. El estilo es novelado, lleno de soltura e imaginación, intentando (y consiguiendo) llegar al fondo de la humanidad de santa Teresa. Intercalado entre los capítulos hay un *Intermedio*, que sirve para mostrar el momento en que Jesús comenzó a ganar de verdad el corazón de Teresa. En el libro la autora hace alusión a una *arquilla* con papeles personales, que no es más que un pretexto para desearle al lector que pueda aprovecharse de la *arquilla de santa Teresa* y, si fuere posible, ayudándose de este libro que tiene entre las manos.- A. NAVAS.

JALÓN OLIVERAS, Carmen, *Crear cultura de interioridad. En el aula, en la pastoral y en la vida ordinaria*. Ediciones Khaf, Madrid 2014, 272 pp., 13,30 €

En nuestro mundo, sobre todo occidental, se está (re)descubriendo la interioridad como lugar integrador del ser humano. Carmen Jalón inició, ya en 1992, un camino de búsqueda que le condujera a una vida psicológica y espiritual de calidad con independencia de las circunstancias. Encontró respuesta en los mismos evangelios, pero se valió también de otras fuentes espirituales y de la psicología. Y ha puesto en práctica su experiencia con sesiones de interioridad, que ha realizado en centros educativos y en el Centro de Espiritualidad de la Cueva de San Ignacio (Manresa). En este libro comienza ocupándose de lo que es la interioridad y presentando brevemente algunos de los caminos más empleados para cultivarla: concretamente, el itinerario de inmersión y el itinerario de unificación. Pero la mayor parte de la obra la dedica a exponer herramientas: unas, para desarrollar en los centros educativos, ya sea en el aula misma, en tutoría o en la pastoral; otras,

para adultos, principalmente los relacionados con dichos centros educativos. Y una preocupación marca todo el libro: ofrecer medios prácticos para que el cultivo de la interioridad no requiera espacios y tiempos muy especiales, sino que forme parte de la vida cotidiana de cualquier persona interesada por ella.- B. A. O.

LUBICH, Chiara, *Jesús Eucaristía*. Ciudad Nueva, Madrid 2014, 144 pp., 10 €

Estamos ante una antología de textos sobre un tema central en la espiritualidad de Chiara Lubich (1920-2008) y del Movimiento de los Focolares que ella fundó: el Jesús vivido en la Eucaristía es, no solo esencial en su espiritualidad, sino fuente de unidad de su movimiento. Esta antología recoge textos, de distinto origen y publicados en situaciones muy diferentes, que aquí se agrupan en tres bloques. El primero recoge relatos de algunos episodios que constituyen los momentos iniciales de su experiencia eucarística, que, según reconoce la autora, tuvieron lugar en torno a 1949. El segundo bloque agrupa páginas de su diario o confidencias personales sobre la Eucaristía. El último comprende textos tomados de charlas con grupos del Movimiento Focolar, a modo de catequesis familiares.- B. A. O.

MESA BOUZAS, Miguel Ángel, *Espiritualidad para tiempos de crisis*. Desclée de Brouwer – Religión Digital Libros, Bilbao 2014, 216 pp., 12 €

Miguel Ángel Mesa, laico, miembro de una comunidad de base, es un escritor frecuente de libros de temática religiosa o de espiritualidad. Sus escritos reflejan su fe abierta y plural que busca acercarse a todos, que siempre trata de estar encarnada y comprometida con el mundo en el que vive. Esta pequeña obra es un reflejo de todo ello. Se trata de un libro que concibe la espiritualidad como una actitud de vida, como una manera de respirar, que no puede ser ajena a nadie que se pregunte cómo vivir en la actualidad. Y propone respuestas para un tiempo en el que la crisis económica, social y de valores, deja mucha gente oprimida, en paro, en explotación o desahuciada. El autor invita al lector a vivir de una manera cercana a los otros, desde la gratitud, con una actitud positiva, sencilla y honda. El libro contiene un prólogo, una introducción, sesenta y dos relatos

cortos y un epílogo. Cada relato comienza con la cita de un pensamiento y termina con una bienvenida que sintetiza la propuesta del capítulo. El texto es una invitación a profundizar y vivir con mayor autenticidad.- P. RUIZ LOZANO.

OTAROLA, Gabriel M<sup>a</sup>, *Compasión y misericordia*. San Pablo, Madrid 2014, 213 pp., 12,90 €

Ha sido el papa Francisco el que ha dado actualidad a este tema, queriendo hacer de él un signo de su pontificado y casi un programa para la Iglesia. El autor, que considera este nuevo libro como continuación de *El evangelio de los excluidos* (San Pablo, 2012), divide su obra en dos partes. La primera es bíblica, con una especial atención al Antiguo Testamento, donde a veces la imagen de Dios se presenta (y se interpreta) con excesiva insistencia en la justicia. La segunda parte se ocupa de la praxis actual de la Iglesia para destacar sus actividades de misericordia y compasión, pero también para denunciar aquellas otras en las que se cae en excesos de legalismo, rigorismo o en una religiosidad demasiado marcada por la culpa y el castigo. Referente a lo largo de todo el libro es la persona de Jesús, siguiendo la invitación de Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* de promover una adhesión más viva y personal a él.- B. A. O.

OTÓN, Josep, *La mística de la Palabra*. Sal Terrae, Maliaño (Santander) 2014, 256 pp., 9,95 €

Se da la paradoja de que, en un mundo donde hay una demanda creciente de espiritualidad al margen de la religión, la religión parece ignorar muchas veces a la espiritualidad para insistir más en lo doctrinal o ético. A este divorcio quiere hacer frente Josep Otón, que es historiador y profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Lo hace buscando la conexión entre espiritualidad y tradición: la sabiduría acumulada a través de los siglos desde la Biblia misma, que eso es la tradición, necesita ser vivificada por la experiencia espiritual, que pretende profundizar cada matiz de la realidad. Los textos que se recogen en este libro han nacido de ese encuentro entre espiritualidad y religión y quieren, a la vez, alimentar la contemplación y sustentar la acción. Para ello se nos invita a profundizar en la paradoja que conjuga el misterio de Dios, que nos sobrepasa y desborda, y la inteligibilidad propia del ser

humano, que se expresa a través del lenguaje. “La mística de la Palabra” es una alusión a esta paradoja.- B. A. O.

TORELLÓ, Juan Bautista, *Él nos amó primero*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2014, 238 pp., 17 €

Juan Bautista Torelló fue un sacerdote que se adentró en un montón de asuntos relacionados con la fe, las exigencias morales cristianas y el encuentro personal con Dios. Sus consideraciones estaban dirigidas específicamente a todas las personas que no están encuadradas en ningún tipo de vida consagrada de los que existen dentro de la Iglesia Católica. Fiel a la espiritualidad del Opus Dei siempre se esforzó por ayudar a encontrar a Dios en los acontecimientos de la vida corriente de los fieles. Su maestro inspirador fue san Josemaría Escrivá de Balaguer, aunque en todo momento hizo gala de un estilo personal que contribuyó mucho a que sus destinatarios se sintieran atraídos por su palabra y por la forma tan convincente que tenía de animar a vivir la santidad en medio del mundo. Se puede decir que en su auditorio estaba representado todo el pueblo de Dios: religiosos, sacerdotes, hombres, mujeres, ancianos, jóvenes. Le gustaba repetir consideraciones en las que se mezclaba la confianza con pensamientos que consideraba fundamentales, una y otra vez, junto a algunas nuevas ideas que aparecen de forma intermitente. Sus temas van desde asuntos de fe a exigencias morales cristianas y a modos de llegar a encontrarse personalmente con Dios. Las charlas publicadas en estas páginas contienen algunas de las que pronunció en los tres años que precedieron a la celebración del segundo milenio del nacimiento de Cristo.- A. NAVAS.

## RELIGIONES

ASSMANN, Jan, *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 126 pp., 12,40 €  
Violencia y religión son dos realidades que en los últimos años aparecen con frecuencia unidas. La situación social que vivimos a nivel mundial provoca que desde muy diferentes ámbitos se establezca una relación intrínseca entre ambas. Muchos investigadores se preguntan por las causas de esta relación, las más de las

veces, sin poner en cuestión si es legítima esta conexión. Uno de estos autores es Jan Assmann, egiptólogo y arqueólogo de reconocido prestigio. En esta breve obra se centra en la relación entre violencia y monoteísmo. La tesis del autor es que en el origen del monoteísmo existe la violencia, si bien no cree que necesariamente ahora lleve a la misma. Para evitar que de las religiones monoteístas surja en la actualidad violencia, Assmann reclama un análisis de los diferentes tipos de violencia y el posible uso que se hace de él. Assmann piensa que la violencia hoy es más política que religiosa, y que la religión es más una excusa que una causa. Si bien no niega que el fundamento puede ser religioso. Todo su análisis se fundamenta en la teoría de la memoria cultural y comunicativa, que había desarrollado en otros textos suyos. Con esta teoría, el autor postula que en toda sociedad, las personas comparten una comunidad de memoria que determina el modo de situarse el hombre en su mundo cotidiano. La obra plantea una interesante perspectiva del problema de la religión y la violencia. Se puede criticar que en el título se hable de monoteísmo genéricamente, pero el análisis está centrado tan sólo en textos del Antiguo Testamento, lo que pone en entredicho la generalización.- P. RUIZ LOZANO.

D'IRIBARNE, Philippe d', *El islam ante la democracia*. Editorial Pasos Perdidos, Madrid 2014, 181 pp., 16,50 €

Philippe d'Iribarne, sociólogo y director del Centre National de la Recherche Scientifique, llega al estudio del islam desde su interés por la influencia de las culturas políticas en la vida social. Es cierto que en el mundo islámico existen diferencias importantes que enriquecen su propia historia y obligan a evitar generalizaciones en relación con su presente. Pero esta diversidad no impide encontrar ciertas líneas de convergencia, que el autor concreta en torno a las categorías de certidumbre y de verdad. La certidumbre es clave para mantener la cohesión de la comunidad. La verdad tiene que ver con el legado recibido de la filosofía griega, pero que queda luego reforzado por las certidumbres de la razón. La duda, la división, el pluralismo y la controversia encuentran poco espacio en este universo categorial. Y por no es fácil encajar ahí la democracia en el sentido moderno

del término, que incluye opiniones divergentes, respeto a las minorías, derecho para elegir libremente las propias convicciones. El contraste con otras religiones, y concretamente con el cristianismo, es notable; y no es fácil prever cómo el islam podría entrar en un diálogo abierto con la modernidad, cosa que sí ha hecho el cristianismo. Iribarne es riguroso y honesto en su esfuerzo por comprender el islam: por eso no deja de suscitar cuestiones e interrogantes sobre las relaciones de este con el mundo occidental.- F. L.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BAUMAN, Zygmunt – DESSAL, Gustavo, *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2014, 162 pp., 14 €

No siempre la filosofía y la sociología se han mostrado atentas a lo que el psicoanálisis pudiera significarles para sus labores interpretativas de la realidad. Pero ciertamente Z. Bauman, como desde otro ángulo lo fue P. Ricoeur, es una excelente muestra de una reflexión permeable al pensamiento freudiano y fecundada al mismo tiempo por él. Tampoco el psicoanálisis se ha mostrado muy interesado por lo que el pensamiento social y filosófico podría proporcionarle en su esencial tarea interpretativa de lo inconsciente. Este breve volumen es, por eso, muy de agradecer por lo que supone de diálogo abierto a cuestiones en las que se entrecruzan lo sociocultural y lo psíquico. Encontramos en él el fruto de un encuentro entre el pensador polaco y el psicoanalista argentino afincado en España, Gustavo Dessal. Se trata de un intercambio de textos y correos electrónicos que originan un debate esclarecedor sobre cuestiones complejas de la sociedad que vivimos. En el centro de este debate se encuentra la relación pendular entre libertad y seguridad, dejándonos enfrentados a la interrogación sobre sí, tras la ida del péndulo hacia una libertad que lo convertía todo en “líquido”, no nos encontramos ahora en un frenazo en seco del péndulo que lo haría volver hacia una sociedad “sólida”, en la que la libertad quedara seriamente afectada. El punto medio, el deseado equilibrio entre ambas es improbable –tal es el pensar de Bauman– que alguna vez se llegue a lograr.- C. DOMÍNGUEZ.

BERMEJO, José Carlos – MUÑOZ, Cristina, *Humanizar la gestión de la calidad. Reflexiones desde el Centro San Camilo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 168 pp., 10 €

El concepto de calidad aplicado a la gestión suscita dudas: ¿se entiende para mejorar la atención a las personas o para beneficio de la empresa y de su imagen? Esta obra no pretende teorizar sobre el tema sino presentar la experiencia de una institución, el Centro San Camilo de los religiosos camilos, que es un complejo asistencial nacido en Tres Cantos (Madrid) en 1983. En él se aúnan diferentes servicios: y, junto a las actividades propiamente asistenciales, ha nacido también en su seno un Centro de Humanización de la Salud, que dedica gran parte de sus energías a la reflexión y a la formación en distintos niveles. De sus actividades ha surgido este libro, que busca armonizar calidad y humanización y responde al reto de humanizar la gestión de la calidad. Hay en él una reflexión sobre la gestión de la calidad en general y sobre los principios para lograr una humanización de la misma, para terminar presentando algunas iniciativas que vinculan esos principios con la práctica de cada día.- B. A. O.

ESCALERA, Ignacio, *Las instituciones educativas y su cultura. Prácticas y creencias construidas a través del tiempo*. Narcea, Madrid 2014, 128 pp., 13 €

La escuela no es una empresa o una organización más: tiene sus peculiaridades propias, que no siempre le son reconocidas. Su función social es tan evidente como importante. Por otra parte, todo el mundo se siente con derecho a opinar e incluso a juzgar de ella (cómo es y cómo tendría que ser), aunque solo sea por el hecho de que todos hemos pasado por ella. Este libro, que está escrito por un pedagogo mexicano con una dilatada experiencia en la formación de docentes, pretende ofrecer pistas para la reflexión y el análisis sobre lo que es un centro educativo. Con un estilo sobrio y conciso recorre los aspectos medulares de la institución educativa: la cultura escolar y el factor humano, la comunicación, el papel del directivo y el liderazgo, la calidad educativa, las prácticas de evaluación institucional, el cambio y la innovación educativa. Todo ello, sin olvidar el entorno, cuya interrelación con la escuela es tan relevante.- F. L.

FUERTE ROCAÑÍN, José Carlos, *Ponga un psiquiatra en su vida. Manual para mejorar la salud mental en tiempos de crisis*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 242 pp., 16 €

El objetivo del presente volumen es el de divulgar todo lo referente a las enfermedades mentales, así como otra serie de problemáticas psíquicas que tienen cierta prevalencia en nuestra sociedad. Los temas a los que se pasa revista son muchos, quizás demasiados: desde las enfermedades mentales clásicas, tanto psicosis como neurosis, hasta cuestiones como las drogodependencias, la salud mental de los políticos, la telebasura, los celos, la vejez o el llamado síndrome posvacacional. El orden en el que esta variedad de temas son abordados no queda del todo claro. En la segunda parte, se aportan recetas y se abordan las posibles soluciones a los diversos problemas mentales. También se intenta dar respuesta a las preguntas más habituales que el público tiende a plantearse en torno a los temas psiquiátricos. El estilo es sencillo, ameno y hasta divertido. Eso sí, la complejidad de algunas de las cuestiones tratadas no siempre permite una divulgación de este tipo, por lo que en algunos temas, la simplificación se hace inevitable.- C. DOMÍNGUEZ.

GIL, Alberto, *Cómo convencer eficazmente. Hacia una retórica anclada en la personalidad y en los valores*. Palabra, Madrid 2014, 163 pp., 13 € Una “retórica de los valores” vaya más allá de lo que son técnicas para convencer. Y eso es lo que busca el autor, profesor de Retórica en la Universidad alemana del Sarre, que toma base en su propia experiencia universitaria y de cursos impartidos a gente de empresa. Convencer no es solo cuestión de argumentar con eficacia, sino también de conseguir que los oyentes se abran a nuestros argumentos; y más aún, de irradiar autoridad y credibilidad. Estos niveles más profundos son los que preocupaban a los maestros clásicos de retórica, Aristóteles, Cicerón o Quintiliano. A ello dedica el autor los tres primeros capítulos de esta obra. Se abordan luego, pero sin perder nunca este horizonte de profundidad, las técnicas propiamente dichas. Se concluye hablando de una concepción ecológica de la retórica: ecológica, porque tiene muy en cuenta a la persona humana y sus relaciones sociales.- F. L.

LÓPEZ RUPÉREZ, Francisco, *Fortalecer la profesión docente. Un desafío crucial*. Narcea, Madrid 2014, 160 pp., 14 €

En un mundo donde la educación está sometida a retos tan considerables, el cuidado de la profesión docente resulta crucial. Y ese es el objetivo de este libro, cuyo autor avala estas páginas por su larga experiencia como profesor de enseñanza secundaria y por sus responsabilidades institucionales de alto nivel en la administración educativa. El punto de partida es la reflexión sobre lo que exige la sociedad del siglo XXI a los sistemas educativos, lo que se ilustra con datos empíricos y racionales. Una respuesta a esas exigencias la tenemos en las políticas de los organismos internacionales, que se describen a continuación. Todo ello conduce a revisar lo que hoy es la profesión docente, en una interesante comparación con otras profesiones. Se analiza luego cómo debería concebirse el acceso a la profesión docente y su desarrollo posterior. Tema central, como se ve, es el de las políticas públicas orientadas a los docentes, convencidos del papel clave que estos desempeñan en la sociedad actual.- F. L.

RUBIO, Laura – MOLINER, Lidón – FRANCISCO, Andrea (coords.), *Construyendo ciudadanía crítica y activa. Experiencias sobre el Aprendizaje Servicio en las universidades del Estado español*. Icaria, Barcelona 2014, 163 pp., 17 €

Esta estrategia educativa que se conoce con el nombre de Aprendizaje Servicio se ha extendido recientemente en todos los niveles de la educación, y también en el universitario, que es el aspecto a que se circunscribe este libro. Para distinguirlo de otras prácticas educativas suelen señalarse dos rasgos que caracterizan al Aprendizaje Servicio: que esté ligado al currículum escolar (no ser una práctica añadida), que suponga un servicio voluntario a la comunidad. Con ello se logra la apertura del sistema educativo a la comunidad y al entorno, al tiempo que se desarrollan las competencias básicas en el estudiante, se beneficia al profesor con una nueva dimensión de su docencia y se presta un verdadero servicio a la sociedad. En España son más de 40 las universidades que han participado de una red de universidades para el encuentro, el intercambio y la coordinación de estas prácticas. Desde 2010 se viene celebrando un encuentro anual. En este libro se

recogen prácticas diversas organizadas según el modelo de Aprendizaje Servicio desde marketing (Universitat Ramon Llull), desde trabajo social (Universidad de Valencia), desde ingeniería (Universidad Politécnica de Madrid), desde pedagogía (Universidades de Santiago y de Almería). Al mismo tiempo se ofrecen iniciativas de distintas universidades (Rovira i Virgili, Valladolid y Barcelona) para llegar a una institucionalización del Aprendizaje Servicio dentro de esquema organizativo de la institución.- I. CAMACHO.

SANDRIN, Luciano, *Ayudar a los demás. La psicología del buen samaritano*. Sal Terrae, Santander 2014, 206 pp., 11,25 €

La relación de ayuda altruista a los otros ha sido generalmente considerada de las vertientes éticas o religiosas. Hoy, sin embargo, podemos también acercarnos a ella intentando comprender los mecanismos psíquicos implicados en ese tipo particular de relación. De ese modo la psicología se convierte también en un recurso útil del que la espiritualidad puede extraer gran provecho. El autor, especialista en psicología de la salud y de la enfermedad, nos ofrece un valioso desvelamiento de las relaciones de ayuda, explorando dinámicas motivacionales, riesgos posibles, modelos de interpretación de ayuda y, de modo especial, elucida los retos para promover comportamientos altruistas, no solo individuales, sino también colectivos. Particular interés tienen las páginas dedicadas al riesgo de quemarse (*burnout*) en el intento de ayuda cuando no se mide el grado de implicación emocional con el sufrimiento ajeno y la capacidad para gestionar el posible agotamiento emocional. Una obra de gran utilidad para toda persona implicada en cualquier tipo de voluntariado por lo que ofrece de posibilidad para mejorar la ayuda a otros y, al mismo tiempo, mejorar a sí mismo.- C. DOMÍNGUEZ.

## FILOSOFÍA

ALONSO BURGOS, Jesús, *La llamada al testigo (Sobre "El libro de Job" y "El proceso" de Franz Kafka)*. Thémata, Sevilla 2014, 110 pp., 12 €

Abogado, crítico literario y poeta, Jesús Alonso ha publicado libros tanto de filosofía como de literatura. En este que publica ahora se adentra en el libro bíblico de Job, una obra que desde el comienzo considera de no fácil comprensión. Como se

indica en el subtítulo, le sirve de ayuda la novela de Franz Kafka *El proceso* porque encuentra muchos paralelismos entre el protagonista de esta Josef K. y el mismo Job. También se vale de otros autores, como es el caso de Fray Luis de León y su *Exposición del libro de Job*. Analizando la figura de Job se pregunta también por el Dios al que Job adora, un Dios que se aleja de todas las concepciones al uso para mostrarse como un Dios puramente personal, que no existe independientemente del ser humano. La obra de Jesús Alonso tiene mucho de crítica de las teodiceas. El Dios de Job es el "Dios-que-no-está-ahí" porque entre uno y otro se interpone el laberinto de la Ley.- F. L.

ARENDR, Hannah, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta, Madrid 2014, 216 pp., 18 €

Hannah Arendt, periodista, profesora, conferenciante y sobre todo filósofa, es una autora frecuente en estos últimos tiempos en el mundo editorial español. Desde hace años, diversas editoriales están publicando su obra que durante mucho tiempo ha permanecido desconocida para el lector en español. Fina Burelés y Ángela Lorena Fuster son las editoras de esta obra en la que se recopilan artículos, hasta ahora inéditos en nuestra lengua, que versan sobre cuestiones relacionadas con la cultura, la literatura, la poesía y el arte. La obra se estructura en tres partes. La primera trata sobre la cultura y el papel que ejerce en los asuntos humanos. La segunda, muy interesante, se centra en biografías de personajes relevantes de la sociedad, descritos con el trasfondo de la sociedad en crisis que les toca vivir. Ahí aparecen figuras como Rilke, Brecht, Auden, Gilbert, y otros muchos. La tercera parte recoge comentarios sobre textos o reseñas realizadas por la autora en las que se muestra la autenticidad y sinceridad de sus análisis. El conjunto del texto es un reflejo de la época y las culturas que vivió Hannah Arendt, cuyo interés por la política y la sociedad de su tiempo sigue siendo un motor en todos sus escritos.- P. RUIZ LOZANO.

BERMEJO, Diego (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 560 pp., 24 €

Después de Darwin ya no se puede hacer ciencia ignorándolo, como si no hubiera existido:

hay que actuar “a la sombra de Darwin”, es decir, asumiendo el cambio que su pensamiento supuso para la comprensión de la naturaleza. Su revolución conceptual consistió en afirmar que el diseño de los organismos vivos puede explicarse como el resultado de procesos naturales gobernados por leyes naturales, procesos que son creativos pero no conscientes. Los ensayos recogidos en este volumen surgieron como respuesta a la presencia del biólogo Francisco José Ayala en el seminario interdisciplinar “Ciencia, humanidades, religión”, que se celebró en la Universidad de Deusto durante el curso 2012-2013. Sus autores son especialistas en ciencias naturales, en filosofía y en teología, todos ellos animados por la convicción de que el paradigma evolucionista es un reto para el pensamiento contemporáneo, pero también un factor de enriquecimiento para este. Por eso no pretenden entrar en debate con Darwin, sino pensar “más allá de Darwin”, como ya lo hiciera Teilhard de Chardin. Se mueven en terrenos de frontera, pero siempre buscando que el paradigma evolucionista ilumine la comprensión del ser humano y del medio ambiente, así como la reflexión filosófica y teológica y la lectura de la Biblia.- F. L.

CASTELAO, Pedro, *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 176 pp., 13,50 €

Este nuevo libro del profesor Castela se trata de un ensayo sobre la aproximación a Dios desde la filosofía. Es un ensayo muy personal pues está redactado en la forma de un escrito donde el autor se dirige a sus hijos. El autor advierte en este sentido que no se debe buscar un estilo formal académico en esta obra pues es otro su objetivo. A pesar de esta indicación del autor nos encontramos ante un libro hondo y profundo. Castela reflexiona sobre el acercamiento a Dios en las filosofías de San Anselmo y de Kant y las compara. El autor logra explicar con claridad, y con un lenguaje suficientemente accesible, reflexiones especulativas complejas de los filósofos citados. Más allá de esto, el libro ciertamente invita a pensar al lector y le lleva a niveles altos de especulación. No encontraremos los últimos artículos u opiniones académicas sobre estas filosofías pero sí un contacto fecundo con los textos originales. El libro incluye también una tercera parte donde el autor

reflexiona sobre el arte como camino hacia Dios a partir de Ortega, Bergson y Tapiés. En definitiva un libro muy sugerente que se disfruta y se lee con agrado. Se trata de toda una invitación a recuperar el gusto por pensar como parte esencial de la fe, en ese sentido, el libro cumple sobradamente la tarea que se da en el subtítulo de ir “contra la banalidad intrascendente”.- G. VILLAGRÁN.

CONTRERAS, FRANCISCO J. (ed.), *El sentido de la libertad. Historia y vigencia de la idea de ley natural*. Stella Maris, Barcelona 2014, 400 pp., 21 €

Cinco profesores universitarios de Filosofía del Derecho y de Historia del Derecho se han reunido en este volumen para investigar la historia de la ley natural. Los cinco primeros capítulos, de los siete que componen el libro, se dedican al estudio histórico. Esta historia se hace confluír en los derechos humanos. Los tres capítulos centrales (3º a 5º) estudian distintos aspectos dentro de un título común: “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural” (los tres redactados por Francisco J. Contreras). Este título refleja bien la tesis que comparten todos los autores, que son partidarios del concepto de ley natural, aun conscientes de las controversias que existen en torno al tema. También hay una cierta prevención ante una posible trivialización de los derechos, que puede ser la consecuencia de la tendencia a aumentar el número de los derechos reconocidos. La obra se completa con dos últimos capítulos sobre dos aspectos en que la ley natural se encuentra hoy especialmente amenazada: la bioética (aborto, eutanasia, ingeniería genética...) y la familia basada en el matrimonio.- I. CAMACHO.

HOBBS, Thomas, *Apéndice al Leviatán [1668]*.

Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 181 pp., 12 €  
De entre los numerosos escritos de Thomas Hobbes el más conocido es su *Leviatán*, pero es menos conocido el hecho de que del mismo hubo varias ediciones. De especial interés es la comparación entre la original inglesa de 1651 y la versión latina de 1668, publicada en Amsterdam. Si su pensamiento siempre fue controvertido, el debate se agudizó con los reparos que encontró en muchos ambientes *Leviatán*, desde que vio la luz por primera vez. Y esto explica la composición de este apéndice, que suele datarse entre 1667 y la Sema-

na Santa de 1668. Consta de tres capítulos: “Sobre el credo de Nicea”, “Sobre la herejía”, “Leviatán”. En ellos Hobbes sale al paso, más o menos explícitamente, de acusaciones teológico-políticas de las que había sido objeto. Sus posiciones se mantienen, pero son de interés las explicaciones que da en este breve escrito, compuesto once años antes de su muerte. La teoría del castigo (que a él mismo le amenazaba como consecuencia de sus ideas) y la inmortalidad del alma son las cuestiones a las que dedica más espacio en este apéndice. La extensa introducción de Miguel Saralegui analiza en detalle los debates que su obra suscitó en general y los contenidos de este nuevo escrito.- I. CAMACHO.

LAUTH, Reinhard, *¿Qué significa hoy ser abrahamista?* Thémata, Sevilla 2013, 145 pp., 15 €  
 Autor poco conocido entre nosotros, Reinhard Lauth (1919-2007) ocupó durante años la cátedra de Filosofía en Munich y después en Tel-Aviv. Su obra principal es la edición crítica en 31 volúmenes de Fichte. Y es el idealismo alemán el punto de partida de su pensamiento, que incluye una filosofía de la historia, en la que presta una atención especial a la religión y al cristianismo. En este libro, patrocinado por el Instituto Filosófico Reinhard Lauth, se han recogido algunos textos suyos, la mayoría procedentes de su obra *La Iglesia rechazada*, que no está traducida al castellano. En ella se aborda su visión de la religión con una fuerte crítica a la Iglesia católica, a la que considera en el límite de la apostasía, sobre todo a partir de las reformas emprendidas a partir del concilio Vaticano II.- F. L.

MOYA, Andrés, *Biología y espíritu*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 168 pp., 11,50 €  
 “Un científico melancólico”: así llama Diego Bermejo en el largo Exordio (pp. 7-41) que escribe para este libro, a Andrés Moya, el cual obtuvo el Premio Nacional de Genética 2012 y posee un doble doctorado, en Biología y en Filosofía. La aportación que más hay que agradecer a este investigador reconocido es su esfuerzo de “pensar desde la ciencia”, es decir, de establecer un diálogo fecundo entre el saber científico y el humanístico y filosófico. Moya piensa que la ciencia es la forma esencial de conocimiento, con tal que no se reduzca a una metodología para la medida, el aná-

lisis y el cálculo, ni se encierre en la pretensión de que tiene la explicación definitiva para todo. Es el paradigma evolucionista el que le permite hacer el puente entre la cultura científica y la cultura humanista, para lo cual desarrolla su concepto de “transevolución”. Este libro que ahora publica tiene su origen en dos conferencias que impartió en la Universidad de Deusto: a partir de ella, y a petición de Diego Bermejo, profesor en dicho centro universitario, ha elaborado este ensayo con el deseo de recopilar sus obras anteriores donde ha ido madurando su pensamiento, y ofrecer una síntesis del mismo.- F. L.

NAGEL, Thomas, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 160 pp., 15,30 €

Nos encontramos ante uno de los libros que más polémica ha causado en los últimos años. Desde su aparición en el ámbito anglosajón no ha dejado de ser un libro discutido y rechazado. El periódico *The Guardian* le otorgó el premio al libro de ciencia más aborrecido de 2012. ¿Cuál es la razón? Algo tan simple como que el libro pone en cuestión los fundamentos teóricos del materialismo científicista, que está tan en boga en los últimos años. Y esa crítica no procede de alguien religioso o profundamente conservador, sino de uno de los filósofos más conocidos en los Estados Unidos, que se declara manifiestamente ateo. Nagel cuestiona el naturalismo científico dominante, que se ha fundamentado en explicaciones darwinianas para prácticamente todo. El autor cree que el materialismo naturalista resulta inadecuado para justificar la existencia de la mente y la consciencia, del pensamiento racional especialmente, de cualquier forma de experiencia subjetiva en general y de valores objetivos externos a nuestra experiencia subjetiva tanto de naturaleza moral como estética. La tesis de Nagel es que, si los principios naturalistas resultan incorrectos, habría que estar dispuestos a proponer una nueva hipótesis que dé razón de toda esta realidad. El autor no abraza ninguna alternativa, pero sí reclama la posibilidad de abrirse a alguna. Este libro debería ser lectura obligatoria para todos aquellos que están interesados en el debate actual sobre la ciencia. La propuesta de Thomas Nagel es atrevida en unos tiempos en los que el pensamiento

único tiende a callar cualquier propuesta disonante. Hay que reconocer que el texto hace pensar.- P. RUIZ LOZANO.

SANGUINETI, Juan José, *Neurociencia y filosofía del hombre*. Palabra, Madrid 2014, 400 pp., 22 €

La neurociencia es un saber multidisciplinar que se ha desarrollado de modo extraordinario en los últimos años. Su objeto principal es el cerebro, pero junto a la problemática sobre él aparecen cuestiones como conciencia, percepción, memoria, yo. En algunos de estos problemas la neurociencia está entrando en el campo de la filosofía, por eso el profesor Sanguineti ofrece este libro como un acercamiento al posible diálogo entre ambos saberes, de tal manera que presenta como propuesta una filosofía de la neurociencia. El libro se podría dividir en dos partes. La primera, que ocupa los dos primeros capítulos, es de carácter introductorio, con un capítulo de delimitación de términos desde la perspectiva epistemológica, centrándose en distinguir entre filosofía y ciencia, estatutos epistemológicos y el peligro reduccionista de posturas científicas, además de un recorrido histórico por el desarrollo de la neurociencia y el pensamiento neurocientífico. La segunda parte, que ocupa el resto de capítulos, es un desarrollo sistemático por las grandes cuestiones, como la estructura de la persona humana y su implicación en la neurociencia, o el estudio de la sensación y la percepción. La tesis que pretende defender el autor es que la neurociencia es un saber que hay que incorporar y tener en cuenta en el quehacer filosófico, pero es necesario evitar cualquier reduccionismo materialista. El texto no es divulgativo y supone un cierto conocimiento filosófico, pero es claro y asequible para los que estudian filosofía o ciencias afines.- P. RUIZ LOZANO.

SOLER GIL, FRANCISCO JOSÉ, ALFONSECA, Manuel, (eds.), *60 preguntas sobre ciencia y fe respondidas por 26 profesores de Universidad*. Stella Maris, Barcelona 2014, 420 pp., 18,50 €

La ciencia es hoy el gran mito de nuestra cultura. Para muchas personas es el referente del conocimiento que ha desplazado a la filosofía o la fe, como ámbitos a los que acudir para hallar respuestas. Pero, ¿acaso son excluyentes estos saberes? Esta es la cuestión de fondo que busca

responder este libro. El cual, de una manera didáctica, intenta abordar grandes temas de muy diferentes saberes y trata de mostrar que es posible la compatibilidad entre fe y ciencia. El libro divide las sesenta preguntas en torno a diez temáticas, entre las que destacan el desencuentro fe y ciencia, evolucionismo, física cuántica, aspectos éticos de la ciencia, etc. Para responder se recurre a diferentes profesores de la universidad, y, como suele ocurrir en toda obra colectiva, es inevitable ciertas diferencias de enfoque o discrepancias. Y aunque en todos es común un trasfondo creyente, el modo de entender la fe también difiere. Se trata de una obra muy interesante, que trata de romper el materialismo científicista que amenaza tanto a la ciencia. Una obra así recuerda que el pensamiento cristiano siempre ha buscado ser impulsor de la ciencia y del saber. - P. RUIZ LOZANO.

## HISTORIA

BARBASTRO GIL, Luis, *El episcopado español y el alto clero en la Guerra de la Independencia (1808-1814). La huella del afrancesamiento*.

Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante 2013, 407 pp., 18 €

Este libro está dividido en dos partes: en la primera se nos narra la conducta política seguida por los obispos durante la Guerra de la Independencia. Los de la cuenca del Duero, junto con su clero, se encontraron en una situación altamente comprometida, mientras otros abrazaron la causa nacional claramente, lo que les valió el exilio. En la segunda parte se dan a conocer las actitudes políticas de los obispos y el alto clero que colaboraron de una u otra manera con el gobierno de José I. A la hora de presentar estos personajes el autor distingue entre juramentados, colaboracionistas y afrancesados propiamente dichos. En este sentido destaca el afrancesamiento de los obispos y cabildos de Andalucía (Córdoba, Granada, Málaga, Jaén, Alcalá la Real y Sevilla, el más destacado de todos ellos en cuanto a sus representantes intelectuales). También subraya el afrancesamiento de la ciudad de Toledo y del clero valenciano con su obispo a la cabeza. El último capítulo de la obra está dedicado a los que el autor considera como tres iconos del afrancesamiento en la jerarquía eclesiástica española: Ramón José de Arce, capellán de palacio y consejero de Estado; Fr. Miguel

Suárez de Santander, obispo auxiliar de Zaragoza; Félix Amat, abad de san Ildefonso y obispo electo de Osma. Sabemos que Napoleón pidió a los sacerdotes que inculcaran la sumisión a José I en el confesonario y en el púlpito, para lo que llegó a redactar una circular, que envió a los obispos, pidiendo oraciones a los fieles para el buen gobierno y para la paz. Esta obra va a contribuir de una manera muy eficaz a un mejor conocimiento de la realidad del clero afrancesado, cuyos entresijos no han sido demasiado conocidos hasta la fecha. Igualmente servirá para que se profundice seguidamente en esta realidad con mayor hondura y minuciosidad a través de trabajos monográficos principalmente.- A. NAVAS.

BERNARDOS SANZ, José U. – HERNÁNDEZ, Mauro – SANTAMARÍA LANCHO, Miguel, *Historia Económica*. UNED, Madrid 2014, 517 pp., 26 €

Estamos ante un manual preparado por tres profesores del Departamento de Historia Económica de la Universidad Nacional a Distancia. Aprovechan su experiencia pero también el cambio que significa la puesta en marcha del Espacio Europeo de Educación Superior, no solo en contenidos, también en cuanto a metodología. Por eso los diez temas que componen el manual para alumnos de grado ofrecen una síntesis que se completa con ejercicios y bibliografía: no quieren agotar la materia sino abrir horizontes y caminos para el estudio personal. Dos rasgos cabe señalar. El primero es el colocar como clave de comprensión de toda la historia económica mundial las dos grandes revoluciones: la revolución neolítica y la revolución industrial. Los cuatro primeros capítulos se refieren a la fase de economía agraria que se inicia hace 10.000 años; los seis restantes a la revolución industrial y sus consecuencias hasta hoy. El segundo rasgo es la perspectiva europea, por la importancia de Europa en la historia de la humanidad pero con la preocupación de ampliar el horizonte de acuerdo con lo que está ocurriendo en estas últimas décadas gracias al protagonismo creciente de las economías emergentes.- I. CAMACHO.

BLUTRACH, Carolina, *El III conde de Fernán Núñez (1644-1721). Vida y memoria de un hombre práctico*. Consejo Superior de Investi-

gaciones Científicas – Marcial Pons Historia, Madrid 2014, 397 pp., 26 €

En 1686 vio la luz *El hombre práctico, o discursos varios sobre su conocimiento y enseñanzas*, que reunía 71 discursos de Francisco Gutiérrez de los Ríos, III conde de Fernán Núñez. La obra tuvo una notable difusión ya en el siglo XVIII; mucho más recientemente se publicó una edición crítica de la misma, preparada por Jesús Pérez Magallón y Russell P. Sebold (Fundación CajaSur, 2000). Las ideas de su autor interesaron como representativas del pensamiento pre-ilustrado, pero la vida del mismo había sido menos objeto de atención. Esa es la aportación de Carolina Blutrach, con una reconocida trayectoria investigadora de la que forma parte su tesis doctoral sobre el III conde de Fernán Núñez. Más que una biografía exhaustiva del personaje, estamos ante tres aspectos fundamentales de su vida, que constituyen las tres partes del libro: su estancia en Estocolmo como embajador (1670-1675); su actividad como miembro de la nobleza cordobesa para perpetuar el linaje; sus relaciones con la Corte, valiéndose sobre todo del que fuera su protector en ella, el II conde de Pastrana. La autora ha trabajado pacientemente, no solo con *El hombre práctico*, sino con su rico epistolario, lo que le ha hecho recurrir a fuentes conservadas en distintos archivos españoles.- I. CAMACHO.

CARRERAS ARES, Juan José, *De la España medieval a la Alemania contemporánea. Primeros escritos (1953-1968)*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2014, CIX+299 pp., 30 €

Este volumen está dedicado a un historiador aragonés que tuvo una trayectoria académica singular. Tras formarse en la Universidad Central, en Madrid, se dedicó a la investigación en el campo de la historiografía medieval española. Su formación se completó a través de la tesis con la que obtuvo el doctorado. Luego se marchó a Alemania, en donde su formación se completó en un campo completamente distinto al que había trabajado hasta entonces. Esta salida estuvo motivada por la realidad cultural asfixiante que imponía el franquismo, hasta el punto de que predominaban en las aulas universitarias españolas la mediocridad o la tergiversación de la realidad. De la mano de Werner Conze orientó sus estudios hacia la historia económica y social, así como hacia el con-

temporaneísmo, abandonando así la orientación medievalista que llevaba desde España. Le interesaron campos nuevos como la industrialización y el mundo del trabajo, dedicándose para ello al estudio de la estructura social. Esta iniciativa lo llevaría a integrar la historia económica y social en una historia de las estructuras. Su actividad estuvo centrada en el entorno de la universidad de Heidelberg, en la que recaló por el consejo de un amigo suyo. Vuelto a España colaboró en que la universidad de Zaragoza renovara sus líneas de investigación, con características de una verdadera escuela dedicada a la historiografía contemporánea, apoyada en tres pilares: la historia de los conceptos, la historia de la historiografía y la historia económica y social.- A. NAVAS.

CAZORLA, Antonio, *Franco. Biografía del mito*.

Alianza, Madrid 2015, 369 pp., 22 €

“Una biografía distinta”: es así como titula el autor la Introducción en la que da cuenta de lo que se propone en su libro. El subtítulo escogido orienta sobre lo peculiar de esta biografía: más que narrar la vida de Franco (existen excelentes estudios sobre ella), se pretende explicar qué significó este personaje (el mito) para los españoles que vivieron la dictadura y qué significa para los de hoy. Estamos, pues, ante un estudio de la imagen pública de Franco, tanto para quienes le admiraron como para quienes lo detestaron. Antonio Cazorla es almeriense, estudió en la universidad tardofranquista, y hoy enseña historia de Europa en Canadá (Trent University, Ontario). El estudio se inicia con la etapa de preparación a la guerra (1912-1936), en que Franco aparece como un héroe militar, va recorriendo las etapas posteriores y concluye analizando cómo ha perdurado su imagen desde su muerte hasta hoy. Para el autor, Franco fue un hombre oportunista: supo aprovechar las ocasiones que se le fueron presentando para brindar una imagen distinta en cada momento adaptándose así a condiciones históricas cambiantes de sus largos años de dictadura.- F. L.

CERDÀ I BALLESTER, Josep, *Los caballeros religiosos de la Orden de Montesa en tiempo de los Austrias*, CSIC, Madrid 2014, 509 p., 35,35 €

El autor se ha introducido a fondo en la historia de la Orden de Montesa, empezando por ofrecer un catálogo preciso de todos los miembros que

formaron parte de ella entre diciembre de 1592 y 1700. En estos momentos ya ha ampliado dicho catálogo hasta 1759 en un artículo publicado en el año 2014. Contiene una enorme riqueza documental, con fichas individuales disponibles en formato electrónico. Este estudio será de especial utilidad para todo lo que sea bucear en el pasado de la nobleza valenciana principalmente, aunque también de otras noblezas. También se encuentra en estas páginas un conocimiento muy amplio de todo lo relacionado con las demás órdenes militares. El volumen se abre con una síntesis histórica, a la que sigue el relato del procedimiento de acceso y ceremonial de la orden, exquisitamente narrado. Se continúa con la ejecutoria de los caballeros durante el gobierno de los Austrias menores (1598-1700), para seguir con la de los religiosos durante el mismo período de tiempo. El capítulo final está todo él dedicado a conclusiones, resaltando en ellas el papel ejercido por la Corona en relación con la orden, considerado en general como positivo por el autor, ya que, entre otras cosas procuró elevar el nivel intelectual de sus miembros. Allí queda claro también que en el setecientos los frailes acabaron imponiéndose a los caballeros, con lo que la propia orden perdió relieve en el mundo de otras corporaciones nobiliarias.- A. NAVAS.

CHECA BELTRÁN, José, *Demonio y modelo. Dos visiones del legado español en la Francia ilustrada*.

Casa Velázquez, Madrid 2014, 248 pp., 14 €

Durante el siglo XVIII la imagen de España en la Francia de la Ilustración fue pésima: se criticó su crueldad en América, los abusos de la Inquisición, el fanatismo religioso, el aislamiento y el atraso... La historiografía tradicional ha insistido en esta “leyenda negra” antiespañola como constante de una época. Pues bien, el autor de este estudio, que es investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, quiere matizar esta “demonización” de nuestro país presentando otros autores franceses que apreciaron determinados legados de España, a la que reconocen como modelo para la Francia de aquel tiempo, particularmente en los ámbitos del teatro y la novela. Esto no obsta para aceptar que esos franceses más comprensivos con España tuvieron que hacer frente a la tensión entre esa admiración y su contexto cultural e ideológico. Como siempre –y esa es la principal

lección de este libro-, la realidad histórica es más compleja que las imágenes que nos construimos de ella.- F. L.

DÍAZ RISCO, Juan, *Las reducciones jesuíticas del Paraguay. "Te inflamate omnia" (Vayan y enciendan todo con fuego)*. Éride ediciones, Madrid 2014, 708 pp., 20 €

A más de 400 asciende el número de jesuitas enviados a la región de Paraguay entre 1588 y su expulsión por parte de Carlos III en 1768. La obra principal de la Compañía de Jesús en aquella zona fueron las reducciones, que se iniciaron en 1609 y llegaron a conformar un sistema de organización y de gobierno, a la vez, social, político y religioso, gracias al cual se logró la pacificación y el asentamiento de los indígenas guaraníes. Este libro pretende hacer asequible al gran público lo que fueron las reducciones y las muchas dificultades a que hubieron de enfrentarse, tanto por la rebeldía de los indígenas como por la codicia de los conquistadores y los conflictos entre españoles y portugueses en aquellos territorios. Para ofrecer esta visión de conjunto el autor comienza con tres capítulos que sirven para ambientar lo que fueron las reducciones: los dedica a la conquista de América, a la Compañía de Jesús y su fundador y a los pueblos indígenas americanos. Ya el capítulo cuarto describe extensamente lo que eran las reducciones en todos sus aspectos. El capítulo final narra los acontecimientos que condujeron a la desaparición de las reducciones. Un valor indiscutible de este libro es el esfuerzo del autor por acudir a las fuentes de la época de los que fueron testigos directos de la experiencia, cuyos testimonios se reproducen profusamente en estas páginas.- I. CAMACHO.

EMONET, Pierre, *Ignacio de Loyola. Leyenda y realidad*. Sal Terrae, Maliaño (Santander) 2014, 168 pp., 11,50 €

No ha sido otra la intención del autor sino la de "descubrir el verdadero Ignacio de Loyola, más allá del ambiguo personaje que habita la imaginación popular" (pág. 157). Esto significa confrontar la leyenda con la realidad de Ignacio. Para ello el jesuita suizo Pierre Emonet se ha valido de la autobiografía del santo, de los testimonios de sus compañeros más cercanos y de las cartas del propio Ignacio, materiales todos que muestra

conocer muy bien; al mismo tiempo ha sabido seleccionar algunos autores que habían estudiado con profundidad al santo de Loyola. El retrato resultante está cargado de realismo, un rasgo que no suele ser el más sobresaliente en el género hagiográfico. El autor ve en la palabra "servicio" un excelente resumen de la vida de Ignacio, porque en ello se ejerció ya en la Corte de Castilla y fue lo que practicó después de su conversión, aunque ya con unas claves distintas. Dos rasgos más van destacando en la figura de Ignacio a medida que se avanza en la lectura del libro: su afán de "ayudar a las almas" como el hilo conductor que da sentido a su vida, desde sus años de estudios hasta su etapa final al frente de la Compañía de Jesús; su confianza en el Señor, que le va marcando el camino siempre que él se preocupe de discernir cuál es su voluntad. En síntesis, estamos ante unas páginas que nos acercan con realismo a la persona de Ignacio al tiempo que interpelan la hondura de nuestra fe.- I. CAMACHO.

ESPARZA, José Javier, *La cruzada del océano. La gran aventura de la conquista de América*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 640 pp., 23,90 €

La gran gesta llevada a cabo por España, en un período de cincuenta años, en los que descubrió, exploró, conquistó y pobló en buena parte un territorio veinte veces mayor que la península ibérica, recibe en este relato el título de *cruzada* por varias razones. La primera de ellas es que los contemporáneos vieron en la conquista y evangelización de América una especie de contrapartida frente al fracaso final de la idea de cruzada en oriente, que seguía presente como propuesta en la cristiandad hasta finales de la Edad Media y que nunca volvió a llevarse a cabo. La segunda razón viene dada porque por primera vez una potencia vencedora prohibió esclavizar a los vencidos, reconoció la dignidad de seres humanos a los nativos y dictó órdenes para su protección, mientras se cuestionaba ella misma sobre la legitimidad moral de sus conquistas. El autor intenta huir tanto de las leyendas rosas como de las leyendas negras, puesto que reconoce en ambas distorsiones serias de la realidad. En esta epopeya se presta especial atención a la religión, ya que fue tan crucial en la conquista, que nada se entiende si se la excluye. El mandato evangeliza-

dor de base, propiciado sobre todo por Isabel la Católica, fue el gran motor de seguir adelante en el empeño, cuando se comprobó que en aquellos países no existían grandes riquezas, sobre todo en los primeros veinte años. De esta manera el autor intenta retratar la realidad de lo que sucedió, sin dejarse llevar de los tópicos fáciles, sobre todo de los que intentan presentar la conquista y evangelización de América como un genocidio o una explotación, cuando la motivación de fondo era mucho más noble y tenía en cuenta lo mejor que podía el bienestar material y espiritual de los pueblos conquistados, por estar siempre presente en los conquistadores la meta evangelizadora.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ-MONZÓN ALTOLAGUIRRE, Manuel – MATA, Santiago, *El sueño de la Transición. Los militares y los servicios de inteligencia que la hicieron posible*. La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 408 pp., 22,90 €

El autor principal de estas páginas no quiere quitar el protagonismo de la Transición española al rey Juan Carlos o a Adolfo Suárez. Pero sí quiere dejar claro que, si ellos dos fueron los protagonistas indiscutibles, no fueron ni los guionistas ni los productores de la película. ¿Quiénes entonces? El Servicio Central de Documentación de la Presidencia del Gobierno. Fue en su seno donde se fraguó, a partir de 1971, la Pretransición, cuando Vernon Walters, embajador volante del presidente norteamericano Richard Nixon, visitó a Franco y llegó al convencimiento de que el régimen franquista no era viable sin una reforma en profundidad. En esos años Manuel Fernández-Monzón trabajó en dicho Servicio de Documentación. Ahora publica este relato ayudado por el historiador Santiago Mata, basándose en sus recuerdos personales y en las notas que iba redactando quincenalmente. El relato, que abarca una década (1971-1981), muestra el papel que desempeñó Torcuato Fernández Miranda junto a un grupo de militares con el apoyo de los servicios de inteligencia de Estados Unidos y de la República Federal de Alemania. En el libro hay testimonios de primera mano, de indudable interés, y también un deseo muy destacado de destruir la idea de que todo el ejército estuvo del lado del régimen franquista desde la guerra misma hasta bastante después de la muerte del dictador.- F. L.

GONZÁLEZ-BALADO, José Luis – PLAYFOOT PAIGE, Janet Nora, *Beato Pablo VI. Un gran papa largamente incomprendido*. San Pablo, Madrid 2014, 173 pp., 12 €

Estamos ante una biografía del papa que tuvo que dirigir a la Iglesia en los años difíciles del Concilio y del primer posconcilio, y que fue recientemente elevado a los altares (19 octubre 2014). Pero sus autores no pretenden competir con las grandes biografías ya existentes, sino ofrecernos una semblanza de Pablo VI desde un no disimulado entusiasmo hacia su figura. Una aportación interesante de este libro es el esfuerzo por hacer hablar en él a testigos directos de la vida de Pablo VI, que salpican muchas de sus páginas y las dotan de una frescura que hace muy agradable la lectura. Aunque en el primer capítulo se traza ya una semblanza de él, en los restantes se van recorriendo las sucesivas etapas de su vida de una forma bastante equilibrada. Solo los dos últimos capítulos se ocupan de su pontificado, uno de ellos dedicado al cónclave y a la elección, el segundo a ofrecer un somero relato de cómo Pablo VI tomó las riendas de la Iglesia. Más que ante un relato detallado, estamos ante un retrato construido a brochazos, pero que se lee con mucha facilidad y que dejará una grata impresión en el lector.- I. CAMACHO.

KAMEN, Henry, *Pequeña historia de la Conquista de América*. Espasa Libros, Madrid 2014, 256 pp., 19,90 €

Esta “pequeña historia” queda insertada en un relato ficción. Henry Kamen finge contar a un niño, que se encuentra casualmente en el puerto de Barcelona y que resulta ser un principito llegado de un lejano planeta, la historia de los descubridores y pioneros que establecieron los primeros contactos con las civilizaciones de América. El reconocido historiador británico, que vive en Estados Unidos, incorpora a la larga lista de sus libros este primero dirigido a los jóvenes. El relato se lee con gusto porque está escrito con un estilo ameno y es interrumpido con cierta frecuencia por su curioso interlocutor. Pero detrás de la aparente ingenuidad de la narración se esconden algunas convicciones de Kamen, que quedan recogidas en las palabras con que el libro concluye: “los españoles contribuyeron a cambiar el mundo, pero esos cambios rara vez fueron afortunados” (pág. 240). Las ilustraciones, que son abundantes, se

deben a Fermín Solís, autor de cómics y de libros infantiles.- I. CAMACHO.

LAPSLEY, Michael – KARAKSHIAN, Stephen, *Reconciliarse con el pasado. Un camino desde la lucha por la libertad hacia la sanación*. San Pablo, Madrid 2014, 454 pp., 18 €

“La historia de Sudáfrica es una parábola destinada a un mundo necesitado de esperanza”. Con estas palabras se abre el Prefacio de esta autobiografía de un sacerdote anglicano, Michael Lapsley, oriundo de Nueva Zelanda que fue destinado a Sudáfrica en pleno apogeo de la represión ejercida por la minoría blanca. Su toma de posición inequívoca en contra de régimen y a favor de la liberación le obligó a exiliarse, primero a Lesoto y después a Zimbabue, donde fue víctima de una carta-bomba que le hizo perder las dos manos y un ojo. Su vida cambió radicalmente. Vuelto a Sudáfrica, una vez concluido el *apartheid*, trabajó entre las víctimas de la violencia y las torturas. Así llegó a fundar el Instituto para la Sanación de los Recuerdos. La última parte de la obra narra el desarrollo y expansión de esta institución, que se ocupa de la difícil tarea de conciliar el perdón y la lucha por la justicia. Sus actividades se han extendido por todo el mundo y su programa se aplica cada vez a situaciones más dispares, siempre de víctimas que buscan la paz. Stephen Karakashian es un psicoterapeuta, colaborador estrecho del padre Lapsley, también en la redacción de la presente autobiografía.- I. CAMACHO.

NEIRA, Luz (coordinación y edición), *Religiosidad, rituales y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*. Creaciones Vicent Gabrielle, El Boalo (Madrid) 2014, 249 pp., 18 €

Estamos ante un libro de temática muy especializada, abordada por un grupo de especialistas de distinta procedencia, coordinado por la profesora Luz Neira, titular de Historia Antigua en la Universidad Carlos III de Madrid. Al interés del tema de fondo (la religiosidad tal como se refleja en los rituales y en las prácticas mágicas) se añaden dos concreciones ulteriores: el mundo romano y el mosaico. Esta última circunstancia restringe el alcance dotando a la obra de un nuevo valor: lo que se estudia en ella es la cultura de las clases acomodadas, las que disponían de mansiones donde se incorporaban mosaicos; por

tanto, la alta cultura del tiempo. Con estas bases el abanico de estudios se despliega en aspectos como son: el ritual del matrimonio, las festividades religiosas y los calendarios, los sacrificios rituales, la iconografía apotropaica, las prácticas mágicas en general, la alquimia, el complejo mundo de los muertos y la relación con ellos. La obra se completa con un centenar de ilustraciones (págs. 91-152).- F. L.

NIETO SORIA, José Manuel, *Sancho IV de Castilla (1284-1295)*. Ediciones Trea, Gijón (Asturias) 2014, 236 p., 24 €

Tenemos aquí una semblanza de un rey castellano de los que se implicaron seriamente en la reconquista del suelo patrio. Fue especialmente activo contra el reino nazarí granadino, al que conseguiría arrebatarle la plaza de Tarifa. Tuvo que comenzar con una sublevación contra su padre, en defensa de los que él consideraba sus derechos sucesorios, sublevación que duró dos años y que deja en el aire si al final Alfonso X el Sabio se reconcilió con su hijo o no. Además de los hechos de armas y las intrigas palaciegas para poder heredar a su padre en el trono, este tomo examina los instrumentos del poder tal y como los utilizó Sancho IV, con especial atención a todo lo relacionado con la administración y el gobierno. También se ponen de relieve las iniciativas económicas que llevó a cabo, en cuanto a la fiscalidad, la enajenación del realengo, la reforma monetaria para contener la tendencia de los precios, las actividades comerciales y la repoblación de las tierras recién conquistadas para afianzar su mantenimiento para la Corona. El autor también estudia cómo convivió Sancho IV con instituciones como la nobleza, las ciudades, la Iglesia, las órdenes militares y las minorías religiosas. También se abordan otros aspectos menos conocidos de su reinado, como el papel que jugaron los intelectuales en su corte, las empresas literarias, las instituciones docentes y el mecenazgo real. En conjunto se puede comprobar cómo Sancho IV, que pretendió (al menos así lo expresó) volver a un pasado de gobierno abandonado por su padre, tuvo que pagar tributo a los nuevos tiempos, precisamente para preservar la monarquía de la disgregación a la que la habría llevado el excesivo respeto a las pretensiones de autonomía de los concejos.- A. NAVAS.

OTERO CARVAJAL, Luis Enrique (dir.), *La universidad nacionalcatólica. La reacción antimoderna*. Dykinson – Universidad Carlos III, Madrid 2014, 1.104 pp., 58,50 €

La universidad española sufrió un cambio profundo al concluir nuestra guerra civil, a la que siguió una fuerte depuración de su profesorado. Este estudio, que es fruto de un proyecto de investigación, pretende realizar un análisis de los postulados ideológico-políticos de la dictadura franquista en los años 1940. Fueron esos los años en que ocupó el Ministerio de Educación D. José Ibáñez Martín (1939-1941). Esta obra comienza con dos estudios de conjunto del Prof. Otero Carvajal. Pero la parte más extensa de la obra (diez capítulos) analiza todos los concursos de cátedras celebrados en ese periodo a partir de los expedientes correspondientes, que se conservan completos en el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares. Esos diez capítulos van analizando otras tantas áreas de conocimiento presentes en la universidad de aquella época. Las conclusiones que van derivando de este recorrido son contundentes: se cerró la “edad de plata” de la ciencia y la universidad española del primer tercio del siglo XX para construir una universidad nueva sobre los cimientos de la ideología franquista.- I. CAMACHO.

ROBLES, Manuel, *Pablo VI ese gran desconocido. Anécdotas de un papa*. San Pablo, Madrid 2014, 240 pp., 12,90 €

“No quiero condenar a nadie, solo encontrarme con la gente y dialogar con el mundo moderno y cambiante”. Estas palabras definen bien la personalidad de Pablo VI, un papa mal conocido en España, donde su figura estuvo rodeada de no pocas sospechas durante el régimen franquista, que nunca lo consideró amigo. Su beatificación, el 19 de octubre de 2014, ha sido la ocasión para lanzar este libro, en el que se pretende darlo a conocer, no con una biografía extensa y prolija, sino a través de breves trazos recogidos en forma de anécdotas. Su autor, sacerdote asturiano y periodista de información religiosa durante 20 años, no nos ofrece las fuentes de las que proceden tantas anécdotas, aunque sí se citan personajes del entorno de Pablo VI, que fueron quienes transmitieron la mayor parte de las mismas. Este carácter “anécdótico” del texto facilita una lectura, que resulta

muy amena, pero sobre todo que nos descubre el alma profunda de este hombre, que ha pasado a la historia como un personaje intelectual y culto, tímido, muchas veces dubitativo, profundamente espiritual, gran humanista.- B. A. O.

RUIZ SÁNCHEZ, José-Leonardo (coord.), *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*. Universidad de Sevilla 2015, 512 pp., 28 €

Los 14 estudios que se publican en este volumen tienen su origen en un grupo de investigación dirigido por el profesor José Leonardo Ruiz Sánchez, del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Sevilla, y fueron presentados en dos seminarios celebrados en mayo de 2012 y noviembre de 2013. Todos ellos abordan la actitud y la situación de los católicos durante la guerra civil y los primeros años del franquismo. Dato recurrente en ellos es, por una parte, la incompreensión recíproca que caracterizó a los dos bandos enfrentados, y que tantas veces derivó en violencia y represión; pero también destacan los esfuerzos de “recatolización” una vez que las fuerzas vencedoras iban controlando los territorios. Dentro de estas coordenadas los temas son variados. En lo geográfico hay estudios sobre Sevilla, Almería, Granada y Córdoba. Los sujetos estudiados son múltiples: los obispos, el clero y los seminarios, algunos curas en particular, la vida de los católicos en la clandestinidad, la Falange y el carlismo en sus relaciones con la Iglesia, la prensa católica, el cuerpo diplomático... Estas distintas pinceladas ofrecen elementos para una mejor comprensión de la realidad social y religiosa en años tan convulsos.- I. CAMACHO.

SÁENZ BERCEO, María del Carmen, *Confesionario y poder en la España del siglo XVII. Juan Everardo Nithard*. Universidad de La Rioja, Logroño 2014, 389 pp., 18 €

Estamos ante un hombre discutido con una historia complicada, con el que la autora se encontró cuando estudiaba la organización política y jurídica de los últimos austrias. Se trata de un jesuita nacido en el Tirol austriaco (en 1607), que en aquellas tierras se ganó el favor del emperador Fernando III, el cual le nombró maestro e instructor de sus dos hijas. Cuando una de estas, Mariana, vino a Madrid, él fue encargado de acompañarla.

Y cuando la archiduquesa Mariana contrajo matrimonio con el rey Felipe IV, el papel de Nithard fue cada día más relevante en la corte española. Y más todavía a la muerte del rey en 1666, cuando se convirtió en el confesor de la reina y fue nombrado por esta miembro del Consejo del Reino e Inquisidor General. Pero al mismo tiempo que ascendía se granjeaba la enemistad de muchos, que lograron hacerle abandonar el país en 1669 para terminar en Roma. La reina no dejó de ser su protectora y así consiguió que fuera nombrado embajador ante la Santa Sede, arzobispo y cardinal. En Roma moriría en 1681. La cuestión que la autora investiga siguiendo el desarrollo de todos estos acontecimientos es la causa de su caída. Para eso ha trabajado directamente las fuentes disponibles en diversos archivos civiles, pero también de la Santa Sede y de la Compañía de Jesús: una muestra de ello son los 30 documentos que reproduce en el Apéndice Documental (págs. 299-378).- I. CAMACHO.

SAGREDO BAEZA, Rafael, *Historia mínima de Chile*. Turner, Madrid 2014, 300 pp., 14,90 €

Fue en 1839 cuando Claudio Gay emprendió, por encargo del gobierno chileno, su monumental *Historia física y política de Chile*. Vivía todavía el país el fervor patriótico y el entusiasmo que derivó de la victoria de Chile contra la Confederación Perú-Boliviana. Pero esta historia épica y heroica tiene un largo contenido de lucha por la libertad a partir de la independencia, por el desarrollo en todo el siglo XX, y por la igualdad de derechos y oportunidades. Al mismo tiempo se fue construyendo una nación y un Estado con un grado de cohesión y estabilidad del que hoy se sienten orgullosos todos los chilenos. Los procesos esenciales de esta historia es lo que ha querido ir desgranando en estas páginas Rafael Sagredo, que es doctor en Historia por el Colegio de México y profesor titular del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Para ello va recorriendo la compleja historia del país en un tratamiento equilibrado de las sucesivas fases: desde los primeros pobladores de la Patagonia (hace unos 10.000 años) y los mapuches o araucanos que poblaban el territorio cuando la llegada de los europeos, pasando por la independencia en 1810 de España y la difícil construcción de la república, hasta la etapa más reciente de la crisis

de la democracia (a manos de la dictadura) y su posterior recuperación.- I. CAMACHO.

SAN FELIPE ADÁN, María Antonia, *Una voz disidente del nacionalcatolicismo. Fidel García Martínez, obispo de Calahorra y La Calzada (1880-1973)*. Universidad de La Rioja, Logroño 2014, 640 pp., 20 €

Nacido en 1880, Fidel García fue nombrado obispo de Calahorra y La Calzada en 1921. De formación y pensamiento tradicionalista, se mostró siempre muy crítico con las ideologías totalitarias. Un reflejo de esta postura suya fue la carta pastoral que publicó en 1942 "sobre algunos errores modernos", en la que denunciaba el excesivo culto al totalitarismo estatalista, anticristiano y racista. Con ello mostraba sus diferencias con las posturas dominantes en el episcopado español de aquel tiempo. Para contextualizar la posición de Fidel García la autora, que ya se ha ocupado de él en su *El obispo Fidel García Martínez (1880-1927). La diócesis de Calahorra y La Calzada tras el Concordato de 1851* (Universidad de La Rioja, Logroño 2008), estudia ampliamente en este volumen las relaciones de la iglesia romana con el nazismo y las de la iglesia española con el régimen franquista desde la sublevación de 1936. Pero el estudio se adentra sobre todo en la investigación de una trama singular en que se vio envuelto Fidel García: a partir de 1944 personas que le eran poco afectas, políticas y religiosas, acumularon testimonios falsos contra él sobre supuestas conductas moralmente reprobables relacionadas con la prostitución infantil, lo que provocó su dimisión como obispo en 1953. La autora ha investigado en diferentes archivos para mostrar la falsedad de esta trama. Pero Fidel García vivió ya desde entonces una vida de escasa notoriedad (aunque desempeñó algunos cargos entre los obispos españoles y asistió al concilio Vaticano II) hasta su muerte en 1973.- I. CAMACHO.

VÁZQUEZ, Dionisio, *Historia de la vida del P. Francisco de Borja: tercero general de la Compañía de Jesús*. Transcripción, estudio introductorio y notas de Santiago La Parra López. CEIC Alfons el Vell de Gandía, 2011, 493 pp., 20 €

No deja de ser extraño que la primera biografía que se escribió de San Francisco de Borja haya permanecido inédita hasta ahora. Ello se debe a

las circunstancias que rodearon a su autor. Por una parte, fue secretario del biografiado antes y después de ser elegido General de los jesuitas en 1565: eso le hacía ser una persona muy indicada para escribir su vida. Por otra parte, Dionisio Vázquez fue un personaje polémico, con innumerables destinos en la Compañía, pero en quien confió Borja desde que lo conoció en el colegio de Plasencia ya en 1554. Sin embargo, a la muerte de Borja (en 1572) Vázquez se alineó con el grupo de jesuitas españoles que criticaron la pérdida de influencia de los españoles en la Compañía, lo que marcó la elección de su sucesor al frente de la orden, el valón Everardo Mercuriano. Parece que la biografía fue encargada a Vázquez como un gesto de benevolencia intentando desactivar la postura radical que había tomado y que le convirtió en uno de los “memorialistas” más activos (jesuitas que escribieron numerosos informes o “memoriales” para justificar su postura). Terminada la biografía, no llegó a publicarse, aunque sirvió como fuente fundamental de otras biografías de Borja que se publicaron en seguida (la más importante, la del P. Ribadeneyra, que ya había escrito la de Ignacio de Loyola). Entre las posibles causas de que no viera la luz en su momento puede considerarse que en ella se encomiaban aquellos aspectos de la espiritualidad de Borja que más problemáticos fueron ya en su tiempo y sobre todo después de su muerte, porque marcaban una orientación que no era la que se tenía como la querida por el fundador. Puede suponerse, entonces, el valor que tiene la recuperación de esta biografía como fiel reflejo, no solo de Francisco de Borja, sino indirectamente como testimonio de la realidad de los jesuitas en aquellos difíciles años.- I. CAMACHO.

*Vida de los Padres del Jura.* Edición crítica y traducción de Eustaquio Sánchez Salor. Consejo Superior Investigaciones Científicas, Madrid 2014, XLIX + 119 pp., 20,80 €

Hay que esperar al siglo IV para que comience la vida monástica en la Iglesia. Si hasta entonces el ideal cristiano había sido el mártir ahora comenzará a serlo el asceta y el monje. Del mártir se celebraba su victoria sobre la muerte; del monje, su victoria sobre el mundo: pero el aislamiento del mundo se convierte además en el camino más adecuado para la unión con Dios. Y la literatura sobre la vida monástica se multiplica desde la *Vita*

*Antonii* o la *Vita Paconii* en los orígenes del monacato oriental. Pronto la experiencia se extiende a Occidente. En las tres vidas que se recogen en este volumen tenemos una prueba. El monasterio del Jura, que recibió el nombre de Condat, nació en aquella región de las Galias y fue fundado por Román a mediados del siglo V. Fue su primer abad hasta su muerte en 460. Le sucedió su hermano Lupicino. Pero fue con el abad Eugendo con el que el monasterio alcanzó su pleno desarrollo entre 490 y 510. Son estas tres vidas las que se recogen en el texto que aquí se reproduce, y que son una buena muestra de este género literario: aunque el autor es desconocido, es evidente que domina este tipo de literatura y la retórica que le caracteriza. Hay que alabar, además, la edición preparada por el Catedrático de Filología Inglesa de la Universidad de Extremadura, Eustaquio Sánchez Salor: texto latino y traducción castellana a doble página con notas críticas y explicativas, así como una Introducción redactada con rigor y concisión, que sitúa muy bien la obra en su contexto.- I. CAMACHO.

VILLIERS, Philippe de, *San Luis, rey de Francia. Una biografía novelada.* Palabra, Madrid 2014, 395 pp., 21 €

A pesar de que, como confiesa el propio autor, estamos ante una biografía novelada, él mismo afirma que se ha esforzado en ir hasta las fuentes más auténticas, especialmente a las que brotan de los primeros testigos y que, por eso mismo, conocieron bien al rey Luis IX de Francia. También ha puesto interés en estudiar la vida cotidiana de aquel tiempo en sus menores detalles con el objeto de presentar a san Luis como un personaje de nuestro tiempo. De hecho confiesa Philippe de Villiers que ha leído doscientos libros antes de ponerse a escribir esta semblanza de san Luis, rey de Francia. En esta biografía se puede seguir apasionadamente la vida de un monarca que empezó a ejercer con 12 años, apoyado magníficamente por su madre, Blanca de Castilla, que era una mujer valiosa y de gran fe, que modeló admirablemente el alma de su hijo. San Luis tuvo que vérselas con instituciones y situaciones de muy diversa composición. Tuvo que enfrentarse con el poder inglés, debido a las posesiones inglesas en territorio francés, tuvo relación con la Sorbona de París, en la que

brillaban Tomás de Aquino y Buenaventura, fue capaz de sacar a su reino de la postración económica y se embarcó en el discutible proyecto de las dos últimas cruzadas, en las que puso su alma de creyente y que, a la postre, le costaron la vida cerca de la ciudad de Cartago. Indudablemente el aspecto más ambiguo de todos sus intentos como rey fueron las dos cruzadas que emprendió (que fueron las últimas que se dieron), y que a la postre no tuvieron éxito, pero que mostraron a la Cristiandad que, cuando el corazón late sólo por Dios, no hay proyecto por difícil que sea que no sea capaz de acometer alguien entregado por completo a su servicio.- A. NAVAS.

## CIENCIAS SOCIALES

BOURDIEU PIERRE, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Anagrama, Barcelona 2014, 577 pp., 29,90 €

Conocido como prestigioso y a la vez polémico pensador, científico pero también crítico con el mundo académico, Pierre Bourdieu (1930-2002) fue profesor de sociología en el Collège de France desde 1981 hasta su muerte. No fue su intención publicar estos cursos que corresponden a 1989-1990, 1990-1991 y 1991-1992. La edición que aquí se nos ofrece ha exigido el paciente trabajo de un grupo de estudiosos, que no se ha contentado con publicar los textos que Bourdieu tenía escritos, sino que han querido completarlos con otras notas y escritos suyos. Bourdieu se propone hacer sociología genética: concretamente, explicar la génesis del Estado para analizar luego su estructura específica. Busca articular aportaciones de diversos autores, desde el mismo Max Weber. El proceso genético que da lugar al Estado consiste en la concentración de distintas especies de capital (físico, económico, cultural, simbólico) hasta llegar a la emergencia de un "metacapital", capaz de ejercer su poder sobre el Estado mismo. Pero ese poder concentrado tiende luego a distribuirse entre grupos, lo que explica el desarrollo de la burocracia, que no es sino una nueva forma de ejercicio del poder. Al mismo tiempo se produce otro proceso, al que Bourdieu presta su atención: el del Estado que se hace nación.- I. Camacho.

DELGADO LARIOS, Almudena (coord.), *Conflictos y cicatrices. Fronteras y migraciones en el mun-*

*do hispánico*. Dykinson, Madrid 2014, 472 pp., 30 €

Las fronteras siempre existieron en el mundo, y siguen existiendo en el mundo globalizado. Pero las fronteras no son solo instrumento de separación, son también lugares de encuentro. Esta obra ilustra esa realidad compleja de las fronteras con estudios que van desde la antigüedad (sobre todo desde la Edad Media) hasta hoy. Es fruto del apoyo de región francesa Rhône-Alpes y de algunos equipos de investigación franco-españoles. Se ha respetado la lengua original (francés o castellano) de las 24 contribuciones aquí recogidas. El mundo hispánico es muy amplio: comprende a España y sus fronteras exteriores, pero también a todo el continente americano. Los autores se aproximan a esta realidad desde la historia, o desde las ciencias sociales o el derecho. Dos ejes de atención: las fronteras, su construcción, destrucción y reconstrucción; las migraciones y los exilios tan vinculados a lo que la frontera tiene de división.- I. CAMACHO.

MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2014, 4ª edición, 455 pp., 30 €

Llega a su cuarta edición en castellano la obra más importante del filósofo de la historia que fue Friedrich Meinecke (1862-1954), publicada por primera vez durante la república de Weimar en 1924. Meinecke, que nunca sintió simpatía hacia los judíos e inicialmente llegó a apoyar al nazismo, terminó oponiéndose a él (como quedó recogido en su obra más conocida, *La catástrofe alemana*, publicada en 1946). Su estudio de la idea de la razón de Estado responde a su convicción de que las ideas son el resultado de la historia, una vez que son asumidas y formalizadas por personalidades relevantes. Es lo ocurrió con la razón de Estado, que él define como la máxima del obrar político y la ley motora del Estado. Meinecke la estudia en los distintos autores (personalidades) que se ocuparon ella, desde el origen mismo del Estado en la modalidad del Estado absoluto: por eso comienza con Maquiavelo y Campanella, entre otros, para avanzar por el siglo XVII hasta el idealismo alemán de Fichte y Hegel. Su recorrido acaba en Bismarck, con quien considera que la idea de razón de Estado ha llegado a su culminación.

ción. Sus reflexiones finales constatan la crisis de la razón de Estado, pero también la insuficiencia de la alternativa que sería el iusnaturalismo por su excesivo idealismo, ajeno a la realidad de la política. Por eso postula un equilibrio entre la realidad que el Estado y la ley ética.- I. CAMACHO.

NIETO DE ALBA, Ubaldo, *Ética, política, economía y control. El caso de los partidos políticos*. Ediciones 2010, Madrid 2014, 249 pp., 18 €

Una larga carrera académica e institucional avale esta obra de madurez que sintetiza y prolonga escritos anteriores: Ubaldo Nieto es catedrático emérito de Economía Financiera en la Universidad Complutense, y había presidido antes la Comisión de Economía y Hacienda del Parlamento durante la transición y fue presidente del Tribunal de Cuentas. Esta obra, que conjuga el saber científico (economía y política) y el análisis de la realidad económica y política, tiene su origen inmediato en la crisis económico-financiera de la que todavía no hemos salido y que ha cuestionado de raíz, tanto la legalidad económica vigente como la legalidad política. La base de este análisis se remonta a la historia de la legalidad científica en economía, en que la predicción ha ido dejando paso a la descripción, lo que convierte a los principios económicos en principios éticos. Sobre todo ello actúa el control democrático, con unas responsabilidades éticas que se insertan en el marco de la legalidad jurídico-institucional. Hablar de la legalidad política lleva irremediablemente a los partidos políticos, que son el tema del último capítulo del libro, donde se analiza y critica su financiación y fiscalización, su organización y comportamiento ético. En resumen, en sociedades complejas como la nuestra, la legitimación del poder democrático está siendo sustituida por la legitimidad del poder tecnocrático, con amplia actuación de los *lobbies*. No es optimista la conclusión de estos análisis mientras el cambio necesario esté controlado por la red de intereses y compromisos del propio sistema y no se abra paso lo que Ubaldo Nieto llama la "academia invisible".- I. CAMACHO.

QUINTANILLA PARDO, Ismael, *¿Valores o valores económicos? ¿Qué necesitamos?* Pirámide, Madrid 2014, 288 pp., 15,50 €

El autor no se considera experto en cuestiones políticas, económicas y financieras. Como psicó-

logo social se ha ocupado de paliar algunas disfunciones de nuestra sociedad, y concretamente también las derivadas de la crisis actual. Pero esto le lleva a tomar distancia para reflexionar sobre el modelo socioeconómico y su trasfondo psicológico. Porque vivir en una sociedad de consumidores sin trabajo o con un trabajo precario es, cuanto menos, una paradoja que acarrea no pocas consecuencias psicológicas. Foco de atención en este libro es la lógica de consumo: para el autor, el *homo oeconomicus*, movido por la lógica racional de la satisfacción de las necesidades, ha ido siendo sustituido por el *homo consumens*, cuya lógica consiste en la saciedad emocional de los deseos. Confundir deseos con necesidades o bienestar con felicidad es el engaño de que es víctima nuestra sociedad. Pero este engaño se vuelve dramático cuando la falta de trabajo se generaliza. ¿Cabe soñar en alternativas? Ismael Quintanilla no lo duda, con una condición: que aceptemos que el ser humano no es solo naturaleza, sino también cultura y aprendizaje.- I. CAMACHO.

SEGURÓ, Miquel (comp.), *Hartos de corrupción*. Herder, Barcelona 2014, 192 pp., 9,95 €

Si la corrupción resulta un comportamiento indignante por lo que supone de abuso de poder, en nuestro contexto de crisis, donde tantos ciudadanos padecen recortes en sus prestaciones sociales, la corrupción se hace totalmente intolerable. Pero no basta con condenarla y perseguirla: hay además que identificar sus causas profundas y atacarlas. Manuel Villoria en el Prólogo se adentra en este análisis de las causas estudiando la correlación entre corrupción y desigualdad social: y su conclusión es que cuanto mayor es la desigualdad, más abundan los casos de corrupción. Este Prólogo ambienta las diez entrevistas que se han reunido en este libro, realizadas por Miquel Seguró, investigador de la Cátedra Ethos de la Universidad Ramón Llull, a otras tantas personalidades relevantes de distintas sensibilidades éticas y sociales (Norbert Bilbeny, Victoria Camps, Francesc Torralba, Andrés Torres Queiruga, etc.). Son conversaciones que se desarrollan en un tono muy personal y que se ilustran con otros tantos textos que se van intercalando entre entrevista y entrevista de autores reconocidos (desde Platón, Aristóteles y Cicerón, hasta John Rawls y el papa Francisco.- I. CAMACHO.

SIMMEL, Georg, *El pobre*. Ediciones Sequitur, Madrid 2014, 67 pp., 8 €

Filósofo y sociólogo de orientación neokantiana, Georg Simmel (1858-1918) pertenece a la primera generación de la sociología alemana. Para responder a la pregunta sobre qué es la sociedad elaboró sus análisis sobre la individualidad y la fragmentación social. Más aún, Simmel cree que la sociedad puede ser bien entendida desde la dialéctica de inclusión y exclusión. Estos conceptos le sirven para comprender la figura del pobre. Pero Simmel complica el análisis cuando habla de una “particular exclusión” al referirse al pobre: a él le corresponde una función en la sociedad como miembro de la misma en situación diferenciada. Su posición posee un carácter de ambivalente duplicidad: es un estar-dentro y encajado en la vida del grupo, pero al mismo tiempo un estar-fuera y frente a la sociedad. Ese estar-fuera no es sino una forma de participar en la sociedad y de sacar beneficio de ella. Esta dualidad encuentra una expresión significativa en las concepciones de la asistencia a los pobres, que tanta importancia han tenido en todos los tiempos.- I. CAMACHO.

TOURAINÉ, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2012, 336 pp.

Las cinco reimpresiones en español de este volumen muestran su éxito. Touraine parte en una primera parte, “De la sociedad al sujeto”, del carácter contradictorio de la modernidad, que globaliza las estructuras y reactiva el comunitarismo, afirma el mercado internacional y simultáneamente produce un nacionalismo agresivo. A partir de ahí analiza la “desmodernización” (Cap. 1), en la que hay una ruptura entre el sistema institucional y el sujeto individual, protagonista de la modernidad y de la comunidad democrática (Cap. 2). Los movimientos sociales modernos disocian lo cultural y lo económico (Cap. 3) y la modernidad se convierte en un procedimiento formal, falta de libertad y de una moral de principios (Cap. 4). Hay una pérdida de los ideales de la modernidad y de la Ilustración, desde el desfundamiento del sujeto y el crecimiento de la complejidad sociocultural. La alternativa de Touraine, “Vivir juntos”, es la de una sociedad multicultural (Cap. 5), un replanteamiento de la idea de la nación (Cap. 6), y un análisis del de-

clive de la democracia (Cap. 7). La revitalización de la democracia pasa por un replanteamiento de la educación (Cap. 8), que asuma la pluralidad cultural y el reconocimiento del otro, poniendo el énfasis en la comunicación y en la escuela democratizadora. La conclusión final, “Ética y política”, se centra en la situación de peligro en que vive el sujeto autónomo y reflexivo, en la necesidad de vincular la política a la ética, y en un replanteamiento de los actores sociales. Un índice de nombres y de temas, además de una selección bibliográfica, completan este estudio. Su claridad y su carácter pedagógico han hecho de este estudio una referencia para todos los interesados en el problemática de la multiculturalidad en el contexto de la globalización actual.- J. A. ESTRADA.

VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, *Política y Constitución en España (1808-1978)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2014, 2ª edición corregida y aumentada, 900 pp., 36 €

Esta obra es más que un manual de Derecho Constitucional, disciplina de la que el autor es catedrático en la Universidad de Oviedo. Es fruto de su especialización en el constitucionalismo español, que inició ya con su tesis doctoral sobre la Constitución de las Cortes de Cádiz de 1812. Por eso aparece esta segunda edición, tras la primera que apareciera en 2007. Si en aquella se contenían 20 trabajos sobre el tema publicados en sitios diversos a veces de difícil accesibilidad, en esta segunda se añaden siete nuevos trabajos de estos últimos años. Un primer bloque (siete estudios) da una visión de conjunto del constitucionalismo español; los restantes, divididos en tres etapas (1808-1833 / 1834-1874 / 1874-1978), analizan aspectos particulares de los sucesivos textos constitucionales y de las circunstancias que los rodearon. En el enfoque que se sigue hay que destacar el esfuerzo por relacionar lo doctrinal y lo normativo, porque toda constitución es un lugar de encuentro entre las ideas políticas dominantes y el ordenamiento jurídico. Por eso la obra interesará tanto al jurista y constitucionalista como al historiador y al politólogo.- I. CAMACHO.

## VARIA

GASCA, Luis – MENSURO, Asier, *La pintura en el cómic*. Cátedra, Madrid 2014, 347 pp., 28 €

El cómic y la novela gráfica, considerados ya “noveneno arte”, viven un momento de gloria. La cantidad de dibujantes, la calidad de las obras y el éxito de recepción entre el público explican que hayan emergido con autoridad propia en medio de las artes plásticas. En España existen en la actualidad no sólo espléndidos autores de cómic y novela gráfica, sino también importantes estudios de alto nivel sobre este “noveneno arte”. En ese marco hay que situar la obra que presentamos, una exploración de la presencia de las grandes obras de la pintura a lo largo de la historia en las viñetas del cómic. Los autores hacen notar que “hay historias de ficción sumamente interesantes que sólo incluyen algunos elementos reales procedentes del mundo de la pintura a modo de referencia pero que los desarrollan mucho más allá, dando respuestas a interrogantes que el conocimiento científico sobre la obra o el autor no permite responder” (p. 16). El libro recoge y desarrolla dichas propuestas en 13 capítulos que recorren los distintos períodos de la historia de la pintura destacando cómo el cómic las ha insertado en su discurso y qué lectura de las mismas ha ofrecido a su lector. El resultado es no sólo interesante –que lo es mucho– sino, además, ágil y entretenido. Gustará muchísimo a los amantes de la pintura y también a todos los que gustan de discernir cómo cada período cultural recoge la herencia del pasado, la fecunda y la transmite a las nuevas generaciones.- J. GUEVARA.

GUERRERO PÉREZ, Juan José, *Bartolomé de Las Casas. La novela del Protector de los Indios*. Ediciones Áltera, Madrid 2014, 392 pp., 17 €

Es conocido que la polémica sobre los derechos de los indígenas marcó las primeras décadas de la presencia de España en el continente americano. Y Bartolomé de las Casas tuvo un reconocido protagonismo en la defensa de estos pueblos. Pero fue solo después de un tiempo en aquellas tierras (llegó a La Española en 1508) actuando como encomendero y colaborando en la conquista de los territorios. En 1511 se sintió conmovido por el sermón del dominico Antonio de Montesinos en el cuarto domingo de Adviento. Este impacto

le llevó a entrar en la orden de Santo Domingo en 1523 que consolidó el cambio que ya se venía produciendo en su vida. La novela que aquí presentamos comienza precisamente con el episodio del sermón de Montesinos. Su autor, Juan José Guerrero, es médico y cirujano, pero además humanista y profesor universitario en Guatemala. Pronto se despertó en él el interés por los archivos eclesiásticos de los tiempos de la conquista, que le han servido como fuente para algunos estudios y para esta novela. En ella presenta a las Casas como campeón de la lucha por la justicia en favor de los indígenas y construye una serie de relatos ficticios que ilustran los momentos históricos más importantes a través de los cuales su personaje consiguió la libertad plena para los indígenas y el establecimiento de un gobierno político autónomo en las Verapaces. La lectura de estos episodios, contruidos con gran plasticidad, contribuye a un acercamiento a este personaje que merece la pena conocer.- F. L.

HESÍODO, *Obras: Teogonía – Trabajos y días – Escudo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2014, CXXIII + 296 pp., 36,40 €

De las obras de Hesíodo existían hasta ahora versiones de carácter más bien escolar. Esta puede considerarse la primera edición crítica bilingüe griego-español del famoso poeta griego, cuya existencia suele situarse entre la segunda mitad del siglo VIII y la primera mitad del VII a.C. La edición se debe a Juan Antonio Fernández Delgado, catedrático de Filología Griega en la Universidad de Salamanca, que ha elaborado además una amplísima Introducción: en ella parte de las relaciones entre los poemas de Hesíodo y Homero para exponer luego el contexto y las circunstancias de las tres obras de Hesíodo aquí reproducidas, así como las fuentes existentes y la bibliografía. *Teogonía* es el relato de las sucesivas divinidades que fueron surgiendo en el olimpo griego, un proceso que culmina con la entronización de Zeus. *Trabajos y días* se refiere básicamente a los momentos propicios para las faenas agrícolas y marineras (“trabajos”) o a los distintos días del mes (“días”), pero incluye también de modo algo desordenado otros materiales (relatos míticos, una fábula, numerosas sentencias). *Escudo* es un poema que toma su nombre del escudo de Heracles, a cuya

descripción se dedica amplio espacio, para contar luego el enfrentamiento de este con Cicno, pero insertando en el relato, como en el caso anterior, otros materiales.- F. L.

*Libro del Caballero Cifar.* Biblioteca Castro –  
Fundación José Antonio de Castro, Madrid  
2014, XLVI + 420 pp., 42 €

Es considerado este libro por algunos como la primera novela de caballerías en lengua castellana. Su género es complejo, y ello tiene que ver con las diferentes fuentes (árabes, francesas, castellanas) en que parece haberse inspirado su autor. Y esta es otra de las incógnitas del libro, aunque suele atribuirse a Ferrán Martínez, escribano y notario de un arzobispo y del rey: entonces su composición dataría de antes de 1309, pero en todo caso suele situarse en la primera mitad del siglo XIV.

Todo lo relativo al caballero Cifar es legendario, a diferencia del *Cantar del Mio Cid*, que tiene un indudable trasfondo histórico. Las tres partes del libro pueden resumirse así: la primera presenta a Cifar y a su familia, el viaje que emprende y cómo llega, después de muchas aventuras, a ser rey de Mentón; la segunda está formada por los consejos (“castigos”, en el lenguaje de la época) a sus dos hijos, consejos que ilustra con algunos cuentos de agradable lectura; la tercera se ocupa de su segundo hijo, Roboán, el cual, por no ser primogénito, tiene que buscarse su vida y de hecho llega a ser emperador de Tigrida. La edición, tan cuidada como la de obras parecidas en la Fundación Castro, se basa en la que se hizo en Sevilla en 1512, que marca el comienzo de la popularidad de la vida de este personaje caballeresco y de su familia.- F. L.

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

- ADENAUER, K., *El final del Nacionalismo*, Encuentro, Madrid 2014, 244 pp.
- AYALA, F. J., *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿Adónde voy? Ensayos sobre la naturaleza humana, la ética y la religión*, Alianza, Madrid 2015, 408 pp.
- BASILIO DE CESAREA, *Reglas morales*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 240 pp.
- CAAMAÑO, J. M., *Ante el dolor y la muerte*, PPC, Madrid 2015, 160 pp.
- CABESTRERO, T., *Jesús, el hombre que ama como Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 184 pp.
- CAMINO, E., *Madre en la puerta hay un niño. Los preparativos*, Palabra, Madrid 2014, 165 pp.
- CLAUDE-CHAPUT, M. – PÉREZ SERRANO, J., *La Transición española. Nuevos enfoques para un nuevo debate*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 355 pp.
- DA SILVA, J. M<sup>a</sup> (ed.), *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado*, Herder, Barcelona 2015, 296 pp.
- FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M. – ALEIXANDRE, D., *Caminar años arriba*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 248 pp.
- FOUCAULT, M., *Ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 400 pp.
- GARCÍA, C., *Santa Teresa de Jesús Nuevas claves de lectura*, Monte Carmelo, Burgos 2015, 322 pp.
- GHEDDO, P., *El desafío del Islam a Occidente*, San Pablo, Madrid 2015, 205 pp.
- GIUSSANI, L., *Por qué la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2014, 334 pp.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Decálogo sin naftalina. Actualidad y vigencia de las “Diez Palabras”*, Paulinas, Madrid 2015, 109 pp.
- HARO IZQUIERDO, F. DE, *Coptos. Viaje al encuentro de los mártires de Egipto*, Encuentro, Madrid 2015, 200 pp.
- IRIBERRI, J. L. - LOWNY, CH., *El camino ignaciano*, Mensajero, Bilbao 2015, 208 pp.
- IRIBERRI, J. L. - LOWNY, CH., *Guía del camino ignaciano*, Mensajero, Bilbao 2015, 224 pp.
- IZUZQUIZA, D. (ed.), *España por reformar. Propuestas políticas, económicas y sociales*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 224 pp.
- JALICS, F., *Jesús, maestro de meditación*, PPC, Madrid 2015, 208 pp.
- JARAMILLO RIVAS, P., *Evangelii gaudium en clave de parroquia misionera*, PPC, Madrid 2015, 232 pp.
- JORDÁN FERNÁNDEZ, J. A., *Los conventos de la Orden de los Mínimos en la provincia de Sevilla. Historia, economía y arte (siglos XVI-XIX)*, Diputación Sevilla, 2013, 306 pp.
- KASPER, W., *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 136 pp.
- LADERO QUESADA, M. Á., *Guzmán. La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. 1282-1521*, Dykinson, Madrid 2015, 716 pp.

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

- LAMET, P. M., *Pablo de Tarso. El resplandor de Damasco. El apóstol de las naciones*, Esfera de los Libros, Madrid 2015, 370 pp.
- LOWNEY, CH., *Una vida heroica para cambiar el mundo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 272 pp.
- MARTÍN DE LA HOZ, J. C., *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia*, Rialp, Madrid 2015, 222 pp.
- VALLI, A. M., *Historia de un hombre. Retrato de Carlo María Martini*, San Pablo, Madrid 2015, 288 pp.
- WEIL, S., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Trotta, Madrid 2015, 104 pp.
- ŽIŽEK, S., *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, Herder, Barcelona 2015, 84 pp.
- ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre. Dios, religión, cristianismo*, Alianza, Madrid 2015, 840 pp.
- ZUBIRI, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid 2015, 277 pp.

## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*Religiosos en una sociedad secularizada*

*¿Es “actual” el mensaje del concilio? El Vaticano II y su diálogo con la historia*

*Fenomenología de los límites vitales: El cristianismo ante el dolor y la muerte*

*Lectura iconográfica-teológica del retablo mayor del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en Granada*

*El paulinismo de San Juan de Ávila*

*Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación*

*Madeleine Delbrèl: La fecundidad de una vida evangélica*

*Criticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral*

*Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia*

*Ética pública frente a corrupción*

*Ética e investigación como búsqueda de la verdad*

*El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard*

*La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei*

*El primer año del Papa Francisco*

*Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo*

*La dimensión social de Evangelii Gaudium*

*La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética*

*Razón y Fe: una relación controvertida*

*Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución*

*“¿Verdad o fe débil?” Reflexiones a propósito de un diálogo*

*75 años de la Facultad*

*Cristología integral para un mundo en desarrollo*

*La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama SI*

*El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente*

*La nueva racionalidad y la fe en Dios*

*La corporeidad de la Resurrección de Jesús*

*Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos*

*Sentido, resistencia, miedo, fascinación. El cambio como posibilidad en la vida religiosa*

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

*La vida consagrada en la acción social de la Iglesia*

*Tres verbos bíblicos para una vida consagrada alegre*

*La presencia de la Biblia en “Cien años de soledad”*

*Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de*

*Dios en la teología de José Ignacio González Faus*

*Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard*

*La coherencia humilde como imperativo ético*

*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). Pe.: 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 entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: 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 entrecorillado; 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). Pe.: 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:

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

ISSN 0478-6378



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