

## Teología y mundo actual

Facultad de Teología  
Granada

ESTANISLAO OLIVARES D'ANGELO, SJ

El signo sensible en el sacramento del matrimonio

TRINIDAD LEÓN MARTÍN

Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista

MIGUEL CASTRO PASTOR, SJ

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

FABIOLA PEÑA PÍÑAR

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





# Proyección

## *Teología y Mundo Actual*

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



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

Año LVII  
nº 236  
enero – febrero 2010

## **DIRECTOR**

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

## **SECRETARIA**

M. Junkal Guevara Llaguno  
Facultad de Teología de Granada

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

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

## **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildefonso Camacho Laraña

## **TRADUCCIÓN**

Manuel Flores Temboury

## **INTERCAMBIOS**

Gabriel Verd Conradi  
gvc@probesi.org

## **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

---

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

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

---

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

## **IMPRIME**

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

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

El signo sensible en el sacramento del matrimonio ..... 9-24

*ESTANISLAO OLIVARES D'ANGELO, SJ*

Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista ..... 25-40

*TRINIDAD LEÓN MARTÍN*

En la Universidad.

Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes  
en el campus universitario ..... 41-54

*MIGUEL CASTRO PASTOR, SJ*

El mundo de los deseos en la espiritualidad de  
Santa Teresa de Jesús, en el libro "*Libro de la vida*":  
Esbozos de un regalo único ..... 55-75

*FABIOLA PEÑA PÍÑAR*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 77-104

LIBROS RECIBIDOS..... 105



## ESTANISLAO OLIVARES D'ANGELO, SJ

Licenciado en Filosofía y Licenciado en Teología. Doctor en Derecho Canónico. Profesor emérito de de la Facultad de Teología de Granada. Fiscal del Arzobispado y defensor del vínculo en el Tribunal Metropolitano de Granada. Ha publicado diversos artículos en esta revista, en Archivo Teológico Granadino, en Estudios Eclesiásticos y en otras. También ha colaborado en diversas obras colectivas entre las que destaca recientemente *Vertiente canónica de la celebración de la penitencia*, Sacramentos-Cuestiones matrimoniales: XX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid, 26-28 abril 2000 / coord. por Cristina Guzmán Pérez, 2001.

## TRINIDAD LEÓN MARTÍN

Doctora en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesora de Misterio de Dios y Mariología de la Facultad de Teología de Granada. Entre sus obras destacan varias de colaboración como *El seguimiento de Jesús* (PPC 2004), *En el umbral: muerte y teología en perspectiva de mujeres* (Descleé 2006), *Teologías del tercer mundo* (PPC 2008). También ha publicado artículos en diversas revistas, entre las que destacan *Ephemerides Mariologicae*, *Selecciones de Teología* y *Proyección*.

## MIGUEL CASTRO PASTOR, SJ

Sacerdote jesuita. Licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y Licenciado en Teología Pastoral por la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha realizado estudios en la Universidad Pontificia de Comillas, la Facultad de Teología de Granada, la Universidad de Cambridge y el University College of London. Actualmente es Capellán y profesor de Derecho y de Ética Empresarial en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales-ETEA de Córdoba. Imparte clases de Sociología de la Religión y Evangelización y Cultura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Córdoba. Es miembro del equipo coordinador del Grupo de Profesores Católicos de Universidad de la Diócesis de Córdoba y de la Comisión de Pastoral de UNIJES (Universidades Jesuitas de España). Ha participado en numerosos encuentros y congresos nacionales y europeos de pastoral universitaria.

FABIOLA PEÑA PÍÑAR

Licenciada en Teología Histórico-Dogmática y licenciada en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología de Granada y Diplomada en Enfermería por la Universidad de Granada.

## *EL SIGNO SENSIBLE EN EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO*

*Estanislao Olivares D'Angelo, sj*

*Sumario:* Los sacramentos se han definido como signos sensibles y eficaces de la gracia invisible. El autor del artículo hace un recorrido histórico por la teología del sacramento del matrimonio analizando cómo se ha entendido a lo largo de los siglos este signo. Un análisis a través de las principales teologías permite una mejor comprensión del valor sacramental del matrimonio cristiano.

*Summary:* Sacraments have been defined as a sensible and an effective signs of the invisible grace. The author of this article makes an historical run through the sacrament of matrimony analysing how this sign has been understood through the centuries. An analysis of the main theologies allows us a better understanding of the sacramental value of Christian marriage.

*Palabras clave:* sacramento del matrimonio, signo sensible, historia de la teología.

*Key words:* Sacrament of matrimony, sensible sign, history of theology.

Fecha de recepción: septiembre de 2009

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2009

La Constitución Apostólica *Sacramentum Ordinis*, 30 noviembre 1947, de Pio XII, recoge la definición de sacramento, comúnmente aceptada en la teología católica: “los sacramentos de la Nueva Ley, puesto que son signos sensibles y eficaces de la gracia invisible, deben significar la gracia que producen y producir la que significan”<sup>1</sup>.

Por tanto, también el sacramento del matrimonio debe ser un signo sensible que signifique la gracia comunicada a los contrayentes que reciben ese sacramento.

¿Cuál es ese signo sensible en el sacramento del matrimonio que significa la gracia que el sacramento confiere?

Se dice comúnmente que hasta el siglo XII no apareció en los textos conciliares el matrimonio enumerado entre los demás sacramentos; por tanto, hasta esas fechas no

---

<sup>1</sup> AAS 40 (1948) 5. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, ed. 35, Herder, Barcelona 1967, nº 3858 {2301}, 765.

podemos encontrar alguna indicación sobre el signo sensible sacramental del matrimonio.

En los primeros años de ese siglo XII encontramos un autor, Ivo de Chartres, que relaciona de algún modo, quizás por vez primera, el signo sensible del matrimonio con el amor mutuo de los esposos. Dice así:

“Decimos que no es matrimonio, el que no contiene el sacramento de Cristo y de la Iglesia. Y no parece que en absoluto lo contiene la unión del varón y de la mujer en la que no se observa el precepto del amor”<sup>2</sup>.

Pero es **Hugo de San Víctor** († 1141) el pionero en la explicación doctrinal del sacramento del matrimonio y de su signo sensible, al indicar que el amor mutuo de los esposos es signo del amor y gracia de Dios que se comunica a los esposos en este sacramento; escribe, en su tratado *De los sacramentos de la fe cristiana*:

“Y este mismo amor, por el que el varón y la mujer se unen en sus ánimos en la santidad del matrimonio, es sacramento, y signo del amor por el que Dios se une íntimamente al alma racional por la infusión de su gracia y la participación de su espíritu”<sup>3</sup>.

Por tanto, según Hugo de San Víctor, el amor del varón y de la mujer, que los une en la santidad del matrimonio, es en el sacramento del matrimonio signo del amor por el que Dios se une al alma racional por la infusión de su gracia y la participación de su Espíritu; el amor, pues, que manifiestan los cónyuges es signo de la gracia que Dios les comunica en su pacto conyugal.

## 1. El Maestro de las Sentencias

Pero, pocos años después escribe **Pedro Lombardo** († 1160) su *Libro de las sentencias*, y en él, al tratar del sacramento del matrimonio, habla sólo del consentimiento de los cónyuges, e indica que ese consentimiento significa la “cópula espiritual de Cristo y la Iglesia”; no percibe en el amor conyugal el signo sacramental del amor entre Dios y el alma, como había indicado Hugo de San Víctor. Dice Pedro Lombardo:

“El matrimonio es sacramento y signo sagrado y de cosa sagrada, esto es, de la unión de Cristo y la Iglesia, como dice el Apóstol [...]. Así como la unión entre los cónyuges es según el consentimiento de sus almas y según la unión de los cuerpos,

<sup>2</sup> YVES DE CHARTRES, PL 162, ep. 242, col. 250

<sup>3</sup> HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, Liber 2, Pars 11. PL 176, col. 482.

así también la Iglesia se une a Cristo por su voluntad y por su naturaleza, porque quiere lo mismo que Él, y Él asume la forma de la naturaleza humana. Se une la esposa al esposo espiritual y corporalmente, esto es, por la caridad y conforme a la naturaleza. De una y otra unión surge una figura en el matrimonio; el consentimiento de los cónyuges significa la unión espiritual de Cristo y la Iglesia, que realiza la caridad; la unión sexual significa la unión que realiza la conformidad de la naturaleza”<sup>4</sup>.

Alude, pues, solamente al consentimiento de los cónyuges, y dice que es figura de la unión espiritual de Cristo y la Iglesia; atiende expresamente sólo al significado místico que da San Pablo al matrimonio. Añade luego que esa unión espiritual de los esposos procede de la caridad, del amor: “Se une la esposa al esposo espiritualmente [...], esto es, por la caridad”, es unión por amor. Pero ese consentimiento matrimonial, que es signo de la unión amorosa de los cónyuges, lo refiere al amor de Cristo a la Iglesia, no lo refiere expresamente a la unión de Dios con los contrayentes por medio de su amor, de su gracia santificante; no lo presenta como signo eficaz de la gracia que Dios comunica a los contrayentes.

Y es que, como indicará Santo Tomás, según Pedro Lombardo el matrimonio no confería la gracia sobrenatural.

Este deficiente concepto del signo sacramental del matrimonio, como un signo no eficaz de la gracia, sino solamente de la unión de Cristo y la Iglesia, influye en sus comentadores. De ellos destacamos a Raimundo de Peñafort.

**Raimundo de Peñafort**, en su *Summa de matrimonio*, 1235, sigue los pasos de Pedro Lombardo y alude expresamente sólo al signo matrimonial de la unión de Cristo y la Iglesia. Dice del matrimonio:

“Puesto que es sacramento, es signo sagrado de cosa sagrada, es decir de la unión de Cristo y la Iglesia, como dice el Apóstol. [...] Este es un gran sacramento; lo refiere a Cristo y la Iglesia. Pues, del mismo modo que hay entre los cónyuges una unión de los ánimos y de los cuerpos, así también la Iglesia se une a Cristo con la voluntad y la naturaleza, porque quiere lo mismo que Él, y Él tomó la naturaleza humana”<sup>5</sup>.

Siguen igualmente las huellas del Maestro de las Sentencias los grandes teólogos escolásticos; no ven en el amor de los contrayentes del matrimonio el signo sacramental del amor de Dios a ellos, el signo eficaz de la gracia sacramental del matrimonio.

<sup>4</sup> PETRUS LOMBARDO († 1160), *Sententiarum*, IV, d. 26, c. 6. (Quaracchi, Bonav, IV, 660).

<sup>5</sup> S. RAYMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de matrimonio*, tit. 2, n° 15, (Universa Bibliotheca Iuris, curante X. Ochoa, Roma 1978, vol. I, tomos C, col. 923s).

Por ejemplo, **San Alberto Magno** († 1280), en su comentario *Al IV Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, al tratar de la disputa 26, en el art. 14, se pregunta: *¿Es sacramento el matrimonio?*, y se propone la siguiente dificultad:

“Lo que produce en igual grado toda gracia y mérito, y sobre todo la caridad, no parece que sea efecto del matrimonio; pero la unión del alma fiel con Dios en un espíritu es efecto de la virtud, y principalmente de la caridad, luego no es efecto del matrimonio”.

Y en la respuesta concede que “la unión del alma fiel con Dios no es efecto de este sacramento, sino es solamente algo señalado en él”<sup>6</sup>.

## 2. Santo Tomás de Aquino

Distinta es la doctrina de Santo Tomás († 1274) en su Comentario al cuarto libro de las sentencias del Maestro Pedro Lombardo; en la disputa 26, cuestión 2<sup>a</sup>, artículo 3<sup>o</sup> se pregunta Si el matrimonio confiere la gracia; expone sus objeciones y respuestas, con las que prueba que el sacramento del matrimonio confiere gracia santificante; y comparando el sacramento del matrimonio con el sacramento del bautismo indica que las palabras del consentimiento matrimonial producen un nexo que es el “sacramentum” del matrimonio, y ese nexo por institución divina dispone a la gracia sacramental; propone, pues, una eficiencia mediata en el signo sacramental de ambos sacramentos. Estas son sus palabras:

“Como el agua del bautismo con la forma de las palabras no produce inmediatamente la gracia, sino el carácter, así los actos exteriores y las palabras que expresan el consentimiento producen directamente una vinculación, que es el “sacramentum” del matrimonio; y esa conexión en virtud de una institución divina actúa la gracia”<sup>7</sup>.

Más adelante, en la disputa 27, artículo 2, dice que las palabras que expresan el consentimiento matrimonial son signo, significan la voluntad de Cristo por la que quiso unirse a su Iglesia:

“[...] tampoco el consentimiento, propiamente hablando, significa la unión de Cristo con la Iglesia, sino su voluntad, por la que de hecho se unió a la Iglesia”<sup>8</sup>.

Esa voluntad, significada en el sacramento del matrimonio, por la que Cristo quiso unirse a su Iglesia, a los hombres, es, sin duda, una voluntad de amor, y la unión que quiso hacer e hizo es su gracia.

<sup>6</sup> B. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia. Commentarii in IV Sententiarum*, Parisiis. Vivès, 1894, Volumen 30, 120s.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 73s.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 83.

Parece, pues, que de su doctrina aquí expuesta se puede deducir justamente que Santo Tomás indica que el signo sacramental en el matrimonio son las palabras del consentimiento, en cuanto son palabras de amor, y por ello significan el amor de Cristo a su Iglesia, y esas palabras son el signo eficaz de la gracia que se otorga a los contrayentes.

### 3. Juan Duns Escoto

No parece que esta explicación de Santo Tomás haya prevalecido en la enseñanza de la teología escolástica posterior. Citemos, al menos, otro de los grandes teólogos, fundadores de escuela, Escoto.

**Juan Duns Escoto**, († 1308), en su comentario a la misma distinción 26 del libro 4 del Maestro de las sentencias dice:

“El sacramento del matrimonio es la expresión de unas palabras del varón y de la mujer que significan la mutua entrega de potestad sobre los cuerpos en orden a procrear debidamente la prole, las cuales por institución divina significan eficazmente la gracia que se confiere a los contrayentes en orden a una unión mutua de sus almas por la gracia”<sup>9</sup>.

Parece decir que la expresión del consentimiento matrimonial, que interpreta como la mutua entrega de derechos a los actos sexuales, por institución divina es signo eficaz de la gracia que se confiere a los contrayentes para la unión mutua de sus almas, o personas. No subraya la faceta de amor del consentimiento al matrimonio que lo hace apto para significar el amor de Dios a los contrayentes y la gracia divina que se les otorga. Notemos además que esa interpretación del consentimiento matrimonial como mutua entrega de los derechos a los actos sexuales se va a imponer como la doctrina más común y va a condicionar en muchos autores la reflexión sobre el signo sensible del sacramento del matrimonio.

### 4. El Concilio Florentino

Tampoco la doctrina conciliar de esta época atiende al signo sensible del sacramento del matrimonio, eficaz de la gracia. El Concilio Florentino, 1439, en su Decreto de los Armenios, dice solamente:

“El séptimo es el sacramento del matrimonio, que es signo de la unión de Cristo y la Iglesia, como dice el Apóstol: «Este es un Sacramento grande; yo lo refiero a Cristo y a la Igle-

<sup>9</sup> IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia, Quaestiones in quartum librum sententiarum*, d. 26, q. unica, ad 5<sup>a</sup> concl. ed. Vivès, 1894, t 19, 186.

sia». Causa eficiente del matrimonio es por regla general el consentimiento expresado por palabras de presente<sup>10</sup>.

## 5. El Concilio de Trento

No consta en las actas publicadas del Concilio de Trento que se hubiera prestado atención especial al signo sacramental del matrimonio, cuando se discutieron los cánones sobre el matrimonio.

Alguna referencia encontramos solamente en la intervención del general de los agustinos eremitanos, **Jerónimo Seripando**, el 22 de setiembre de 1547. Esa fue su alusión:

“[...] Que el matrimonio es sacramento es claro [...], porque el matrimonio tiene palabra y elemento y confiere gracia sacramental, y porque es *forma visible de la gracia invisible*; tiene palabra, que es la palabra o palabras que profieren los contrayentes mismos [...]. Y que en el matrimonio se confiere gracia sacramental, es claro por muchos autores de peso, y esa gracia es el amor mutuo que surge entre los cónyuges en el matrimonio y dura hasta la muerte, y la gracia por la que no son dos sino una sola carne”<sup>11</sup>.

Con mayor amplitud encontramos estas mismas ideas de Seripando en su voto<sup>12</sup>.

No parece indicar que las palabras del consentimiento matrimonio sean una expresión de ese amor mutuo, y por otra parte parece identificar el amor mutuo con la gracia que se concede en el sacramento del matrimonio.

## 6. Teólogos posttridentinos

Lamentablemente ninguno de los grandes teólogos posttridentinos explican cuál es el signo sensible del sacramento del matrimonio, y cómo ese signo sensible del matrimonio es signo sensible y eficaz de la gracia que se confiere a quienes ponen ese signo sacramental; atienden solamente a otros aspectos del signo sacramental en el matrimonio, especialmente a su significación de la unión de Cristo con la Iglesia; están determinados por la doctrina del Maestro de las Sentencias.

<sup>10</sup> DENZINGER-SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum*, ed. 35, Herder, Barcelona 1967, n° 1327 {702}, 336.

<sup>11</sup> *Concilii Tridentini Actorum*, Societas Goerresiana, Tomus sextus, volumen primum, Actorum Pars sexta, Herder, Friburgi 1950, 479.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Tomus sextus, volumen secundum, 148s.

**Francisco Suárez** no escribió un tratado sobre el matrimonio; alude a él en algunos pasajes de otras obras suyas, y en una ocasión alude al signo sacramental en el matrimonio:

“En el matrimonio las palabras con que se hace el sacramento: *Te recibo como mía, y me entrego a ti*, u otras semejantes, aunque las dicta la inteligencia, indican inmediatamente el consentimiento de la voluntad en la entrega de su cuerpo y en la aceptación del otro. Por eso los derechos suelen decir que solamente el consentimiento mutuo de dar y aceptar mutuamente los cuerpos, hacen el matrimonio [...], porque, aunque las palabras son necesarias, se requieren solamente como signos del consentimiento, y este mismo consentimiento de la voluntad es propiamente y de suyo la causa de vínculo y de la obligación”<sup>13</sup>.

Las palabras son, según Suárez, signos del consentimiento matrimonial en el que los contrayentes entregan y reciben unos derechos mutuos sobre los cuerpos, y esta mutua entrega de derechos es causa del vínculo matrimonial; pero no explica por qué las palabras de ese consentimiento son signo sensible y causa de la gracia sacramental. Sigue las huellas de Juan Duns Escoto.

**San Roberto Belarmino** escribe sobre el signo sacramental en el matrimonio en la segunda de sus Controversias De matrimonio:

“El sacramento del matrimonio puede ser considerado de dos modos: uno, mientras se realiza, otro, mientras permanece después que fue realizado. Pues es un sacramento semejante a la Eucaristía, que no solamente mientras se realiza, sino que es sacramento también mientras permanece; pues, mientras que viven los cónyuges, su unión continúa siendo sacramento de Cristo y de la Iglesia.

Si, pues, se considera el Matrimonio mientras se realiza, toda su esencia consiste en los signos que expresan el consentimiento mutuo [...]. Si se considera el matrimonio ya hecho y celebrado, no se puede negar que los cónyuges en su vida común, o su sociedad y unión externa, son un símbolo material y externo que representa la indisoluble unión de Cristo y la Iglesia”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> FRANCISCUS SUÁREZ, *De religione*, tract. 6, lib. 1, cap. 13 (Vivès, XIV, 803).

<sup>14</sup> ROBERTUS BELLARMINO, *De controversiis*, Tom. III, *De matrimonio*, Controversia II, lib. 1, c. 6 (ed. Vivès, 1873, tomo 5, p. 57).

No hace referencia al signo eficaz de la gracia sacramental, sino al signo del contenido sacramental no producido, la unión de Cristo y la Iglesia.

**Tomás Sánchez**, en su tratado canónico *De matrimonio*, 1602, al tratar en el libro 2º, disputa 10, *Si el matrimonio de los fieles en la nueva ley es sacramento*, deduce las siguientes conclusiones:

“2. Conclusión primera [...]. El matrimonio ha sido instituido por Dios, como he probado en este libro 2, disputa 4, número 5, como signo de una cosa sagrada y que confiere la gracia; luego es verdadera y propiamente un sacramento. Consta que es signo de una cosa sagrada, porque es vínculo totalmente indisoluble de uno con una, y esto no puede provenir sino por razón de ser sacramento que representa la unión indisoluble de Cristo, como probaré ampliamente en la disputa 13”<sup>15</sup>.

El signo sacramental del matrimonio es, según Tomás Sánchez, el vínculo absolutamente indisoluble entre el uno y el otro cónyuge, y representa la unión indisoluble de Cristo. Pero no se comprende que sea un signo sensible el vínculo que une a los cónyuges que se han dado su consentimiento matrimonial.

Más aún; prueba en la disputa 10 que confiere gracia el sacramento del matrimonio por razones de conveniencia extrínsecas, como es su exigencia de indisolubilidad absoluta:

“Que confiera gracia [el matrimonio] se prueba porque Dios no falta en las cosas necesarias; ahora bien, sin la gracia de Dios sería un yugo intolerable un vínculo que no puede ser disuelto por ninguna dispensa y en ninguna circunstancia; luego Cristo proveyó a esta necesidad instituyendo el matrimonio de tal modo que confriese la gracia”<sup>16</sup>.

Aduce también como razón de esta gracia sacramental la necesidad que tienen de ella los padres para educar piadosa y religiosamente a los hijos, y la gracia que requiere el remedio de la concupiscencia, cuando no es posible la actividad sexual con el cónyuge. Pero no indica que exista un significado natural entre el signo sacramental del matrimonio y la comunicación de la gracia sacramental.

**San Alfonso María de Liguorio** en su *Theologia Moralis*, 1779, libro sexto, se interroga sobre el matrimonio, *Qué es, cuál es su materia, forma y ministro*. Dice:

<sup>15</sup> THOMAS SÁNCHEZ, *De matrimonio*, 1602, L. II, disp. 10, n.º 2. (Genuae, 1602, p. 260s).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 261, n. 2.

“Antes de la venida de Cristo el matrimonio tenía solamente fuerza de contrato, pero Cristo lo elevó a sacramento [...]. El matrimonio, como sacramento, significa la unión espiritual entre Cristo y la Iglesia [...]. Por tanto, la esencia del matrimonio en cuanto sacramento consiste en el contrato que realiza el consentimiento mutuo; porque el sacramento produce la gracia, cuando se realiza el contrato. En cuanto matrimonio, propiamente dicho, su esencia consiste en el vínculo conyugal, que nunca se puede disolver”<sup>17</sup>.

No alude siquiera al significado del signo del sacramento del matrimonio; no indica cómo ese consentimiento mutuo de los contrayentes significa la gracia que produce en ellos.

De entre los teólogos del siglo XIX podemos citar a **Juan Perrone** que en sus *Praelectiones theologicae*, 1847, se contenta con afirmar que Dios elevó al contrato matrimonial a ser signo de su gracia y por ella representa la unión de Cristo con la Iglesia. Resolviendo una objeción dice:

“23. II Objeción. Falta en el matrimonio todo lo que se requiere para constituir un verdadero sacramento. [...] 3. Falta incluso el signo de la gracia en el matrimonio, pues lo constituye el consentimiento de los contrayentes [...]

Respondo a la 3ª objeción: Lo niego, pues el contrato mismo, por haber sido elevado a la dignidad de sacramento, ha sido hecho signo de la gracia que Dios confiere por él en orden a manifestar y representar la unión de Cristo con la Iglesia”<sup>18</sup>.

Por tanto, para Perrone el consentimiento matrimonial en cuanto tal no es un signo sensible de la gracia, que Dios otorga por su medio a los contrayentes; lo es porque ha sido elevado a la dignidad de sacramento; no indica una explicación humana por la que Dios pudo elegir el consentimiento matrimonial de los contrayentes como signo sensible de la gracia que Él otorga a los que mutuamente se dan ese consentimiento matrimonial.

## 7. En los tiempos del primer Código de Derecho Canónico

Los autores de la primera mitad del siglo XX no avanzan en la explicación del sentido de “signo” en el sacramento del matrimonio. Y hay que reconocer que la defini-

<sup>17</sup> SANCTI ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia Moralís*, liber sextus, tractatus sextus, caput II, *De matrimonio secundum se*, Dubium primum, Typis polyglottis Vaticanis, Roma 1912, 59s.

<sup>18</sup> IOANES PERRONE, *Praelectiones theologicae*, t. V, Madrid 1847, *Tractatus de matrimonio*, cp. I, p. 629s.

ción del consentimiento matrimonial que se deduce del Código de Derecho Canónico, recién promulgado en 1917, como “acto de la voluntad por el que una y otra parte entrega y acepta el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que son de suyo aptos para la generación de la prole”<sup>19</sup>, que no alude al amor de los cónyuges, no facilitaba una explicación del signo eficaz del sacramento del matrimonio.

**Ludovico Billot**, en su tratado *De los sacramentos de la Iglesia*, 1929, explica el signo sacramental así:

“Por tanto, el magno sacramento, referido a Cristo y a la Iglesia, del que habla el apóstol, no puede ser sino la unión de cristianos en cuanto elevada por institución divina a ser signo sensible e inviolable del misterio, ya realizado, de la unión del Verbo encarnado con la Iglesia”<sup>20</sup>.

Sigue, pues, en la línea de Perrone, que fue su antecesor en la cátedra de la Universidad Gregoriana.

Poco antes del Concilio Vaticano II, **Francisco de Paula Solá**, en *Sacrae Theologiae Summa*, IV, Libro II, *De matrimonio*, 1951, BAC normal 73, propone y prueba así el signo sacramental sensible y eficaz de la gracia en el matrimonio:

“65. [...] El matrimonio es signo sensible, pues es la entrega mutua de los derechos sobre el cuerpo, que se hace por medio de alguna manifestación externa.

El matrimonio es signo de la gracia. Pues el Apóstol [...] exhorta a los cónyuges a que se amen, y no solo con un amor humano, sino también sobrenatural, en cuanto que son conscientes de la significación mística del matrimonio cristiano, que hace referencia al amor y unión de Cristo con la Iglesia [...]. La unión de Cristo con la Iglesia se hace por la gracia”<sup>21</sup>.

Dice, pues, que en el sacramento del matrimonio se da el signo sensible del contrato por el que se intercambian los contrayentes los derechos a los actos sexuales, pero no explica por qué las palabras que expresan la mutua entrega de derechos a los actos sexuales que hacen los contrayentes son un signo sensible de la gracia; solamente aporta las palabras de San Pablo que suponen en los cónyuges un amor sobrenatural, signo místico de la unión de Cristo y la Iglesia que realiza la gracia.

<sup>19</sup> Codex Iuris Canonici, canon 1081 § 2.

<sup>20</sup> LUDOVICUS BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, tomos posterior, ed 7ª, PUG, Roma 1929, Tesis 36, 348.

<sup>21</sup> FRANCISCUS A PAULA SOLÁ S.I., *Sacrae Theologiae Summa*, IV, Liber II, *De matrimonio*, 1951, 620, n° 65.- En la cuarta edición, 1962, 730, n° 185, dice lo mismo con otras palabras.

Felizmente poco antes del Concilio Vaticano II **Michael Schmaus** en su *Katholische Dogmatik*, 1957, aunque presenta el signo externo del sacramento del matrimonio como un contrato en el que se intercambian derechos los contrayentes, alude al “carácter de unión de amor” que tiene ese “contrato, en el que se revela la seriedad y fuerza de su amor”. Estas son sus palabras:

“§ 289. Signo externo del sacramento del matrimonio.

El magisterio eclesiástico no ha definido cuál es el signo visible del sacramento del matrimonio. Sin embargo, puede conocerse con seguridad a través de la esencia del matrimonio cristiano. [...].

Como el matrimonio es un estado jurídico, se celebra mediante un proceso jurídico, mediante un contrato, gracias al cual se funda el matrimonio en cuanto estado jurídico. El carácter de contrato que tiene la celebración del matrimonio no impide su carácter de unión de amor, ya que es justamente el amor lo que impulsa a los cónyuges a querer pertenecer el uno al otro y no a sí mismos, para siempre y exclusivamente. Este mutuo estar-dispuesto es sellado por el contrato en el que se revela la seriedad y fuerza de su amor. [...]

Es opinión casi unánime de los teólogos que el signo externo del matrimonio es el intercambio de la recíproca voluntad de matrimonio por parte de los contrayentes (manifestación del consentimiento), es decir, el contrato matrimonial. El contrato se hace por regla general de palabra. La palabra en la que el varón y la mujer, conociendo la esencia del matrimonio y sus propiedades esenciales (unidad e indisolubilidad) se entregan mutuamente para siempre y exclusivamente, tiene la virtud y el poder de realizar el matrimonio”<sup>22</sup>.

Propone ya el concepto de consentimiento matrimonial que indicará el Concilio Vaticano II, pero, todavía, no relaciona expresamente el amor que manifiestan los contrayentes en su consentimiento matrimonial con el amor que Dios les muestra otorgándoles su gracia santificante; no explica que el amor que se manifiestan los contrayentes sea un signo eficaz de la gracia en el matrimonio.

## 8. Después del Concilio Vaticano II: Documentos del magisterio de la Iglesia

Una nueva línea de reflexión se instaura a partir de los documentos del **Concilio Vaticano II**. En la Constitución conciliar *Gaudium et spes*, n. 48, 7 diciembre 1965, leemos:

<sup>22</sup> MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática*, VI. Los sacramentos. 2ª ed. Rialp. Madrid 1963, 733. Utilizamos esta traducción castellana, segunda edición, del original, quinta edición, 1957.

“[...] la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. [...] El Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio”<sup>23</sup>.

La alusión al amor en la íntima comunidad de vida de los esposos como base de la alianza matrimonial apunta hacia una recuperación del amor que los contrayentes manifiestan en su consentimiento y alianza matrimonial como signo del amor de Dios que se les comunica en la gracia sacramental.

En la encíclica *Humanae vitae* de **Pablo VI**, 25 de julio 1968, solamente encontramos una alusión a la sacramentalidad del matrimonio cristiano:

“El amor conyugal nos muestra al máximo su verdadera naturaleza y nobleza, si tenemos en cuenta que proviene de la suprema fuente, de Dios, que es *Caridad* [...]”.

En los purificados por el bautismo, un tal matrimonio esta dotado de una dignidad que lo hace ser signo sacramental de la gracia, puesto que designa la unión de Cristo y la Iglesia”<sup>24</sup>.

El **Código de Derecho Canónico**, promulgado en 1983, aporta los elementos de una renovada definición de matrimonio; reuniendo los elementos integrados en los cánones 1057 y 1055 se llega a esta definición del consentimiento matrimonial:

“El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir entre ellos un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole”.

El matrimonio, pues, ya no se concibe como un contrato de sociedad que intercambia derechos a los actos sexuales, sino que es un contrato de donación personal, mutua y gratuita, que procura el bien del otro cónyuge; y esto supone un verdadero amor de benevolencia, un amor que va en la línea del amor que Dios nos tiene, de su gracia sobrenatural.

Cinco años después, en la Exhortación apostólica de **Juan Pablo II**, *Familiaris consortio*, de 22 noviembre 1988, leemos:

<sup>23</sup> *Concilio Vaticano II*, B.A.C, Normal 252, cuarta edición, Madrid 1966, 331s.

<sup>24</sup> AAS 60 (1968) 485s.

“12. La comunión de amor entre Dios y los hombres, que encontramos sobre todo en la Revelación y en la experiencia de fe de Israel, se expresa de manera significativa por el pacto conyugal, que contraen el varón y la mujer.

Por ello la primordial palabra de la Revelación “Dios ama a su pueblo” la enuncian también las palabras vivas y concretas con las que el varón y la mujer intercambian un amor conyugal. El vínculo de su amor es también imagen y signo del pacto que une a Dios y a su pueblo”<sup>25</sup>.

En estas palabras de Juan Pablo II el consentimiento matrimonial es signo vivo del amor y comunión entre Dios y los hombres. Y que también produce la gracia, lo indica poco después:

“Por el bautismo el varón y la mujer de una vez para siempre se insertan en la Nueva y Eterna Alianza, en el Pacto esponsalicio de Cristo con la Iglesia; y por esta indeleble inserción se exalta la íntima comunidad de vida y amor conyugal, fundada por el Creador, y es asumida en la caridad esponsalicia de Cristo, confirmada y dotada por su virtud redentora”<sup>26</sup>.

Y añade:

“Lo mismo que cada uno de los siete sacramentos, el matrimonio es un verdadero signo de un acontecimiento de salvación, aunque de un modo propio. Los cónyuges forman parte de él en cuanto casados, en cuanto que son dos, en cuanto que forman una pareja, de tal manera que el primero y próximo efecto del matrimonio (*res et sacramentum*) no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, la comunión propiamente cristiana de dos, ya que refieren el misterio de la Encarnación de Cristo y el misterio de su Alianza”<sup>27</sup>.

Indica, pues, Juan Pablo II que el consentimiento matrimonial de los cónyuges bautizados produce la gracia, y ésta es consecuencia de la comunión cristiana de los cónyuges; encontramos también una alusión a la distinción de Santo Tomás entre *lo significado y no contenido* y *lo significado y contenido*; pero íntimamente unidos como razón que es lo primero de lo segundo —la comunión de amor es razón de la gracia significante—, y por tanto, indica la eficacia mediata del signo sensible respecto a la gracia del sacramento.

---

<sup>25</sup> AAS 74 (1982) 93.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 94s.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 94s.

En la encíclica programática del actual Romano Pontífice, **Benedicto XVI**, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, encontramos una frase que sintoniza con la visión del amor conyugal como signo sensible del sacramento del matrimonio:

“El matrimonio, basado en un amor exclusivo y definitivo, se convierte en icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en medida del amor humano”<sup>28</sup>.

## 9. Teólogos actuales

Los teólogos que han escrito en las últimas décadas se hacen eco de la renovada concepción del matrimonio que mostró el Concilio Vaticano II.

**Johann Auer**, en su *Curso de teología dogmática*, tomo VII, *Los sacramentos de la Iglesia*, 1977, dice:

“1. Si hemos de hablar aquí del signo que constituye el sacramento [...] debemos buscar más bien una acción o un acontecer o una cosa que señale la alianza matrimonial como sacramento y constituya su base y que por ello pueda valer como signo eficaz de gracia respecto de este sacramento”<sup>29</sup>.

Más adelante escribe:

“4. La Iglesia romana ha mantenido siempre que el matrimonio entre cristianos es sacramento y que sólo puede realizarse mediante el contrato matrimonial válido (CIC can. 1012; D. 1854 - DS 3145s). En analogía con las circunstancias objetivas se llama también “contrato matrimonial” a este consentimiento mutuo, porque en la forma del contrato encuentra una configuración especialmente precisa, aun cuando en sí es algo más que un contrato e implica una comunión de amor personal, que supera con mucho la naturaleza de una relación jurídica objetiva”<sup>30</sup>.

Y describiendo más las características de este contrato de grado superior, dice que es:

<sup>28</sup> AAS 98 (2006) 227.

<sup>29</sup> JOHANN AUER, *Curso de teología dogmática*, tomo VII, *Los sacramentos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1977, 330.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 333.

“a) un contrato bilateral, no sólo porque impone los mismos derechos y obligaciones, sino porque obliga a cada uno a amar al otro [...].

c) el llamado contrato matrimonial se refiere a toda la persona de los dos consortes, y el amor no sólo deja al otro la libertad intacta, sino que se la proporciona en una forma que sólo se puede dar y vivir en la auténtica comunión de amor”<sup>31</sup>.

Ha incorporado al contenido del consentimiento mutuo matrimonial la comunión de amor personal que supera la naturaleza del contrato. Estas características del contrato matrimonial se concuerdan mejor si se presenta el consentimiento matrimonial como un contrato de donación de amor mutua y gratuita, en el que, por tanto, prevalece el aspecto de entrega de deberes, del deber de amar, sobre el aspecto de la adquisición subsiguiente de derechos.

El efecto santificante del signo sacramental del matrimonio lo indica Auer con estas palabras:

“Así como el amor matrimonial tiene su plenitud de sentido [...] en el hecho de que este amor contribuye a una comunión interna para todo, [...] así ahora esta comunión en cuanto signo eficaz de este sacramento debe hacerse razón y garantía de una comunión del hombre con Dios, en la que la gracia experimenta realmente en forma constante aquella específica actualidad en la que se puede hablar precisamente de una “autocomunicación de Dios”, es decir, donde viene en persona el dador del don y su recompensa con él”<sup>32</sup>.

Indica, pues, que el amor matrimonial de los esposos es signo eficaz de la comunión del hombre con Dios por la gracia.

Y ya, posteriormente al nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, **Gonzalo Flores** en su libro *Matrimonio y familia*, 1995, expone con amplitud la evolución histórica de la teología del sacramento del matrimonio; de su capítulo 10, *Explicación teológica del sacramento del matrimonio*, extraemos estas frases finales:

“La alianza matrimonial es expresión de un amor generoso, capaz de donación y entrega, deseoso de participar del bien y del amor del otro, de vivir en comunión con el otro, dispuesto a formar un hogar y una familia. No es un contrato

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 333s.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 339.

bilateral en el que se ajustan unos bienes que los contratantes se comunican entre sí, sino una alianza entre dos personas, establecida sobre la base de un amor recíproco y de la confianza plena de uno en el otro.[...].

Es un signo o reflejo de la alianza de amor establecida entre Cristo y su Iglesia y un instrumento de la gracia con la que el Espíritu fecunda y santifica a los hijos de la Iglesia”<sup>33</sup>.

Es clara la equivalencia de estas hermosas palabras con la presentación del amor conyugal como signo sensible del amor de Dios a los contrayentes, que implica su gracia sobrenatural.

## 10. Conclusiones

1. En las primeras explicaciones del sacramento del matrimonio, en el siglo XII, se vio en el amor entre los esposos un signo del amor de Dios a los contrayentes, y por ello un signo de la gracia que se comunica a los cónyuges en este sacramento.

2. La opinión de Pedro Lombardo desvió la atención de este enfoque personalista y atendió solamente al significado místico, sobrenatural, de la unión conyugal.

3. Santo Tomás encauzó de algún modo hacia el amor de los esposos el signo sacramental de la gracia en el sacramento del matrimonio; pero no encontró eco en los autores posteriores.

4. La asimilación del consentimiento matrimonial a un contrato de sociedad, en el que se intercambian derechos a los actos sexuales, alejó aún más la consideración del amor conyugal como signo del amor de Dios a los contrayentes y de la gracia sacramental.

5. Basados en la doctrina de Hugo de San Víctor y en la interpretación de Santo Tomás, y de acuerdo con las más recientes indicaciones o alusiones del magisterio de la Iglesia y de los teólogos podemos propugnar que el signo sensible y eficaz de la gracia en el sacramento del matrimonio es el amor conyugal, que se manifiestan mutuamente los contrayentes al dar su consentimiento matrimonial, en cuanto que es signo del amor de Dios a los esposos, un amor que implica la comunicación de su gracia.

---

<sup>33</sup> GONZALO FLORES, *Matrimonio y familia*, Biblioteca de Autores Cristianos. Sapientia fidei 12, Madrid 1995, capítulo 10, 187s.

# *PENSAR Y NOMBRAR A DIOS EN PERSPECTIVA FEMINISTA*

*Trinidad León Martín*

*Sumario:* En los últimos años la teología realizada por mujeres ha ido adquiriendo cada vez más peso en el panorama teológico. En este artículo se aborda la reflexión acerca de Dios a partir de la realidad femenina y desde la perspectiva de mujer. Y, más en concreto, se va a presentar tres teólogas de muy diferentes épocas históricas que han abordado esta reflexión.

*Summary:* The theology carried out by women in the last few years is gaining ground in the field theology. This article is a reflection about God from the feminine reality and from the perspective of woman and more in particular from three theologians of very different ages who studied this question.

*Palabras clave:* perspectiva de mujer, teología feminista, Dios, lenguaje sobre Dios, Synclética, Hadewich de Amberes, Dorothee Sölle.

*Key words:* perspective of woman, feminist theology, God, language about God, Synclética, Hadewich from Antwerp, Dorothee Sölle.

Fecha de recepción: septiembre de 2009

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2009

## **1. Introducción**

Pensar y nombrar a Dios desde la realidad femenina y desde la experiencia y la lucha feminista<sup>1</sup> es una de las tareas más apasionantes que tenemos hoy entre manos las mujeres dedicadas a hacer teología, miembros de una comunidad de fe (Iglesia) que lleva más de veinte siglos pensando y nombrando a Dios bajo unos conceptos y con un lenguaje cuyas resonancias han terminado por acentuar las imágenes exclusivamente masculinas y kiripatriarcales (dominio del varón como señor, dueño, padre,...)<sup>2</sup>, prescindiendo frecuentemente de aquellas que podrían hacer visible la *identidad* divina de la otra parte de la humanidad: las mujeres. En este sentido, ciertamente, la Trinidad cristiana ha servido para afirmar el carácter personal y encarnado de la Divinidad, pero

---

<sup>1</sup> Femenina y feminista no son términos equivalentes. El sufijo “ista” tiene, sin duda, toda una carga de lucha, de reivindicación, de grito (no pidiendo algo sino ofreciendo mucho), que interpela e incluso molesta. Por eso sigue siendo necesario usarlo todavía y no simplemente cambiarlo o evitarlo.

<sup>2</sup> Término acuñado por la E. SCHÜSSLER FIORENZA a lo largo de su extensa e influyente obra de teología bíblica feminista.

también para consolidar la figura del varón sobre la mujer y propiciar una relación desigual entre los sexos, dentro de la Iglesia y dentro de las sociedades y culturas que ésta ha *cristianizado*.

Enraizadas en el momento histórico que nos ha tocado vivir, a caballo entre los siglos XX-XXI, las mujeres creyentes y teólogas vuelven la mirada hacia aquellas que nos precedieron: las matriarcas bíblicas como Sara/Agar, Lía/Raquel, Rebeca, Débora, Noemí/Ruth,...; hacia las mecenas e intelectuales del s. IV, que sostuvieron y posibilitaron los grandes escritos y exégesis de los primeros siglos del cristianismo, como Marcela y Paula de Roma, vinculadas a la figura y a la obra de san Jerónimo; también hacia las monjas o beguinas, teólogas y eruditas en muchas otras ciencias humanas: Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Hadewych de Amberes, Teresa de Ávila, Juana Inés de la Cruz, etc., que vivieron, experimentaron y hablaron de Dios, a su modo, lo largo de los siglos XI-XVII. En el pasado reciente, siglos XIX-XX escritoras, historiadoras, bíblistas y teólogas de la talla de Elizabeth Cady Stanton, Rosemary Radford Ruether, Dorothee Sölle, nos preceden en la tarea de hacer visible la experiencia y al trabajo exegético-sistemático de las mujeres, secularmente olvidado o reducido al campo de la mística.

A partir de los esfuerzos realizados por las mujeres feministas del siglo XIX, se vio la urgencia y la necesidad que tenían las Iglesias, junto a las estructuras sociales y culturales, de contar con el don de la femineidad para seguir creciendo en humanidad y divinidad, y se abrió un camino sin retorno en el que la presencia, y la palabra dicha por mujeres, va superando los vacíos y las ambigüedades presentes en la teología tradicional respecto a nuestro sexo.

Este camino ha estado, con frecuencia, acompañado por actos de rebeldía transgresora, seguidos por una ruptura total con la Iglesia institucional, católica o reformada, como es el caso de la feminista norteamericana Mary Daly. Pero también se han dado pasos en los que prevalece la opción por pertenecer y permanecer en la Iglesia, aportando toda la riqueza de la experiencia de Dios, desde la experiencia concreta y sufrida de la vida de las mujeres, como es el caso de Dorothee Sölle y María Van Doren<sup>3</sup>. La teología *feminista* actual, ya universalizada, lleva el signo de una *kénosis* gozosa y esperanzada, y tiene nombres concretos, rostros con los que identificar ese esfuerzo sistemático y liberador. Pues ambas cosas están presentes en las obras de muchas buenas exégetas y teólogas de nuestro tiempo, y no sólo del mundo occidental norteamericano y europeo, como fue en un principio, sino asiático, latinoamericano y africano. Este reconocimiento del trabajo realizado por las mujeres en el campo de la teología y de la exégesis, nos sitúa ya ante un rico tapiz de experiencias que nos permiten ir reelaborando, poco a poco, el

---

<sup>3</sup> La primera, de origen alemán, profesora en universidades norteamericanas y misionera en Centroamérica, fallecida hace pocos años; la segunda, de origen belga (de Flandes), incansable en su larga trayectoria como profesora en la Ciudad de México, pero también en los Centros de formación de las mujeres mexicanas de las ciudades y aldeas más perdidas de ese país. Ambas más prodigas en la teología de la palabra compartida de tú a tú que escrita, y ambas invencibles en su convicción de que a Dios, el *no-poderoso* en términos humanos, se le dice mejor cuando se habla con Él que cuando se habla de Él.

complejo entramado de *imágenes, ideas y conceptos* que han consolidado nuestra imagen de Dios y las relaciones humanas derivadas de esa “imagen”.

Con todo, *pensar y decir* a Dios en femenino sigue siendo, hoy por hoy, una labor casi artesanal, de artistas y de poetas de la palabra, tanto como de expertas/os en la ciencia teológica, como advierte Elizabeth A. Johnson<sup>4</sup>. Sin duda, se trata de una labor creativa que nace del empeño arduo y cotidiano, metido en la vida real de la gente, que poco a poco va tendiendo los puentes necesarios para unir las riveras de dos ríos que, teniendo un mismo origen, corren paralelos en la historia: el río de la sabiduría clásica que mana del pensamiento y de la palabra de los varones *padres y teólogos* de la tradición cristiana, y del río sumergido de la sabiduría de las mujeres, *madres y místicas*, olvidadas o excepcionalmente reconocidas, de esa misma tradición, ejecutoras de un pensamiento teológico vivo pero silenciado en la historia.

Puesto que toda la teología cristiana tiene como eje central la fe en un Dios que es y se dice como Comunidad (Trinidad), comenzaré presentando brevemente la problemática, primero, del lenguaje utilizado para nombrar este Misterio que nos abraza desde el corazón de la historia, proponiendo después algunas de las alternativas a ese lenguaje, en apariencia suficiente e inalterable, pero susceptible de ser enriquecido por los aportes de la experiencia, del sentir y del decir sobre Dios propio de las mujeres creyentes que, de generación en generación, han sentido la necesidad de expresar lo que experimentaban acerca de la Presencia divina y de lo que vivían en comunión con Ella. Modos de pensar y de decir el Misterio divino, todavía no sistematizados, que requieren, por tanto, nuestra atención y nuestro empeño cordial e intelectual.

## 2. Dios, un lenguaje siempre inadecuado: problemática y reto

El lenguaje sobre Dios, por muy convencional y relativo que sea, visibiliza la masculinidad y hace invisible la feminidad de nuestra especie. Esa es una realidad que no podemos dejar de subrayar y al mismo tiempo cuestionar, porque incide en nuestra identidad religiosa y en las relaciones creadas dentro de la institución eclesial. El principio *teónomo* ha sido, y es, el principio mediado por el término *Dios* que, en sí mismo, no es ni masculino ni femenino, pero ha sido secularmente identificado con la masculinidad. El principio mediado por el término *Diosa* suena a reminiscencias paganas y, por lo tanto, está lejos de permitir una identificación semejante. El término Dios, por lo tanto, no es sólo una determinación lingüística inofensiva, convencional, sino que ha propiciado toda una “fantasía visual” de la Divinidad, hasta convertirse un instrumento de sometimiento de una realidad humana: *lo femenino*, ante otra realidad igualmente humana: *lo masculino*. El sustrato masculino dominante ha dado una idea acerca de *Dios varón* y esta imagen ha quedado apresada en un lenguaje *teológico* reforzado y legitimado en la invocación pública y privada, tanto de hombres como de mujeres. Esta realidad nos resulta ya sobradamente conocida y ahora es el momento de reconstruir

<sup>4</sup> Cf E. A. JOHNSON, *La que es. Misterio de Dios en el misterio teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 26s. (Título original: *She Who is*, New Cork, 1994).

la casa teológica común, en la que varones y mujeres nos sentimos co-responsables de una tarea universal: sacar a *Dios* de las estructuras asfixiantes de un lenguaje único e idólatrico. En algunos artículos, las teólogas aplican ya el no-término *Di's*, que si bien no arregla el tema, al menos permite caer en la cuenta de que algo se está moviendo, motivando, de alguna manera, a implicarse en la búsqueda de alternativas, si no del cambio del término, vaciándolo, al menos, del lastre androcéntrico que arrastra.

La imagen de Dios transmitida por un lenguaje predominantemente masculino, a menos que admita una auténtica revisión, puede llegar a ser idólatra e incluso blasfemo porque, imaginar y nombrar a Dios de manera exclusiva como *Él* o *Padre*, estigmatizando la posibilidad de nombrarle como *Ella* o *Madre*, limita toda posibilidad de conocimiento de la Realidad divina, a nuestra posibilidad de razonamiento y experiencia acerca de Ella, desde una perspectiva sesgada por el lenguaje y la cultura de épocas pasadas, que si bien constituyen el legado testimonial de la Iglesia, deben interpretarse y acercarse a la experiencia de fe de cada generación de hombres y mujeres creyentes.

Una aportación fundamental de la teoría feminista, ha sido la de demostrar que la *diferencia* de las mujeres está ausente de la realidad<sup>5</sup>, también de la realidad teológica, tal como la ha nombrado y la nombra el pensamiento hegemónico de los varones. La práctica actual trata de transformar este hecho y convertir el campo de la teología sistemática en un espacio en el que el decir diferenciado permita a las mujeres nombrar la Divinidad desde su propia identidad, permitiéndolas salir del ocultamiento y de la invisibilidad, intentando *imaginar* y *nombrar* la Trascendencia desde la propia imagen y corporeidad, y no sólo desde la imagen y corporeidad del otro, sin tener que hacer constantemente abstracción de sí mismas en relación a Dios y a lo divino.

### 2.1. *La problemática del lenguaje o el vacío imaginativo de la teología tradicional*

El Depósito de la fe y lenguaje teológico dogmático, no obstante el fondo inalterable de verdad que pretende transmitir, es una creación cultural que cambia en su manera de expresarse, debe cambiar, conforme cambian las generaciones y las culturas en cuyo seno nace y se desarrolla ese lenguaje<sup>6</sup>. Es decir, los contenidos teológicos emanados de la reflexión de la fe, son un cuerpo conceptual vivo y, por lo mismo, deben permanecer irrenunciablemente enraizados en la experiencia de la comunidad creyente (Iglesia) que ha gestado la Tradición cristiana, pero también abiertos a las nuevas vivencias y las nuevas interpretaciones que enriquecen hoy esa experiencia, estando en constante dialogado con la realidad en la que el Proyecto del reino de Dios crece y se desarrolla históricamente<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Una obra que considero interesante para consolidar nuestro pensamiento y conocimiento interdisciplinar es la de M. M. RIVERA GARRETAS, *Nombrar el mundo en femenino*, Icaria, Barcelona 1998<sup>2</sup>. Indispensable para este tema resulta la obra citada de E. JOHNSON, *o.c.*

<sup>6</sup> K. RAHNER "Reflexiones en torno a la evolución del dogma", en: *Escritos Teológicos IV*, Madrid 1964, 13-52.

<sup>7</sup> Cf. T. de AQUINO, *ST I*, q. 29 a. 3.

Indudablemente, la idea y el lenguaje sobre el Dios cristiano es el centro de la vida, de la confesión de la fe y de la identidad cristiana, pero el lenguaje sobre el *Dios Trinidad*, constituye un problema de entendimiento dentro de la Iglesia, desde el momento en el que ésta decidió consolidar, sin rebajas, la Gran paradoja revelada en Cristo: la Divinidad es *Unidad* de la Pluralidad y *Pluralidad* de la Unidad. Tratar de dilucidar qué había detrás de esta afirmación de fe, fue y sigue siendo la gran tarea de la teología en la Iglesia, sobre todo a partir del siglo IV de la era cristiana<sup>8</sup>. El contraste de la experiencia de Dios desde el Mensaje de Jesús es que esta experiencia es interpretada en términos relacionales: en la *Divinidad en-Relación* conocida y manifestada por Jesús, no existe superioridad ni sometimiento, sino reciprocidad y comunión de distintas Personas unidas en esencia y en un mismo proyecto salvífico. En este sentido, enlazamos con el gran axioma de la tradición<sup>9</sup> y la teología contemporánea<sup>10</sup>: la *Trinidad inmanente* es la *Trinidad económica*, reconociendo el innegable sentido kenótico (humillación, abajamiento) de la Divinidad que supone la Encarnación. La Divinidad expresada en la persona y en el actuar de Jesús de Nazaret es *Una*, tal como afirma el concepto filosófico griego y también la experiencia fundante de Israel, pero a la vez es *Plural*, se dice solo a través de la relación de personalidades, distintas entre sí, que se otorgan mutuamente la existencia en una absoluta auto-donación y plenitud de existencia eterna: *perijoresis* divina<sup>11</sup>, “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10,38; 14,11).

Y son precisamente estas dos dimensiones irrenunciables de la comprensión de la fe cristiana: *unidad* en la pluralidad y *pluralidad* en la unidad, ante las que se pone en evidencia la riqueza, pero también las carencias de un lenguaje y de un cuerpo doctrinal construido predominante por hombres, en base a criterios filosófico-culturales sesgados por las construcciones de género. El lenguaje de la teología sistemática tradicional se enredó en la abstracción de la paradoja sin permitir que se viera el realismo del símbolo. Cada vez se especuló más acerca del *poder* que las Personas divinas representaban y menos sobre la única *relación salvífica* que se revela en Cristo. El Dios cristiano “Padre, Hijo y Espíritu Santo” funcionó perfectamente como imagen de la jerarquía política y eclesiástica, pero no como la imagen de la Comunidad creyente.

<sup>8</sup> Sugiero la lectura de un breve e interesante estudio: Eric Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999. (Prologado por GABINO URÍBARRI).

<sup>9</sup> Las citas patristicas de la primera época (s. II-III) podrían multiplicarse, pero baste señalar uno de los teólogos de mayor influencia, IRENEO de Lyon, en cuya teología se parte de la realidad de la Encarnación para mostrar la unidad de todo el Plan salvífico, gestado en la intimidad de Dios y revelado en la historia por el Verbo encarnado. Cf. *Adv. Haer.* III 18,1 (SCh 211, 342), también IV 6,1 (SCh 100,436), entre otros. Para una mayor información sobre el tema ver: L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secret. Trinitario, Salamanca 2002, 11-64.

<sup>10</sup> K. RAHNER es, indudablemente, el teólogo por excelencia del “gran axioma” sobre la Trinidad. Cf., especialmente: “Advertencias sobre el tratado dogmático ‘de Trinitate’”, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 105-136 y posteriormente, “El Dios trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación” en, *Myterium Salutis* (MySal) II/1, Madrid 1969, 359-370.

<sup>11</sup> El término griego *perijoresis* significa la mutua implicación de las Personas divinas y puede traducirse en sentido activo como *comunión-competración* en la que los mismos creyentes participamos y de la que debemos sentirnos “testigos”: “que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti” (Jn 17,21). Parece que fue el autor del escrito del siglo VI conocido como Pseudo-Dionisio, el primero en utilizarlo, aunque el teólogo que lo convirtió en un término propio de la reflexión sobre la Trinidad fue Juan Damasceno, en el siglo VIII.

Ciertamente, la sustancia o esencia de la Divinidad es imposible de “imaginar”, porque no entra en ninguno de nuestros conceptos ni experiencias, como advertía Tomás de Aquino: “Como nuestra mente no es proporcionada a la sustancia divina, la sustancia de Dios permanece más allá de nuestro intelecto, por lo que resulta desconocida...”<sup>12</sup>. Pero, si la esencia divina nos es inaccesible, la experiencia de Dios es posible, desde el momento en que Dios mismo hace experiencia de nosotros, de nuestra realidad, siendo Dios *encarnado*, como ser humano, no sólo como varón concreto.

El problema se plantea cuando descubrimos que no sabemos nada, o sabemos muy poco, respecto a lo que las mujeres pensaron y dijeron de este misterio del Dios trinitario revelado en el misterio de la Encarnación, porque la diferencia de sexos se convirtió en una falta de conocimiento sistemático de aquello que experimentaron de Dios las mujeres creyentes. Entre la teología elaborada por varones y la elaborada por mujeres hay en un vacío casi abismal, en todos los sentidos.

La teología de las mujeres respecto al gran paradigma y a la gran paradoja cristiana no arranca del mismo punto histórico que la de los varones, entre los siglos III-IV; como mucho podremos decir que nuestras antepasadas se expresaron cuidadosamente por la vía de la experiencia mística, con pocas palabras y sin poder substraerse tampoco ellas a los cánones del lenguaje y de la cultura a la que pertenecían, entre los siglos XII-XVII y, con mucha mayor libertad, pero sufriendo también dolorosas rupturas, aquellas que iniciaron el *movimiento feminista teológico* en los Estados Unidos de América y la Europa anglosajona entre los siglos XVIII-XX, hundiendo sus raíces, precisamente, en el estudio de la Escritura.

Resumiendo: hemos de reconocer que en la construcción, tanto de la imagen de Dios como de la institución eclesial, las mujeres hemos sido históricamente receptoras de la teología pero no *hacedoras* de teología; hemos sido expertas en experiencias teológicas gestadas desde la vida, pero nunca responsables de una sistematización razonada de esas experiencias. El Dios cristiano no se ha dicho con voz de mujer y menos aún se ha imaginado con figura de mujer. En este sentido, somos conscientes de que no se puede seguir haciendo teología cristiana, centrada en el gran dogma de la fe en el Dios Trinidad, sin tener en cuenta la experiencia que las mujeres tenemos de la Divinidad *encarnada* en Jesucristo.

No se trata de desplazar la experiencia ni el conocimiento profundamente razonado de los hombres, ni mucho menos de negar la gran herencia recibida, sustituyéndola por una sistematización de la teología elaborada por las mujeres creyentes, aún en ciernes, sino de integrar ambas en un solo y armonioso cuerpo que va creciendo y perfeccionándose, a medida que va acogiendo la pluralidad de imágenes y de metáforas que intentan balbucear algo acerca de una Presencia que siempre nos sorprende y nos trasciende, haciéndonos en Ella una sola y plural comunidad de fe.

---

<sup>12</sup> Cf. T. DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 5.

## 2.2. *El reto del camino teológico que estamos haciendo*

La cuestión fundamental que se plantea la teología sistemática feminista, más que decir a Dios es ¿cómo atreverse a decir a Dios *inadecuadamente*, frente al lenguaje docto, con frecuencia prepotente y fundamentalmente apologético, utilizado por los manuales de la sistemática tradicional? En este sentido de búsqueda, la teología sistemática feminista es hoy día la expresión más clara de la lucha contra lo que podríamos llamar la *indolencia teológica* que supone el dominio teológico del varón, y de una teología centrada en la imagen de un Dios *Padre todopoderoso*. Las mujeres que hacemos teología desde lo cotidiano de la vida y desde los compromisos enraizados en la lucha por la dignidad de la gente concreta, de hombres y de mujeres con nombre y apellidos propios, sabemos que Dios no tiene otro poder que el del amor, y este poder es enormemente débil, vulnerable..., en este mundo (*Jn* 18, 36).

Necesitamos de las metáforas y de las imágenes para hablar de Dios y más aún del Dios Trinidad, pero necesitamos, sobre todo, descubrir la dimensión *relacional* del Misterio que pretendemos decir<sup>13</sup>. Pero, una vez que una imagen, cualquiera que ésta sea, no representa la búsqueda incesante del espíritu humano, cuando se ha llegado a hacer de ella la representación de la Divina Presencia y, además, se la ha identificado con figuras concretas de nuestra propia realidad, sacralizándolas, esa imagen carece de sentido y ya nada podrá mantenerla como significativa para insinuarnos la Trascendencia. Esa imagen será un *ídolo* sin vida, *hechura de nuestras manos*, que habrá que romper y trascender con todas nuestras fuerzas.

De hecho, hablar de la Trinidad divina, según la experiencia aportada por las mujeres, significa romper constantemente la idea-imagen de un Dios antropomorfo y más aún andromorfo; significa tener el coraje de superar el poder de lo imaginado para abrirnos a lo totalmente inimaginable y, paradójicamente, real y apasionadamente encarnado en un ser humano concreto. Por eso mismo, pensar y decir a Dios en femenino es un *reto teológico* e implica responder a experiencias concretas de la *Presencia*, que trasciende y, por lo mismo, ilumina desde dentro la razón-inteligencia humana. Razón-inteligencia que *siente* la Realidad divina y se ve constantemente interpelada por Ella desde su propia corporeidad, porque “Nuestra alma está unida a aquel que es bondad infinita... nuestra alma está tan plenamente unida a Dios por la propia bondad divina, que nada puede interponerse entre Dios y nuestra alma”<sup>14</sup>, tal como lo expresaba Juliana de Norwich, en un momento en el que la teología escolástica afirmaba sus cimientos en Europa y abarcaba todo el campo de la reflexión teológica. Para esta teóloga medieval, conocer y hablar de Dios es, antes que nada, *estar* en la Divinidad y *gustar* de su bondad. Y esta experiencia trasciende incluso la realidad de la encarnación de la Sabiduría divina en el hombre Jesús de Nazaret, porque corresponde a esa realidad que es participación

<sup>13</sup> Aunque podemos dar por superadas muchas de sus ideas, en su momento constituyó un aporte significativo en esta tarea la obra de S. MAGFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, (título original: *Models of God*, Philadelphia 1987).

<sup>14</sup> JULIANA DE NORWICH, Trotta, Madrid 2002. Obra editada, traducida y comentada magistralmente por MARÍA TABUYO ORTEGA. Cf. 26.

del Aliento mismo de Dios y que nos identifica como seres divinos, más allá de nuestra condición corpórea sexuada o de la diferencia de género.

Por otra parte, la *teología feminista*, como oferta de vida divina experimentada (teología sistemática, teología bíblica, moral, antropología teológica, teología fundamental, etc.) se va universalizando en sus conocimientos más profundos y se va pluralizando en sus maneras de expresión cultural. Se intenta, y creo que con bastante éxito, evitar el lenguaje abstracto utilizado por la reflexión teológica tradicional, afirmando el camino de la experiencia, de las relaciones humanas, de la corporeidad y de la preciosa materialidad de la creación, como lugares imprescindibles de encuentro con la Sabiduría divina. Dado el carácter *analógico* del discurso sobre Dios, y la profunda convicción de que no hay nada que pueda decir adecuadamente el misterio Santo que nos abraza, la reflexión sistemática feminista se empeña en la elaboración de unas categorías epistemológicas atentas al carácter inaprehensible de la Divinidad, liberando los símbolos y las imágenes femeninas e, incluso, ecológicas<sup>15</sup>, que expresan, siempre inadecuadamente, pero no más que las masculinas, lo que las mujeres podemos pensar y decir de Dios.

### 3. Dios, Trinidad divina, con palabras de mujer

No tenemos, en la teología feminista, figuras semejantes a un Atanasio de Alejandría, ni a un Agustín de Hipona, o un Tomás de Aquino..., a las que vincular nuestro pensamiento. Pero estamos gestando un “cuerpo teológico” que contiene la experiencia de Dios de las mujeres creyentes del pasado, en la medida que buscamos dar voz a aquellas que vivieron la teología a través de la historia y de mujeres que hoy se hacen escuchar, aun con sordina, dentro de las aulas académicas o de múltiples y plurales foros teológicos y de formación en la fe. Si alguien pregunta por nuestra autoridad, diremos que la fuente de la misma es la *Sabiduría divina* expresada a través de su Palabra encarnada en el vientre de María de Nazaret. Y también, la memoria de millones de mujeres que a través de los siglos han luchado por mostrar que también nosotras somos un lugar donde Dios se dice “auténticamente”<sup>16</sup>.

Una de las líneas abordadas por las teólogas para obviar la dificultad que plantea un lenguaje demasiado pegado a la masculinidad, en detrimento de la feminidad, ha sido el intento de hablar de Dios en términos no personales y tan presentes en la Escritura como éstos. Por ejemplo: Dios es *Luz* incandescente que lo invade todo (*Hildegarda de Bingen*), *Koinonía* que lo unifica todo con la Bondad divina (*Juliana de Norwich*) *Tienda* que provoca el encuentro (*Dorothee Sölle*), *Matriz* que sustenta la vida (*Rosemary Ruether*), *Sabiduría* que lleva la existencia y la recrea constantemente (*Elizabeth Schüssler-Fiorenza*) o *Sabiduría Santa* que da a luz y orienta el universo (*Elizabeth A. Johnson*), *Amistad* que embellece y consolida la existencia toda (*Sallie MacFague*),

<sup>15</sup> Ver como ejemplo la obra de: I. GEBARA, *Intuiciones Ecofeministas*, Trotta, Madrid 2000.

<sup>16</sup> El sentido del término latino del término *munus*, que contiene la acepción de “autorizado” “auténtico”, asumido por el magisterio de la Iglesia y señala el poder para enseñar, como servicio o ministerio, reservado a los pastores ordenados dentro de ella.

El abrazo que nos hace *Hogar común*, por mencionar mi propia definición... Pero aún estamos haciendo el esfuerzo de ir más allá y enlazar nuestra mirada y nuestra voz con las mujeres que pensaron y dijeron su experiencia de Dios en los primeros siglos del cristianismo. De momento, se trata de mostrar la viabilidad de esta aproximación a las raíces poco reconocidas, todavía, a la teología y a la historia hecha por mujeres a lo largo de los siglos<sup>17</sup>.

Tomamos como modelos de este esfuerzo teológico a una de las llamadas *Ammas* o *Madres del desierto*, Synclética (s. III), a una mujer medieval, Hadewich de Amberes (siglo XIII), y una teóloga de nuestro tiempo: Dorothee Sölle (s. XX), misionera y testigo de la teología encarnada entre los pobres; aunque, gracias a Dios, hay muchas otras mujeres paradigmáticas que nos precedieron y que van siendo cada vez más conocidas.

### 3.1. Decir a Dios en medio del Desierto

Las vírgenes y viudas de los primeros siglos del cristianismo, y junto con ellas las llamadas *madres del desierto* de los siglos III y IV en adelante, como muchos colectivos representantes de *lo femenino* de la humanidad y de la Iglesia, parecen un simple adorno en el amplio fresco de la historia del cristianismo. Imágenes difuminadas en la inmensidad del desierto: ya sea el desierto físico, el desierto socio-cultural y, especialmente, el desierto religioso... Pero, precisamente el desierto es el *lugar* en el que las mujeres cristianas de los primeros siglos, en contraste con las mujeres discípulas y apóstoles de las primeras comunidades cristianas, mencionadas en las cartas paulinas y en los Hechos de los Apóstoles, viven y transmiten su experiencia de Dios. El desierto es el lugar de la “prueba”, pero, sobre todo, del “encuentro”. Allí el pueblo nómada del Antiguo Testamento toma conciencia de su búsqueda de Dios y de ser una comunidad-testigo. Pero el desierto no es un lugar donde se vive, es el lugar por el que se pasa, es el camino hacia otro lugar que se tiene como meta, como promesa<sup>18</sup>. En el desierto se permanece el tiempo necesario para recibir la Presencia y para que la vida entera quede deslumbrada y liberada por ella. Es el lugar sin contornos ni fronteras en el que se vuelve a escuchar la invitación del profeta: “La atraeré y la llevaré al desierto y allí le hablaré al corazón” (Os 2, 6).

La memoria espiritual-teológica de las *ammás* o *madres del desierto*, se mantuvo como la arena ardiente expandida en el tiempo, formando parte del dinamismo que encierra la vida en sus entrañas, por más que sobre la superficie aparezca la más abrasadora desolación. Tomemos como paradigma o modelo de esa teología oculta y ardiente de los comienzos a una mujer llamada Synclética, nombre que significa *Asamblea ce-*

<sup>17</sup> Estudiosas de la categoría de Ángela Muñoz o María Tabuyo Ortega, por mencionar a algunas que nos son cercanas y accesibles, están propiciando todo un reencuentro con nuestras antepasadas de las distintas épocas de la historia.

<sup>18</sup> Cf. *Libros del Éxodo y Deuteronomio*, especialmente.

*lestia*<sup>19</sup>. No fue la única, pero sí de las más conocidas por sus apotegmas (proverbios o dichos). Las llamadas *Madres del desierto* vivieron una experiencia de dignidad y libertad únicas, en medio de un mundo y una sociedad que, o se aprovechaba de las mujeres como objetos de placer y de demostración del poder, o las tachaba de desvergonzadas y perversas. Los primeros siglos de la Iglesia (III-V) conoce este fenómeno de liberación femenina y lo vive de modo paradójico: entre la admiración y el recelo.

Synclética vivió seguramente durante la segunda mitad del siglo III y primera parte del s. IV; se cree que su origen era macedonio aunque su patria adoptiva fue la ciudad de Alejandría, a donde emigró con toda su familia. Los escritos conocidos como *Enseñanzas de Synclética* son, en realidad, de origen *anónimo*, aunque se tiene la casi seguridad de que enlazan con su vida y su doctrina. Aparte de los detalles, más o menos apócrifos de su vida, nos interesa su manera de comprender e interpretar en el mensaje de la Escritura, y su manera de expresar la relación y el conocimiento que ella tiene de la Presencia divina.

El mensaje de Synclética, su *teología*, se centra en el *mandamiento* primordial que Jesús da a sus seguidores y seguidoras, recogido del corazón de la ley de Israel: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y a tu prójimo como a ti mismo” (cf *Dt* 6,5; *Lev* 9,18; *Lc* 10,27). Con este mensaje se dirige a aquellas que llama “mis queridas hijas” y, al igual que hicieron otras *ammás*, anteriores y posteriores a ella, tendrá muy claro que el pilar sobre el que se construye toda vida cristiana es Dios amado con todo el ser. Dios, en las palabras de esta mujer, es el *Santo* que consagra gratuitamente, con la fuerza de su Espíritu, enviado por Cristo desde el Padre.

Sin duda Synclética, como muchas otras, tuvo que hacer frente a quienes, desde la misma comunidad cristiana, pensaban que las mujeres estaban, por *decisión divina* excluidas de una verdadera sabiduría de Dios no mediada por varón, de modo que a aquellas mujeres que siguen sus pasos las pone sobre aviso sobre el ejercicio del poder humano ejercido sobre ellas: “Si el enojo del que manda se abate sobre ti, no abandones tu puesto...” pues, “cuanto más fuerte es un atleta, más fuertes son sus adversarios”. Como maestra espiritual los *dichos* o *apotegmas* de Synclética se convierten en una fuente de agua viva de la que muchas mujeres de su época supieron beber. Que una mujer haga del evangelio el centro de su mensaje espiritual, cuando todavía las traducciones a la lengua moderna de la época (latín) estaban por hacerse, puede ser el mejor ejemplo de cómo ese evangelio se escuchaba y se transmitía de viva voz y se guardaba en la mente y en el corazón. Como mujer capaz de hablar de Dios incluso a los hombres de su entorno, esta *madre del desierto* pone las bases de una teología en la que su palabra de mujer no es sino un humilde eco de la *Palabra de Dios*.

Con los ojos puestos en las actitudes de Cristo, Synclética advierte que la humildad propia de las discípulas del Maestro, no es esencialmente una “virtud” sino algo más concreto, profundo y gratuito, es una “actitud” ante la vida: “Diría yo que más que

<sup>19</sup> Una buena reseña de su figura y de su legado se puede encontrar en: M. S. CARRASQUER PEDRÓS – A. DE LA RED VEGA, *Madres del desierto (Antropología-Prehistoria-Historia)*, Matrología, T.I, 165-209. Monasterio de las Huelgas, Burgos 1999.

virtud es actitud del alma”, afirma. Dios es para ella, el *fuego incandescente* que enciende la vida de cada creyente y, como una *hoguera*, se extiende al mundo entero<sup>20</sup>. La metáfora del fuego incandescente, de la hoguera que no se consume y que todo lo enciende forma parte entrañable de la experiencia de Dios y, especialmente, de la mística cristiana.

En el camino de la mujer asceta, Dios es: *El que lleva de la mano*, como una amiga a otra amiga, el *Esposo Amante o nuestra Madre...* Imágenes todas que hablan de cercanía enamorada, mutuamente prendida y comprometida: el alma es de Dios y Dios del alma... La *Maternidad divina* la ve y la expresa Synclética como una realidad que llena toda la realidad creada, henchida de vida Divina, porque en su intimidad Dios es eso: Maternidad: donación de vida del Padre al Hijo, del Hijo a las criaturas por el Espíritu, que no es sino la misma Vida donada entre ambos. Los *apotelesmas* que conforman el tejido teológico de una, entre muchas, de las madres de la Iglesia, están entre ese *pensar y nombrar* a Dios que nunca ha contado a la hora de elaborar la teología sistemática tradicional, y que, sin embargo, forman, junto con los llamados “Padres de la Iglesia”, los cimientos sobre los que se consolida nuestra fe. Por difícil que resulte, es necesario hacer el esfuerzo de recuperar estas palabras teológicas y adherirlas al sólido cuerpo teológico de la Iglesia.

### 3.2. Conocer la Divinidad desde la visión: la “escolástica” de Hadewich de Amberes

La experiencia de Dios mediada por la experiencia de sí, es central en el conocimiento del Dios de Jesucristo, tanto como lo es la experiencia relacional. En principio, pensar y decir a Dios, *teologizar*, es una actitud que responde a un cierto estado de la persona, sea ésta hombre o mujer. Si consideramos que hablamos de Dios desde nuestra condición de personas, es obvio que nuestra historia colectiva de hombres o de mujeres es diferente. Pero sería tan inadecuado afirmar que las mujeres tienen una manera distinta de hablar de Dios respecto a la de los hombres, como asegurar lo contrario. La historia es la que cuenta, en definitiva, lo que pensamos y decimos de Dios. El centro de la reconstrucción feminista de la teología comienza cuando las mujeres comienzan a reclamar su parte de presencia en la historia. La historia es experiencia y la teología forma parte de esta experiencia, de la pericia y sufrimiento que supone el encuentro con Dios en lo cotidiano de la vida. Las mujeres tienen la viva conciencia de que la teología es más el asombro y enmudecimiento de los sentidos ante el *encuentro de amor, en el Amor* que la pretensión de “saber” algo acerca de Dios mismo, y mucho menos, de encerrar ese conocimiento en conceptos. La teología hecha desde la experiencia de las mujeres es esencialmente contemplación de la acción de Dios en su propia historia y en la historia, es una manera de ser y de vivir, de vivirse en la realidad. Esta aproximación es la que podríamos llamar la *escolástica oculta femenina*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Figura ésta del fuego u hoguera que pertenece a la más profunda experiencia de Dios narrada en las Escrituras: (Ex. 3 y 19; Hch 2).

<sup>21</sup> T. LEÓN MARTÍN, *Misterio*, en mi colaboración a la obra: M. NAVARRO – P. DE MIGUEL (eds.), *10 Palabras clave en teología feminista*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 369-378. En estas páginas hice un breve recorrido por la visión trinitaria que tiene Hildegarda de Bingen y que presenta en su obra, *Scivias* (“Conoce los caminos”).

Hadewich es considerada como una *beguina*<sup>22</sup> que vivió durante la primera mitad del siglo XIII, aunque no tienen noticias fehacientes acerca de su fecha de nacimiento ni de su muerte. No interesó en su momento, no era *importante*, como tampoco lo fueron muchas otras excelentes mujeres de su tiempo. De ella apenas nos han llegado unos cuantos escritos, que los estudiosos, sobre todo las estudiosas, catalogan como *Visiones, Poemas y Cartas*, datados entre los años 1220-1240. Escritos que, como ella misma afirma, sólo llegan a aquellos que “comprenden con el alma las palabras en que ella les habla con el alma”<sup>23</sup>. Sus escritos son fuente de vida espiritual para algunos místicos posteriores a ella, por ejemplo, los místicos flamencos y renanos: especialmente Jan de Ruusbroeck, pero también el maestro Eckhart, Tauler y Enrique de Suso. A Hadewich la distinguen algunas notas especiales en su hablar de Dios:

1<sup>a</sup>) el uso de su lengua vernácula, el neerlandés antiguo, para transmitir su experiencia de Dios. Dejando de lado el uso del latín, sobre todo del latín utilizado por el clero, la teología escolástica y la jerarquía de la Iglesia, en muchos casos incomprensible para el pueblo llano.

2<sup>a</sup>) en su pensamiento místico-teológico aparece como centro y raíz el misterio de la Trinidad. Sus palabras no tienen la menor intención de enseñar nada de orden sistemático, ni abstracto; son una invitación a dejarse invadir por el Misterio y a quedar inmersas en una contemplación llena de pasión y fuego divino.

Hadewich presenta una imagen dinámica de Dios y lo expresa así en las páginas tituladas, *El libro del obrar divino*:

“Yo soy la energía suprema, la energía ígnea. Yo he encendido cada chispa de la vida... Por mí se enciende toda vida. Sin origen ni término, yo soy esa vida que persiste idéntica y eterna. Esa vida es Dios. Ella es movimiento perpetuo, y su unidad se manifiesta en una triple energía: la eternidad es el Padre, el Verbo es el Hijo, el soplo que los une es el Espíritu Santo”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> El término “beguina” o su equivalente masculino “begardo” hace alusión a una corriente mística de tipo laico que inundó, sobre todo, el territorio hoy conocido como Holanda, Bélgica y Alemania. Las beguinas llegaron a ser más de 60.000 y podían o no vivir en los beguinatos, dedicándose a realizar obras de caridad. Eran mujeres hábiles e incluso, algunas, bastante instruidas, capaces de ganarse la vida en medio de la sociedad de su tiempo; demasiado *libres* para no levantar las sospechas de la Jerarquía eclesiástica hasta el punto de ser sistemáticamente perseguidas y exterminadas. Hoy aún queda algún que otro monasterio perdido en territorio alemán y en Bélgica se está dando todo un movimiento de recuperación de los beguinatos más representativos, como el de Lovaina.

<sup>23</sup> Tomo como referencia de esta reflexión la introducción y las notas de la obra *Dios, Amor y Amante* – HADEWICH DE AMBERES: *Las Cartas*–, Edic. Paulinas, Madrid 1986. Obra traducida del medio-neerlandés y presentada por P. M<sup>a</sup>. BERNARDO. María TABUYO ORTEGA es hoy una de las más activas traductoras y editoras de las obras de nuestras antecesoras místicas y teólogas, concretamente podemos acercarnos a la preciosa obra: *El lenguaje del deseo. Hadewich de Amberes*, Trotta, Madrid 1999.

<sup>24</sup> Cf. HADEWICH DE AMBERES, *Las Cartas*..., nota 25, p. 17.

Para esta mujer experimentada en Dios y maestra de espiritualidad cristiana, Dios es “comunicador” de todo aquello que desea que su criatura viva respecto a Él, por una elección gratuita y admirable que, lejos de saciar y acomodar al alma en el don recibido la pone en situación de continua tensión, conversión y búsqueda del Amor que es Dios mismo y con el que desea ardientemente *unificarse*... Hadewich define a Dios Trinidad como *Claridad*: “la claridad más alta que se puede tener en esta tierra” y en ella vivimos cuando nuestras obras son un reflejo justo de esa luz divina: “Cuando uno actúa en todas las circunstancias según la verdad, dando paso a la luz del noble Amor, o sea de Dios. ¡Ah, que claridad más grande cuando dejamos que Dios esté con su propia claridad!...” Actuar “según la verdad” conlleva la manifestación de Dios, que ilumina la existencia toda y la llena del “noble Amor” que es Dios mismo. Tenemos que dar paso en nuestra existencia a Dios, a la claridad con la que él ilumina nuestra realidad para, desde Dios, poder comprender lo que somos realmente: “abre los ojos de tu corazón a la claridad y mírate en la santidad de Dios”. Así pues, la llamada es a vivir en la *verdad* llena de *claridad* y de *amor*, es decir, en la Trinidad divina. Viviéndonos así, Dios mismo se vive en nosotros, no de manera ajena o como prestada, sino “en su propia claridad”.

La Carta XXII<sup>25</sup> es considerada casi un pequeño tratado en el que Hadewich ofrece este tipo de afirmaciones: “El que quiera comprender a Dios y saber lo que es en su nombre y en su esencia, es necesario que sea totalmente de Dios y que lo sea como quien se ha perdido a sí mismo”. En la *esencia* se encuentra la alusión a la intimidad divina, mientras que el *nombre* revela su manifestación en la historia. Para comprender la relación en Dios de esencia y presencia se ha de tener *la razón* iluminada por Dios mismo. Dios mismo se vive eternamente como admirable *Misterio de amor* y *Manantial destellante* de luz que es el Espíritu Santo, desbordando la historia, atravesando el tiempo, y llegando a ser de la misma naturaleza divina, por participación. “Dios –afirma– está fuera de todo y sin embargo, comprendido... no es la historia recipiente capaz de encerrar lo divino, no obstante, lo divino se ha hecho hombre dentro de la historia: el Padre nos ha dado el Hijo y ambos han derramado su *nombre*, lo que son, enviándonos al Espíritu Santo”.

La teología de esta maestra del espíritu abarca mucho más de lo que cabe en este espacio, por eso me quedo con esta afirmación en la que creo se condensa mucha de su enseñanza como mujer creyente y como *teóloga*, instruyendo a alguna de sus discípulas: “Digan otros lo que quieran, tú hablarás según el querer del amor...”. El hablar teológico de las mujeres debe distinguirse por la experiencia *amante* de Dios, frente a todo decir sobre la Divinidad que a ella le suena a especulación sin alma, o un hablar de Dios sin fundamento en Dios.

### 3.3. *La teología feminista o el compromiso encarnado con los pobres: Dorothee Sölle*

Dorothee fue una mujer teóloga, misionera comprometida con la causa de las mujeres y de los pobres. Falleció hace unos años, dejándonos una teología profundamente kenótica, prácticamente arrancada de esos basurales en los que encontraba a los

<sup>25</sup> HADEWICH DE AMBERES, *Las Cartas...*, o.c., p. 125.

pobres que la llevaban a sentir a Dios encarnado y pobre. Dorothee conoció a Dios en medio del sufrimiento humano<sup>26</sup>, y desde ahí lo vivió y lo explicó teológicamente. Intentó traducir la teología aprendida en la Universidad e impartida en el *Union Theological Seminary* de Nueva York en palabras sencillas, recabadas de la experiencia cotidiana y desde la tragedia de los seres humanos crucificados de los pueblos de Centroamérica.

Su obra, tanto en libros como en artículos es pequeña pero inquietante. *Reflexiones sobre Dios*, ya citada en estas páginas, encierra todo un *tratado teológico* elaborado desde la perspectiva feminista. Intentaré mostrar algunas *claves* de esta manera de abordar el lenguaje sobre Dios y de aportar con ello un viento refrescante a la imagen que de la divinidad podemos o no hacernos desde la teología feminista de la marginalidad o de la liberación, contexto en el que esta teóloga encuadra su quehacer teológico. Pensar y hablar de Dios... Esta es la primera cuestión que Dorothee se plantea: “¡Hablar de Dios! ¡Quiero hacerlo, pero siempre fracaso!”<sup>27</sup>. Una primera dolorosa e impotente constatación: el fracaso de un *hablar de Dios* que no llega a la vida de nadie, porque ¿quién es Dios para un joven padre de familia en el paro, o para un emigrante de tez negra y sin papeles, o para una mujer envilecida por la prostitución, o para un empresario inflado por el poder y el dinero, para un campesino sin tierra en cualquier país del llamado “tercer o quinto mundo”, ...

No podemos hablar de Dios como quien habla de una entidad cualquiera, abstracta y rigurosa y des-afectiva. Sencillamente y tal como lo expresa esta teóloga: “Solo podemos hablar de Dios cuando hablamos a Dios. Un lenguaje piadoso y excesivamente escolástico sobre Dios no ayuda a nadie a salir de sus angustias, a mantener viva la esperanza y la fe en el ser humano y en sí mismo. Dios no es tampoco el papá que arregla “todo, todo y todo...” como dice el anuncio publicitario. Desgraciadamente, como advierte D. Sölle, “algunos creyentes no han superado jamás esa manera pueril de imaginarse a Dios”. El Dios de Jesucristo es impotente, pequeño y débil, ... es sencillamente “irrelevante para la inmensa mayoría de la gente” que no acepta su parte de responsabilidad en la tarea de tejer conjuntamente el manto de Dios en la historia.

Por eso, para D. Sölle, la teología feminista tiene como misión irrenunciable: más que hacer imágenes, derribar imágenes de Dios: “Por un lado, las imágenes son dramatizaciones de la vida, expresivas representaciones de nuestros deseos y temores. Sin hacer de la vida una imagen, no podemos experimentar el sentido de imagen alguna. Necesitamos un lenguaje que diga más de lo que puede justificar empíricamente”<sup>28</sup>. Un decir sobre Dios limitado a las imágenes de nuestra experiencia es, sencillamente, un ídolo. Tal vez por eso “la teología feminista es hoy día la expresión más clara de la lucha contra la ideología del patriarcado, por amor a la Deidad más grande”, hay que pedirle a Dios que nos libere constantemente de nuestras “imágenes” de Dios. Por ejemplo, afirma nuestra autora: “La imagen del *padre* hay que interpretarla a partir del reino de

<sup>26</sup> D. SÖLLE *Dios en la basura*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.

<sup>27</sup> D. SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 7 (Título original: *Es muß doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*, Hamburgo 1992).

<sup>28</sup> D. SÖLLE, *Reflexiones...*, 21

Dios y no viceversa, en contra de toda religión autoritaria o sentimental, que utilice la autoridad del padre para degradar la justicia hasta el nivel de un sueño impotente...”<sup>29</sup>. Vivir en esa *paternidad* divina sólo se logrará cuando entendamos que: “el poder de Dios es tan sólo un poder biófilo, cuando es un poder compartido”<sup>30</sup>. Esto implica romper los ídolos, ser iconoclastas con todas las imágenes de Dios que se orientan a la “adoración del poder” en cualquiera de sus expresiones, sobre todo *religiosas*.

La palabra teológica de D. Sölle advierte sin temor que: “La esclerosis de una religión que había estado orientada desde sus orígenes a la liberación posee inmensos rasgos de patriarcalización”, y es justo que las mujeres luchen por romper esa imagen esclerotizada de la Divinidad. Los ídolos pueden y deben caer: “La masculinización de Dios, intensificada hasta el extremo en el cristianismo, tal como se expresa en el lenguaje puramente androcéntrico, va siempre acompañado por la divinización del varón”... Tiene razón nuestra autora cuando advierte que “Tal vez la *Shekiná*, la presencia de Dios que acompaña a su pueblo al destierro, sea hoy día la fisonomía de Dios que más cosas nos diga sobre Dios”... “El patriarcado, en su manera de hablar de Dios yerra en cuanto a la trascendencia de Dios”. Esta es la síntesis del estado de la cuestión de la teología feminista en pleno siglo XXI. Es la conciencia de que, realmente: “Un Dios que no trasciende a Dios no es Dios. Dios, preso en un determinado lenguaje, definido por determinadas definiciones, conocido por nombres establecidos por determinadas formas socioculturales de dominio, no es Dios, sino una ideología religiosa...” Y concluye que en teología, “lo que nos hace falta no son imágenes de Dios, sino una experiencia memorable de Dios”<sup>31</sup>. Hablar de Dios como nuestro *padre* o nuestra *madre*, pueden tener un carácter liberador, sólo cuando nos vinculan con la naturaleza y con la humanidad, entendida como familia de Dios. Dios metido en nuestra piel, en las entrañas de nuestra vida familiar y cotidiana.

De Dios habrá que aprender a hablar no sólo como del “Padre” que todo lo puede, sino también como de la “Madre” que todo lo sufre y todo lo sostiene, porque no tiene más poder que el de su inmensa compasión, “Dios no podría consolarnos si no estuviera unido a nuestro dolor”<sup>32</sup>. Muchas teólogas o simplemente pensadoras interpe-ladas por lo divino, al igual que Dorothee Sölle, sienten que las mujeres vivimos todavía en una Babilonia teológica: expulsadas, enviadas al exilio y sufriendo la esclavitud y la marginación. Ante esta situación, sabemos que no basta con una teología hermenéutica y conceptualmente bien estructurada, dentro de un método perfectamente definido. Hace falta ¡vida! Y la vida está por las calles, en las casas, en las relaciones que creamos, en las guerras que se evitan y en la dignidad que se reclama para todo ser humano y para la entera creación<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> D. SÖLLE, *Reflexiones...*, 27

<sup>30</sup> *Ibid.*, 29

<sup>31</sup> *Ibid.*, 47

<sup>32</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>33</sup> Una obra sugerente en este sentido es la que presenta IVONE GEBARA en su obra ya mencionada, *Intuiciones ecofeministas...*, Y la más reciente: *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002. (Título original: *Rompendo o silêncio*, 2000).

#### 4. Concluyendo

La teología trinitaria feminista, apenas en ciernes, entiende que en el corazón del Misterio divino no hay una *jerarquía*, sino una *koinonía* y que la unidad surge precisamente de esta fuente de intimidad divina. Dios Trinidad Relacional es una Comunidad de iguales en relación de reciprocidad absoluta. Dentro de este marco relacional se perfila la clave de la comprensión genuina de la Iglesia como comunión de iguales en la diferencia. La fe enraizada en el Dios de Jesús, la Sabiduría de Dios expresada en términos de humanidad, es una fe abierta a la inclusión de otros, que no sólo asume la diferencia sino que la necesita para poder vivir en plenitud de coherencia, para poder decirse en el mundo como comunidad de encuentro donante, reproduciendo aquello que se cree y se sabe acerca de Dios: amor/amistad/creatividad. El particular sentido de la *relación de amistad*, dentro del cual la teología clásica ya entendió la Trinidad, es capaz, todavía, de crear lazos poderosos y completamente gratuitos de mutua entrega para posibilitar la realización original de las personas amigas. En la amistad, ninguna persona amiga es *intercambiable* sino *única e irrepetible*.

Pensar y decir a Dios desde la experiencia de las mujeres, reafirmando nuestra fe en la Trinidad divina implica estar muy atentas y trabajar por hacer válido el principio hermenéutico absolutamente paradigmático de nuestra existencia toda: Dios es Trinidad. La Trinidad, como la Encarnación, son verdades fundamentales y esenciales del cristianismo, verdades que necesitan conocerse para ser creídas, pero sobre todo interpretadas teológicamente para ser llevadas a la vida. Lo que la teología sabe, piensa o intuye de la Divinidad, y todavía más de la *Trinidad* divina, es absolutamente inútil si no se articula con la vida del hombre y la mujer creyente; sino terminan por ser el paradigma de nuestras relaciones personales y la fuerza de nuestra lucha cotidiana por la transformación de las estructuras opresoras que envuelven estas relaciones.

Creemos que la *teología feminista* o el hablar sobre Dios desde la experiencia y la reflexión de las mujeres, será una novedad creativa dentro de la Iglesia y para la Iglesia, en tanto sepamos ser verdaderamente “cristianas” y “católicas” en nuestro *método* y en nuestras *formulaciones* del Depósito de la fe. Es decir: si, como afirma E. Schüssler Fiorenza, aprendemos a ejercer de interpretes entre la Tradición y el momento actual de la historia. Es relativamente fácil pensar y decir a Dios, construir imágenes de Dios, también en femenino, lo difícil es romperlas, una vez creadas, para trascender toda imagen y quedarnos con la experiencia memorable de una *Presencia* que nos es tan cercana y familiar como inaccesible. A mi entender, la cuestión que tiene planteada la teología sistemática feminista no es *cómo* decir a Dios, sino si Dios, cualquiera sea el nombre que le demos, tiene algún *sentido* para las mujeres y los hombres de hoy. Si lo tiene, sabremos *decirlo*, sabremos dar testimonio de nuestra fe y de nuestra esperanza (1P 3,15), también en femenino.

**EN LA UNIVERSIDAD.**  
**CUATRO SUGERENCIAS PARA UNA PASTORAL DE JÓVENES**  
**EN EL CAMPUS UNIVERSITARIO**

*Miguel Castro Pastor, sj*

*Sumario:* En las últimas décadas se han producido grandes cambios en la Universidad. Se han creado nuevas universidades y el acceso a las mismas se ha hecho más extensivo. Los cambios también se manifiestan en el perfil de los jóvenes universitarios. El autor del artículo realiza un análisis de las características que presentan los estudiantes de la universidad de hoy, y ofrece, a continuación, cuatro propuestas para la pastoral con universitarios.

*Summary:* Great changes have taken place at the University in the last decade. New Colleges and Universities were opened and the enrolment to them was very numerous. Young student profile is also changing. The author of this essay, analyses of the features presented by the students of colleges and universities of our time and presents four proposals for the pastoral among college students.

*Palabras clave:* Pastoral universitaria, jóvenes, sociedad, universidad, misión de la Iglesia.

*Key words:* Pastoral for College students, young people, society, university, mission of the Church.

Fecha de recepción: noviembre de 2009

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2009

“... el porvenir de la humanidad, en este fin de milenio, depende en gran medida del desarrollo cultural, científico y técnico que se forja en los centros de cultura, conocimiento e investigación en que se han transformado las auténticas Universidades”<sup>1</sup>.

## **1. La universidad a comienzos del siglo XXI**

Hace ya tiempo que la Universidad dejó de ser un lugar exclusivo de formación de la élite económica o intelectual de nuestras sociedades<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Preámbulo de la Carta Magna de las Universidades Europeas. Bolonia, 18-11-1988.

<sup>2</sup> M. VALLES Y M. RAMOS, “Los estudiantes de la complutense” en A. DE MIGUEL, *La sociedad española 1992-1993 informe sociológico de la universidad complutense*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 740.

A finales del s. XX, las universidades experimentaron un crecimiento sin precedentes, tanto en número de centros como en alumnos matriculados<sup>3</sup>. Se multiplicaron en todo el mundo, y surgieron en países y regiones en donde nunca habían existido. En los últimos cuarenta años se crearon más universidades que en los anteriores nueve o diez siglos.

España ha sido un claro ejemplo de este fenómeno. En 1976 existían 26 universidades; treinta años después, la cifra se ha triplicado, alcanzando el número de 77 universidades en el curso 2008-2009. Actualmente no hay una sola comunidad autónoma sin universidad<sup>4</sup>.

El fenómeno de la multiplicación y crecimiento de las universidades está asociado al aumento, en forma extraordinaria, de la demanda de enseñanza superior por parte de aquellos que terminan las enseñanzas medias. Hasta los años cincuenta, en la mayor parte de los centros, los estudiantes eran solo algunos centenares, raramente un millar; con la incorporación masiva, en los países occidentales, de jóvenes a la universidad<sup>5</sup> hoy no es raro que lleguen a ser diez mil, cincuenta mil o incluso casi cien mil.

En España, si en 1950 los estudiantes de enseñanza superior superaban escasamente los cien mil, en 2009 hay cerca de millón y medio de matriculados en las universidades<sup>6</sup>. Este crecimiento en el número de estudiantes ha sido irregular en las distintas universidades. Entre 1981 y 1996, la Universidad de Granada crecía un 80%, o la Universidad de Murcia un 130%. En las universidades más recientes, el cambio es mayor: la Universidad de Las Palmas multiplica por nueve su alumnado en esos años. En Madrid, mientras la Universidad Autónoma ha crecido sólo un 30%, la Universidad Complutense lo ha hecho un 50%<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Las corrientes principales de reflexión sobre la universidad en el siglo XXI la definen como centros de producción de conocimiento e instituciones educativas, las cuales, mediante la enseñanza, el aprendizaje y la investigación, contribuyen al desarrollo de la ciencia y a otros niveles y formas de educación como servicio a la sociedad (European Centre for Higher Education, Report on Trends and developments in higher education in Europe, Paris 2003, 28) Refiriéndose a la realidad española, Michavila y Calvo señalan que los centros universitarios intentan satisfacer las demandas de la sociedad a través de una serie de acciones: a) Función creadora, que consiste en desarrollar, transmitir y criticar el conocimiento técnico y científico y la cultura. b) Función de preparación para el mundo profesional, entendida como la más importante por la mayoría de los alumnos, consiste en la preparación para el ejercicio de actividades profesionales. c) Función de contribución al desarrollo de la sociedad, tanto de la cultura como del entorno social y económico. Puede incluirse igualmente, la colaboración en el fomento de la solidaridad de todas las gentes y los pueblos. F. MICHAVILA y B. CALVO, *La Universidad española hoy. Propuestas para una política universitaria*, Síntesis, Madrid 1998, 43-49. Véase también R. RÉMOND, "La Universidad de hoy. Tiempo de grandes transformaciones": *Universidad y desarrollo regional* (2005), 89.

<sup>4</sup> J. SUBIRATS, "Universidad en España: ¿época de cambios o cambio de época?": *Educación* 28 (2001) 11-39.

<sup>5</sup> Análisis de la realidad universitaria en Bizkaia, Gestora de Pastoral Universitaria. Bilbao, 25 de Febrero de 1997.

<sup>6</sup> El número de matriculados en las universidades españolas para el curso 2008-2009 era de 1.389.394. La tercera parte estaba matriculado en carreras de ciclo corto. (Ministerio de Educación y Ciencia, Datos y cifras del sistema universitario. Curso 2008-2009, Madrid 2009, 8).

<sup>7</sup> J. SUBIRATS, *o.c.*, 23.

Las razones de este crecimiento son complejas. Un factor decisivo ha sido la creciente necesidad, por parte de la economía, de una mano de obra fuertemente especializada<sup>8</sup>. En la llamada sociedad del conocimiento, la formación es un elemento clave para encontrar empleo y sueldo<sup>9</sup>. Por ello, un alto porcentaje de jóvenes que terminan el bachillerato deciden continuar sus estudios en la Universidad: casi un setenta por ciento. Para tres de cada cuatro universitarios la motivación principal para ir a estudiar en la Universidad fue la de mejorar sus perspectivas laborales<sup>10</sup>.

Poco a poco la enseñanza universitaria se ha ido entendiendo socialmente como una enseñanza post-secundaria superior, situándose al final de un proceso cuyo núcleo central se encuentra en los cursos de secundaria y bachillerato<sup>11</sup>. Hoy ir a la universidad forma parte del proceso ordinario de transición a la vida adulta, del paso al mundo de los adultos y no está relacionado con una vocación particular o con la pertenencia a sectores sociales exclusivos o elitistas.

## 2. Jóvenes universitarios a comienzos del s. XXI

### 2.1. ¿Un perfil sociológico para el universitario?

Con la incorporación masiva de jóvenes a la universidad, por los factores socioeconómicos señalados, se ha modificado el perfil del clásico estudiante universitario.

Los universitarios han dejado de destacar en dimensiones o aspectos de la vida social en los que, en el pasado, desarrollaron un cierto protagonismo dentro del mundo juvenil: la implicación sociopolítica o la secularización religiosa. El estudiante universitario ha dejado de ser contestatario<sup>12</sup> y no muestra una especial preocupación por cuestiones sociales o políticas<sup>13</sup>.

En general los universitarios no constituyen hoy un colectivo sociológicamente distinguible dentro de las generaciones jóvenes. No presenta características propias que lo identifiquen entre el colectivo de los jóvenes españoles, tanto de los que estudian en otros niveles educativos como de los que se encuentran trabajando o en desempleo. El

<sup>8</sup> Eurydice, the Information Network on Education in Europe, Two decades of reform in Higher Education in Europe: 1980 onwards, Bruselas 2000, 171.

<sup>9</sup> J. GARCÍA MONTALVO, J. M. PEIRÓ y A. BONMATÍ, *Los jóvenes y el mercado de trabajo en la España urbana: resultados del observatorio de inserción laboral 2005*, Instituto Valenciano de Investigaciones Económicas, Valencia 2005, 44.

<sup>10</sup> Agencia nacional de evaluación de la calidad y acreditación, *Los universitarios españoles y el mercado laboral*, 2004.

<sup>11</sup> J. M<sup>a</sup> BRICALL MASIP, La universidad, al final del milenio en Conferencia "Los objetivos de la Universidad ante el nuevo siglo". Universidad de Salamanca, 17 y 18 de noviembre de 1997.

<sup>12</sup> D. LANGA ROSADO, *Los estudiantes y sus razones prácticas. Heterogeneidad de estrategias de estudiantes universitarios según clase social*, Tesis doctoral Univ. Complutense, Madrid 2003, 462.

<sup>13</sup> Análisis de la realidad universitaria en Bizkaia. Gestora de Pastoral Universitaria. Bilbao, 25-2-1997.

mundo de los universitarios es tan plural como lo es el resto de la juventud. No hay un estilo de vida propio manifestado en formas de expresión oral particulares, en la participación en determinados rituales, o en una estética característica. Un estudio descubrió nueve modos de vida diferentes entre los universitarios, algunos de ellos contrapuestos entre sí<sup>14</sup>. Los universitarios españoles no son un grupo homogéneo, sino que existen muchas formas de ser universitario.

## 2.2. *El estudiante y los estudios*

“...un número elevado de alumnos, ..., “utilizan” la universidad exclusivamente como medio para obtener el título que la sociedad les reclama, sin que accedan realmente a la cultura universitaria, ni se preocupen por otra riqueza interior que la mera consecución de dicho título”<sup>15</sup>.

Los jóvenes matriculados en la Universidad entienden su compromiso con los estudios de forma bastante pragmática y utilitaria<sup>16</sup>. No dan una especial importancia a los estudios y a la formación en su vida<sup>17</sup>: los estudios señalan que los estudiantes dedican menos tiempo a la universidad que los trabajadores al trabajo<sup>18</sup>. El tiempo medio dedicado al estudio es de 14 horas semanales, cuya distribución tiende a ser bastante irregular: cuatro de cada diez están entre quienes estudian unos días sí y otros no, y no son pocos los que estudian solo los días previos a los exámenes o estudian sobre todo los fines de semana<sup>19</sup>.

Entre las generaciones que actualmente acceden a la Universidad ha emergido una cierta “cultura del mínimo esfuerzo” caracterizada por intentar lograr el máximo de objetivos con el mínimo trabajo y estudio posibles, por la búsqueda de soluciones “input-output” inmediatas sin valorar los procesos en su realización, y por valorar más

<sup>14</sup> El País, “Los universitarios son un colectivo fragmentado, según un estudio”. 17 junio de 1998.

<sup>15</sup> F. MICHAVILA y B. CALVO, *o.c.*, 22.

<sup>16</sup> La relación entre expansión del mundo universitario y exigencias de la economía moderna ha determinado una creciente e importante influencia de las empresas en la universidad. La formación universitaria conformada en base a esta demanda empresarial se vuelve fuertemente minimalista y pragmática, con una constante especialización y fragmentación del saber. Regida por las reglas de la oferta y la demanda, la universidad deja de cumplir algunas de sus funciones sociales importantes: ya no es instancia crítica de la sociedad, no plantea problemáticas éticas o de sentido y prescinde de una visión global de las cosas y de la realidad. De esta manera, se va configurando un tipo de centro universitario y de estudiante que podemos denominar profesionalista, para el que La pregunta, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de argumentación del poder ¿es eficaz? (J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1986, 41).

<sup>17</sup> JAVIER ELZO, “Valores e identidades en los jóvenes” en *Jóvenes Españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006, 38.

<sup>18</sup> MIGUEL VALLES y MÓNICA RAMOS, “Los estudiantes de la Complutense” en A. DE MIGUEL, *La sociedad española 1992-1993. Informe sociológico de la universidad complutense*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, 760.

<sup>19</sup> Fundación BBVA, *Tercer estudio sobre los universitarios españoles*, 2006.

el “éxito social” que el “éxito personal”. Esta forma de enfrentarse a los estudios hacen que la oferta universitaria basada en una formación académica que se realiza en el tiempo y que pretende como objetivo el desarrollo personal integral se convierta casi en contracultura.

Los hábitos de esfuerzo y disciplina de los universitarios no se han adquirido en etapas evolutivas anteriores<sup>20</sup>. La propia asistencia a clase queda limitada a la obtención de apuntes, principal y casi exclusivo material de estudio<sup>21</sup>, de modo que es prescindible si estos pueden obtenerse por otros medios. El absentismo en las aulas es un problema muy generalizado.

Está muy extendida la idea de que en los estudios de la universidad no importa tanto el contenido, sino el resultado final: la obtención de un título. Las actividades extraacadémicas son consideradas distracciones respecto a lo importante que es aprobar los exámenes.

Como consecuencia de lo anterior, la Universidad y el campus son para muchos un lugar de paso<sup>22</sup>, es decir, un lugar con el que se establecen pocos vínculos personales y en donde se permanece poco tiempo. La facultad o la escuela es el lugar donde se va a clase y se consiguen los apuntes, pero poco más.

La vida en la universidad apenas existe<sup>23</sup> y queda reducida a la vida académica: hay pocos foros de debate y la asistencia a conferencias es escasa. Los universitarios no se sienten involucrados ni participan en las elecciones a las estructuras de representatividad.

### 3. Los universitarios y la religión

#### 3.1. Comparación de los universitarios con otros jóvenes

Como ocurre con otras dimensiones, desde el punto de vista religioso, los universitarios no se distinguen del resto de los jóvenes españoles. Al igual que en el conjunto de la generación más joven, entre los estudiantes encontramos una gran variedad de formas de identificación religiosa<sup>24</sup> que dan a lugar a distintos tipos de jóvenes según su relación con la religión. La principal diferencia que observamos en los universitarios

<sup>20</sup> Grupo de trabajo de servicios de información y orientación universitarios, Claves, preguntas y recomendaciones para el acceso a la Universidad.

<sup>21</sup> C. DIEGUEZ, “Un estudio de la JEC desvela la desorientación de los universitarios”, en *Eclesia*, 2.671 (1994) 9.

<sup>22</sup> R. FRESNEDA, *Andrés Mellado Francisco Javier: 25 años de la Comunidad cristiana*, Madrid, 2003, 23.

<sup>23</sup> J. M. PARRILLA FERNÁNDEZ, “Sociedad individualizada y militancia cristiana en el mundo juvenil universitario” en *Sociedad y Utopía: Revista de Ciencias Sociales* 27 (2006) 92-114.

<sup>24</sup> J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad actual*, Sal Terrae, Santander 2002, 61.

en relación a la media general de los jóvenes es un mayor porcentaje de jóvenes que se definen como agnósticos (un 12% frente al 7% de la media), correlativa a una disminución del porcentaje de los que se declaran indiferentes (un 14% frente al 18 de la media entre los jóvenes)<sup>25</sup>.

Los universitarios presentan porcentajes similares de confesionalidad que el resto de los estudiantes. El nivel de estudios influye poco en la religiosidad.

“Parece como si la “revelación” de nuevas ideas y la apertura al conocimiento científico que supone en principio todo acceso a cotas más elevadas del saber no diera alas a la secularización”<sup>26</sup>.

Comparando la autodefinición religiosa como católico o no creyente de los universitarios con la de los estudiantes de otros niveles educativos, encontramos que el grupo educativo menos religioso es el de Bachillerato y Ciclos Formativos (50% de no creyentes frente al 46 de los universitarios)<sup>27</sup>.

La evolución de la indiferencia hacia la cuestión de Dios en los últimos años también ha sido paralela a la del resto de estudiantes, con un crecimiento significativo en todos los casos. A la pregunta *Yo paso de Dios no me interesa el tema*, en 2000 respondían afirmativamente un 18 por ciento de estudiantes de universidad, mientras que en el 2006 lo hacían un 22%<sup>28</sup>.

Los universitarios de últimos años de carrera presentan índices mayores de confesionalidad religiosa. Así aparece en la comparación de los porcentajes de confesionalidad de los alumnos de primer curso y de los últimos cursos de las universidades de Deusto y Extremadura, según estudios realizados en distintos años<sup>29</sup>. En ambos casos el porcentaje de los que se definen como católicos practicantes es mayor como lo es también el de aquellos que se declaran agnósticos. Disminuyen significativamente el porcentaje de los que se identifican como no muy practicantes o indiferentes. Estos datos pueden sugerir que durante los años de universidad los jóvenes van evolucionando religiosamente hacia posiciones de identidad religiosa de caracteres más definidos.

### 3.2. Tendencia general hacia el alejamiento de la Iglesia

La evolución en los últimos años de la autodefinición religiosa de los universitarios, como la de los jóvenes en general, descubre un desplazamiento desde posiciones

<sup>25</sup> VV.AA., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santamaría, Madrid 2006.

<sup>26</sup> J. GONZÁLEZ-ANLEO, “Jóvenes y religiosidad” en *ibid.*, 255.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> VV.AA., *Jóvenes y religión 2000*, Madrid, 2004; VV.AA., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santamaría, Madrid, 2006.

<sup>29</sup> J. ELZO, *Jóvenes de Deusto y Religión*, Bilbao 2004. F. GONZÁLEZ POZUELO, *Juventud universitaria extremeña, Universidad de Extremadura*, Cáceres 1999.

que indican cercanía hacia la Iglesia Católica, como es el caso de la definición como practicante, hacia otras que denotan distancia o ruptura. Es muy significativo el notable aumento de los universitarios que se declaran ateos que han pasado de un 10 a un 20% en cinco años. Los que se declaran muy buenos católicos y practicantes han pasado del 24 al 9%<sup>30</sup>.

Otros informes señalan que el porcentaje de los que se definen como católicos es del 53% si bien solo algo más del 18 % de éstos asiste todos los meses a servicios religiosos<sup>31</sup>.

Entre ocho y nueve de cada diez universitarios mantiene posiciones de alejamiento o ruptura clara respecto a la Iglesia Católica en su autodefinición religiosa. El proceso de transformación de la religión en España ha traído como consecuencia la pérdida de influencia de la Iglesia y de lo que ésta implica, a saber, la progresiva pérdida de las prácticas religiosas católicas, el distanciamiento de la visión del mundo mantenida por la Iglesia, el alejamiento de la moral católica tradicional; y la pérdida de plausibilidad de su sistema de creencias<sup>32</sup>. Incluso entre aquellos que se declaran católicos y que son asistentes ocasionales de las celebraciones religiosas son muchos los que confiesan sentirse libres respecto del magisterio y la autoridad religiosa, y hacen una interpretación y uso particular de los ritos y los símbolos.

La imagen de la Iglesia Católica entre los estudiantes de la Universidad es muy negativa. Entre un ochenta y un ochenta y cinco por ciento de los estudiantes sostiene que la Iglesia mantiene una postura anticuada sobre las libertades sexuales y piensa que la Iglesia es esclava de las tradiciones del pasado. Para los estudiantes, incluso para los creyentes y practicantes, las servidumbres sociales e históricas de la Iglesia la convierten en infiel al núcleo esencial del evangelio<sup>33</sup>.

No obstante, cuatro de cada diez encuestados considera que las normas de la Iglesia ayudan al hombre a vivir más moralmente. El aspecto mejor valorado es la dedicación de la Iglesia a los más necesitados a través de sus organizaciones.

### 3.3. *Los estudiantes católicos practicantes*

El grupo de jóvenes que se declaran en las encuestas como católicos practicantes o muy buenos católicos ha descendido, pero se mantiene, entre los universitarios, en un porcentaje que difiere entre el 10 y el 20% aproximadamente según los estudios y

---

30 Fuente: *Jóvenes y religión* 2000, Fundación Santamaría, Madrid 2004; *Jóvenes españoles* 2005, Fundación Santamaría, Madrid 2006.

31 Fundación BBVA, Tercer estudio sobre los universitarios españoles, 2006.

32 M. ARROYO MENÉNDEZ, "Hacia una espiritualidad sin Iglesia" en VV.AA., *Tendencias en identidades, valores, creencias*, Madrid, 2004, 89.

33 J. M. PARRILLA FERNÁNDEZ, "Sociedad individualizada y militancia cristiana en el mundo juvenil universitario", en *Sociedad y Utopía: Revista de Ciencias Sociales* 27 (2006) 92-114.

los lugares: en Jóvenes de Deusto y Religión, el porcentaje es del 14,2%<sup>34</sup>; en Juventud universitaria extremeña del 2000, el 19,4<sup>35</sup>; en el último informe de la Fundación Santamaría, el 9%, porcentaje acorde, como dijimos, con el descenso generalizado en el total de la juventud. Un estudio de la Fundación BBVA señala que el 14,5% de los universitarios se considera, así mismo, muy religioso.

Un 4,2% de los jóvenes españoles pertenece grupos y asociaciones religiosas. El compromiso personal que ello conlleva es uno de los indicadores más seguros de un nivel de alta religiosidad. Entre los universitarios se da, sobre todo, la pertenencia a comunidades parroquiales seguidas de las fraternidades de congregaciones religiosas o scouts católicos<sup>36</sup>. La comunidad cristiana de referencia de estos creyentes se halla fuera del campus, porque el tiempo dedicado a la universidad no es suficiente para permitir la base comunicativa y de convivencia que requiere la vida comunitaria<sup>37</sup>.

En general, los universitarios católicos no consideran que la universidad sea un lugar para vivir la fe de forma explícita<sup>38</sup>. Como para el resto de los estudiantes, para el universitario creyente el campus universitario es un lugar de presencia profesional, donde se acude a acreditarse para conseguir un trabajo, no para formarse humanamente, crecer espiritualmente o vivir el compromiso público como cristiano.

Un estudio<sup>39</sup> realizado en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid ha puesto de manifiesto el que los universitarios católicos no consideran que la universidad sea un espacio para vivir la fe. Los estudiantes de esta Universidad son mucho más religiosos que el resto de los jóvenes españoles: un veinte por ciento asiste semanalmente a la eucaristía dominical. Pero solo un dos por ciento admite haber participado en alguna actividad pastoral en la universidad.

A los universitarios les cuesta, en general, visibilizar su fe, sobre todo eclesial, en los ambientes del campus. Socialmente se ignora la religión o se margina a la persona creyente considerando que sus ideas y creencias no son acordes con el mundo. Esta increencia sociológica determina el que los jóvenes vean sus creencias religiosas como contrarias a las tendencias sociales y necesitadas de ser defendidas en un contexto que, en general, es con-

---

<sup>34</sup> J. ELZO, M<sup>a</sup> T. LAESPADA y T. L. VICENTE, *Jóvenes de Deusto y Religión*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, 49.

<sup>35</sup> F. GONZÁLEZ POZUELO, *Juventud universitaria extremeña del 2000*, Universidadde Extremadura, Cáceres1999, 34.

<sup>36</sup> J. ELZO, "Valores e identidades de los jóvenes" en *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006, 72.

<sup>37</sup> A. LARRAÑAGA, "Orientaciones generales sobre el acompañamiento espiritual en la universidad católica", en *Cristianismo, Universidad y Cultura* 12 (2005) 72.

<sup>38</sup> J. DELICADO BAEZA, *Cristianos en la universidad*, Édice, Madrid 1988, 66.

<sup>39</sup> M. JUÁREZ y F. VIDAL, Informe de resultados de la investigación "Impacto de la pastoral de Upco en sus alumnos", Madrid, 2001, 13.

trario a los que las profesan<sup>40</sup>. La increencia sociológica favorece una fuerte privatización de la fe: una fe vergonzante, escondida, temerosa, que no se expresa nunca como tal, ni en plegaria comunitaria, ni en el compromiso social ni en la vida pública<sup>41</sup>.

#### 4. CUATRO SUGERENCIAS PASTORALES

La pastoral universitaria respeta el carácter propio de las instituciones universitarias y se desarrolla en la convicción de que la fe cristiana... no invade terrenos “profanos”<sup>42</sup>...

Desde la óptica creyente del cristiano, la Universidad es una institución humana inserta en el orden temporal, que goza por ello de una justa autonomía. Su sentido, como lo reconoce la tradición de la Iglesia, no se justifica en ser una plataforma pastoral, como lo puede ser una parroquia o un centro juvenil católico. La finalidad de la Universidad se sitúa en el orden de hacer de este mundo una morada más habitable y digna para el hombre.

Aunque la universidad y la labor universitaria no exigen, de por sí, la confesión de fe en Cristo, sin embargo, desde la fe en Cristo y por la Iglesia, el hombre se potencia e ilumina para el cumplimiento de esta tarea. De hecho, el valor y el sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo no consisten en organizar la actividad de los hombres sino en dotar a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos que el que tiene por sí mismo, integrando de esta manera la fe y la vida.

“La pastoral universitaria es aquella actividad de la Universidad que ofrece a los miembros de la Comunidad la ocasión de coordinar el estudio académico y las actividades para-académicas con los principios religiosos y morales, integrando de esta manera la vida con la fe”<sup>43</sup>.

##### 4.1. Una pastoral especializada: la pastoral y los estudios universitarios

La Universidad es un ámbito pastoral muy particular. En atención a ello, estaría desenfocado un planteamiento de acción pastoral que fuera reproducción de los objetivos y los métodos de la pastoral ordinaria, destinada a ambientes más genéricos. Es necesaria una **pastoral especializada**, lo que supone entender la Universidad como un ambiente específico con problemas propios<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> P. GONZÁLEZ BLASCO, “Las creencias religiosas de los jóvenes españoles” en *Tendencias en identidades, valores, creencias*, Madrid 2004, 381-395.

<sup>41</sup> G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006, 25.

<sup>42</sup> Comité Europeo de Capellanes Universitarios, *La Pastoral Universitaria en Europa*, 2002, n.7.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II, *Ex Corde Ecclesiae*, 1990, n. 38.

<sup>44</sup> Congregación para la Educación Católica, *Presencia de la Iglesia en la universidad y en la cultura universitaria* (1994) I.

En un lugar de estudio, esfuerzo intelectual, expectativas profesionales y laborales, la pastoral de estudiantes está especialmente vocacionada a ofrecer y ayudar a descubrir la fe cristiana como sentido y afirmación de los estudios y la investigación, del futuro trabajo y del compromiso social. Para ello, la referencia básica serán los valores de una visión cristiana de la vida, en especial los valores evangélicos y humanos de la tradición y la doctrina social de la Iglesia<sup>45</sup>.

Pero además, en relación a las actividades académicas y profesionales, la pastoral en la universidad no puede dejar de tener una voz de denuncia profética. Se ha de explicar con claridad que cuando lo que da sentido a los estudios o a una profesión es ganar dinero, obtener prestigio o poder entonces se está corrompiendo el sentido de la misma. Las profesiones han de ejercerse con deontología, con valores éticos, de acuerdo a los fines de la misma. El ejercicio del trabajo debe estar animado por un espíritu evangélico de manera que el respeto a la vida, la fidelidad a la verdad, la responsabilidad y buena preparación, la laboriosidad y la honestidad, el rechazo de todo fraude, el sentido social e incluso la generosidad, ya en los estudios, han de ser los principios inspiradores de la vida del cristiano. El estudiante que se prepara para el ejercicio de una profesión debe ser sensibilizado en la convicción de que sin deseo de justicia, sin humanidad y sin actitud de servicio, no se puede ser un buen médico, un buen profesor, o un buen jurista<sup>46</sup>.

#### 4.2. *Una pastoral misionera: el anuncio a los no creyentes*

En muchas sociedades occidentales, la Iglesia ha perdido los lugares tradicionales de encuentro con los no creyentes. No se ha de perder la oportunidad de crear y favorecer lugares de encuentro<sup>47</sup>. La Universidad puede ser espacio para ello. La pastoral universitaria se convierte así en una plataforma pastoral idónea para el anuncio y diálogo con la increencia, la indiferencia, y las diversas formas de agnosticismo.

Comprender y activar la pastoral universitaria como vía privilegiada de encuentro con la increencia y primera evangelización supone potenciar el diálogo y colaboración sincera con todos aquellos miembros de la comunidad universitaria que estén interesados por la promoción cultural del hombre y el desarrollo cultural de los pueblos.

Las acciones dirigidas a no creyentes o creyentes débiles son favorecidas con el cultivo de una mentalidad y un estilo ecuménicos y abiertos al diálogo, aunque con una clara manifestación de la profía fe cristiana sin caer en fideísmo o fundamentalismo.

---

<sup>45</sup> Conferencia Episcopal Francesa, "Proponer la fe en la sociedad actual", en AA.VV, *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander 2005, 73.

<sup>46</sup> Cuantos se ocupan de la pastoral universitaria invitarán a los profesores y estudiantes a ser más conscientes de su responsabilidad hacia aquellos que sufren física y espiritualmente. Siguiendo el ejemplo de Cristo, se preocuparán especialmente de los más pobres y de los que sufren a causa de las injusticias en el campo económico, social, cultural y religioso. Esta responsabilidad se ejercita, en primer lugar, en el interior de la comunidad académica, pero encuentra aplicación también fuera de ella (Juan Pablo II, *Ex Corde Ecclesiae*, 1990, n.40).

<sup>47</sup> J.GEVAERT, *El primer anuncio*, Sal Terrae, Santander 2004, 65.

La disposición favorable hacia la acogida y el diálogo, para ser efectivas, tienen que reflejarse no solo en el nivel de actitudes sino también en el de las estructuras pastorales. En muchos campus universitarios se ha producido la conversión de las tradicionales capillas en centros culturales. Según esta perspectiva las capellanías universitarias prolongarían e integrarían la función tradicional de cuidado espiritual de cada individuo, convirtiéndose en verdaderos centros pastorales y culturales<sup>48</sup>.

“En esta perspectiva también la fisonomía de las capellanías, que desde siempre acompañan con el cuidado espiritual la vida de la comunidad universitaria, se enriquece. Estas se convierten, más plenamente en auténticos centros pastorales de animación cultural y espiritual”<sup>49</sup>.

Esta transformación posibilita a las tradicionales capillas convertirse, a imagen de los centros culturales católicos, en unos foros públicos en los que se lleva a cabo un diálogo creativo, en lugares de escucha, de respeto y tolerancia y también en un instrumento poderoso para la difusión de convicciones cristianas.

#### 4.3. *Una pastoral que promueva la comunión de todos en la Iglesia y con la Iglesia*

La tendencia de alejamiento de los jóvenes de la Iglesia y de la religión institucionalizada es un fenómeno complejo que se resiste a ser analizado de forma unívoca y simple. Posiblemente responda a un complejo proceso cultural de raíces socioeconómicas cuyas consecuencias son difícilmente amortiguables por el mero empleo de unas u otras prácticas o estilos pastorales.

Sea cual fuera la causa de ese alejamiento, la pastoral de jóvenes en la universidad debe evitar la tentación de esbozar una acción pastoral que, con el objetivo de una mayor aceptación en el mundo juvenil, pretenda o aparente un alejamiento o desvinculación de la Iglesia visible. O bien insista tanto en los aspectos sociales de la religión que olvide lo central de la evangelización: el encuentro personal con Jesucristo<sup>50</sup>. En su vida pública, Cristo anunció el Reino y llamó a la conversión: en algunos encontró resistencias fuertes a su llamada mientras que otros le siguieron pronto, pero no centró su misión en perseguir a los que se cerraron a su Palabra o en buscar resultar atractivo al mayor número de personas.

En un contexto de fuerte crítica social de la Iglesia es importante guardarse de formas vergonzantes de vivir la fe. El anuncio explícito y el testimonio de la fe no pueden reducirse al ámbito privado o al reducto favorable de la parroquia o el centro de pastoral universitaria. Pero el hecho es que la mayoría de los cristianos laicos adultos

<sup>48</sup> Comité Europeo de Capellanes Universitarios, *La Pastoral Universitaria en Europa* (2002) 18.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, Homilía de la Misa para los universitarios de Roma, 12 de diciembre 1996.

<sup>50</sup> J. J. CEREZO y P. J. GÓMEZ SERRANO, *Jóvenes e Iglesia. Caminos para el reencuentro*, PPC, Madrid 2006.

no se implican en la acción de proclamar el Evangelio en el entorno en el que realiza su vida cotidiana, ni invitan a quienes conviven con ellos a las actividades que realiza la parroquia o el grupo. Es por ello urgente el promover la participación de los jóvenes en la vida de la misma. La vocación cristiana exige comprometerse a vivir el apostolado a la intemperie de ámbitos no confesionales o ambientes poco favorables como la Universidad. La responsabilidad de la misión entre los jóvenes es responsabilidad de todo cristiano y especialmente de los jóvenes cristianos. Los jóvenes no son simplemente el objeto de la atención y cuidado de la Iglesia sino que son llamados a protagonizar de forma activa la misión evangelizadora.

Por otro lado, la concurrencia en el campus de jóvenes de distintas procedencias espirituales cristianas (grupos cercanos a religiosos, de movimientos laicales, parroquiales...) es una gran ocasión para promover lazos de comunión y diálogo entre ellos. No es extraño que se den casos de recelo y desconfianza mutua. Para evitar esto, es un instrumento importante valorar adecuadamente las peculiaridades de cada grupo o espiritualidad, considerando su riqueza y aptitud como opción cristiana y reconociendo expresamente el valor de las diversas comunidades.

Es también misión del pastoralista o capellán universitario promover de forma activa la comunión, mediante la comunicación de experiencias y programación común, de los diversos movimientos que actúan en la universidad. La labor de fomento de la comunión puede exigir el establecimiento de plataformas flexibles pero estables que fortalezcan el vínculo eclesial entre los movimientos y asociaciones cristianas que trabajan en un medio universitario concreto<sup>51</sup>.

#### *4.4. Una pastoral de atención personalizada: flexibilidad en las propuestas y acompañamiento*

La pastoral de jóvenes de los años ochenta estuvo centrada en convocatorias masivas y estandarizadas y en grupos de jóvenes de la misma edad como medio privilegiado de personalización de la fe<sup>52</sup>. Esta forma de hacer pastoral fue una respuesta acertada a la relativa homogeneidad cultural y religiosa de los jóvenes del pasado. Hoy los jóvenes se encuentran en situaciones vitales y de fe muy diversas que obliga a los pastoralistas a ofrecer procesos diferenciados incluso a personas con edades semejantes. Los procesos de iniciación necesitan ser adaptados para que lleguen a ellos en el lugar en el que se encuentran dentro de su itinerario personal: alejado, indiferente, practicante ocasional, miembro de movimiento juvenil. Por ello es recomendable la oferta de una diversidad de propuestas y de itinerarios diferenciados<sup>53</sup> que mediante un talante fundamentalmente pedagógico sea capaz de posibilitar una adaptación real a las circunstancias reales de la persona.

---

<sup>51</sup> J. DELICADO BAEZA, *o.c.*, 66.

<sup>52</sup> ÁLVARO CHORDI, "Los jóvenes nos hacen mover ficha ¿Cómo impulsar la pastoral con jóvenes hoy?" en *Misión Joven* (2006) 354-355.

<sup>53</sup> Congregación para la Educación Católica, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria*.

En este planteamiento, el agente de pastoral ha de atender a los ritmos y las posibilidades de cada momento en cada joven. En esta atención es posible encontrar que, para muchos jóvenes, su forma de vivir la fe, fragmentaria y todavía poco coherente, representa el máximo posible de adhesión que no se puede despreciar<sup>54</sup>.

En líneas generales, es acertado ofrecer, al menos, dos líneas de acción pastoral: una, de educación en la fe, destinada a los estudiantes católicos con un compromiso eclesial fuerte y otra a los más o menos alejados como oferta del horizonte de trascendencia que es posibilidad dada a todo ser humano y propuesta concreta de la perspectiva cristiana del hombre y la sociedad.

Aparte de otros medios y recursos, la personalización de la atención pastoral encuentra en el acompañamiento personal una herramienta imprescindible. Es un servicio pastoral que ayuda de forma importante a la personalización de la fe y al sentido vocacional de la vida cristiana. Mediante el acompañamiento personalizado, progresivo y gradual se posibilita un proceso individualizado de integración de la fe y la vida. El acompañamiento requiere escuchar con sosiego a las gentes, conectar con ellas en momentos densos de su existencia y reservar tiempo para la acogida. En el caso del capellán universitario esto significará disponibilidad y relaciones interpersonales de amistad, de discernimiento de las situaciones vividas por los estudiantes y de los medios concretos para mejorarlas sin que los servicios, la infraestructura y la organización eclesial impidan la cercanía a la vida cotidiana. La pastoral con jóvenes necesitará para ello de personas con una gran capacidad de escucha y empatía, ausencia de prejuicios y moralismo, conocimiento de los registros propios de la subcultura juvenil, facilidad para comunicar la propia experiencia de la vida, visión positiva de las cosas, delicadeza y afecto.

## 5. CONCLUSIONES

Desde el punto de vista de la misión evangelizadora de la Iglesia, la universidad constituye un lugar de especial importancia apostólica porque en ella se suscitan y debaten cuestiones vitales y se gestan mutaciones culturales de consecuencias directas en el desarrollo de nuestro mundo<sup>55</sup>. Además, ha asumido un papel protagonista en los procesos de inserción social y laboral de los jóvenes en el mundo de los adultos.

La acción de la Iglesia en la Universidad se sitúa de forma articulada y discernida entre la sintonía y el contraste: sintonía con los problemas e intereses pero también planteamiento de provocaciones y desafíos nuevos en relación a las funciones sociales y culturales de la universidad; y, en su caso, denuncia profética del sometimiento de la institución a intereses privados, meramente lucrativos o comerciales.

<sup>54</sup> Asamblea de los Obispos de Québec, "Proponer hoy la fe a los jóvenes: una fuerza para vivir." en AA.VV., *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrac, Santander 2005, 173.

<sup>55</sup> Comité Europeo de Capellanes Universitarios (CC.EE.EE.), *La Pastoral Universitaria en Europa* (2002), 1.1.

La pastoral de jóvenes en la universidad está llamada a reconocerse como una pastoral de jóvenes *específica* determinada por el lugar *social* donde se desarrolla, por el momento vital de los jóvenes, que inician su transición a la vida adulta y por sus dificultades de relación y vinculación con la Iglesia. La aportación de la pastoral en la universidad debe ser, en este sentido, original y distinta tanto respecto de la pastoral común (de parroquias y grupos) como de la propia destinada a los adolescentes. No obstante comparte con estas un objetivo final: la integración de fe y vida, es decir, el que la fe sea descubierta como sentido y afirmación de toda la vida del joven: su vida afectiva, su vida familiar, trabajo, diversión, compromiso.

Sea como sea la pastoral en la universidad es un espacio de grandes oportunidades apostólicas. El *lugar de paso* que, para la mayoría de los estudiantes, es la universidad es también *lugar de encuentro*: de encuentro de creyentes y no creyentes, de creyentes no practicantes y de creyentes comprometidos, y de creyentes procedentes de grupos y comunidades diversas. El campus y el aula es un lugar común que comparten, una oportunidad de encuentro de jóvenes de distintas procedencias donde salen de sus círculos sociales habituales y se relacionan con otros distintos, en plano de igualdad. La pastoral situada en ese *cruce de caminos* está llamada, como la Iglesia misma, a ser casa abierta a todos en donde todos puedan encontrar una palabra de esperanza y un camino de sentido y salvación para sus vidas.

***EL MUNDO DE LOS DESEOS EN LA ESPIRITUALIDAD DE  
SANTA TERESA DE JESÚS, EN EL "LIBRO DE LA VIDA"  
ESBOZOS DE UN REGALO ÚNICO***

*Fabiola Peña Piñar*

*Sumario:* El mundo de los deseos es más importante en la vida espiritual de lo que pueda parecer. Santa Teresa de Jesús no es la única que ha experimentado esta realidad fundamental en su propia vida, pero es una de aquellas personas que mejor han expresado el papel que el deseo juega cuando nos referimos a las relaciones de cualquier persona con Dios. Nuestros hechos muestran cuánto progreso hemos hecho en nosotros por la acción de Dios, pero es en los deseos en donde Él encuentra la principal ayuda en nosotros para poder llevar a cabo nuestra transformación espiritual, de la que procederán luego las buenas obras.

*Summary:* The world of desires is more important in the spiritual life than what may seem to us at first glance. St. Teresa of Jesus is not the only one who experienced this fundamental reality of the inner life, but one of those who have expressed better the role that desire plays when we refer to relations of any person with God. As our deeds show how much progress has been made in us by the action of God, instead are the desires the main help that He finds in us, in order to carry out our spiritual transformation.

*Palabras clave:* Deseo, amor, espiritualidad, relación, intimidad, proceso, camino, mística (cristiana), amistad, comunión, experiencia, discernimiento.

*Key words:* Desire, love, spirituality, relationships, intimacy, process, way, mysticism (Christian), friendship, fellowship, experience, discernment.

Fecha de recepción: noviembre de 2009

Fecha de aceptación y versión final: enero 2010

Tomado el deseo o los deseos desde un punto de vista general, podría decirse que estos nos remiten a un movimiento o impulso enérgico hacia algo para poder disfrutarlo, conocerlo o poseerlo. En este sentido, los deseos rezuman “neutralidad” por todos los lados. En función de la referencia o la dirección que tomen estos deseos –algo que no queda siempre claro–, se podrán determinar de forma positiva o negativa en la propia vida.

El presente artículo trata de mostrar algo de ese *mundo de los deseos*, como lo que son: ese mundo autónomo tan propio del ser de toda persona, que brota de ella misma

pero que, al mismo tiempo, está fuera de su control, muy a su pesar muchas veces. Sin embargo, gracias a esto, todo ser humano posee en sí un dinamismo, una pasión y un sentido de “sorpresa” que le impele a estar despierto ante sí mismo y ante lo que tiene delante, así como a otear el horizonte con verdadera expectación. Por otro lado, a través del Espíritu (o de la “espiritualidad”, que es un vivir desde o del Espíritu), tal autonomía y “descontrol”, tal dinamismo, pasión y sorpresa, ese estar despiertos y ese horizonte, van tomando nueva realidad –quizá la más genuina y sencilla– cuando se ponen al servicio amoroso de Dios, es decir, de un Alguien que es todo Amor y Deseo por Su criatura. Comunión y comunidad de Amor inefable siempre abierta; dispuesta y deseosa a darnos siempre lo mejor mucho más y con más celeridad incluso que nosotros a desearlo y recibirlo<sup>1</sup>.

Por otra parte, abordar el tema o la realidad del deseo (de Dios) es en cierta forma hoy un reto al estar tan unido como está a la espiritualidad (cristiana), particularmente a la experiencia de Dios o experiencia mística, las cuales han ido cargadas demasiadas veces de connotaciones peyorativas, como si fuesen algo “subjetivo” (o más bien subjetivista), o como si las personas que viven esta experiencia estuviesen fuera de la realidad, “en las nubes” y, por ende, alejadas del debido y llamado “compromiso cristiano”. Eso no denotaba más que el gran desconocimiento que ha existido y aún hoy existe tanto dentro como fuera de la Iglesia, de lo que es, supone y conlleva realmente la espiritualidad cristiana, así como del inestimable valor que tiene<sup>2</sup>. Gracias a Dios la mística, y con ella el deseo que la sostiene, va ocupando poco a poco de nuevo su lugar, que no es otro que el de ser y actuar como el “humus” para la tierra. También para la propia teología o sus distintos saberes teológicos.

Desde ahí, la mística cristiana nos enseña a creer en el amor real y personal que Dios tiene a toda persona sin excepción<sup>3</sup>. Incluso me atrevería a decir que, en primer lugar, nos enseña a creer en el valor del deseo, sabiendo que sólo Dios hace de él un verdadero “don” para toda persona que se percate de ello, siendo como es un regalo siempre en oferta, algo que Santa Teresa de Jesús hizo siguiendo el ejemplo de todos los hombres y mujeres que le precedieron en esta “locura” de vivir sus vidas con y para el Señor por amor, “a las

<sup>1</sup> Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Carta a los hermanos estudiantes de Coimbra - Roma, 7 Mayo 1547*, en: *San Ignacio de Loyola, Obras*, La Editorial Católica, Madrid <sup>6</sup> 1997, 795-806.

<sup>2</sup> Toda verdadera experiencia de Dios o experiencia mística posee en sí un dinamismo integrador de toda la persona en sí como con su medio, pues todo es reflejo de ese único Amor que se desea o desea vivir y se vivencia. Esto viene avalado ya desde la fenomenología y la psicología, insistiendo en una complementariedad de la experiencia mística (unión-comunión con Dios) con la profética (misión histórica) hasta llegar a hablar de una “mística profética” o un “profetismo místico” (Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “La experiencia mística desde la psicología y la Psiquiatría”, en J. MARTÍN VELASCO, Trotta, *La Experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Madrid 2004, 183-217). Sin embargo, desde el punto de vista de la Espiritualidad (o de la Teología Espiritual) estas “demarcaciones” no son tales o no son “exactas”. Sean cuales fueren los nombres que se le den a esta experiencia de Dios, en sí la verdadera Mística se define ya por su misión más genuina –la cual a su vez es definida como respuesta a un Amor–, y que no es otra, antes, ahora y siempre, que hacer la voluntad de Dios en la propia vida. Una expresión clara de esta “finalidad” es el llamado “Principio y Fundamento” de San Ignacio (EE [23]). La propia Santa Teresa lo corrobora en sus escritos, como todos los verdaderos místicos y místicas. Ahí está nuestra única felicidad.

<sup>3</sup> Usando una expresión de Don Miguel de Unamuno acerca de cómo él procuraba ejercer lo que él llamaba la “decimoquinta obra de misericordia” (o la 8ª, según algunos), esto es, “despertar al dormido”, de igual manera se podría decir que los verdaderos místicos y místicas “*despiertan al dormido*”. No hay mejor “misión” que ésta.

duras y a las maduras”. A través de esos deseos, Él les fue amorosamente atrayendo, seduciendo y ganando el corazón, aun sin saber cómo, hasta establecer un trato de amistad o una relación de intimidad tan plena y gratuita con el Señor, que no les hizo desear nada más, como sigue ocurriendo también hoy por hoy. Quien haya vivido de verdad esto, no podrá hablar de forma peyorativa acerca de los deseos y de la espiritualidad, porque tiene bien presente que, puestos estos deseos del corazón en las manos de Dios, estos se hacen, a su tiempo y modo, “fruto” deseable, alcanzable, palpable, fecundo, sabroso y, en definitiva, al gusto de Dios y al gusto también de quienes se han rendido en libertad y por amor a este Señor. Santa Teresa lo sabía bien y no tenía “pelos en la lengua” a la hora de expresarlo, con esa expresividad y finura suyas tan características:

“Tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que, si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco a ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado. Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza de sí; y no he visto a ninguna de éstas [ánimas] que quede baja en este camino, ni ninguna alma covarde –con amparo de humildad– que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos”<sup>4</sup>.

## 1. El “Libro de la Vida” de Santa Teresa: cruce de deseos

A poco que tuviéramos una visión “a vista de pájaro” de la Sagrada Escritura, podríamos apercibirnos, en general, de la existencia de dos deseos que van el uno al otro: el deseo de Dios, primero –pues Suya es la iniciativa–, de darse siempre a su criatura humana, seguido del deseo como respuesta del ser humano a su Dios<sup>5</sup>. Dado que la S. E ha sido y es fuente de los místicos y místicas, no extraña comprobar cómo la primera obra de Santa Teresa, “El libro de la Vida” parece emular a aquélla en cuanto al cruce de dichos deseos. Estos van apareciendo en la obra poco a poco, siguiendo de forma indistinta y entrecruzada, una doble dirección en prácticamente cada uno de los capítulos que la componen. Así, por un lado están los deseos propios de Santa Teresa –o referidos a ella– que tienden a Dios, o bien dificultan la intimidad con Él. Por otro lado, básicamente como un reflejo de esta experiencia personal que ella vive y vuelca en los demás, los deseos propios de toda persona que, pretendiendo acercarse y vivir esta intimidad la favorecen o en cambio la enturbian hasta incluso impedirla.

<sup>4</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 13, 2, en: *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas*, Edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm., La Editorial Católica, Madrid 1997. A partir de ahora se citará, siguiendo la mencionada edición, como: *Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida*, c. 13, 2. Es importante advertir que la enumeración de los párrafos de las citas puede variar en función de la edición utilizada en la lectura de esta obra.

<sup>5</sup> La comunión plena de estos dos deseos se realiza en la encarnación del Hijo y en la unidad del Espíritu Santo. Cf. “Dabert - Duvergier de Hauranne” en M. VILLER (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Doctrine e histoire, Tome III, Beauchesne, Paris 1957, 608-609.

¿Qué nos recuerda Santa Teresa hoy? ¿Qué es lo que nos revela este mundo de deseos suyo? ¿Es relevante para nosotros y para el diálogo con el mundo actual, e incluso para la misma teología?

A través de los deseos expresados en el *Libro de la Vida*, podemos apreciar cómo Santa Teresa nos “descorre las cortinas” de su corazón para mostrarnos o recordarnos unas cuantas cosas, herencia también de tantas personas que han vivido esta relación única de intimidad con Dios. Ella no teoriza, sino que nos cuenta su experiencia en base a sus hondos deseos (pues antes de ser experiencia, ha sido deseo)<sup>6</sup>. Desde ahí, ella constituye uno de los máximos exponentes de la Teología Espiritual o también llamada “Teología Mística”<sup>7</sup>. A esta teología y a los deseos que la sustentan es preciso acercarse con honestidad advirtiendo sencillamente “lo que hay”, limpiamente<sup>8</sup>. Así debe ser con las palabras, deseos y experiencia de Santa Teresa.

## 2. Algunas cosas de “lo que hay”: líneas que se abren

Lo primero que puede llamar más nuestra atención es que toda la vida de Santa Teresa (Teresa, para los amigos...) está atravesada por el deseo de Dios, el cual fue descubriendo en su interior, con la ayuda del Espíritu, poco a poco, aunque no sin resistencias. Esto, lejos de todo tinte romántico fácil y bobalicón, supuso un vivir expuesta al asedio –respetuoso y amoroso– de “*su Majestad*”, Quien la “asaeteaba” de una forma que hiciera posible una transformación del corazón de la que ella cada vez se hacía más consciente. Y eso, como repite tanto a lo largo de su obra, a pesar de lo que ella era.

Así, si de Santa Teresa habitualmente se dice que escribe como habla, más allá de esto, cuando ella se ponga a escribir el *Libro de la Vida* (por obediencia, como puntualiza<sup>9</sup>) lo hará según ella vive y desea. No cabía otra. De ahí también la gran vitalidad de sus palabras, además de la espontaneidad de sus expresiones. El deseo hondo que se deja ver y que late debajo de cada una de esas palabras que comunica, es intemporal, máxime cuando tal deseo hace “tándem” con el amor de Dios. Por todo ello, más allá

<sup>6</sup> Podría decirse hoy que Santa Teresa se ajustaría bien a la llamada “teología narrativa”.

<sup>7</sup> O bien “Teología Contemplativa” (una “contemplación” sin embargo que parece asociarse al sentido de la vista, priorizándolo. Sin embargo, la especial relación de intimidad a la que refiere, no siempre es un “ver” sino que abarca todos los sentidos, externos e internos, como le ocurría a la propia Santa Teresa y como suele acontecer en general en la percepción femenina de la experiencia mística). Con todo, parece más idónea la “propuesta” de San Juan de la Cruz –el “medio fraile” de Santa Teresa– al hablar de “*teología del amor*”, que unía conocimiento y amor. En definitiva ésta trataría de unificar la Teología de Oriente (con un método “místico”, que prioriza la experiencia vital para hacer teología) y la Teología de Occidente (cuyo método “científico” presenta distintos “lugares teológicos” como la Sagrada Escritura y los Santos Padres –“teología positiva”–, los Concilios generales, la autoridad Papal y la de los teólogos, la razón, la filosofía, la historia, etc. –“teología especulativa”–). Las y los carmelitas españoles unirían ambas teologías, oriental y occidental, algo que después recuperaría el Concilio Vaticano II al mostrar la conveniencia de unificar métodos.

<sup>8</sup> Tal es el requisito básico de toda investigación cuyo método pretenda en verdad llamarse “científico”. Es decir, partiendo con la mirada limpia, sin presupuestos previos ni verdades incuestionables, por muy “santos” y “santas” que sean. Es lo que debería hacer la “Teología Mística” en el campo que la ocupa, el de la Espiritualidad, y que en realidad es o debería ser el “campo base” de toda teología.

<sup>9</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 40, 25.

del contenido en sí de su mensaje, lo primero que llega y zarandea al lector o lectora sin excepción de épocas, es esa “chispa” continua, ese *latido de deseo* que palpita en las palabras de Santa Teresa. Lo segundo que nos llega es un Otro, un Alguien que nos está esperando detrás siempre.

“Bien veo yo que en servir a Dios no he comenzado –aunque en hacerme Su Majestad mercedes es como a muchos buenos– y que estoy hecha una imperfección, si no es en los deseos y en amar, que en esto bien veo me ha favorecido el Señor para lo que le pueda en algo servir. Bien me parece a mí que le amo, mas las obras me desconsuelan y las muchas imperfecciones que veo en mí”<sup>10</sup>.

Santa Teresa admite tener lo más importante, es decir, deseos y amor, y sabía que eso bastaba para que Dios hiciese su obra en ella, a pesar de todo.

Sin embargo, aun con esos grandes y firmes deseos que Santa Teresa tenía –y el Señor aprovechaba–, le costó ver su valía en un principio. Una muestra de ello es cuando Teresa comenta, estando todavía en los inicios de su intimidad con Dios, cómo Él no la trataba mal como ella creía merecer sino al contrario, al tiempo que ella volvía a las andadas<sup>11</sup>. Dios le daba “gustos” incluso antes de que ella volviera a Él o se dispusiera a hacerlo<sup>12</sup>. Aunque sí admite que sus deseos de servir a Dios eran firmes. Pero añade que ni las lágrimas le parecían suficientes para alcanzar lo que ella consideraba que era “verdadera devoción”. Creía, en definitiva, lo que le habían enseñado: que Dios da sus dones y “gracias” a quienes antes se disponen, mirando sus méritos (y pecados):

“Bien sabía yo era lícito pedirla [pedir gustos estando con sequedad], mas parecíame a mí que lo es a los que están dispuestos con haver procurado lo que es verdadera devoción con todas sus fuerzas, que no es ofender a Dios y estar dispuestos y determinados para todo bien. Parecíame que aquellas mis lágrimas eran mujeriles y sin fuerza, pues no alcanzava con ellas lo que deseaba”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 30, 17.

<sup>11</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 7, 19.

<sup>12</sup> Y eso cuando antes Santa Teresa había concluido para sus adentros que lo que le ocurría era cosa de Dios y no del mal espíritu –o del “*demonio*”, como ella dice–, ya que no encontraba entonces a nadie adecuado que le ayudara a aclararse. Al contrario, los amigos que le aconsejaban la confundían aún más. No encontrar a alguien que la acompañara en el Espíritu de forma competente fue un problema que Santa Teresa tuvo que sufrir en sus inicios. Aunque su deseo de encontrar gente así tuvo sus frutos.

<sup>13</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 9, 9. Las lágrimas a las que refiere son realmente lo que en la tradición o vida espiritual se ha llamado “don de lágrimas”, es decir, una forma de llorar que Dios da a ciertas personas, consolando sobremedida. El Señor da unos sentimientos tan hondos que llevan a la persona a este llorar suave. Por ellos el Señor le hace ver a la persona Sus detalles, o bien también el mal trato recibido por ésta, pero con tal cariño y delicadeza, que la persona se siente más querida aún y acogida por Él, reforzándose así más la intimidad entre los dos. Es lo puede ocurrir, por ejemplo, cuando el Señor empieza a “recoger” a la persona para llevarla a “quietud” en lo que Santa Teresa llama “segundo grado de oración” o “segunda agua” (dentro de la alegoría del huerto. Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 11, 6-8). Dios la alimenta con el afecto, como hace con estas lágrimas que van aquí con gozo y sin que la persona pueda procurarlas, al ser un don (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 14, 4).

Todo parecía, al principio, que se le iba en palabras y deseos (aquellos que nacen del desasimiento absoluto), y deseos sin obra<sup>14</sup>. No acababa de percibir aún el valor que estos deseos tienen, vayan con obra o no, al ser lo más auténtico y verdadero que Dios pone en el fondo de la persona, de forma que, puestos en Sus manos, la realización es sólo Suya. Santa Teresa, fiándose de su interior, se fue convenciendo de ello, viendo que todo era realmente más sencillo: Dios únicamente mira los deseos y la intención del corazón<sup>15</sup>. Por tanto, ella nos recuerda o advierte –como una de sus grandes aportaciones– que, teniendo la persona estos buenos deseos de vivir para y con Dios, Él no espera a que esté dispuesta para darle todo tipo de dones, sino que con esos deseos, Él hace el resto<sup>16</sup>. Ni tampoco se trata ya de padecer, para “merecer”, sino para amar como el Señor desea ser amado, si esa es la manera que Él sugiere de hacerlo. Tal es la generosidad de este Señor: “¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen!”<sup>17</sup>.

Se da cuenta de que Dios no llama una vez transformada la vida –como entonces se pensaba, siendo necesario esto para que Dios se comunicara– sino que Él, al comunicarse y cambiar el corazón por el afecto –con la “llave” del buen deseo–, cambia y transforma radicalmente nuestra vida, como le ocurrió a ella. Lo que vale, por tanto, son los deseos, no las realizaciones. Si el deseo de la persona es honesto, aunque no consiga nada, para Dios sólo cuenta ese deseo e intención, de manera que para Él todo está conseguido o logrado<sup>18</sup>. Y en la medida en que cada uno de nosotros crea y se mantenga en esos deseos, contra viento y marea, el Señor se nos irá entregando, según su particular “pedagogía divina”.

Es cierto que las “obras” o frutos constituyen no sólo una preocupación de Teresa –y de quien se embarca por entero en esta aventura–, sino también un buen indicativo de qué es lo que realmente mueve a la persona por dentro al obrar. Sin embargo, más adelante

<sup>14</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 21, 5.

<sup>15</sup> Santa Teresa, como ya se ha venido insistiendo aquí, no está sola en la consideración de la importancia del deseo para la vida espiritual, sin que ésta pida más “parámetros” que ese deseo profundo y la buena voluntad. Un caso de esta “comunión” con quienes han vivido o viven lo mismo que ella se puede encontrar en San Antonio Abad (251-356), de quien escribía San Atanasio, al contar su vida: “Y tenía este pensamiento realmente admirable: pensaba que no era justo medir el camino de la virtud ni el retiro del mundo, que ha sucedido por causa suya, por el paso del tiempo, sino por el deseo y el buen propósito. Por eso no recordaba el tiempo transcurrido, sino que cada día, como si empezara la ascesis, se esforzaba más por progresar, repitiéndose continuamente las palabras de Pablo: ‘Olvidándome de lo que queda atrás, me lanzo a lo que está delante’” [Flp 3, 13]. (Cf. SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de Antonio*, Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 41). Una “ascesis” que era entendida como “mortificación” y “martirio” interior por el que el monje “respira siempre a Cristo”, según las últimas recomendaciones que San Antonio daba a sus monjes antes de su muerte: “Conocéis las insidias de los demonios. Habéis visto cuán feroces y a la vez cuán débiles son. Por tanto, no los temáis; respirad siempre a Cristo y creed en Él, y vivid como si cada día fueseis a morir [1Co 15, 31], observándoos a vosotros mismos y recordando las exhortaciones que habéis oído de mí” (SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de Antonio*,... 123).

<sup>16</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 22, 1. 17.

<sup>17</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 34, 8.

<sup>18</sup> De ahí el empeño de Santa Teresa de poner los deseos o de desear con toda el alma, para favorecer, al menos así, esa intimidad que ella quería tener con el Señor, y para que Él le respondiera e hiciera, según Su voluntad. Esta importancia de los deseos en la espiritualidad cristiana la reflejan muchos místicos y místicas, tratando el tema directa o indirectamente.

ésta se conforma de corazón con llevar vacías las manos *si eso* es lo que realmente le gusta al Señor y quiere para ella, de manera que da igual “hacer” que “no hacer”, “tener” que “no tener”, siempre que responda a Su voluntad, por muy desconcertante que pueda parecer, a la propia persona o a los demás. Pero incluso entonces, sin “grandes obras”—como percibía Teresa de sí misma— aunque con un corazón desprendido, el Señor le da una luz muy especial que es fácilmente percibida por quienes tratan limpiamente a esta persona. Porque la “gran obra” de su vida la ha puesto sólo en Dios, su único autor y protagonista<sup>19</sup>.

Claro está, todo esto supone aceptar de primeras que Dios nos ama y se interesa por nosotros de una forma personal y única, como si no hubiese nadie más en el mundo.

No extraña que, ante todo esto, Santa Teresa no deje de animar a lo largo del *Libro de la Vida* a que nos dejemos confiadamente en Dios para que Él nos cambie el corazón a Su manera y tiempo y, como ella puntualiza, “*sin trabajo nuestro*”<sup>20</sup>.

El mundo de deseos de Santa Teresa, en su obra del *Libro de la Vida*, pasa a tener tanta significación, que puede ser contemplado desde distintas perspectivas, ya sea como fuente u origen, como motor, energía y alimento, o bien incluso como lenguaje o instrumento que expresa esta intimidad que desean compartir el Señor y ella.

Los deseos percibidos como *origen o fuente* remiten a esos primeros deseos que Santa Teresa va descubriendo —no exentos de “forcejeos” interiores—, en su niñez y adolescencia, así como a aquellos que marcan sus inicios en la intimidad con Dios cuando ella ya ha entrado en el Carmelo de la Encarnación de Ávila. A partir de este rico e imprevisible substrato, el desear de Teresa girará en torno a la azarosa búsqueda de un Vivir, con mayúsculas, vivir su vida con la mayor fidelidad y profundidad posibles, en intimidad honda con el Señor, sea cual fuere el ámbito y el camino que le tocara abordar o recorrer: en el monasterio con las monjas de la Encarnación, en sus vicisitudes en relación con la reforma del Carmelo o con las monjas que la acompañan en esta aventura

---

<sup>19</sup> No importa realmente que esos deseos vayan o no con “obra” o “frutos”, al ser cosa Suya. Unidos a la “Vid verdadera”, los “sarmientos”, siempre darán el “fruto” que Él desea (Cf. Jn 15, 1-5) porque el amor que se ha vivido y vive no se puede contener ni la persona se lo puede “apropiar”. Inevitablemente, se vuelca hacia fuera, aunque no siempre de la manera que los demás desean o esperan. Así mismo, todo esto puede remitir a un aspecto que se cuidan mucho de señalar nuestros hermanos cristianos orientales: sólo la persona unida profundamente a Dios es la que es capaz de llevar a cabo el plan de Dios sobre su vida, sea cual fuere éste. Porque pone verdaderamente por obra lo que siente internamente, según el Espíritu le impulsa. Algo así viene a decir, de quienes enseñan o guían a otros, Simeón el Nuevo Teólogo: “El Señor no bendice a los que se contentan con enseñar, sino a los que por la práctica de los mandamientos han merecido ver y han contemplado en sí mismos la luz maravillosa y brillante del Espíritu; y mediante esa visión, ese conocimiento y esa influencia, han conocido por el Espíritu qué es lo que tienen que decir y enseñar a los demás” (citado por I. GORAÏNOFF, en *Serafin de Sarov*, Sígueme, Salamanca 2001, 54-55).-

<sup>20</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 38, 4. No me resisto a transcribir sus palabras: “Esto es un gran señorío para el alma, tan grande que no sé si lo entenderá sino quien lo posee; porque es el propio y natural desasimiento, porque es sin trabajo nuestro. Todo lo hace Dios, que muestra Su Majestad estas verdades de manera que quedan tan imprimidas, que se ve claro no lo pudiéramos por nosotros de aquella manera en tan breve tiempo adquirir”. Realmente esto sólo lo entiende quien de verdad lo ha vivido y vive. Quien se ha arriesgado a amar y a dejarse amar aun sin entender nada.

de reforma; con sus familiares, confesores, amigos y amigas; con autoridades religiosas o civiles, en los caminos, en su celda, en la cocina; con la gente que le sale al encuentro, con salud o sin ella, con “*gustos*” o con “*trabajos*”, con libros o sin ellos, con “*ángeles*” o “*demonios*” –muchos de los cuales se mostraban “*sub angelo lucis*”<sup>21</sup>–, entre desconcertos y contradicciones internas o con determinaciones firmes, etc. Más adelante, los deseos de “*Vivir*” se ampliarán a un “*vivir de*”... esos deseos que Dios pone en su corazón.

Una muestra de este “origen” o “fuente” puede encontrarse en aquellos primeros deseos de su infancia y juventud (el deseo de ser ermitaña o bien monja<sup>22</sup>; deseos de vida virtuosa y cosas eternas o de virtudes grandes<sup>23</sup>; deseos de ir al cielo<sup>24</sup> o esos deseos “*buenos*” y “*firmes*”<sup>25</sup> que, a pesar de saberse un “*adefesio*”, decía tener), o bien también, como ya se ha comentado unas líneas más arriba, aquellos que tiene siendo ya carmelita: el deseo que, según se discierne, viene o tiene su origen en Dios (deseo de “*soledad*”<sup>26</sup> –en ella significa “*oración retirada*”–; deseo de no engañarse<sup>27</sup>, etc.), los deseos que el Señor hace nacer en ella para avanzar en la intimidad con Él (deseos “*en la pura verdad*” y “*acatamiento*”<sup>28</sup>, es decir, deseos de Dios, que es la Verdad y deseos de disponibilidad absoluta a lo que Dios quiera; deseos de contentar a Dios, de vivir asida sólo al deseo de servirlo, según Su voluntad, etc.):

“...y así decía yo: ¿Quién es este que así le obedecen todas mis potencias, y da luz en tan gran escuridad en un memento, y hace blando un corazón que parecía piedra, da agua de lágrimas suaves adonde parecía de haver mucho tiempo sequedad?; ¿quién pone estos deseos?; ¿quién da este ánimo?; que me acaeció pensar: ¿de qué temo?, ¿qué es esto? Yo deseo servir a este Señor; no pretendo otra cosa sino contentarle; no quiero contento ni descanso ni otro bien sino hacer su voluntad (que de esto bien cierta estava, a mi parecer, que lo podía afirmar)”<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, nº 332, en: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, Edición manual, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, S.I. y Cándido de Dalmases, S.I., La Editorial Católica, Madrid 6 1997. Se citará como EE [332]. Por ejemplo, Santa Teresa alude a esta forma de manifestarse el mal espíritu en SANTA TERESA DE JESÚS, *el Libro de la Vida*, c. 7, 1; sobre todo en el c. 14, 8.

<sup>22</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 1, 6.

<sup>23</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* c. 3, 1.

<sup>24</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 3, 2. Desea ir al cielo... pasando por el “*purgatorio*” de ser monja. Sin ser el suyo precisamente un buen “*modelo*” para “*tomar estado*”, ella acertó, de manera que Santa Teresa confesará pasado el tiempo que nunca supo “*qué cosa era descontento de ser monja*” en ningún momento de los años que llevaba siéndolo (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 36, 11). Y eso que el suyo no fue precisamente un camino “*lleno de rosas*”, sin espinas.

<sup>25</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 1, 7; c. 4, 10; 7, 19.

<sup>26</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 6, 4.

<sup>27</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 23, 12.

<sup>28</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 38, 18.

<sup>29</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 25, 19.

Aunque sea sin gustos ni descanso... Sólo Dios puede poner estos deseos y hacer que aumenten para que el corazón responda. Siendo dones, no son “adquiridos” de ningún modo –aunque sí pueden ser deseados–. Santa Teresa así lo experimenta. Beber de ellos es beber de una fuente inagotable. Como toda persona enamorada, ella desea tratar bien y no entristecer al Amado. En el deseo, ya estaba orando.

Por otro lado, como ya se ha comentado, los deseos podrían percibirse como *motor, energía y alimento*. El cariño entre Dios y Teresa se va nutriendo y manifestando a través de los deseos, al tiempo que son ese motor que provoca el empuje hacia delante siempre, una vez que el Señor se ha asentado en su corazón<sup>30</sup>. De Él (de Sus deseos, en definitiva), como especie de “cargador universal” siempre disponible y entrañable, esta intimidad va “recargando” su energía en ruta, sin necesidad de paradas especiales. Incluso sin sentir ni ver nada, esta “batería” de deseos van definiendo a Teresa como persona<sup>31</sup>. Mientras le faltan buenos consejeros, el Señor iba “supliendo” en su trabajo con ella. Son deseos que marcan de forma imparabile y a modo de “hitos”, el proceso de transformación interior que el Señor, amorosamente, le va realizando, a modo de un inigualable “encaje de bolillos”.

Ejemplos de deseos percibidos así pueden ser, entre otros: el deseo de frecuentar más los sacramentos<sup>32</sup>, por lo que supone de incomparable alimento para el espíritu; el desear no engañarse del cual se deriva ese otro de ser aconsejada acertando en la persona que lo haga<sup>33</sup>; el deseo de imitar a los santos y santas –del que se tratará más adelante<sup>34</sup>–, o también los deseos de “*padecer*” por Dios –a medida que ella se va embarcando cada vez más en vivir para Él–, es decir, un desear que la vida le de oportunidades para demostrar al Señor este cariño que le tiene, pasando por lo que fuera, siempre que el Espíritu impulsara a ello:

<sup>30</sup> Esto tiene lugar, dentro de la evolución en la vida espiritual, una vez pasada la llamada *etapa de principiante*, la cual marca el punto de partida de la intimidad con Dios donde la persona le descubre vitalmente, estando deslumbrada por todo lo Suyo y sabiéndole a gloria –la lectura de la palabra de Dios u otras lecturas espirituales, actividades “devotas”, etc.–; todo es poco, a modo de quien sufre un “flechazo” amoroso, estando como en una “burbuja” hasta que la persona empieza a notar algo de sequedad en esas cosas que tanto la llenaban, desconcertándola y tentándola para volver atrás. Una vez pasado el tránsito de la primera a la segunda etapa o *etapa intermedia*, y estando ya en ésta, no hay ya marcha atrás en el camino espiritual aunque la impresión sea otra muchas veces. Se van sucediendo en ella la *noche oscura del sentido* (Dios nos cambia los gustos para irnos atrayendo a Él y Sus gustos) y la *noche oscura del espíritu* (Dios nos deja a oscuras para dejarnos desprender por Él de todo lo que no es o no lleva a Dios y así podamos comprobar que nada tiene sentido sin Él).

<sup>31</sup> No es preciso “sentir” para saber que se ama. Sentir o no sentir no responde a realidades, por tanto, no es indicativo de cómo se está con Dios. El Maestro Eckhart señala algo parecido refiriéndolo al momento de la “comunión”: “A quien desea recibir de buena gana el Cuerpo de Nuestro Señor, no le hace falta mirar qué es lo que siente o nota en su fuero interior o cuán grande es su ternura o devoción, sino que ha de observar cómo son su voluntad y disposición de ánimo. No debes dar mucha importancia a lo que sientes; antes bien, considera como grande aquello que amas y anhelas” (J. ECKHART, *Pláticas Instructivas*, en: J. ECKHART, *Obras alemanas, Tratados y Sermones*, Traducción, Introducción y Notas de Ilse M. de Brugger, Edhasa, Barcelona 1983, 129).

<sup>32</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 6, 4.

<sup>33</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 13, 19b (también, por ejemplo, en el c. 32, 16). Más adelante se hará referencia a esta necesidad de consejo para discernir qué es o no de Dios.

<sup>34</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 39, 13.

“Regalávame con Dios; quejávame a El cómo consentía tantos tormentos que padeciese; mas ello era bien pagado, que casi siempre eran después en gran abundancia las mercedes. No me parece sino que sale el alma del crisol como el oro, más afinada y clarificada para ver en sí al Señor. Y ansí se hacen después pequeños estos trabajos, con parecer incomfortables, y se desean tornar a padecer, si el Señor se ha de servir más de ello. Y aunque haya más tribulaciones y persecuciones, como se pasen sin ofender a el Señor, sino holgándose de padecerlo por El, todo es para mayor ganancia, aunque como se han de llevar no los llevo yo, sino harto imperfectamente”<sup>35</sup>.

Aquí le surge la queja, desde la confianza y el cariño al Señor, por tantos “*tormentos*” y “*trabajos*”, pero se siente afectivamente compensada del todo por Él, a pesar de todas las oscuridades. Llegada ahí, percibe cómo en esta intimidad tan deseada, el Señor va purificando y ordenando sus afectos hacia Él, al tiempo que le da –como en otro momento confesará– luces interiores (incluso intelectualmente para entender cosas de doctrina sin esfuerzo, “*en un punto*”) y momentos de clara unión con Él<sup>36</sup>. Santa Teresa desearía incluso volver a padecer aquellos sufrimientos, pero apuntando dos “condicionales” importantes: siempre que el Señor se “sirva” más de ello y siempre que a Él no le ofenda. Lejos de parecer contener tintes “masoquistas”, la anima sólo el amor, queriendo demostrar al Señor el cariño que le tiene con estos detalles de enamorada – aun sabiendo que Él, en su inaudita generosidad, no pide tales demostraciones–. Por eso considera este “*padecer*” un gran bien. Así, la persona que lleva por amor todas las contrariedades y sufrimientos que trae la vida, no sólo le supone ser purificada como “*oro en el crisol*”, sino también ver acrecentado en ella el amor a Dios y otras virtudes. No habían cambiado en Santa Teresa las situaciones que ella vivía entonces sino la manera de percibirlas y afrontarlas, poniendo como eje de su mirada y de su corazón al Señor.

Finalmente, los deseos pueden percibirse como *lenguaje o instrumento* que expresa esa intimidad entre el Señor y Santa Teresa. Así ocurre cuando, por ejemplo, ella sólo desea lo que ha visto con “*los ojos del alma*”, queriendo así decir que querría vivir aquello que ha intuido para disfrutar ya de ello, dejando lo demás o todo lo que ve con “*los ojos del cuerpo*”, porque le parece sueño, burla<sup>37</sup>. Se constata así el grado de atracción que el Señor ejerce a través de los deseos para asentar a la persona en su amor. Algo parecido tiene lugar también cuando, por los deseos de gustos, Dios busca

<sup>35</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 30, 14.

<sup>36</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* c. 4, 7; c. 12, 6; c. 27, 7-8.

<sup>37</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 38, 7. Aquí Santa Teresa vive con tensión el deseo de hacer realidad y vivir lo que intuye o ve con “*los ojos del alma*”, dejando lo demás, de manera que “muere porque no muere” para disfrutarlo ya. Distinto dirá San Pablo cuando, al tener las experiencias más profundas, dice que, por su gusto, se quisiera morir ya, pero pensando en que al Señor aún le pueda ser útil, estaba dispuesto a seguir vivo todo lo que fuera necesario (Fil 1, 20-24). Esto Teresa lo dirá más tarde, pero aquí aún no, porque está todavía a la espera de que Dios la asiente.

“engolosinar”<sup>38</sup> al alma en los inicios o bien mostrarle detalles y gestos de amor Suyos, para que la persona no se hunda cuando la abrumen las sequedades. Todo esto tiene mucho que ver con el hermoso y sugerente tema del discernimiento o, si se quiere, de cuán provechoso es conocer y saber distinguir este “lenguaje de deseos”, una labor que Santa Teresa recomienda a todos y que ella misma ejercita con agudeza, como puede comprobarse a continuación:

“Si es de demonio, alma ejercitada paréceme lo entenderá, porque deja inquietud y poca humildad y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios. No deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad. Puede hacer aquí poco daño u ninguno, si el alma endereza su deleite y suavidad, que allí siente, a Dios, y poner en El sus pensamientos y deseos, como queda avisado. No puede ganar nada el demonio, antes primitirá Dios que con el mismo deleite que causa en el alma pierda mucho, porque éste [deleite] ayudará a que el alma, como piense que es Dios, venga muchas veces a la oración con codicia de Él; y si es alma humilde y no curiosa ni interesal de deleites, aunque sean espirituales, sino amiga de cruz, hará poco caso del gusto que da el demonio, lo que no podrá así hacer si es espíritu de Dios, sino tenerlo en muy mucho”<sup>39</sup>.

Es la manera que Santa Teresa tiene aquí para tranquilizar a quien empieza a tener “devoción” y trata de dilucidar si el gusto o “*deleite*” que percibe –y procura tener a voluntad, sin conseguirlo, quedándose por tanto en sequedad– es o no de Dios. Así, en este discernimiento que Santa Teresa nos propone, el “mal espíritu” sale siempre perdiendo, como ella dice, al acabar haciendo justo lo que Dios quiere porque aquél, o bien inquieta y da poco “*aparejo*” (disposición) y humildad, o bien, si da “*deleite*”, no llena. Y es que Dios nunca se comunica a base de inquietud sino de paz. Si la persona pone en el Señor todo lo que ella vive y siente, sus “*pensamientos y deseos*”, todo irá bien y nada podrá hacer el “mal espíritu”. Y lo curioso será comprobar cómo el mismo Señor, según se ha apuntado ya, aprovecha esa atracción por Sus gustos y regalos haciendo que la persona primero vaya a Él por interés (o “*con codicia de Él*”, como finalmente anota Santa Teresa) para que después, con el corazón bien enamorado, vaya con amor, buscando y mirando más el contento del Señor que el propio, por muy “espiritual” que éste sea, de

<sup>38</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 18, 8. Es cierto que podría decirse que el desear “gustos” no es propiamente “de Dios” ya que indica que la persona aún busca su propio interés y no tanto el de Dios. Pero se ha de tener en cuenta también que Él, como buen “pedagogo”, aprovecha este interés primero de la persona por Sus “deleites” y regalos para, como se ha visto, “*engolosinar las almas*” y llevarlas libremente de la mano adónde y como Él quiere. De ahí la recomendación de Santa Teresa de poner ante todo nuestros deseos en Dios, aunque inicialmente éstos no fueran muy “puros” –al desear gustos en nuestro trato con Él–, ya que, mirando como mira el Señor nuestro corazón, sabrá hacer. Por otro lado, es interesante comprobar que tanto este matiz sobre este asunto como otros que Santa Teresa realiza a lo largo de su “discurso”, nos permiten ir conociendo mejor el gran sentido común y la flexibilidad que caracterizan a esta mujer, como buena “amadora” de Dios que es.

<sup>39</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 15, 10. En el contexto de la “oración de quietud” o “segundo grado de oración”.

forma que, cuando ya el amor de la persona es desinteresado, ésta sabrá reconocer el “deleite” que es o no es de Dios, al llenarla o no, respectivamente.

De ahí por tanto la necesidad de discernir sobre los propios deseos que nos impulsan, de forma que se ponga todo “señorío” en Dios y se atienda a los “frutos” o efectos que tales deseos producen en la propia persona y a su alrededor, como criterio de discernimiento<sup>40</sup> (aunque, como ya se ha señalado anteriormente, teniendo el corazón limpio, lo que realmente importa son los deseos, no las realizaciones). Y para esto, Santa Teresa señala la conveniencia de buscar a alguien competente (predominantemente una persona “letrada”) que sepa acompañar y orientar durante todo el tiempo que sea necesario hacerlo, a quien desee vivir esto con seriedad –sin que ésta excluya por supuesto el también necesario buen “sentido del humor”–.

Por tanto, a modo de resumen de este tercer punto, Santa Teresa nos recuerda entre otras cosas, a sus lectores y lectoras del s. XXI, que Dios nos espera siempre *antes, durante y después*, detrás –y delante– de cada uno de esos buenos deseos. Y que es precisamente a través de los afectos como Él nos va ganando el corazón. Una vez embarcados en este amor, ya no hay marcha atrás<sup>41</sup>. Para ir por aquí, a esto es preciso añadir la necesidad de discernir la “calidad” de esos deseos del corazón, siendo conveniente hacerlo con la persona adecuada –si es con estudios, mejor<sup>42</sup>–. Con ese discernimiento y ese acompañamiento, ella nos anima a vivir para Dios y para los demás por entero hasta las últimas consecuencias, según el Espíritu, sin engaños ni cortapisas.

La carencia y la soledad –no querida–, tienen también su lugar en este proceso de amor que vivió Santa Teresa con el Señor<sup>43</sup>. Ya en la madurez de su intimidad, toda su

<sup>40</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 21, 7. Como en el Evangelio, “*por sus frutos los reconoceréis*” (Mt 7, 16; Lc 6, 44).

<sup>41</sup> La intimidad con Dios no responde necesariamente a un proceso de maduración humana sino a un proceso de transformación divina, de ahí que se “salga” de nuestros “cánones”. Supone un crecimiento o tensión siempre hacia delante en el caminar del alma hacia Dios de manera que se llega a la visión o percepción del Dios infinito en el deseo infinito del alma. O como comenta Daniélou acerca del término *epékthesis* en Gregorio de Nisa: “la vida espiritual es una transformación perpetua del alma en Jesucristo bajo la forma de un ardor creciente, pues la sed de Dios aumenta en la medida en que Él es participado con una estabilidad creciente, pues el alma se une y se fija más fuertemente en Dios” (J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Editions Mouton, Paris 1944, 326), citado por L. F. MATEO-SECO, en: GREGORIO DE NISA, *Sobre la Vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 23, nota 40 (por cierto, las páginas por él señaladas –306 y 307– para esta cita de Daniélou, no se corresponden con el libro de éste, siendo la 326 la correcta como ya se ha especificado).

<sup>42</sup> Dada la nefasta experiencia inicial de Santa Teresa en este asunto, hablará de la conveniencia de aconsejarse con “letrados”, es decir, personas con estudios, expertas en el Espíritu, con conocimientos y experiencia –aunque ésta no siempre es necesaria–, porque para ella ir con “letras” (tener estudios) es ir con verdad y no sólo con buena intención, ya que ésta no basta. Como ella dice, “*de devociones a bovas nos libre Dios*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 13, 16-21). En la época de Santa Teresa la figura del “director espiritual” tenía particular importancia y era determinante porque se le obedecía como si fuera Cristo. Su responsabilidad en la marcha de la persona a nivel espiritual, por tanto, era percibida como mayor, y podía ser motivo tanto de “*aflicción*” y confusión como de gran “*aprovechamiento*” por parte de la persona “dirigida”.

<sup>43</sup> Como el hecho ya aludido aquí de que ella sufriera tanto no tener a alguien que la comprendiera y orientara bien en sus inicios, agravado si cabe por tener que sufrir las consecuencias de un mal acompañamiento por parte de amigos no expertos o, como ella dice, por “*contradicción de buenos*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* c. 28, 18). O también por las “*persecuciones*” que sufrió al comenzar la reforma del Carmelo. Son sólo unos ejemplos.

confianza, su amor y su deseo están puestos sólo en Él; nada la turba y menos aún la tumba. Asida a este Señor y a su deseo de servirle, comprobó que precisamente aquellas situaciones y momentos difíciles la ayudaron a caer en la cuenta de que sus deseos no iban solos, y menos aún que hubieran aparecido, por así decirlo, por “generación espontánea”, sino que era el Espíritu quien los suscitaba y llevaba, aun en la oscuridad. Desde siempre estuvo ahí su único “*Maestro interior*”, y es Él el que “suplía”<sup>44</sup>, de manera que ella ya iba “*a solas con Dios sólo*”<sup>45</sup>; el dúo perfecto:

“Acordávame bien de lo que había visto en esta visión<sup>46</sup>. Y hízome harto gran provecho para no confiar mucho de nadie, porque no hay que sea estable sino Dios. Siempre en estos trabajos grandes [de persecución] me enviava el Señor, como me lo mostró, una persona de su parte que me diese la mano, como me lo había mostrado en esta visión, sin ir asida a nada más de a contentar al Señor; que ha sido para sustentar esa poquita de virtud que yo tenía en desearos servir. ¡Seáis bendito por siempre!”<sup>47</sup>.

El Señor, de esta manera, va desprendiendo a Santa Teresa de todo lo que no es Suyo, animándola a desear, como ella dice en otro momento, “*joyas más preciosas*” como son “*menosprecio del mundo, y aun de sí mismos*”<sup>48</sup>.

En todo esto por tanto, nos recuerda Santa Teresa hoy, por ejemplo, que Dios, al igual que hizo con ella, no nos garantiza que nuestra vida esté libre de dificultades y pesares, pero sí nos garantiza Su compañía incondicional a lo largo del camino, en los buenos y malos momentos, porque no es ajeno ni indiferente a lo nuestro, sino todo lo contrario<sup>49</sup>. Con la mirada en el Señor, se podrá sufrir pero no sentir pena o tristeza en el fondo. Y es aquí donde ella insiste que no hay nada ni nadie en esta vida que pueda consolar como Dios lo hace; nadie capaz de mantener el cariño y la fidelidad como Él,

<sup>44</sup> Por ejemplo en Libro de la Vida, c. 25, 16: “Porque de que no tomava horas de soledad para oración, en conversación me hacía el Señor recoger...”; o bien en el c. 26, 6.

<sup>45</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 36, 30.

<sup>46</sup> En dicha visión Santa Teresa se ve sola en un campo, rodeada de gente diferente con armas en las manos y en actitud de amenaza, y ve a Cristo en alto tendiéndole la mano, estando ya ella sin temor a que le hicieran daño porque no podían.

<sup>47</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 39, 19.

<sup>48</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 10, 5. Catalogar este “menosprecio”, como hace Santa Teresa, de “joyas preciosas” –continuando así la verdadera tradición espiritual occidental y oriental– puede espantar al más profano. Sin embargo, el tener “*menosprecio del mundo*” (algo así como el que no le importe a la persona nada de lo que la gente ambiciona en el mundo) y “*menosprecio de sí mismos*” (es decir, no tener la persona miedo de que la tomen por lo que no es, estando dispuesta a que la vida la desposea de todo, incluso de sí), es una manera de hablar del *desprendimiento* absoluto al que Dios invita siempre a toda persona. Todo lo que no responda a esto, sería quitar protagonismo a Dios.

<sup>49</sup> El libro de Job es una muestra espléndida de este dramático y a la vez hermoso misterio. Un misterio que cobra rostro y nombre en Jesús de Nazaret.

ni de aportar o vivir una libertad como la Suya<sup>50</sup>, fruto de un desprendimiento interior por amor a través de Su mano y mirando nuestro hondo deseo.

En Santa Teresa podemos descubrir una gran fidelidad y honestidad personal respecto a lo que percibe interiormente y desea —que es el deseo de Dios sobre ella—, aun sin ser comprendida e incluso levantar sospechas de cierta heterodoxia. Como cuando ella ayuda a aclarar, sin pretenderlo en sí, aspectos algo olvidados o desvirtuados entonces, de la historia de la espiritualidad: los modos o “vías” de la llamada vía ascética (purificación, iluminación y unión); la manera de considerar a *Cristo* en su *humanidad* y corporalidad en *todo* el proceso de vida espiritual; la *oración mental*, entendida como trato de amistad a solas, que acoge en sí otras “formas” de oración, o también como proceso, un único y apasionado camino con sus etapas y vías, donde es Dios quien lleva siempre la iniciativa.

De lo primero, es decir, de la llamada por entonces “vía ascética”<sup>51</sup>, podía deducirse que Dios se empieza a comunicar sólo cuando la persona ya es madura en su interior y está bien dispuesta. Santa Teresa por tanto, según esto, aguardaba en sus inicios a “enmendarse” primero, a “ser digna” y “virtuosa”. Algo que chocaba de pleno con su experiencia interior, puesto que sentía que el Señor la llevaba o le daba “oración de quietud” y muchas veces de unión aun percibiendo que Él la seguía “purificando”<sup>52</sup>. Sin embargo, no es así, puesto que Dios se adelanta mucho más en su comunicación a la capacidad de respuesta de la persona, como ya apuntaban grandes maestros y maestras de espiritualidad, que no concedían credibilidad a aquella idea clásica de que purificación, iluminación y unión fueran vías o modos consecutivos, funcionando como grados, linealmente<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> No hay “señorío” ni libertad que se pueda comparar (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 20, 22; c. 40, 21-22). No faltan personas enamoradas de Dios que, al igual que Santa Teresa, vivieron y viven esto: “Esta es la perfecta libertad, el no poder querer más que a Dios, es decir, querer siempre el bien y nunca el mal. Por eso dijo San Agustín: ‘Quita los bienes particulares, y fíjalo solamente en el Bien en sí: es el Bien supremo al cual nos dirigimos’” (H. Suso, *El Libro de la Sabiduría Eterna*, Hastinapura, Buenos Aires 1982, 159).

<sup>51</sup> La ortodoxia o bien la corriente espiritual predominante entonces, venía a establecer la división tradicional o clásica de un camino ascético (purificación) primero, seguido del camino místico (iluminación-unión), confundiendo en realidad vías con etapas, puesto que esas vías o modos de influencia de Dios en la persona, no funcionan como “grados”, con un orden lineal (es decir, para estar unida la persona a Dios es preciso primero que haya sido purificada, para después ser iluminada y finalmente, “después de muchos años”, ser llevada a unión —y al “desposorio” o al llamado “matrimonio espiritual”—, como había oído Santa Teresa, en contra de su experiencia personal), algo que sí hacen las etapas. Por tanto, la purificación, iluminación y unión se dan en *todas y cada una* de las etapas de la vida espiritual (inicial o “pricipiante”, intermedia o “aprovechado/a”, definitiva o “perfecta”), de manera que las tres vías forman algo así como una vía paralela a la evolución interior —en “etapas”— que se produce en la persona. Una experiencia no sólo corroborada por Santa Teresa.

<sup>52</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 4, 7; 10, 1; a propósito de la “mística teología” o unión inefable de Dios con la persona, sin poderlo explicar apenas de tan fuerte impresión.

<sup>53</sup> Ya San Buenaventura lo refería así. Como él escribe: “... es necesario alcanzar cada una de las tres cimas [el sopor de la paz, el esplendor de la verdad y el dulzor de la caridad, a las cuales se ordenan la purgación, iluminación y unión, respectivamente], pasando por tres grados [principiantes, aprovechados y perfectos] según las tres vías, esto es, la purgativa, que consiste en la expulsión del pecado; la iluminativa, que consiste en la imitación de Cristo, y la unitiva, que consiste en la recepción del Esposo, de modo que cada una tiene sus grados, por los cuales se empieza de lo más bajo y se sube a lo más alto” (SAN BUENAVENTURA, *Las Tres Vías*, en: SAN BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura*, Vol. IV, La Editorial Católica, Madrid, 1963, capítulo 3, 1, 124).

Además de puntualizar el modo en que Dios la llevaba a ella, Santa Teresa explica el “papel” que le da en este camino a la “*Humanidad sacratísima*”, teniendo distinta apreciación a la que por entonces tenía la mística católica vigente, levantando así la “sospecha”. Dicha mística consideraba un “ascenso” en la vida espiritual donde, en primer lugar, la persona trataba con Jesús, con su humanidad, y luego, dejando esa humanidad, se elevaba hacia Dios (lo no físico o corpóreo). Santa Teresa lo sabía y en un principio hace caso de estos expertos de la “ortodoxia” por respeto<sup>54</sup>, hasta recibir el “aviso” interno del Señor de que este camino no es el correcto. Desde entonces, ella se negará ya a considerar tal Humanidad como un impedimento para *avanzar* en la vida del espíritu, siendo más bien todo lo contrario, algo que recordará siempre que tenga oportunidad dando razones y apoyándose en grandes contemplativos<sup>55</sup>. Sopesa la situación y deseo interior según le dicta el Espíritu en su corazón, y desde aquí va “de frente”, con sumo respeto, sin querer contradecir a nadie. Desde aquí, con todo, se pone atrevidamente en manos de “letrados”<sup>56</sup>, al advertir también, como ya se ha señalado en estas páginas, el valor y la importancia que tienen para orientar las almas “en verdad”, aunque no tengan experiencia en el espíritu.

Por último, ella define la “oración mental” como una relación de amistad-intimidad con Alguien “*que sabemos nos ama*”. Es ante todo un encuentro y un caminar con Cristo, en su humanidad y divinidad, y en definitiva, la experiencia de la presencia –tam-

<sup>54</sup> Como ella comenta de estos expertos, “avisan mucho que se aparten de sí toda la imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación. Train lo que dijo el Señor a los Apóstoles cuando la venida del Espíritu Santo -digo cuando subió a los cielos - para este propósito” [Jn 16, 7] (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 22, 1). Esto venía incluso de “letrados” muy queridos y seguidos por ella (como Landulfo de Sajonia, también llamado “el Cartujano” –“Vita Christi” y “Flos Sanctorum”– o franciscanos como Francisco de Osuna –“Tercer Abecedario”–, Bernardino de Laredo –“Subida del Monte Sión”– y, posteriormente, Bernabé de Palma –“Vía Spiritus”–, etc.), pero que aquí titubeaban o “desbarraban” –aun abogando por una relación personal o individual y afectiva con Cristo–, al seguir un filón doctrinal de posible origen neoplatónico, el cual interpretaba la relación con Cristo en particular y la vida cristiana en general, en sentido espiritualista, a expensas del lastre corporal, aunque sin excluir categóricamente la Humanidad de Cristo (Cf. T. ÁLVAREZ, Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa, en: T. ÁLVAREZ, Estudios Teresianos, Vol. III. Doctrina Espiritual, Monte Carmelo, Burgos 1996, 16-25).

<sup>55</sup> Como San Francisco de Asís, San Antonio de Padua, San Bernardo y Santa Catalina de Siena (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 22, 1. 5-10).

<sup>56</sup> Porque como ella dice, “son letrados y espirituales” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 22, 2) y porque “no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar –aunque viese abiertos los cielos– un punto de lo que tiene la Iglesia” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 25, 12), siendo así que advierte que si ella notara lo más mínimo que iba en algo contra la fe, ella misma se iría a buscar a la Inquisición (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 33, 5). Pero ella también, como buena mística, sabe bien distinguir dónde está lo más importante y Quién anima todo. Por esto no extraña que incluso ella llegara a advertir que es tentación dejar de considerar esta Humanidad, lo sensible de Cristo, para avanzar en la intimidad con Él. (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la Vida, c. 12, 3). No estaba descaminado un gran teólogo al escribir que “la mística es, en el seno de la Iglesia, la instancia crítica que hace a la Iglesia consciente de que su sentido final no reside en sus propias estructuras institucionales y en sus teologías (por muy necesarias que sean), sino en la intencionalidad por la que la Iglesia trasciende sus estructuras y anima su teología: la comunión con Dios en Jesucristo y, en ella, con todos los hombres” (Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Profetas de la presencia viva de Dios”: Revista de Espiritualidad, 116-117 (1970), 320). Tal intencionalidad y tal deseo de comunión (también en el Espíritu) estaban bien presentes en Santa Teresa.

bién en la “ausencia” – amorosa de Dios en la propia vida. Esta “oración” viene a ser el eje vertebrador de la espiritualidad de Santa Teresa, de manera que aquel tándem formado por el amor y los deseos (de Dios y por Dios), sería la “sustancia” esencial que nutre y anima esta estructura. Es por ello por lo que el amor es el que engendra el deseo y es el deseo el que enciende más aún el amor, teniendo ambos no sólo su iniciativa y origen en Dios, sino también su crecimiento, madurez y plenitud<sup>57</sup>. Oración y experiencia de este Señor no son separables puesto que hablan de lo mismo para ella, así como de un mismo deseo.

Santa Teresa admite que la experiencia de ver su gran mejoría al tiempo que el Señor la purificaba, la deja sin poder pensar durante la oración<sup>58</sup>. Se desconcierta porque en su ambiente se insiste en la validez de una oración “*discursiva*” que asocia y prioriza la palabra o bien el pensamiento y la reflexión. Hasta que claramente, mirando en su interior, percibe que para ella la “oración mental” es otra y en ésta vuelca sus deseos y principal recomendación:

“Y quien no la ha comenzado [la oración], por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien. No hay aquí que temer, sino que desear; porque, cuando no fuere adelante y se esforzarse a ser perfecto, que merezca los gustos y regalos que a éstos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo; y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”<sup>59</sup>.

Este trato *a solas* con el Señor puede inducir a error si con ella se tiene la impresión a veces de que es preciso buscar lugares, horas, “tiempos fuertes”, “espacios” o condiciones especiales para orar, cuando en la práctica no son necesarias, como la misma Santa Teresa confesará al ver sorprendida cómo Dios se le comunicaba mientras ella conversaba con otras personas, sin interferencias de ningún tipo<sup>60</sup>. Al mismo tiempo

<sup>57</sup> “Cuanto más ama nuestro corazón, más desea y cuanto más desea, más encuentra” (J. P. CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, 23<sup>e</sup> éd., Paris 1936, 57-58, citado en: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine e histoire*, Tome III: Dabert - Duvergier de Hauranne, Beauchesne, Paris 1957, 609).

<sup>58</sup> Nadie explicó a Santa Teresa en ese momento que cuando el Señor empieza a darse más a la persona por la “oración de quietud”, la imaginación y el pensamiento se vuelven necesariamente cada vez más torpes. A más intimidad con el Señor, menos ganas hay de palabras y explicaciones o frases discursivas, porque quiere Él mostrarse directamente, sin imágenes, poniendo en cambio más “vivencias internas”, aunque inefables. Tratar, por tanto, de agarrarse a la imaginación y los pensamientos sería contraproducente. Santa Teresa lo avisará más adelante.

<sup>59</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 8, 5.

<sup>60</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 25, 16. La misma Santa Teresa intentaba seguir al principio lo que le habían enseñado: que sólo se puede “orar”, tener intimidad con el Señor, estando a solas y en determinadas circunstancias. Después comprobará que, una vez dejada en Dios, es Él quien marca el “ritmo”, las “horas” y momentos, hasta el punto de no tenerlos por verse “desdibujados” en lo cotidiano de su vida, porque en toda ella se vive esta inasible e “improgramable” intimidad. Sería un tanto absurdo e incluso “preocupante” que en su trato habitual, una pareja que se quiere y ama tuviese que programar las expresiones mutuas de amor y cariño, limitándolas a unas horas o momentos concretos.

ella comprobará que la oración no es algo “intocable”, necesitando por tanto un discernimiento en cada caso y “discreción”<sup>61</sup>.

Por todo ello, la definición de Santa Teresa debe matizarse en el sentido de que orar consiste, en definitiva, en una relación de amistad-intimidad con Dios, un *aprender a compartir* la propia vida con Él, como si de una pareja unida por el amor se tratara –y con independencia del “estado” de la persona–. Aquí es el mismo Señor quien enseña –a quien se deja enseñar–. Supone por ello, además de un fiarse, apasionamiento. No se comparte una idea o creencia sino un Alguien, aunque un Alguien muy especial, ya que no se deja ver, ni oír, ni tocar, ni oler, ni gustar –al menos al modo en que lo entendemos, según nuestras categorías y tiempos–. De ahí la necesidad de aprender a distinguir esas “maneras” que Dios tiene de manifestarse a la persona o cómo funciona Él en la intimidad con ella<sup>62</sup>.

Así, la vida de Santa Teresa –y en general de los verdaderos místicos y místicas– podría suscitar una pregunta: ¿Quién es y qué tiene ese Alguien especial que escapa a todo sentido habitual y a todo esquema de pensamiento humano, que no se deja “poseer” –pero sí “abrazar”–..., para haber encandilado de esa manera el corazón de esta mujer y de tantos otros y otras a lo largo de la historia?

Santa Teresa, además de suscitar o provocar esa curiosidad y deseo por ese Alguien, en este punto concreto que se ha tratado nos recuerda en primer lugar que es preciso ser fieles a nuestros deseos –si son de Dios– y mantenernos en ellos en cualquier momento y circunstancia, aunque recibamos “palos”- ya que, “*no es mayor el siervo que su Señor*”<sup>63</sup>-. Se trata únicamente de hacer lo que podamos, fiándonos ante todo del Señor y poniéndonos en Sus manos, sabiendo que Él *siempre* nos saca a flote. Así mismo, sus palabras nos llevan a no olvidar que este camino de intimidad no es sólo para unas pocas personas, es decir, para quienes mejor se “disponen” o bien están ya “purificadas” –según se ha señalado–. Como don que es, lejos de ser tal intimidad, cerrada, “intimista” y “exclusiva” de unos pocos y pocas, está abierta a *toda persona* que, con el corazón en la mano, busque confiadamente y por entero a este Señor, aun a tientas y sin saber,

<sup>61</sup> Una muestra más de la flexibilidad de Santa Teresa. Porque, si bien es cierto que al percibir ella por propia experiencia que tener oración es tener, en cierta forma, todos los problemas “vitales” resueltos, también percibirá como mujer de gran sentido común que es, que hay momentos que no son para orar, necesitando por ello tener “discreción” o moderación a la hora de permanecer en la oración o bien dejarla por un tiempo, y ello “*porque alguna vez el demonio lo hará; y así es bien, ni siempre dejar la oración –cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento– ni siempre atormentar el alma a lo que no puede*”, como también cuando hay “*indisposición corporal*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 11, 16). Unas situaciones en las que ella recomienda hacer otras cosas y distraerse. Basta aquí permanecer en el deseo. El Señor entonces sostiene y mantiene la “amistad” aquí por vías insospechadas.

<sup>62</sup> Es lo que San Ignacio hará a través de las llamadas consolaciones y desolaciones. Puesto a la defensiva ante movimientos iluministas o “alumbados” –donde la misma Santa Teresa tuvo que sufrir ciertas sospechas al respecto– él es reacio a hablar de temas como la unión, los fenómenos extraordinarios –no queridos, por otro lado, por Santa Teresa ni por ningún verdadero místico o mística–, etc. Por ello, San Ignacio se centra más en un misticismo de servicio basado en el amor antes que en un misticismo de unión amorosa, como el de Santa Teresa (según la imagen matrimonial tan presente en la Biblia y tan compartida por la mística cristiana).

<sup>63</sup> Cf. Jn 15, 20.

de primeras, Su nombre<sup>64</sup>. Por otro lado, es preciso advertir el error que es absolutizar cualquier “método” de oración<sup>65</sup> puesto que toda oración, es decir, todo trato con el Señor que se hace desde el corazón es válido para Él. Apenas necesita nada... Basta incluso el mismo anhelo interior, una mirada, un suspiro o un deseo –hasta el mismo deseo de desearlo–<sup>66</sup>.

Santa Teresa además nos habla de una especie de “comunidad espiritual” en los deseos, en una doble dirección: tanto en la amistad y trato con otras personas de su época (amigos o amigas, confesores) como también hacia aquellos hombres y mujeres que a lo largo de los siglos vivieron a fondo esta relación profunda de cariño con el Señor. Las primeras llevan a Santa Teresa no sólo a desear ayudarles en su camino con Dios cuando Él lo impulsa<sup>67</sup>, sino a valorar también los deseos que los demás tenían hacia ella aquí<sup>68</sup>. Las segundas, es decir, quienes ya vivieron esto, la llevan a tratar de imitarlas para llegar adonde llegaron y llegan. Va comprendiendo al ver lo que Dios hace tanto en unas como en otras, así como en ella misma, que Dios da en los deseos lo que después realizará en obra<sup>69</sup>. Por ello exclama:

<sup>64</sup> Un ejemplo de esto puede verse en SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 8, 8; c. 15, 2; c. 27, 12, etc. Esta “universalidad” se nutre sin duda en la “liberalidad” y el deseo de un Dios que quiere que todo el mundo se sienta con Él en la misma mesa, como Jesús mismo mostraba siempre que podía en el Evangelio (Lc 14, 15-24; 22, 15ss; 28-31; Mc 14, 22-23; Jn 6; 21, 12-13, etc.).

<sup>65</sup> De hecho, ella no tiene un “método” en sí, aunque opta por la oración mental pero tal como ella la entiende, sin excluir sino al contrario, acogiendo otras formas siempre que guarden la esencia de lo que es ese “trato de amistad-intimidad” con el Señor. Lo esencial aquí es la *actividad interior* con este Señor –como el de dos buenos amantes–, mantenida a lo largo de la jornada, se haga lo que se haga, y en toda circunstancia o situación.

<sup>66</sup> También Santa Catalina de Siena expresa la preeminencia del “santo deseo” en la oración, según le decía el Señor a ella: “Quien más conoce, más ama, y amando más, saborea más. Ves, por tanto, que la oración perfecta no se adquiere con las muchas palabras, sino con afecto de deseo, elevándose a mí [el alma] por el conocimiento de sí misma, condimentado lo uno con lo otro. Así poseerá, a la vez, la oración vocal y la mental, porque ambas se hallan unidas, lo mismo que la vida activa y la contemplativa, aunque se intente la oración vocal o se quiera la mental de muchos y diversos modos. Porque el santo deseo, la buena y santa voluntad, es oración. La voluntad y el deseo se elevan a mí en el lugar y tiempo ordenados y se unen en la oración continua del santo deseo. Así, permaneciendo el alma en ese deseo y voluntad, se mantiene en continua oración, y hará la vocal en el tiempo prescrito, y algunas veces fuera de él, según lo exija la caridad, en bien del prójimo, en conformidad con las necesidades y según el estado en que la he colocado” (SANTA CATALINA DE SIENA, *Obras de Santa Catalina de Siena*. El Diálogo. Oraciones y Soliloquios, La Editorial Católica, Madrid, 1980, 171).

<sup>67</sup> En general, es su deseo de que estas personas que ella trata sirvan a Dios y se entreguen sin reservas a Él, como ocurre con su padre, con sus confesores –estos, para que sean muy “espirituales”– o con sus monjas de San José, el primer Carmelo descalzo (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 7, 10; c. 13, 8). Todo ello sabiendo que, como ella dice también, “éstos son dones que da Dios cuando quiere y como quiere, y ni va en el tiempo ni en los servicios” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 34, 11).

<sup>68</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 33, 7.

<sup>69</sup> “No se fatiguen; esperen en el Señor, que lo que ahora tienen en deseos Su Majestad hará que lleguen a tenerlo por obra, con oración y haciendo de su parte lo que es en sí; porque es muy necesario para este nuestro flaco natural tener gran confianza y no desmayar, ni pensar que, si nos esforzamos, dejaremos de salir con victoria.” (SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 31, 18). Un “esforzarse” que consiste ante todo en fijar la mirada en el Señor, procurando, como se ha señalado ya, mantenerse en los propios deseos de estar a lo que Él quiera y creyendo de verdad que por ellos Dios obrará a Su manera y tiempo, sin darse incluso cuenta la persona, porque “*el Señor [...] se lo da a sus amigos mientras duermen*”, como nos recuerda el Salmo 127 (126).

“¡Bienaventuradas las personas que os sirven con obras grandes! Si con haberlas yo envidia y desearlo se me toma en cuenta, no quedaría muy atrás en contentaros; mas no valgo nada, Señor mío. Ponedme Vos el valor, pues tanto me amáis”<sup>70</sup>.

Este deseo de Teresa de imitar a los buenos o esa sana “envidia” de querer parecerse a aquellos y aquellas que, por cariño a Dios, se habían dado del todo a Él, es para el Señor un gran “ventanal” por donde colarse a gusto en el corazón de Teresa y habitar a Sus anchas en él, con las “puertas” abiertas, sin rincones... Por eso ella, sabiéndolo, se dejaba ya del todo, aun sabiéndose también cobarde pero amada por el Señor como es. Para Santa Teresa, todo se reúne en el presente que Dios le da al aunar la experiencia de esos otros y otras con la suya propia. La apreciación y valoración de la tradición espiritual recibida —o las distintas tradiciones y corrientes espirituales—, de la que forma parte, la hace apreciar paradójicamente la propia “singularidad” de su relación con Dios, llevándola a su vez a compartir esta experiencia con quienes la trataban y leían, puesto que respondía a un “patrimonio” del que toda persona está llamada a conocer, disfrutar, participar y vivir. De hecho, toda la espiritualidad teresiana está jalonada de ella. Esta comunión es importante sobre todo cuando “toca” en la vida “*padecer*” o afrontar el dolor<sup>71</sup>.

Por todo, en este sexto punto Santa Teresa nos recuerda cómo estos deseos —y todo lo que estos suscitan— no están llamados a quedarse en sí mismos, a replegarse, sino a ser compartidos de una u otra forma a su debido tiempo, como fruta que el Señor ha ido madurando en Su huerta<sup>72</sup>. Los demás participarán de esa comida sabiendo así que el deseo de Dios es lo primero, que está muy por encima de todas las consideraciones humanas —por muy santas que sean éstas— y que, como ya se ha señalado, sólo Él es el protagonista de esta historia. Al mismo tiempo parece animarnos a considerar y valorar en su justa medida (y a no olvidar en el baúl de los recuerdos) la rica tradición cristiana espiritual recibida, tanto oriental como occidental (para lo cual bueno es ejercer una sana autocrítica respecto a la presentación que se ha hecho y hace de dicha tradición).

Finalmente es preciso destacar aquellos deseos que *no* favorecen, dificultan o impiden la intimidad con Dios, tanto en Santa Teresa como en toda persona que desea vivir esto. Son, a modo de ejemplo, de Teresa, el desear dar buena imagen y jugar “a dos bandas”<sup>73</sup>, los deseos de dejar la oración<sup>74</sup>; el deseo de que Dios muestre sus pecados a

<sup>70</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 39, 13.

<sup>71</sup> Por ello, viene a decir Santa Teresa casi al final de su *Libro* que, quien reconozca en su corazón la misma herida de amor que produce amar cada rincón del Amado tomando Sus heridas como propias (abrazándolas, amándolas y deseándolas, si Él las abraza, las ama y las desea), debería andar, si pudiese, tras estas personas que viven la misma “enfermedad”, porque es un gran consuelo para la persona ver que no está sola en la “empresa”, ayudándose y apoyándose mutuamente a la hora de “*padecer*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 34, 16).

<sup>72</sup> El deseo “místico” en la persona, es un deseo de unión-comunión con Dios, y en Él, también con los demás y la realidad toda, como reflejo Suyo que son. Por ello nunca se queda en sí dada su fecundidad interna nata.

<sup>73</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 2, 2. Ese juego “a dos bandas” refiere a ese, según sus palabras, “*estar en la batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo*”, queriendo así gozar de Dios sin entregarse del todo.

<sup>74</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 8, 7. Tentación propia de los principios. Santa Teresa acertó al aguantar y perseverar aquí.

toda persona que tenga buena opinión de ella<sup>75</sup>, etc. O bien también, referido a la persona en general, el deseo de gustos interiores o “contentos” en la oración<sup>76</sup>, dejarse llevar por los deseos de ayudar a los demás antes de tiempo, cuando aún no se está fuerte en Dios<sup>77</sup> o bien el deseo como apego a las cosas “del mundo”:

“¡Donosa manera de buscar amor de Dios! Y luego le queremos a manos llenas, a manera de decir. Tenernos muestras afeciones (ya que procuramos efectuar nuestros deseos y no acabarlos de levantar de la tierra) y muchas consolaciones espirituales con esto, no viene bien, ni me parece se compadece esto con estotro. Ansí que, porque no se acaba de dar junto, no se nos da por junto este tesoro”<sup>78</sup>.

Se quiere por un lado disfrutar de Dios y de sus regalos o favores y por otro, al mismo tiempo, poseer nuestros afectos o seguir apegados a lo nuestro y a deseos o intereses particulares o bien a la gente que queremos. Es lo que ocurre con la “honra”, contra la que Santa Teresa “embiste” siempre que puede –sin faltar a la caridad–. Como ella nos expresa, no soportamos que atenten contra nuestra honra y, sin embargo, tenemos “la boca llena” de Dios. Pero todo no se puede tener a la vez. Por eso, concluye ella con gran sentido común: como la persona se entrega con cuentagotas, el tesoro de Dios le viene con cuentagotas.

Por tanto, en resumen se podría concluir que, a través de estos deseos que “no son de Dios” (pero tampoco son ajenos a este proceso de intimidad con Él), Santa Teresa nos lanza “un guante” que contiene tanto una seria advertencia como una palabra de esperanza:

“La *advertencia*: que estos deseos en general, vienen a revelar nuestras resistencias internas a vivir esta intimidad con el Señor como Él quiere, de manera que todo

<sup>75</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 31, 15. Se señala una “falsa humildad” o humildad mal entendida: una tentación muy “común” en quienes están en los principios que muchas veces denota cierta cobardía “bajo capa de humildad” y que el “mal espíritu” disfraza como algo bueno y loable (o según expresión ignaciana, “*sub angelo lucis*”; Cf. EE [332]). Después Santa Teresa aclarará que si los deseos van con verdadera humildad –es decir, la que sabe bien que es el Señor quien lo hace–, y se anda con “discreción”, no hay peligro.

<sup>76</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 11, 13. Como ya se ha comentado en estas páginas, es un deseo que en sí y sobre todo a los inicios, favorece la intimidad con Dios (al atraernos hacia Él por este medio), no así después donde se prefiere primero el contento del Amado. Esto último es lo que pesa más en Santa Teresa, la cual no se muestra muy favorable a dichos “gustos”.

<sup>77</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 19, 13. Se corre el riesgo de volver atrás en la intimidad con Dios ya que todavía no está el alma empapada de Su amor. El “mal espíritu” puede aprovechar el “calor” de la experiencia de Dios que ha tenido la persona para hacerla errar, de manera que ésta actúa antes de tiempo o deduce o concluye cosas que no son. Algo que San Ignacio también advierte (Cf. EE [336]). Mejor es entonces esperar a que pase la “borrachera interior” para poder sopesar con más objetividad qué es o no es de Dios. “*Querria saberlo decir, porque creo se engañan aquí muchas almas que quieren volar antes de que Dios les dé alas*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 31, 18).

<sup>78</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 11, 3. Aquí es el apego a la honra pero también lo es a la salud y a las cosas de esta vida en general (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 13, 7; c.21, 6; c. 20, 27).

deseo que no vaya en la línea de no dejarnos despojar libre y amorosamente por Dios y por los demás de todo lo que no es Suyo, impedirá o dificultará esta intimidad, jugándonos la verdadera felicidad en ello”<sup>79</sup>.

Una *palabra de esperanza*: dichos deseos forman parte del camino o del proceso personal de cada uno y de cada una. Puestos en las manos de Dios –lo cual, repito, sugiere también un discernimiento– todo concurre al final, paradójicamente, a ir anclando y centrando nuestro corazón en el Señor, el único capaz de dar una paz y una “llenumbre” interior inigualables. Esto nos llena de esperanza y alegría porque estos deseos, más que de un misterio del mal –que Santa Teresa personifica en la figura del “*demonio*”–, nos hablan ante todo de un misterio de esperanza amparado en un fiarse que quiere ser sin condiciones: el de la inmensidad del amor y la extrema y entrañable generosidad y misericordia de Dios que, en Jesús, ha sobrepasado y vencido “toda sombra de muerte” y todo “*infierno*”.

“Aquí se ve claro, Jesús mío, el poco poder de todos los demonios en comparación del vuestro, y cómo quien os tuviere contento puede repisar el infierno todo. Aquí ve la razón que tuvieron los demonios de temer cuando bajaste a el limbo y tuvieran [deseos] de desear otros mil infiernos más bajos para huir de tan gran majestad, y veo que queréis dar a entender a el alma cuán grande es y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad”<sup>80</sup>.

Y es que en esta “mesa” que se nos sirve, el Amor es el que tiene la última palabra. Pero el buen deseo, el que Santa Teresa nos anima a todos y a todas a tener, mantener y vivir “a pleno pulmón”, aportará un “plus” que ensanchará nuestro corazón y lo dejará libre para respirar ya aquí, en esta vida<sup>81</sup>, la única Vida que es este Señor nuestro, “*Su Majestad*”.

---

<sup>79</sup> Eso también nos conduce a la necesidad de conocernos y de “conocer” al Señor, revisando la propia imagen que se tenga de Él, puesto que esta imagen y ese conocimiento condicionará nuestra confianza y cariño, nuestro “dejarnos” en Dios. Así también lo sugiere San Ignacio, con ese “*conocimiento interno*”, tanto “*del Señor*” (EE [104]) –puesto que son por los afectos por donde lo conocemos y por donde Él nos conquista el corazón–, como “*de tanto bien recibido*” (EE [233]) para así poder más en todo amarle y seguirle o servirle (en ese orden, ya que el seguimiento y el servicio son una consecuencia o fruto del amor). Y es que es hemos de tener garantía de lo interior –para lo cual no caben “ayunos”–, para ser capaces de desprendernos de lo exterior, por cariño al Señor. Porque “*si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar*” (Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 10, 4).

<sup>80</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 28, 9 (también el c. 8, 12).

<sup>81</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. 4, 10.



# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

BENEDICTO XVI, *Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo*. Espasa-Calpe, Madrid 2009, 207 pp., 18,90 €

En el presente libro se ofrece un recorrido en 31 etapas, donde se recoge el contenido de las audiencias generales del papa Benedicto XVI desde el 15 de marzo del 2006 al 14 de febrero del 2007. El objetivo del papa Ratzinger es esclarecer el misterio de la relación entre Cristo y la Iglesia a la luz de la tarea que fue encomendada a los apóstoles. Esta misión está concebida como un misterio de comunión que, permanente a través del tiempo y presente en todo lugar, genera el acontecimiento de la Tradición. Esta tradición no se entiende como comunicación de verdades, sino como participación real del acontecimiento de Cristo resucitado. Así, el cristianismo, más allá de todo individualismo, tan propio de la modernidad, es entendido como esencialmente comunitario, es decir, como inserción en una comunidad de tradición.- S. BÉJAR.

BERGER, Klaus, *Jesús*. Sal Terrae, Santander 2009, 719 pp., 47 €

El conocido exegeta alemán K. Berger ofrece esta reflexión como reacción frente a un doble empequeñecimiento de la figura de Jesús: primero, aquel provocado por la utilización de los métodos histórico-críticos y, segundo, aquellas reducciones, ajenas a Jesús, que instrumentalizan al personaje en pro de ideologías políticas o de reinterpretaciones psicológicas. El autor quiere ofrecer el único criterio epistemológico válido para acercarse a Jesús: el horizonte místico en el que fueron redactados los numerosos escritos bíblicos. Pretende así romper toda imposición de método que provenga de una racionalidad, supuestamente crítica, que se ha endiosado a sí mismas.

Aunque la declaración de principio promete, la progresiva lectura del texto deja una cierta impresión de desconcierto, en cuanto el autor se dedica a ofrecer opiniones personales de temas actuales varios, que no dejan de ser discutibles. Especialmente irritante me parece su reflexión sobre la

idea de Dios que tiene Jesús: “Un Dios sólo bondadoso es un papaíto impotente, que hace tiempo que abandonó el juego. ¿Cómo va a cambiar un Dios bueno e inocuo nuestro mundo, cómo va a poder meter en cintura a los violentos y consolar a los desencantados con su propia vida?” (p. 103). Según él, se trata de una visceral crítica a toda una corriente de teología que ha caído, a propósito de la imagen de Dios que ofrece, en “el discurso ingenuo sobre el amor de Dios” (p. 99). De hecho, da a entender, en varias de sus reflexiones, que es necesario recuperar el miedo ante Dios: “Este Dios no se toma nada a mal. Sencillamente, es siempre bueno. A un Dios semejante no hay, de hecho, por qué tenerle miedo” (p. 100).

En definitiva, al autor le “gustaría decirles a las personas modernas qué es lo que tienen de Jesús” (p. 13). El lector tiene la impresión, a medida que avanza en sus páginas, de estar escuchando a Berger más que a Jesús.- S. BÉJAR.

*Biblia de Klauber del Real Colegio de Corpus Christi de Valencia. Facsímil y Estudio iconográfico para el conocimiento y comprensión de las imágenes* por ASUNCIÓN ALEJOS MARTÍN. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 2009, 100 + 219 pp., 100 €

El Ayuntamiento de Valencia edita esta obra del siglo XVIII custodiada por el Real Colegio de Corpus Christi de la ciudad. Esta Biblia fue editada en 1748 en Augsburg por los hermanos Klauber, calígrafos e impresores, con una intención claramente didáctica “para facilitar el conocimiento de los jóvenes y refrescar el de los mayores” –se dice en la portada–, y es una muestra de la preocupación de la Iglesia por difundir el texto bíblico aprovechando la invención de la imprenta, la expansión del grabado y cumpliendo las normas del Concilio de Trento. La obra se compone de cien grabados absolutamente espectaculares que, en opinión de la profesora Alejos, “combinan dos tipologías claramente diferenciadas: en una predominan los espacios abiertos, aunque enmarcados por sinuosas rocallas; en otra, majestuosas arquitecturas de tipo escenográfico, no exentas del mismo elenco decorativo. En uno y otro se intercalan escenas secundarias, o jero-

glíficos, símbolos alegorías o personajes mitológicos”. La edición se presenta en dos volúmenes apaisados: uno contiene el facsímil de la Biblia con las ilustraciones de I. A. Stockman, y el otro, el estudio de la profesora Alejos. Es un esfuerzo editorial enorme que debe alabarse por cuanto difunde no sólo una obra estéticamente impresionante, sino también un modo de evangelizar del que podemos aprender en la *era de la imagen*.- J. GUEVARA.

CASAS ANDRÉS, Roberto, *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral – Desclee de Brouwer, Bilbao 2009, 380 pp., 15 €

Este estudio parte de un análisis de la teología narrativa a lo largo de la historia de la Iglesia, analizando las relaciones entre literatura y teología, el concepto de narración, los géneros narrativos y las críticas y comentarios teológicos que ha recibido. Buena parte del santoral y de la historia de la vida religiosa sería inviable sin este tipo de teología, que tiene sus raíces últimas en los mismos evangelios. A partir de ahí, el autor se centra en la iglesia salvadoreña como comunidad narrativa, centrandolo el trabajo en la vida, obra y significado de monseñor Oscar Romero, en las distintas etapas de esa narrativa “romeriana”, sus manifestaciones más importantes, los sujetos y lugares de la tradición, y las críticas y dificultades que afronta. Este doble enfoque, metodológico y personalista, sirve de plataforma para estudiar la narratividad en la soteriología histórica salvadoreña, remitiendo al análisis y peso de la realidad (de innegable influjo de Ellacuría), al sufrimiento injusto y a la hermenéutica de la praxis que ha derivado. Esta teología salvadoreña es estudiada en tres etapas diferenciadas, siendo la década de los ochenta la crucial, para pasar luego a analizar el concepto de Dios y la cristología que les subyace, así como la importancia de la memoria histórica y teológica. Finalmente, se estudian los relatos en la teología salvadoreña, las modalidades narrativas (evangelios, testimonios de las víctimas y tradiciones de los mártires), los conceptos de santidad y martirio, y el concepto de narratividad histórica encarnado en la realidad histórica. La conclusión recoge los aportes de esta teología salvadoreña a un proyecto de teología narrativa y las cuestio-

nes pendientes que hay que abordar. Una síntesis bibliográfica enriquece el trabajo, que tiene mucho de original e innovador dada la temática y metodología adoptadas, que se expresa de forma clara y pedagógica. Una carencia del trabajo, que de subsanarse lo hubiera enriquecido, es la de no vincular esta teología con la tradición oral como forma de hacer historia, de la que ya existen antecedentes en la teología latinoamericana y en los estudios históricos sobre la Iglesia, como el de David Fernández sobre la Iglesia en la época de Pinochet. Por lo demás, es una buena introducción global a la problemática teológica y eclesial de El Salvador en los últimos cuarenta años.- J. A. ESTRADA.

DÍEZ MACHO, Alejandro (+) – PIÑERO, Antonio (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento – Volumen VI*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2009, 627 pp., 39 €

Es una magnífica noticia que la publicación de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, detenida durante años a causa de la muerte del antiguo editor de Cristiandad y de D. Alejandro Díez Macho, se continúe con la publicación de este sexto volumen dedicado a los escritos apocalípticos. Se trata de obras esenciales para conocer el pensamiento judío contemporáneo de Jesús y de los primeros siglos de la Iglesia. Unos son plenamente judíos, mientras que otros muestran signos claros de reelaboraciones cristianas, pero siempre sobre una base judía anterior claramente perceptible.

A continuación indico las obras que se incluyen y los respectivos responsables de la traducción e introducción: Apocalipsis de Adán (G. Aranda Pérez); Apocalipsis de Abrahán (S. Alvarado); Apocalipsis de Elías (G. Aranda Pérez); Apócrifo de Ezequiel (G. Aranda Pérez); Apocalipsis Siríaco de Baruc (F. Del Río Sánchez y J. J. Alarcón Sainz); Apocalipsis Griego de Baruc (N. Fernández Marcos); Apocalipsis de Sofonías (G. Aranda Pérez); Apocalipsis de Sedrac (G. Aranda Pérez); Libro IV de Esdras (D. Muñoz León); Apocalipsis Griego De Esdras (D. Muñoz León); Visión del bienaventurado Esdras (D. Muñoz León); Libro V de Esdras (D. Muñoz León); Libro VI de Esdras (D. Muñoz León); Ascensión de Isaías (F. Corriente Córdoba – L. Vegas Montaner). Quizá alguno eche de menos una introducción general a la literatura apocalíptica, o unas notas más de-

talladas. Pero el volumen se mantiene fiel al estilo de la serie, ofreciendo muy buenas introducciones a cada obra y las notas esenciales para entenderla. Hay que agradecer a Ediciones Cristiandad, y al editor del volumen, Antonio Piñero, esta publicación, indispensable en cualquier biblioteca especializada e incluso en la de cualquier aficionado a la Biblia.- J. L. SICRE.

FERNÁNDEZ TEJERO, Emilia, *Las masoras del libro de Josué. Códice M1 de la Universidad Complutense*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2009, 288 pp., 32 €

*Masoras* son las notas de los márgenes de un manuscrito bíblico en la que se informa al estudioso del texto sobre cómo deletrear palabras, pronunciación, palabras con letras perdidas, e incluso sobre la forma de leer ciertas palabras ofensivas o difíciles presentes en los textos. Un grupo de investigadores del CSIC, entre los que se encuentra la profesora Emilia Fernández Tejero, han procedido a la edición y estudio de las masoras del Pentateuco del códice M1 de la Universidad Complutense de Madrid; acabada esa tarea, comienzan ahora con las masoras de los libros de los Profetas anteriores. En el presente volumen se presentan las masoras del libro de Josué, que está bastante bien conservado y que podemos observar parcialmente en el apéndice de láminas. El trabajo de edición está precedido de una breve introducción e incluye índices de lemas y versículos. Hay que congratularse de este esfuerzo que, a pesar de su altura científica, permite sacar a la luz lecturas e interpretaciones de los textos que, aunque antiguas, todavía iluminan y clarifican el uso de los libros bíblicos.- J. GUEVARA.

GALINDO GARCÍA, Ángel (coord.), *Hacia una teología de la familia*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, 367 pp., 27 €

Son frecuentes los estudios teológicos y morales sobre el matrimonio. La novedad de esta obra, que ha sido iniciativa del Instituto Superior de Ciencias de la Familia de la Universidad Pontificia de Salamanca, consiste en tomar a la familia, no al matrimonio, como objeto directo de su reflexión, que es abordada desde perspectivas muy diversas: la bíblica, la dogmática, la antropológica, la de la Doctrina social de la Iglesia, la sacramental, la de la espiritualidad, la pastoral, la evangelizadora, la

de la praxis de un centro de orientación familiar. Esta enumeración es suficiente para adivinar el interés de la obra. En ella han colaborado expertos en esas áreas, en gran parte procedentes de la misma Universidad Pontificia.- I. CAMACHO.

GARCÍA PÉREZ, José M. – FRANCO MARTÍNEZ, César A., *La Iglesia naciente: libros sagrados y don de lenguas*. Encuentro, Madrid 2009, pp. 20 €

Este libro continúa con la línea de investigación abierta hace algunos años y que se plasmó en un libro de la misma colección titulado *Cuando fueron escritos los Evangelios*, donde se afirmaba la existencia de textos escritos en las primeras comunidades cristianas que servían de base para la proclamación del Evangelio. Con este nuevo trabajo, los autores quieren entrar de nuevo en el debate, llamando la atención sobre algunos textos evangélicos que parecen indicar la existencia de libros sagrados cristianos en los comienzos del cristianismo. La tesis, según la cual durante años las comunidades cristianas sólo tuvieron acceso a una tradición oral, va dejando paso a la posibilidad de la existencia de libros escritos. En la primera parte de esta obra los autores estudian algunos pasajes evangélicos (la pasión del Bautista, Mc 9,11-13, o la introducción al Sermón de la Montaña, Mt 4,25-5,2, entre otros), donde se detectan alusiones a una primera producción literaria con anterioridad a los evangelios canónicos. La segunda parte, se centra en el capítulo 14 de la primera carta a los Corintios, donde se trata el don de lenguas y la profecía en dicha comunidad. La dificultad de este texto viene dada por el modo de expresarse de Pablo que da por supuesto en sus lectores el conocimiento de la realidad que describe. La preocupación de los estudios modernos por conocer mejor la realidad de dichos dones encuentra en esta obra un buen aliado, en la nueva luz que aporta el sustrato semítico a la comprensión del don de lenguas y la profecía en el cristianismo naciente.- C. ROMÁN MARTÍNEZ.

GARRIDO, Javier, *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización*. Sal Terrae, Santander 2009, 517 pp., 23 €

Ya en 1996 la Editorial Sal Terrae publicó otra obra de este autor con el título *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de una espiritualidad cris-*

*tiana*. Él mismo reconoce que la obra actual no es sino la prolongación de aquella: sólo que aquella se movía en el terreno de la teología espiritual, mientras que esta lo hace en el de la evangelización. Pero lo específico de una y otra es el modelo que las sustenta: la *personalización*. Javier Garrido, que es franciscano y ha dedicado su vida a la pastoral de adultos seculares, cree que no cabe la evangelización si no se hace promoviendo al mismo tiempo el proceso de transformación personal. Para ello hay que abandonar una pastoral de “adocctrinamiento” y adentrarse en la vida personal de cada uno, en su historia, para descubrir cómo se entrelazan vida humana y gracia de Dios. Con este enfoque la obra se divide en tres partes: una visión panorámica del itinerario espiritual de la personalización; el análisis de los distintos aspectos del proceso de personalización, sus problemas y las inevitables mediaciones a que hay que recurrir; los fundamentos de todo este enfoque.- B. A. O.

JAFFÉ, Dan, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 240 pp., 24 €

D. Jaffé, profesor de la Universidad Bar-Ilán en las cercanías de Tel Aviv (Israel), famosa por la importancia que concede en la formación integral del universitario a las cuestiones relacionadas con la Tanaj, la historia y la filosofía judías y los escritos rabínicos, presenta en esta obra un estudio de las fuentes judías en las que se habla del cristianismo. Para ello se presentan “una serie de ensayos históricos sobre textos escogidos, examinados con la intención de poner de relieve los aspectos polémicos que encierran” (p. 13). El trabajo se ha estructurado en ocho capítulos, enmarcados entre una introducción y una conclusión. Se incorpora, además, una lista bibliográfica utilísima e índices de autores (antiguos y modernos) y fuentes. Muy útil para saber situarse en los orígenes del cristianismo y para entender a Pablo de Tarso.- J. GUEVARA.

LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de, *Deuteronomio*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 318 pp., 18 €  
El profesor De León, de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, que ya preparó el comentario al libro del Levítico en esta misma

colección, comenta ahora el último libro del Pentateuco. Como él mismo hace notar, “es, sin lugar a dudas, uno de los libros más importantes del Antiguo Testamento [...] pero su influjo en el Nuevo Testamento, es muy importante, ya que el Deuteronomio es uno de los libros más citados” (p. 10). El comentario a cada uno de los capítulos, está precedido de una introducción que el autor desarrolla en tres puntos: rasgos literarios y estructura del Deuteronomio; contexto histórico y proceso de composición del Deuteronomio y rasgos teológicos del Deuteronomio. En treinta y cinco páginas, el profesor De León presenta con gran claridad y cuadros comparativos muy orientadores, las cuestiones literarias, históricas y teológicas más importantes para poder introducirse en la lectura de este libro. El comentario a cada capítulo, por su parte, huye de discusiones propias de especialistas –aunque hace notar que existen– y ofrece una orientación muy precisa. El resultado es, como la editorial pretende, una orientación de lectura de los libros bíblicos que se sitúa entre la divulgación y la crítica científica. Muy recomendable para una formación bíblica actualizada de un libro que, como se ha dicho, tiene una importancia enorme tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.- J. GUEVARA.

MADRIGAL, Santiago (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009, 320 pp., 20 €

Se recogen aquí las ponencias presentadas en las V Jornadas de Teología organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y celebradas los días 29-31 de octubre de 2008. El recorrido biográfico del personaje invita a ello: 25 años de profesor de Teología, 4 como arzobispo de Munich, casi 25 al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe hasta su elección pontificia el 19 de abril de 2005. Pero invita más aún el recorrido intelectual y la profundidad de pensamiento de una persona que confiesa su deseo de estar siempre al día y de seguir de cerca todos los debates teológicos. El contenido de las ponencias de este libro pone de manifiesto que el pensamiento teológico de Ratzinger, no sólo es rico, sino que abarca casi todos los ámbitos de la teología: la interpretación de la Escritura (G. Uríbarri, que analiza sobre todo el Prólogo del *Jesús*

*de Nazaret*, libro que publicó siendo ya Papa), la cristología (J. Vidal Tarrens), la moral (J. Martínez, a partir de la encíclica *Deus caritas est*), la escatología (S. del Cura, a partir de la encíclica *Spe salvi*), la eclesiología (S. Madrigal, que destaca el carácter teológico de ésta), las relaciones del cristianismo con las religiones (P. Rodríguez Panizo), las relaciones entre fe y razón (P. Kapusta). La obra concluye con la ponencia de Mr. Ricardo Blázquez sobre la teología litúrgica.- I. CAMACHO.

MADRIGAL, Santiago, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*. Sal Terrae, Santander 2009, 245 pp., 14 €

Gérard Philips, uno de los teólogos que más huellas dejó en el Vaticano II, estableció durante el Concilio una distinción entre la teología “nacional” romana, atemporal, escolástica, irreformable, y la teología inspirada en la revelación y de orientación histórica (pág. 228). Víctimas de la primera fueron Congar y De Lubac, apartados durante años de la docencia, tras la publicación de la encíclica “*Humani generis*” en 1950. Esta teología “nacional” es la que inspiró los textos que se elaboraron antes del Concilio por iniciativa de la Comisión Preparatoria, que presidía el Card. Ottaviani. Cuando Congar y De Lubac fueron incorporados como peritos a dicha Comisión, iniciaron una paciente tarea para reorientar los textos, tarea que se continuó durante el Concilio mismo. Ambos nos han dejado sus memorias de estos años, un testimonio de gran interés, que utiliza Santiago Madrigal para trazar un recorrido de todo el Concilio y de su preparación, después de haber hecho una presentación del itinerario de cada uno de los dos personajes hasta su nombramiento como peritos conciliares. En dichas memorias se refleja mucho de lo que ocurrió en el Concilio entre bastidores, sin ocultar la fuerte lucha entre tendencias; y se descubre, además, cuál fue la aportación de cada uno y con qué actitud trabajó uno y otro. Congar aparece como un entusiasta de la obra conciliar, a la que contribuyó con aportaciones decisivas en muchos de sus documentos. De Lubac influyó de manera más indirecta; mantuvo además una cierta distancia crítica frente a lo que él consideraba dos formas de integrista, de derechas y de izquierdas, el curial y el anti-romano.- I. CAMACHO.

*Los manuscritos descubiertos en Nag-Hammadi.*

*Evangelios apócrifos*. Creación, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2009, 135 pp., 11,50 €

El traductor de los textos aquí publicados, que es también el que firma la breve introducción al volumen –Joaquín García-Consuegra González, del que no se da ninguna información en el libro–, piensa que estamos ante unos materiales “que se han conservado en el tiempo para hablarnos en la actualidad de un conocimiento espiritual que sigue vigente y que trasciende a su tiempo” (pág. 18). Nadie discute el valor de los documentos descubiertos casualmente en Nag-Hammadi (Egipto) en 1945. Son la mejor colección de textos gnósticos que se conoce. Pero su comprensión exige conocimientos previos que el lector que se adentre en los textos aquí publicados probablemente no tendrá. De ahí la dificultad indudable que encontrará el lector medio para entender unos escritos que reflejan una mentalidad “esotérica” muy lejana a nuestra cultura. De los trece códices descubiertos, cada uno con varios libros, sólo se reproducen aquí los que corresponden al género de “evangelios apócrifos”. Son concretamente: el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe, el Libro Secreto de Santiago, el Libro de Tomás el Contendiente, el Libro Secreto de Juan, el Libro de la Verdad. Ya en el título de algunos de ellos se refleja esta idea de conocimiento reservado a pocos, tan característica del movimiento gnóstico.- B. A. O.

ROIG LANZILLOTTA, Lautaro, *Quién es quién en el Nuevo Testamento: diccionario de nombres propios de persona*. El Almendro, Córdoba 2009, 198 pp., 18 €

Nos encontramos ante un diccionario, el primero de una colección menor, surgido en el marco del proyecto del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*. La finalidad es brindar al público no especializado otros diccionarios con aquellos términos que no precisan un determinado análisis semántico, como son en este caso los nombres de personas. Esta obra pretende ofrecer al lector un elenco de los personajes incluidos en el Canon, que le ayude a comprender tanto el papel que desempeñaron en el relato que los nombran como el significado que la tradición suele atribuirles. Dichas reseñas constan de tres secciones: después de mencionar el nombre y su frecuencia, la primera

sección ofrece una descripción del personaje, la segunda incluye la etimología del nombre y la tercera sección expone la discusión de los aspectos más relevantes que se desprenden del estudio del personaje en cuestión. Diccionario sugerente que nos ofrece, desde el punto de vista literario y teológico del nombre de los protagonistas, la clave para comprender bien su significado simbólico, bien el lugar que ocupa en el mensaje del texto.- C. ROMÁN MARTÍNEZ.

TAMAYO ACOSTA, Juan José, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. Tirant lo Blanch, Valencia 2009, 548 pp., 39,90 €

El libro *Para comprender la teología de la liberación* de Tamayo se ha convertido en un referente para conocer la teología de la liberación; el actual busca continuarlo y actualizarlo en un momento en que algunos piensan que esta teología ha desaparecido. Muy distinto es el enfoque de este estudio, que muestra cómo se ha enriquecido, como se han ampliado los horizontes y problemas que aborda, y cómo continúa adelante una forma de hacer teología que renueva la vinculación entre teoría y praxis. El prefacio del libro está escrito por Leonardo Boff. En este nuevo estudio, parte Tamayo de la teoría de los paradigmas de Kuhn, que aplica a la teología, indicando que hay un nuevo paradigma teológico en América Latina, cuyas condiciones externas e internas indica, apuntando al nuevo contexto histórico en que surge. A partir de ahí analiza el impacto de esta teología, sus líneas programáticas, su desarrollo y los cambios que se han producido desde la década de los noventa (teología feminista, indígena, afroamericana, ecológica, etc). Dedicar un apartado especial al Primer Foro Mundial de Teología y liberación, y al Segundo (centrado en África), para luego centrarse en Bartolomé de las Casas como precursor del diálogo intercultural y de la teología de la liberación. Escoge luego veinte teólogos latinoamericanos de la liberación, de los que presenta una síntesis biográfica y teológica, y concluye con un estudio sobre los desafíos que plantea la teología de la liberación al primer mundo. Este nuevo compendio de la teología de la liberación está escrito de forma clara, pedagógica y sintética. Debe ser un excelente complemento al anterior, que tanto éxito ha tenido (va por la sexta edición)

y servir de referencia como obra de consulta y también como introducción global a una de las corrientes más ricas de la teología actual.- J. A. ESTRADA.

## ÉTICA Y MORAL

BONETE PERALES, Enrique, *Ética de la dependencia*. Tecnos, Madrid 2009, 210 pp., 14 €

El ser humano es, por su propia naturaleza, tan frágil y dependiente que necesita constantemente de los demás, de la relación con los otros para vivir y desarrollarse. Pero esa dependencia se agrava cuando, por diversas circunstancias de accidentes, enfermedades o deterioros de la vejez, requiere una ayuda permanente. La *Ley de dependencia, promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia* (14-XII-2006) quiere ser una respuesta a estas necesidades actuales de nuestra sociedad. En este trabajo el autor analiza en la primera parte las diferentes éticas que se han dado ante la persona dependiente. En la segunda, los debates filosóficos y políticos que se han dado frente a la persona necesitada. Y en la tercera, los problemas éticos que se presentan al personal sanitario, cuando se encuentra junto al enfermo dependiente: comunicación de la verdad, renuncia a tratamientos, eutanasia, sedación en la agonía, voluntades anticipadas, pacientes en estado vegetativo permanente, donación y recepción de órganos, los enfermos con Alzheimer. Las dos primeras partes son más especulativas, pero esta tercera es mucho más práctica y bien tratada desde el punto de vista ético.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica "Caritas in veritate" de Benedicto XVI*. Sal Terrae, Santander 2009, 118 pp., 8,50 €

El autor pensó titular esta obra "La encíclica *Caritas in veritate* contada con sencillez", lo que hubiera dado una buena idea de su contenido; finalmente optó por emplear en el título la expresión "amor inteligente", que es una buena traducción de "caritas in veritate". El comentario no sigue el orden del texto mismo de la encíclica, porque esta no tiene una estructura sistemática clara y toca los mismos temas en diferentes lugares. González-

Carvajal ha preferido organizar su comentario en torno a seis temas, que constituirían en su opinión ejes básicos de la encíclica: amor inteligente, desarrollo, capitalismo, globalización, crisis económica, ecología. Al exponer cada uno de ellos, no sólo se recogen pasajes de diferentes capítulos y se sistematiza el pensamiento de Benedicto XVI en torno a ellos, sino que se ofrece una panorámica del tratamiento que reciben en las ciencias sociales en general. Este método permite ver la actualidad de la encíclica, al tiempo que se explicitan y se comprenden mejor referencias a cuestiones complejas que el texto toca muy de pasada. Sin embargo, la selección de los seis temas citados deja en un segundo plano la temática teológica, que tan importante es en el documento, como ha sido repetidamente afirmado en los comentarios que van apareciendo: hubiera sido deseable más atención a esta perspectiva tan original de una encíclica social.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ MORÁN, Luis, *El aborto. Un reto social y moral*. San Pablo, Madrid 2009, 262 pp., 12 €

Es el primer texto de una colección, vinculada también con la Universidad Comillas, que pretende de una manera asequible tocar aquellos temas de Bioética, que interesan al público en general. Sin aparato crítico, ni grandes elucubraciones, presenta, en este caso concreto, la problemática que hoy afecta al tema del aborto. Después de una visión histórica y en Europa, el capítulo tercero se dedica a comentar los diferentes tipos que existen, las técnicas utilizadas para realizarlo y las diferentes teorías sobre el comienzo de la vida humana. El cuarto presenta la doctrina de la Iglesia, para estudiar a continuación el tratamiento de la interrupción del embarazo en el ordenamiento jurídico español, en trance de modificación. En el quinto defiende el valor de la vida humana desde el momento de la fecundación, para cerrar el último con las dificultades que ofrece una ley de plazos, tal y como se quiere aprobar en nuestra futura legislación. Para el aborto llamado terapéutico sería bueno haber citado algunas frases de Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae*, donde se encuentran importantes datos para su aceptación ética, como ya habían declarado diferentes Conferencias episcopales. Al final se añade una breve bibliografía para el que desee ampliar algu-

nos puntos. Una lectura que será enriquecedora para muchos, frente a la disparidad de criterios que hoy existen.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

IBARRA, Andoni – OLIVÉ, León (eds.), *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología del siglo XXI*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2ª edición, 2009, 333 pp., 20 €

En su origen este libro fue concebido como apoyo docente de una asignatura impartida virtualmente con este mismo título en varias universidades españolas. Es difícil exagerar el valor de esta iniciativa, que nació en la Universidad del País Vasco, por cuanto busca sensibilizar a los estudiantes universitarios acerca de la dimensión ética de la actividad científica y tecnológica. Los ocho capítulos que componen esta segunda edición de la obra (siete en la primera edición, que vio la luz en 2003) han sido preparados por distintos profesores universitarios. Los dos primeros capítulos profundizan en lo que es la ciencia y la tecnología y en su lugar en la sociedad. El tercero es una introducción general a la ética. Hay dos capítulos que se dedican respectivamente a la ética aplicada a las ciencias naturales y a las ciencias humanas y sociales: una separación metodológica de interés para evitar un cierto reduccionismo de la ciencia al primer grupo mencionado. Otro capítulo se ocupa de la bioética (ética aplicada a las ciencias de la vida), que se distingue de la ética profesional del médico (que es objeto del capítulo añadido en esa segunda edición): también nos parece de gran interés metodológico esta distinción. Hay todavía otro capítulo más sobre ética profesional estrictamente dicha: el de la ética de los científicos y los tecnólogos.- I. CAMACHO.

LOZANO, Josep M., *La empresa ciudadana como empresa solidaria y sostenible*. Trotta, Madrid 2009, 176 pp., 15 €

Los siete capítulos de esta obra habían sido publicados previamente en revistas españolas o extranjeras. Se reúnen ahora aquí para ofrecer una perspectiva nueva en el debate sobre responsabilidad social de la empresa, que vincula a esta con la idea de ciudadanía. Y es que, para el autor, que es profesor en ESADE (Barcelona), la responsabilidad social de la empresa no se entiende adecuadamente si no es en el contexto de la globalización y la interdependencia, donde los retos de la gober-

nanza pasan a primer plano. Ahora bien, la responsabilidad social situada en ese contexto obliga a la empresa a analizar su incidencia sobre la gobernanza, pero desde su propia condición específica de empresa. Esto supone una nueva forma de entender la empresa, que es lo que se explica en los tres primeros capítulos, y sobre todo en el cuarto, que es como la columna vertebral de toda la obra. Los tres capítulos restantes se ocupan de otros tantos parámetros de la gestión empresarial que complementan la presentación anterior: la relación con los *stakeholders*, la elaboración y formulación de los valores corporativos, una visión de la *accountability* que no se reduzca a los elementos técnicos de su medición.- I. CAMACHO.

LUJÁN LÓPEZ, José M. – ECHEVARRÍA, Javier (eds.), *Gobernar los riesgos: ciencia y valores en la sociedad del riesgo*. Biblioteca Nueva, Madrid 2009, 332 pp., 20 €

Hoy se ha impuesto la distinción entre peligro y riesgo, porque estos últimos dependen de acciones y decisiones humanas. Se entiende entonces que el desarrollo tecnológico, que tantas oportunidades ha ofrecido y ofrece a la humanidad, se haya convertido en una fuente de riesgos. Este libro se ocupa de los riesgos que se ciernen sobre la salud humana y el medio ambiente. Recoge las contribuciones presentadas a un seminario celebrado en noviembre de 2001 en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Valencia. Ahora bien, la ciencia y la tecnología no sólo son fuente de riesgos sino también instrumentos para determinar el alcance de estos y para establecer políticas encaminadas a evitar o controlar sus consecuencias. Quince son las contribuciones que se recogen en este volumen: entre ellas se cuenta una de Ulrich Beck, que es conocido por sus aportaciones al estudio de la sociedad del riesgo. La preocupación por la dimensión ética de estos problemas subyace a todos los artículos recogidos, pero está contemplada de una forma más explícita en los cuatro últimos.- F. L.

MICHELIN, François, *Empresa y responsabilidad*. Encuentro, Madrid 2009, 2ª edición, 332 pp., 20 €

La palabra Michelin la tenemos vinculada a una marca de neumáticos, tan vinculada que la especie casi sustituye al género. François Michelin fue

gerente de esta gran empresa francesa entre 1955 y 1999: una etapa de gran expansión que tuvo como fuerza motriz el desarrollo del neumático radial. Fue al final de esta etapa cuando tuvo lugar la conversación que se recoge en este libro con dos periodistas franceses. Las conversaciones se publicaron entonces y su traducción castellana ya en 1999. Está segunda edición está justificada porque Ediciones Encuentro sigue convencida del interés de su contenido. François Michelin cuenta su extensa experiencia, una experiencia que ha sido objeto de mucha reflexión, en la que su condición de católico ferviente juega un papel determinante. Los temas son variados y obedecen a una cierta sistematización: se parte de la realidad de la empresa (a la que Michelin gusta llamar “fábrica”) para remontarse luego a los problemas económicos en general; se presta una atención especial al contexto de la globalización, pero sin olvidar tampoco los problemas específicos de Francia. Esencial en el libro y en el pensamiento del autor es la confianza en la función y la responsabilidad del empresario; de modo paralelo, la falta de confianza en la iniciativa pública y el cualquier tipo de intervención del Estado en la economía que no sea la de una genérica regulación.- I. CAMACHO.

MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*. CSIC – Plaza y Valdés, Madrid, 2009, 334 pp., 18 €

Esta tercera edición de la obra de 1977 es una muestra del interés y actualidad del conjunto de estudios que lo componen. Por un lado, “La razón sin esperanza”, centrada en la problemática kantiana de cómo son posibles los juicios morales. A continuación el estudio dedicado a la falacia naturalista (es y debe), que es también analizado en el capítulo sexto, y “La razón y sociedad”, desde el trasfondo de B. Russell. “La ética y las ciencias sociales” es el objeto del cuarto capítulo, al que sigue uno sobre Habermas (“Teoría crítica y razón práctica”), que prelude su posterior volumen *Desde la perplejidad*. El epílogo final sobre “El preferidor racional” permite una visión de conjunto de las distintas corrientes de la ética analítica actual. Este conjunto de escritos plantea una revisión creativa de la ética entre las corrientes analíticas, así como incide en la racionalidad propugnada por la Escuela de Francfort, que sirvió, a su vez, para un replanteamiento renovador

de la relación entre teoría y praxis en la tradición marxista. También ofreció elementos para estudiar la dimensión utópica de la razón y la ética, desde la reformulación de algunos postulados de Bloch. La reedición de la obra es una muestra de su validez, más allá del momento coyuntural en que nació.- J. A. ESTRADA.

TORRE, Javier de la, *Anticonceptivos y ética*. San Pablo, Madrid 2009, 304 pp., 12 €

Todos sabemos las amplias discusiones que se han dado sobre la *Humane vitae* y sobre las diferentes interpretaciones que existen en torno a su doctrina. El autor centra su reflexión en tres capítulos fundamentales: la historia de los anticonceptivos, los anticonceptivos en la actualidad, la dimensión ética de la anticoncepción. Los datos históricos y actuales que recoge son muy amplios y completos para un libro como este. Sin embargo, el último capítulo que, a mi parecer, lo consideraría el más importante, solo ocupa 73 páginas de las 331 que lo componen. Incluso, me parece bien la división que pone entre una ética de mínimos, y una ética de máximos que propone la doctrina católica, que resume en 45 páginas. Aunque estoy fundamentalmente de acuerdo con sus criterios éticos, habrá personas creyentes que no sabrán compaginarlos con la doctrina más reciente de la misma Iglesia que se ha radicalizado aún más. Dificultades que podría aclararse con una mayor explicación. Pero se trata de una opinión personal que no elimina el valor de esta publicación. También pondría, al final, un breve índice de siglas que se utiliza, pues el que no esté iniciado se habrá olvidado a qué se refiere, cuando se las encuentre más adelante.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

## IGLESIA

ALLAM, Magdi Cristiano, *Gracias, Jesús. Mi conversión del islam al catolicismo*. Encuentro, Madrid 2009, 200 pp., 19 €

Nacido en El Cairo (1952) en el seno de una familia islámica, su madre optó porque se educara en un colegio llevado por religiosas católicas. La conversión de Magdi Allam (luego incluiría como segundo nombre el de Cristiano) supuso un largo proceso, no exento de dificultades, ya que desde 2003 debió vivir con escolta por las amenazas re-

cibidas de extremistas islámicos, que le acusaban de “enemigo del islam”. Gran parte de su vida se ha desarrollado en Italia, donde ha ejercido la profesión de periodista. El relato de su conversión se va hilvanando en estas páginas en torno a la celebración de los tres sacramentos de la iniciación cristiana (que corresponden a los tres capítulos del libro). El bautismo lo recibió de manos de Benedicto XVI en la Vigilia Pascual de 2008. Con gran agilidad va contando distintos aspectos de su proceso y va presentando las etapas de su vida a propósito de esas tres celebraciones sacramentales, de modo que, cuando llega al final de estas páginas, el lector se ha hecho una idea cabal de todo el proceso. En todo él destaca la enorme veneración que siente hacia Benedicto XVI, que se convierte en una referencia continua del libro.- B. A. O.

MARTÍNEZ, Julio L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*.

San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009, 376 pp., 20 €

Pablo VI afirmó en el discurso de clausura del Concilio Vaticano II refiriéndose a la Declaración sobre libertad religiosa: “La Declaración permanecerá, sin duda, como uno de los más grandes documentos de este Concilio” (pág. 69). El tiempo transcurrido desde entonces lo confirma: el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa fue un paso trascendental de la Iglesia para reformular su relación con el mundo moderno. Julio Martínez, convencido de ello, quiere profundizar en la teología contenida en la libertad religiosa como una aportación para facilitar las relaciones de la Iglesia del siglo XXI con la sociedad en tiempos donde abundan las tensiones e incluso vuelven algunos extremismos. Para ello analiza detenidamente la Declaración del Vaticano II, análisis que prolonga con un estudio del tema en el dilatado magisterio de Juan Pablo II: son los capítulos 2 y 3. En los dos siguientes se adentra en la teología católica de la dignidad humana y de la libertad que tiene ella su fundamento. Por último, ya en el capítulo conclusivo, se entra en dos temas de especial actualidad: el diálogo interreligioso y el debate en torno a laicidad y laicismo.- I. CAMACHO.

MARTINI, Carlo M. – VERZÉ, Luigi M., *Estamos todos en la misma barca*. San Pablo, Madrid 2009, 120 pp., 10 €

No estamos propiamente ante un libro-entrevista, en contra de lo que pudiera parecer a primera vista. Se trata más bien de un diálogo entre dos personalidades: el Card. Martini es de sobra conocido; Luigi Maria Verzé es autor de obras de espiritualidad, pero también fundador en Milán del Hospital de San Raffaele (que tiene ya sedes en otras ciudades del mundo). La iniciativa en el diálogo corresponde a este último, que va exponiendo sus pensamientos y sus inquietudes como resultado de 61 años de experiencia sacerdotal y pastoral y desde una preocupación no disimulada por ese cierto desfase entre la rápida evolución de la cultura y el paso prudente de la Iglesia oficial. Esta preocupación también la hace suya su interlocutor. Los temas más diversos se van hilvanando en una conversación continuada, espontánea y profunda, preocupada y a la vez esperanzada. Es imposible resumir los contenidos. Compartirlos con los autores, en cambio, resultará enriquecedor para el lector.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Antonio, *Derecho eclesiástico del Estado. Materiales y casos prácticos*. Dykinson – Universidad Rey Juan Carlos, Madrid 2009, 217 pp., 17 €

El estudio del Derecho Eclesiástico del Estado, como ciencia jurídica, va indisolublemente unido al estudio de su evolución histórica, y se entiende en la actualidad como Derecho de la libertad de conciencia. Las mutaciones se han producido en el objeto regulado por este derecho y en las fuentes jurídicas que lo han ido creando. Se ha pasado de una visión principalmente internacionalista (institucionalizada en las relaciones Estado-Iglesia católica) a otra visión constitucionalista, dirigida a la tutela de la libertad religiosa. El autor aporta materiales y prácticas para las 19 lecciones, que agrupa en estas secciones: 1. Teoría general del Derecho Eclesiástico del Estado, 2. El Derecho Eclesiástico del Estado Español: A. Parte General; B Parte especial: B1: La libertad de conciencia: formación y manifestaciones; B2 La libertad de conciencia y el derecho de asociación: la libertad religiosa, el principio de laicidad y el principio de cooperación; las minorías culturales; la protección penal y jurisdiccional de la libertad de conciencia.- E. OLIVARES.

ROVIROSA, Guillermo, *Obras completas* – Tomo V: *Diversos / Artículos*. HOAC, Madrid 2009, 626 pp., 30 €

Este es el último volumen que quedaba por publicar de los seis que forman el proyecto de las *Obras completas* de Rovirosa (1897-1964), según el plan general trazado por Ángel Ruiz Camps, que fue estrecho colaborador y buen conocedor del autor. Ha tardado más en ver la luz por las dudas en torno a lo que había que incluir en él. Finalmente se han incluido dos obras: *Siete conferencias del Cursillo de Segundo Ciclo* y *El Plan Cíclico de la HOAC*, escritas respectivamente en 1951 y 1955. El volumen se ha completado con una colección de artículos publicados por Rovirosa en el *Boletín de la HOAC* entre 1948 y 1957, etapa en la que fue además director de la publicación: aunque los artículos aparecían siempre sin firma, se sabe que en esta época era él su principal autor. Esta selección, de la que se han excluido lo que consta no eran de Rovirosa, recoge exactamente las dos series que ya se publicaran en 1965 en Ediciones HOAC con los títulos de *Somos* y de *Militantes obreros*. Con este volumen que lleva el número 5 pero en realidad es el sexto de los publicados (el que lleva el número 6 es el que recoge la correspondencia de Rovirosa), se concluye la edición de sus obras y se ofrece una base insustituible para conocer el pensamiento de quien desempeñó un papel central en el nacimiento y consolidación de la HOAC.- I. CAMACHO.

SICARI, Antonio, *Retratos de santos*. Encuentro, Madrid 2009, 338 pp., 15 €

La palabra “santo” ha conocido diversas acepciones a lo largo de la historia: concretamente para los primeros cristianos la santidad se entendía como don, mientras que hoy se entiende más bien como tarea, una tarea que es respuesta a aquel don. En ese último sentido, que no excluye el primero, se entiende en esta colección de retratos, que fueron compuestos en la Cuaresma de 1986 y 1987 para ayudar a la meditación. Entre ellos los hay más conocidos: Francisco de Asís, Camilo de Lellis, Juan Bosco, Maximiliano Kolbe, Edith Stein, Catalina de Siena, Juana de Arco, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Teresa de Lisieux, Juan de Dios, Luis Gonzaga. Otros lo son menos: José Rafael Kalinowski, José Moscati, Pier Giorgio Frascati, Juana Beretta Molla.- B. A. O.

## ESPIRITUALIDAD

BALTHASAR, Hans Urs von, *Textos de Ejercicios Espirituales*. Selección e Introducción de Jacques Servais, SI. Capítulo preliminar de Nurya Martínez Gayol. Sal Terrae – Mensajero, Santander – Bilbao 2009, 290 pp., 25 €

Los editores de la Colección “Manresa” no han pretendido presentar la figura de von Baltasar y lo que ha significado en la teología, en la cultura y en la espiritualidad del siglo XX. Su intención ha sido dar a conocer la personalidad de este insigne teólogo, como discípulo y seguidor de Ignacio de Loyola (que así se estimó von Baltasar a sí mismo) y como conocedor de la obra de San Ignacio. Y ésta es la tarea que confía a ese capítulo preliminar, elaborado por Nurya Martínez-Gayol, donde se arroja la tarea teológica y pastoral en el conocimiento de von Baltasar, para lo que nos deja una lista de siete “Conceptos Explícitamente Ignacianos”. A juicio de la autora estos conceptos configuran el campo semántico de la terminología teológica de von Baltasar. Estos conceptos son: la llamada—elección—envío, la indiferencia—disponibilidad, la obediencia, el instrumento, la misión, el amor y el “magis”. Junto a este original capítulo, que ocupa las 82 primeras páginas de este texto, nos encontramos con la valiosa “Presentación” (pp. 86-118) que hace Jacques Servais de los escritos sobre Ejercicios que ha seleccionado de la obra de von Baltasar. Es de agradecer a la Colección “Manresa” el esfuerzo de facilitarnos ordenadamente estos trabajos con la finalidad de dar a conocer el tratamiento que se dio al texto de los Ejercicios una personalidad como von Baltasar. Von Baltasar vivió como un discípulo de San Ignacio y fue además un verdadero conocedor del método de los Ejercicios, de los que alimentó en buena medida toda su tarea pastoral.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

BARRY, William A., *Una amistad como ninguna. Sentir el abrazo de Dios*. Sal Terrae, Santander 2009, 191 pp., 12,50 €

Al tratar de la amistad entre Dios y nosotros creo que el autor sabe muy bien de lo que está hablando, como fruto de una experiencia prolongada a lo largo de su vida. Parte de la identificación del amor que Dios nos tiene con el concepto de

“amistad”. Dios quiere ser amigo nuestro, que es la forma especial en que nos manifiesta su amor. En un primer momento se nos ofrecen datos concluyentes para que caigamos en la cuenta de lo cierto que es el que Dios pretende nuestra amistad, aunque pueda parecer increíble. En un segundo momento se analizan las objeciones razonables que se pueden oponer a esta conclusión, de manera que el lector no tenga la idea de que está ante una solución preconcebida, que no habría tenido en cuenta las objeciones que se le podrían plantear. El tercer momento se dedica a describir el modo que tiene de comportarse Dios como amigo nuestro, añadiendo elementos básicos del discernimiento espiritual, inspirados en San Ignacio de Loyola, que es quien mejor abordó este aspecto de la vida interior. A la hora de encontrarse “casi físicamente” con Dios, me parece una excelente idea la de hacer caer al lector en la cuenta de la importancia de lo que el autor llama “lugares liminares”. Se trata de lugares o situaciones en los que hemos podido experimentar la presencia de Dios en nuestras vidas. Como intención de fondo está el desmontar el miedo que muchos creyentes le tienen a Dios para que, en la confianza en Él, pueda desarrollarse la amistad que Dios tanto aprecia y que nosotros tanto necesitamos.- A. NAVAS.

FOSTER, David, *La llamada de lo profundo. Abondar en la oración*. Sal Terrae, Santander 2009, 181 pp., 12 €

Estas páginas buscan orientar pedagógicamente a cualquiera que tenga dificultades en su vida de oración. El autor empieza por integrar en esa vida todo lo que se refiere a la oración vocal, dándole su sentido. Advierte que, a continuación, se producen dificultades, que no indican que las cosas vayan mal, sino que van madurando hacia lo que será la oración contemplativa. Una afirmación muy importante que hace es que, para orar, no hacen falta métodos, sino una voluntad resuelta a mantenerse en este camino de unión con Dios. Cuando se producen la compenetración entre Dios y el orante, entonces las palabras están de más, tanto por una parte como por la otra. Inseparable del mundo de la oración está nuestro comportamiento con los demás. Si no somos creadores de paz la oración no funcionará en nuestras vidas. Por último resalta la función

sacerdotal que tiene la oración de cualquier cristiano, en virtud de su bautismo. Creo que puede ayudar a muchos lectores a no desconcertarse con los aspectos imprevistos que presenta la vida de oración cuando empieza de verdad a funcionar a fondo.- A. NAVAS.

FUNK, Mary Margaret, *La humildad importa. Para practicar la vida espiritual*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 263 pp., 11 €

Este libro es el tercero de una serie con la que la autora intenta recuperar para los contemplativos de nuestro tiempo las enseñanzas monásticas tradicionales. Para subrayar la importancia de la humildad se describen a conciencia las “cuatro renunciaciones” y la mejor manera de vivirlas. La primera consiste en renunciar a la propia vida pasada. La segunda consiste en emprender el viaje espiritual interior, al que se compara con el discorrir del agua bajo la superficie del río. La tercera renuncia consiste en dejar de lado las ideas que nosotros mismos nos hemos construido sobre cómo es Dios. La cuarta renuncia intenta que prescindamos de las ideas falsas que nos hemos formado sobre nosotros mismos. Entre los autores a los que cita más ampliamente sobresalen Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux y Juan Casiano. En estos tres casos nos presenta sus aportaciones a la vida contemplativa en la forma literaria de un diálogo con la autora, lo que hace su contenido particularmente expresivo. El volumen termina con tres apéndices, alguno de ellos realmente original, como el que trata sobre si Jesús expulsó a los mercaderes del templo estando enfadado o sin enfadarse. El texto viene prologado por el Dalai Lama, como confirmación de la convicción de la autora de que en todas las religiones se puede encontrar el camino contemplativo a que ella nos invita, viviendo la humildad y, por tanto, considerando a los demás mejores que nosotros mismos.- A. NAVAS.

GRÜN, Anselm, *Y después de la muerte ¿qué? El arte de vivir y de morir*. Sal Terrae, Santander 2009, 157 pp., 10, 50 €

En este libro intenta el autor abrirnos a una relación con la muerte y el más allá que no esté dominada por una incertidumbre temerosa o por un miedo declarado. Para encuadrar su mensaje en los hondones de la experiencia humana Anselm

Grün nos recuerda las afirmaciones de la psicología respecto al tema, así como las perspectivas que nos ofrece la filosofía. Luego desarrolla todo un conjunto de imágenes bíblicas sobre la muerte y la vida eterna. A continuación nos presenta los novísimos que acompañan a la muerte (juicio, purgatorio, infierno, cielo) como pórtico para ser acogidos en cuerpo y alma por el Señor. Todo ello con vistas a que podamos vivir con esperanza y morir en esperanza. En el desarrollo del libro nos dice más de una vez que no es natural el no entristecerse ante la pérdida de personas a las que amamos o ante la cercanía de la propia muerte pero concluye, con San Pablo, *que nuestro duelo debe ser diferente*. Como todos sus libros, éste está pensado también para ser saboreado, al mismo tiempo que se revisan las ideas de fondo que pueda tener el lector sobre estos temas, con la intención de que pueda vivirlos con sosiego interior, basado en la esperanza que nos transmitió Jesús.- A. NAVAS.

LÓPEZ VILLANUEVA, Mariola, *Mirar por otros. Historia de la sabiduría y sanación*. Sal Terrae, Santander 2009, 166 pp., 10 €

La autora es religiosa del Sagrado Corazón y licenciada en Periodismo y en Teología Bíblica. En estas páginas recoge relatos y experiencias, con la riqueza de que todo ello procede de su propia vida, concretamente en este caso de sus años de trabajo en Gran Canaria. Su preocupación, como sugiere el título escogido, es acercarse a la realidad desde los ojos de los otros. Si es verdad que nuestro modo de mirar espontáneo depende del lugar en que nos situemos, no es mala idea la de “pedir prestados” los ojos a otros para enriquecer nuestra propia percepción. Entre esos “ojos prestados” se cuentan también los de Jesús, porque a eso nos lleva la lectura de los evangelios siempre que nos dejemos interpelar por ellos. Gustar estas páginas, que están escritas en momentos diferentes y no tienen una sucesión cronológica precisa, nos llevará a experimentar cómo la realidad es mucho más amplia y compleja de lo que nosotros tantas veces pretendemos, y también mucho más digna de ser amada.- B. A. O.

MARTINDALE, Cyril, *Los santos*. Encuentro, Madrid 2009, 151 pp.

Luigi Giussani, en el texto que se incorpora a esta obra como Presentación, pero que no parece es-

crita para ella, subraya cómo la santidad no exige personas excepcionales: los santos canonizados son testimonios para la Iglesia y para la sociedad en general. Cyril Martindale (1879-1963), el autor de esta obra, se convirtió al catolicismo a los dieciocho años y luego se hizo jesuita. Reconoció por su tarea incansable como escritor, recoge en estas páginas los retratos de 13 santos (desde San Pablo hasta San Juan Bosco o el Cura de Ars): es una galería variada por la época en que cada uno vivió o por el ambiente en que se desarrolló su vida (San Agustín, San Eduardo rey de Inglaterra, San Francisco de Asís, San Francisco Javier o San Pedro Claver. La obra concluye con un capítulo dedicado a los santos sin el "san", en estrecha sintonía con el texto de Giussani que figura como Presentación.- B. A. O.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *Espiritualidad en la sociedad laica. La religión también cuenta*. San Pablo, Madrid 2009, 347 pp., 18,90 €

Por una parte el autor constata el alejamiento, al menos ambiental, que se percibe en nuestros días respecto a las religiones concretas, aunque no respecto a la religiosidad o la espiritualidad en general. Por eso se pregunta por la razón de este alejamiento, concluyendo, creo que acertadamente, que muchas personas consideran la religión una fuente agotada porque ha desaparecido de ella la mística que la animaba, sobre todo en sus comienzos. De esta manera, lo que fue fuente de vida para la humanidad, se ha transformado en una fuente seca. Hay que procurar por tanto recuperar las experiencias religiosas que animaron todo lo que hoy se presenta bajo el aspecto de credos, rituales o códigos morales. Creo que este libro puede ayudar a encontrar esos veneros de agua viva que existen en las religiones y, en concreto, en la religión cristiana. Es posible que a muchos escépticos respecto a las religiones les sorprenda esta presentación tan viva y tan sentida de la fe cristiana. Pero también estoy seguro de que podrán encontrar en estas páginas esa fuente de agua viva por la que toda persona suspira.- A. NAVAS.

MERTON, Thomas, *El libro de las horas*. Sal Terrae, Santander 2009, 222 pp., 13 €

Thomas Merton, monje trapense de la abadía de Nuestra Señora de Getsemaní en Kentucky,

es –probablemente– uno de los grandes autores espirituales del siglo XX. Numerosos discípulos suyos siguen reuniéndose en Centros e Institutos por todo el mundo para preservar su legado. Algunos de ellos han contribuido en la elaboración de esta pequeña obra, “una versión contemporánea de esa antigua forma de libro de oración que llamamos *Libro de las Horas*” (p. 9). El trabajo lo forman elementos de la liturgia cristiana y quiere ayudar tanto a la oración personal como comunitaria. “Todo ha sido extraído del inmenso legado literario de Merton, que invita al corazón orante a adoptar ricos y variados estados de ánimo” (p. 42). La propuesta articula la oración para los siete días de la semana, comenzando por el domingo –día como primero de la Creación, que tiñe de eternidad el tiempo (p. 40)–, y se detiene en cuatro “estaciones de oración” (p. 40): el amanecer, la mañana, la tarde y la noche. Puede resultar, efectivamente, “una inagotable fuente de inspiración” (p. 41) para aquellos que, además de reavivar y renovar su práctica de oración a lo largo del día, buscan sintonizar con la persona y la experiencia orante de T. Merton.- J. GUEVARA.

PAGLIA, Vincenzo, *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano*. Narcea, Madrid 2009, 96 pp., 11 €

Mr. Vincenzo Paglia, hoy obispo de Terni-Narni-Amelia (Italia), se cuenta entre los fundadores de la Comunidad de San Egidio. En un mundo donde tanto se echa de menos el amor, el autor comienza recordando aquellas palabras de Teresa de Calcuta: “Actualmente la peor enfermedad de Occidente no es la tuberculosis o la lepra, sino el no sentirse amados y deseados, el sentirse abandonados”. Esta experiencia es la que le lleva a fijar su atención en la parábola evangélica del buen samaritano. En ella encuentra no solo un bellísimo y sugerente relato, sino además una invitación a un cambio en el corazón de cada uno de nosotros: como dice en el título escogido para este librito, a pasar de la compasión al compromiso.- B. A. O.

WOLF, Notker – DOBRINSKI, Matthias, *Los mandamientos. Provocación y orientación para la vida*. Sal Terrae, Santander 2009, 172 pp., 12 €

N. Wolf, Abad Primado de la orden benedictina, presenta una obra muy personal, fruto de las reflexiones que, sobre los elementos que sostienen

su vida espiritual, ahora que por su envío ha de ausentarse permanentemente de su monasterio y viajar por el mundo entero. Entre estos elementos N. Wolf habla de los mandamientos: “ellos ofrecen un hogar en medio de la modernidad y la posmodernidad, en medio del gran viaje de la humanidad” (p. 9). A lo largo de las páginas, se van desarrollando, comentando e interpretando cada uno de los mandamientos a la luz de las situaciones históricas y existenciales que nos envuelven. Un libro que, una vez que empieza a leerse, reclama, gusta y alienta la reflexión y la oración personal. Los mandamientos se van revelando, efectivamente, –como ya dijo Benedicto XVI– como un “gran sí a Dios y al hombre”; son “mandamientos para una vida buena, para la libertad, para la autorrealización, cuando se viven desde una gran seguridad en Dios” (p. 175). Un libro muy recomendable para alimentar la oración personal, para actualizar los preceptos del Decálogo que tantas veces no han sido mucho más que “una maza moral, un instrumento de una casuística sin amor, que afinaba hasta el detalle las prescripciones absurdas” (p. 173).- J. GUEVARA.

## LITURGIA

RADCLIFFE, Timothy, *¿Por qué hay que ir a la Iglesia? El drama de la Eucaristía*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 321 pp., 24 €

El autor, que ha sido Maestro General de la Orden de Predicadores (Dominicos) y es también muy apreciado por sus varios libros de espiritualidad, nos ofrece en este volumen una visión original de la celebración eucarística, con la que trata de dar respuesta al problema de la desgana y falta de sentido con que desgraciadamente no pocos viven dicha celebración. Para ello presenta la celebración de la Misa como un drama en tres actos. El primero se centra en la Liturgia de la Palabra y lo concibe como una vivencia de la fe, sirviéndose para ello de los relatos evangélicos de la Anunciación y de la Visitación de María. El segundo, que comprende desde la “presentación de los dones” hasta el final de la Plegaria Eucarística, lo presenta centrado en la virtud de la esperanza, y lo desarrolla siguiendo el rito de la Misa, con especial detención en la Plegaria Eucarística, como actualización del sacrificio de Cristo en la Cruz,

ofreciendo una visión muy positiva del sentido de la muerte del mismo Cristo y de su actualización en la Eucaristía. Finalmente el tercer acto, que lo centra en el amor, comprende los ritos de Comunión y de despedida con el envío final de la Misa; para desarrollar esta parte se sirve de los encuentros de Jesucristo Resucitado con sus discípulos como aparecen en el Evangelio de Juan. La obra termina con una abundante bibliografía. Agradecemos al autor la originalidad con que presenta la celebración eucarística, y su sana inquietud de que dicha celebración tenga de hecho una fuerte incidencia en la vida cotidiana de los cristianos.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

## PASTORAL

BERMEJO, José Carlos – ÁLVAREZ, Francisco, (dirs.), *Pastoral de la salud y Bioética*. San Pablo, Madrid 2009, 1.888 pp., 70 €

La Editorial San Pablo nos ofrece de nuevo, dentro de su colección de Diccionarios, este último sobre la pastoral de la salud y otros temas de bioética. Un esfuerzo enorme para poder presentar a sus lectores un texto denso, que puede servir de consulta a todos los implicados en este campo de la pastoral. Sabemos muy bien las dificultades que supone dirigir un libro como este y, por ello, hay que agradecer su publicación que no ha estado carente de dificultades. Fundamentalmente es la traducción del publicado en Roma en 1992. Aunque algunos artículos han sido levemente mejorados en su bibliografía, la mayor parte mantienen la original, con más de 15 años de antigüedad. Incluso las nuevas voces integradas por autores españoles no han podido incorporar la más reciente, pues la edición española se demoró 4 años sobre lo previsto. Y todos sabemos la abundancia de publicaciones sobre estos temas en los años más recientes. Comprendo también la dificultad en elegir las voces más importantes sobre un campo tan extenso. Personalmente, por citar un ejemplo, me resulta excesivo dedicar 7 voces al sufrimiento (en el cine, en la literatura, en las artes figurativas, etc.) y no tratar nada sobre el secreto y el respeto a la intimidad del paciente, que tanto se vulnera en este ámbito. Con el deseo de una mejora para futuras ediciones, no dejaría de poner, como se ha hecho en otros diccionarios de esta colección, un

índice analítico para que, cuando se quiera buscar un término que no aparece en los generales, saber cuál de ellos se encuentra su tratamiento. En cualquier caso, repito, hay que agradecer y felicitar por el trabajo publicado.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

O'MALLEY, William, *Creer hoy. Asentar la fe sobre roca firme*. Sal Terrae, Santander 2009, 181 pp., 11,50 €

William O'Malley, jesuita, autor de distintos libros en los que trata de exponer los elementos fundamentales de la fe, aborda en esta obra las preguntas fundamentales que acompañan el riesgo de creer (p. 15). Las cuestiones se desarrollan en ocho capítulos: la necesidad de certidumbre (sobre la verdad y la duda); huyendo de nosotros mismos (alma, espíritu, conciencia...); sentirse "en casa" (mitos y relatos simbólicos); escritura y mito; el mito cristiano (lo que el cristianismo es); una Iglesia imperfecto; pero la ciencia dice; y el sufrimiento. El lenguaje es claro, directo –porque utiliza frecuentemente la segunda persona– y con referencias constantes a los pensadores contemporáneos. Muy útil para acompañar las preguntas de los más jóvenes –a los que puede ayudar mucho la bibliografía escogida del final– y para contrastar cómo damos razón de nuestra fe.- J. GUEVARA.

MARTINI, Carlo M., *Libres para creer. Una fe consciente para los jóvenes*. Sal Terrae, Santander 2009, 174 pp., 12 €

El cardenal Martini, en sus años al frente de la diócesis de Milán desarrolló un intenso trabajo pastoral de acompañamiento y aliento de la fe de los jóvenes. La editorial Sal Terrae ha recogido en este libro alguna de sus intervenciones de aquellos años, concretamente el itinerario "Asamblea de Siquem" (1988-1989) en las que el cardenal procuraba "poner en el centro la fe como elección consciente, en la percepción específica encomendada por la Iglesia a los jóvenes" (p. 8). Con un prólogo de Luigi Acattoli, periodista, escritor y vaticanista italiano que precede a una carta que el cardenal dirigió a los jóvenes en junio de 1990, el libro se articula en tres capítulos: "Nosotros serviremos al Señor"; "Centinelas de la mañana"; y "Jóvenes corresponsables en la misión". Unos textos que no han pasado de moda y que pueden resultar útiles en la pastoral universitaria y en grupos de confirmación.- J. GUEVARA.

## RELIGIONES

ABU ZAYD, Nasr Hamid – HILAL SEZGIN, Hilal, *El Corán y el futuro del Islam*. Herder, Barcelona 2009, 200 pp., 17,80 €

Nos encontramos ante un libro prometedor; fruto de las entrevistas que Hilal Sezgin, periodista de publicaciones alemanas, tales como *Die Zeit* o *Die Tageszeitung*, hizo en lengua inglesa al conocido arabista, filólogo y lingüista Abu Zayd, en la ciudad de Leiden, durante el verano y otoño de 2007. Los catorce capítulos del libro se corresponden sustancialmente con los temas tratados en dichas entrevistas con este teólogo egipcio, que fue expulsado de su país por la interpretación reformista del Corán. La propuesta de estos autores es la de un acercamiento sin prejuicios a la lectura del Corán; más allá, por tanto, de las distorsiones que todos tenemos acerca del Islam y que la caracterizan como una religión anticuada, hostil a las mujeres y belicosa. Para ello, Abu Zayd parte de una premisa esencial: el Corán es la Palabra de Dios pero también es un texto histórico. Por esta razón, toda lectura del texto ha de tener en cuenta el contexto de germinación del mismo. Sólo así se pueden evitar extrapolaciones de los contenidos del mismo que son, evidentemente, anacrónicas.- S. BÉJAR.

*Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*. Trotta, Madrid – Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2009, 304 pp., 20 €

El hinduismo, la más antigua de las grandes religiones actuales, es difícil de presentar en pocas palabras. Algunos hablan incluso de una "familia" de religiones. Las primeras vivencias religiosas fueron recogidas en los Vedas, las escrituras fundamentales del hinduismo, que fueron escritos entre 1500 y 300 a. C. Una síntesis final de todos ellos pretende ser el Vedānta. Y dentro de esta rica tradición hinduista destaca por su interés la tradición Advaita (palabra se podría traducir por "adualismo"), la cual se distingue por negar que la realidad sea últimamente dual. El texto que nos ofrece ahora la Editorial Trotta quiere ser –como indica el subtítulo– *La esencia del Vedānta*: es decir, la síntesis de los elementos constitutivos más importantes de esta corriente Advaita. Esta síntesis es una presentación sencilla y sistemática del Advaita Vedānta, muy utilizada en las universida-

des indias. Su editor, Javier Ruiz Calderón, que es especialista en pensamiento indio y en filosofía de la religión, no oculta su simpatía personal hacia esta corriente de pensamiento hindú. Y nos ofrece el texto original junto con la primera traducción al castellano; además añade un extenso comentario a cada frase del texto. En todo su trabajo ha querido tener muy presentes tanto al científico que desea dentarse en este texto venerable de la tradición hindú como al que busca un mensaje espiritual en sus páginas.- F. L.

## FILOSOFÍA

COPPENS, Yves, *La historia del hombre. La gran aventura de la especie humana: huellas, fósiles y herramientas*. Tusquets, Barcelona 2009, 283 pp., 20 €

Yves Coppens es un reconocido paleontólogo francés, que ha participado en múltiples excavaciones y que estuvo en el equipo que descubrió Lucy, el *Australopithecus Afarensis*, uno de los más importantes fósiles de la historia, pues corresponde a un homínido de hace 3,2 millones de años. La abundante experiencia como paleontólogo de Coppens fue puesta al servicio de la enseñanza a partir de 1983, cuando asumió la cátedra de Paleontología en el Collège de France. La obra recoge lo que han sido estos años de enseñanza. Tomando como referencia las fechas de los cursos nos muestra cómo a lo largo de sus años de modo sencillo y con conocimientos pedagógicos ha enseñado todo lo que ha adquirido sobre el terreno, pero también en laboratorios de investigación. No se trata de los contenidos de las clases sino de ofrecer al lector los temas tratados, las cuestiones planteadas en la ciencia y la búsqueda de respuestas en un período en el que la Paleontología ha vivido su época de esplendor. El estilo fluido y el talento del autor permiten acercarse a la obra a toda persona, incluso el no especialista, al enfoque de la ciencia en el ámbito de la antropología, mostrando sus contradicciones, incoherencias, tesis, y toda la evolución. En definitiva Coppens nos ofrece un relato de la historia humana en unas pocas páginas. El libro se completa con varios apéndices, entre ellos un acertado glosario de términos técnicos y una abundante bibliografía.- P. RUIZ LOZANO.

DAWKINS, Richard, *El espejismo de Dios*. Madrid, Espasa-Calpe 2009, 450 pp., 24 €

Las siete ediciones de la obra, precedida de un video sobre la misma temática, ampliamente difundido en Internet, muestran la actualidad y el influjo que ha alcanzado Dawkins. Parte del análisis de la religiosidad de un ateo, planteando a continuación la hipótesis de Dios y analizando los argumentos clásicos del teísmo filosófico. La conclusión, “es casi seguro que no hay Dios”, le lleva a analizar las versiones ateas del principio antrópico y las “raíces de la religión”, vista desde una perspectiva evolutiva y darwiniana del hombre. La predisposición a la religión exige analizar las raíces de la moralidad y el papel que juega en ella lo religioso. A continuación, el libro cambia de enfoque y se detiene en un rápido recorrido por el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, mostrando a un Dios salvaje, tirano e irracional. Este trasfondo histórico-bíblico le sirve para cuestionar la religión, sobre todo su fundamentalismo, y a denunciar sus abusos, entre los que dedica gran atención a la problemática actual del abuso físico y mental de los niños, así como los inconvenientes de la educación religiosa. La conclusión es obvia: renunciar a la religión y asumir el vacío que pueda generar, renunciando a cualquier placebo. El apéndice final ofrece direcciones de internet para los que quieren escapar de la religión, una bibliografía, notas y un índice analítico.

Es una obra de fácil lectura, bien editada y muy clara en lo que concierne a su finalidad y metodología. La impugnación total de la religión se hace desde una concepción maniquea, que imposibilita encontrar en ella ningún elemento positivo. El libro es una vulgarización del ateísmo sin gran interés cuando se busquen nuevos argumentos que no hayan sido ya propuestos y analizados. Es una obra de divulgación de estilo agresivo y maniqueo, que facilita la identificación o el rechazo. El ateo que busque una profundización seria del hecho religioso, más allá de la mera descalificación radical y global, se encontrará desilusionado. El creyente, a su vez, deberá vencer la sensación de malestar que le produzca la retórica maniquea antirreligiosa, buscando captar qué es lo que molesta de la religión a los ateos radicales y por qué ha tenido tanto éxito el ateísmo de Dawkins.- J. A. ESTRADA.

HUSSERL, Edmund, *La filosofía, ciencia rigurosa*.

Encuentro, Madrid 2009, 87 pp., 12 €

Husserl había publicado sus *Investigaciones lógicas* hacía ya más de una década cuando escribió este opúsculo, mucho menos conocido, que está fechado el año 1910. Fue un encargo de la revista alemana *Logos* lo que propició esta síntesis de su fenomenología, la corriente filosófica a la que él dio origen y que estaba despertando un gran interés en los ambientes intelectuales. Lo que se le pidió fue una presentación de su pensamiento. Y, aunque para esta fecha Husserl había modificado algunas de sus ideas de *Investigaciones lógicas*, en este nuevo escrito no se entretendrá en exponer esas diferencias. Se preocupa más bien de delimitar el campo de la fenomenología y de separarla netamente de la filosofía de la naturaleza y del historicismo. Sólo así la filosofía puede ser esa ciencia rigurosa y crítica con la fundamentación de todos los restantes saberes que había construido el pensamiento moderno. Ésa es la gran preocupación de Husserl y su fenomenología.- F. L.

LLEDÓ, Emilio, *Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, 284 pp., 22 €

Discípulo de Gadamer, desarrolló su actividad en las universidades de La Laguna, Barcelona y UNED: en esta última como catedrático de Historia de la Filosofía desde 1978. Entre los campos en que se significó por su aportación propia destaca el educativo. Lledó parte del concepto griego de "paideia", pero subraya el papel del lenguaje y reivindica el valor de la memoria vinculada a la palabra y al diálogo. En esta pedagogía del diálogo el maestro tiene una función esencial de mediador. En el presente libro, con el que Prensas Universitarias de Zaragoza inaugura su colección "[Re] pensar la educación", se recoge una colección de artículos del autor, la mayoría de ellos publicados ya en distintas revistas y diarios en una etapa que se prolonga desde 1978 hasta la actualidad. Aunque es cierto que todos ellos giran en torno a la educación, hay dos áreas a las que el autor presta una atención especial: la educación universitaria y la relación entre educación y democracia. En realidad fueron esas las coordenadas vitales de su actividad durante décadas.- I CAMACHO.

MARTÍN PUERTA, Antonio, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*. Encuentro, Madrid 2009, 319 pp., 24 €

La apertura cultural del franquismo, en el contexto del Estado confesional católico de la obra, se jugó en buena parte en torno a la obra de Ortega y Unamuno, que Martín Puerta, profesor del CEU, analiza desde una perspectiva histórica. Introduce la discusión situándola en el Estado confesional de la época y en la paradójica apertura cultural de un sector de la Falange y de personalidades importantes como Antonio Tovar, Rídruejo o Laín Entralgo. El objeto del debate es la problemática religiosa, no la dimensión política, agudizada por el contraste entre los sentimientos religiosos de Unamuno y sus críticas públicas al comportamiento eclesiástico, sus diatribas antirracionalistas y su rechazo de un cristianismo social y político, como el que propugnaban los grupos reformistas. De igual forma el laicismo liberal y no católico de Ortega y Gasset contrastaba con su rechazo del anticatolicismo. En este marco se estudia la controversia con Ortega y con Unamuno, aunque ésta es menos virulenta, indicando algunos de los personajes y episodios más destacados, sobre todo la polémica que desencadenó el P. Ramírez sobre Ortega. Analiza los diversos frentes de la discusión, que luego completa con un epílogo sobre las diversas evoluciones ideológicas de los participantes desde la década de los sesenta. Un anexo con el decreto del Santo Oficio sobre la entrada en el Índice de libros prohibidos de dos obras de Ortega y otros tres anexos con algunos de los textos más relevantes de la disputa, así como una breve bibliografía, completan el libro. Una carencia del libro es el análisis del trasfondo filosófico en el que se integraría la discusión sobre la problemática religiosa. El libro es descriptivo, más que evaluativo y está marcado por una visión retrospectiva que juzga desde el aperturismo conciliar y democrático, a costa del contexto en el que surgieron los textos. Faltan, por otro lado, estudios importantes que enmarcarían el pensamiento de los dos autores, como los del Profesor Cerezo, sobre todo su importante obra *El mal del siglo* (Madrid, 2003), que analiza con detenimiento la crisis religiosa que surge en el enfrentamiento entre Ilustración y romanticismo, de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que

ofrece el trasfondo para la disputa sobre Ortega y Unamuno.- J. A. ESTRADA.

OXENFORD, John, *Schopenhauer, o de la iconoclasia en la filosofía alemana*. Encuentro, Madrid 2009, 59 pp., 10 €

George Elliot (su verdadero nombre era Mary Ann Evans) era desde 1851 editor de la conocida *Westminster and Foreign Quarterly Review*. Él fue el promotor de la reseña –aparecida en 1853–, cuya traducción se publica ahora por vez primera en castellano. La encargó a John Oxendorf (1812-1877), hombre de letras y autor teatral. En ella se da cuenta de la filosofía de un autor que todavía era poco conocido en Inglaterra y que es presentado como un crítico radical de toda la filosofía alemana desde Kant. El texto va pasando revista a toda la obra de Schopenhauer y muestra la crítica que en ella se hace de toda la filosofía de la Ilustración, desde los presupuestos que Kant estableció. La introducción, la traducción y las numerosas notas al texto son de Ricardo Gutiérrez Aguilar.- F. L.

PINTOR-RAMOS, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, 550 pp., 40 €

En octubre de 2008 se desarrolló en Salamanca el IV simposio internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, bajo el título “Un filósofo iberoamericano: Zubiri desde el siglo XXI”. La singularidad de esta celebración viene dada por la coincidencia con el veinticinco aniversario de la muerte del filósofo español, por lo que se consideró que podía ser una oportunidad para sopesar la actualidad de su pensamiento, su divulgación e, incluso, se decidió valorar posibles caminos de exploración filosófica a partir de sus principios. El simposio fue ocasión de presentación de ponencias y trabajos, a partir de los cuales se ha elaborado esta obra conjunta. No se trata de la publicación de las actas, sino de una selección de los trabajos, los cuales pudieron ser revisados, ampliados, incluso, reelaborados, tras lo escuchado en el simposio. El conjunto ensayos ofrece una visión global, actualizada y hasta crítica de lo que significa la filosofía de Zubiri para el siglo XXI. Hay que destacar algunos trabajos de pensadores, que sin ser especialistas en él, se han atrevido a acercarse a su obra para ofrecer una valoración

externa. También hay que reseñar el apéndice final en el que se presenta un inédito de Zubiri, probablemente lo que se puede considerar su primer trabajo serio de filosofía. Siendo una obra conjunta de especialistas, la obra tiene la virtud de ser asequible a todo aquel que desee acercarse a descubrir al filósofo español, aun no conociendo mucho su pensamiento. Y esto en el caso de Zubiri es digno de alabar.- P. RUIZ LOZANO.

PRIOR OLMOS, Ángel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*. Biblioteca Nueva, Madrid 2009, 206 pp., 15 €

La banalidad del mal ha sido uno de los planteamientos básicos de H. Arendt, desarrollados en su estudio *Eichmann en Jerusalén*, que analiza la doble problemática del totalitarismo político y la responsabilidad moral, cuestionando el principio de obediencia debida. Constituye el primer capítulo de esta obra, centrada en el análisis de la voluntad humana, en la que “La vida del espíritu” juega un papel fundamental. A esta temática se dedica el segundo capítulo, que replantea la vida contemplativa, el conflicto entre pensamiento y libertad (contraponiendo a Nietzsche y Heidegger) y la vinculación entre contemplación y acción. El tercer capítulo se centra en la relación entre voluntad y política, al desafío de la libertad y al problema de la identidad del sujeto en la acción. Finalmente, se analiza el colapso moral de nuestras sociedades modernas, la ética jesuana del bien y sus implicaciones en el análisis paulino de la impotencia de la voluntad, que lleva a S. Agustín y a Duns Scoto. La concepción aristotélica y de Epicteto sobre la voluntad sirve de contrapunto a lo cristiano, desde los que se enmarca la resistencia e inteligibilidad del mal, la lucha contra el gnosticismo y el análisis harendtiano de la banalidad del mal. Una breve síntesis final y la bibliografía completan la obra.

Se trata de un estudio sistemático y bien avalado, que recoge muchos estudios anteriores de la autora sobre esta temática. Se echa de menos, sin embargo, una mayor atención a la problemática del totalitarismo y sus implicaciones para la condición humana, en la que se encuadra el análisis de la voluntad, así como una mayor atención a la continuidad y divergencias entre la analítica heideggeriana del ser en el mundo y la concepción humanista de Arendt. El estudio, sin embargo,

constituye una buena aportación a una temática poco desarrollada en los trabajos sobre Hannah Arendt.- A. SÁNCHEZ.

SAVATER, Fernando, *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*. Espasa-Calpe, Madrid 2009, 302 pp., 20 €

Desde la aparición de *El mundo de Sofía*, ha habido diversos intentos de acercar la filosofía u otros saberes a los jóvenes a través de la literatura o de ensayos pensados para ellos. Ahora el turno es para Fernando Savater. Su obra es un intento de presentar una historia de la filosofía pensada y escrita para jóvenes. El tono es ameno y sugestivo, para lo que ayuda la misma presentación del libro, con letra grande y dibujos que lo ilustran. Introduce al final de cada capítulo un diálogo entre dos adolescentes, que sirve de hilo argumentativo a la obra: es una idea sugerente, aunque no parece enriquecer ni ayudar a la reflexión. Al ser una breve historia de la filosofía no ofrece un panorama completo de toda la filosofía, pero sí hay una adecuada selección de autores, aunque a veces la presentación de los mismos es muy personal, y no siempre ofrece una visión objetiva. La gran dificultad del libro es el tono utilizado por el autor, a veces irónico, otras ambiguo en el uso de las palabras. Por otra parte presenta una actitud cínica hacia los creyentes, mostrando una gran ironía hacia los mismos. Es una pena que una obra de este tipo quede oscurecida por los prejuicios del autor respecto de algunas cuestiones.- P. RUIZ LOZANO.

VATTIMO, Gianni, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Barcelona 2009, 174 pp., 22 €

¿Puede uno convertirse en comunista después de 1989? Esta es la pregunta central del estudio de Vattimo, imitando el *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* de Nietzsche, que unifica la variedad de artículos de prensa que componen este volumen, que sólo es plenamente comprensible desde el trasfondo de las luchas políticas e ideológicas italianas, y a partir de la constatación de la crisis de la izquierda en Europa, de la pérdida de la utopía y de la necesidad de un subversivismo democrático, carente de referentes ideológicos. De ahí, su recorrido de las oposiciones ideológicas que marcan la actual crisis del pensamiento

(primera parte de su trabajo), en el que dedica una especial atención a la obra de Negri. A esto añade la reformulación de un nuevo ideal de cuño marxista regenerado (“Las buenas razones del viejo Marx” y “¿Anarcocomunismo?”), abierto a lo libertario, débil (por los “errores/horrores del comunismo real”) y compatible con el otro ideal democrático, europeo y de raíces cristianas que suscribe. La pregunta que surge es si esta reconversión del marxismo no implica simplemente una reformulación heterodoxa de éste (“comunismo ideal y, por eso mismo, anárquico”), sino una nueva síntesis que hace irreconocible al marxismo que reclama. Afirmaciones como la de que no cree “en un posible futuro de la religión que no sea también el futuro del comunismo” (pág. 12), muestran la difícil mezcla de ideologías que propone. Una breve nota bibliográfica completa el trabajo, que mantiene las características usuales de claridad y pedagogía, propias de toda la obra de Vattimo.- J. A. ESTRADA.

## PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ARTACHO LÓPEZ, Rafael, *Enseñar las competencias sobre la religión. Hacia un currículo de Religión por competencias*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2009, 432 pp., 24 €

El profesor Artacho, que imparte “Didáctica de la Religión y Moral en la escuela” y “Los contenidos teológicos y morales del currículo de religión” en la Universidad Complutense de Madrid, aprovecha la Ley orgánica de educación para presentar un modelo diferente de enseñanza de la religión, a partir de competencias. Comienza con un capítulo primero, muy interesante y claro, donde explica el concepto “competencia”, su presencia en la LOE y las competencias en la religión y la escuela. Los capítulos 2-9 abordan detalladamente competencias básicas, competencias sobre la religión, los objetivos como competencias, los criterios para evaluar las competencias etc. Se incluyen varios cuadros explicativos y un anexo con la propuesta de currículo de religión en la Comunidad Autónoma Vasca, que ha asumido íntegramente el modelo de enseñanza por competencias para todas las áreas del currículo. Como se hace notar en el prólogo, “el libro va dirigido no sólo al profesorado de Religión, sino también

a quienes reflexionan o tienen responsabilidades sobre la enseñanza escolar de la religión, y a todos cuantos estén interesados en que la escuela asuma un papel integrador entre las diferentes opciones religiosas que están presentes actualmente en las sociedades de occidente” (p. 12).- J. GUEVARA.

BERRUZO, Reyes – CONEJERO, Susana (coords.), *El largo camino hacia una educación inclusiva. La educación especial y social del siglo XIX a nuestros días*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona 2009, 2 vols., 1.606 pp., 50 €

Hasta 133 comunicaciones se recogen en estos dos gruesos volúmenes, las cuales fueron presentadas en el XV Coloquio de Historia de la Educación, celebrado en Pamplona del 29 de junio al 1 de julio de 2009. Cada volumen se dedica a uno de los dos campos: a educación especial el primero y a educación social el segundo. En ambos se adopta un enfoque histórico que abarca desde el siglo XIX hasta nuestros días. Lo que llama la atención es el abanico de casos particulares que se ofrece en las comunicaciones, que se refieren a situaciones muy concretas, lo que enriquece considerablemente el valor de la obra. La educación especial es un ámbito que se está iniciando: ahora bien, aunque son recientes las políticas de integración escolar, son innumerables las iniciativas de muchos profesionales en épocas pasadas, como se pone de manifiesto en los estudios históricos contenidos en el primer volumen. La educación social tiene una tradición mayor, aunque no siempre es fácil la investigación de la llamada educación no formal. Este segundo volumen contiene además una última parte con 18 comunicaciones que se ocupan de la educación como campo de investigación científica.- F. L.

BLANCO, Ascensión (coord.), *Desarrollo y evaluación de competencias en educación superior*. Narcea, Madrid 2009, 190 pp., 18,20 €

El desarrollo de las competencias en el estudiante es una de las piezas claves –y de las novedades– del Espacio Europeo de Educación Superior. Y esto obliga a poner en el centro lo que el estudiante ha de aprender, desplazando así el enfoque tradicional que estaba en función de lo que el profesor desea enseñar. En este libro se presentan los frutos de la experiencia reciente en la Universidad Europea de Madrid. Tras un análisis del concepto de

competencia, se estudian ocho competencias de las llamadas generales: planificación del trabajo, trabajo en equipo, pensamiento crítico, comunicación oral, responsabilidad, multiculturalidad y diversidad, creatividad, manejo de conflictos. El libro concluye con un estudio de la aplicación de las TIC en el aula. Los autores que se ocupan de las ocho competencias indicadas lo hacen siguiendo todos el mismo esquema, lo que es un exponente de que estamos de un proyecto en equipo. Es característico además en todos ellos el equilibrio entre teoría y práctica. Todo esto hace que el libro sea muy útil para el lector interesado en el tema.- I. CAMACHO.

CASTANYER, Olga – HORNO, Pepa – ESCUDERO, Antonio – MONJAS, Inés, *La víctima no es culpable. Las estrategias de la violencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 148 pp., 11 €

El tema del maltrato, desgraciadamente, cuenta con una rabiosa actualidad. Resulta sorprendente y escandaloso hasta qué punto en sociedades consideradas como avanzadas social y culturalmente persisten formas de violencia contra determinados sectores de la población. La presente obra se hace eco de este problema en tres sectores en los que esta realidad acontece de modo más palmario: el maltrato a niños y niñas, la violencia de género y el del acoso entre iguales. En todos ellos se presta atención de uno de los elementos más problemáticos para el afrontamiento del tema: el de la culpabilización que recae sobre los que no son nada más que víctimas. Cada uno de estos tipos de violencia es tratado de modo sintético, pero clarificador, por diversos especialistas en cada una de estas áreas. En cada una de ellas se agradece también una amplia información bibliográfica, de páginas web y de literatura infantil y juvenil para cada uno de los temas tratados.- C. DOMÍNGUEZ.

VACCARO, Sonia – BAREA, Consuelo, *El pretendido síndrome de alienación parental. Un instrumento que perpetúa el maltrato y la violencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 248 pp., 17 €

En el presente volumen se trata de desmitificar una teoría supuestamente neutral y científica (“SAP”: “Síndrome de alienación parental”) con la que se intenta salvaguardar modos sutiles de violencia de género que tienen lugar tras la rup-

tura matrimonial en torno a la custodia de los hijos. Según este supuesto síndrome nos encontraríamos con problemas psíquicos infantiles inducidos por un progenitor que tiene la custodia de los niños contra el progenitor que la procura. Tal teoría fue elaborada en Estados Unidos por el médico Richard Gardner, nunca fue reconocida por la psiquiatría y han llovido críticas bien fundamentadas como la que encontramos en el presente volumen. El tema se presta a partidismos muy ideologizados, pero en la presente obra se afronta con clarividencia y rigor, constituyendo una importante ayuda para todos aquellos profesionales o personas que, de una manera u otra, se ven involucrados en esta problemática tan frecuente en nuestros días.- C. DOMÍNGUEZ.

## HISTORIA

BOUCHERON, Patrick – RUIZ GÓMEZ, Francisco (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*. Casa de Velázquez – Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2009, 493 pp., 25 €

Se nos presentan en estas páginas las Actas del coloquio organizado conjuntamente por LAMOP-París, L'École Française de Rome, la Casa de Velázquez de Madrid y la Universidad de Castilla-La Mancha, celebrado en Madrid y Almagro los días 15 y 16 de abril de 2004. Los trabajos están agrupados en tres partes: la cultura política de las monarquías, los modelos culturales urbanos y la Iglesia junto con la cultura de lo sagrado. En la primera parte sobresale el protagonismo del rey Alfonso X el Sabio en el terreno de la cultura política y su proyección posterior. En la segunda parte se estudian la ostentación en las ciudades castellanas, los modelos políticos y la creatividad artística en Francia e Italia a través de los libros miniados y de Horas, la conciencia cívica e identidad urbana en Nápoles, la historia cortesana con análisis de carreras y algo de cultura mercantil en los reinos hispánicos de la Baja Edad Media. La tercera parte centra su atención sobre lo sagrado en el mundo, sobre la posibilidad de que haya culturas canónicas específicamente distintas de otras culturas de su entorno, sobre la catedral de Toledo como generadora de cultura, sobre la santidad femenina y sobre las bibliotecas de pa-

rroquias rurales junto con la religiosidad popular en Castilla a finales de la Edad Media. Como resultado, todo un acervo de datos y enfoques muy útiles para la mejor comprensión de la Baja Edad Media.- A. NAVAS.

CARLI, Romina de, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática (1963-1978)*.

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 251 pp., 22 €

Este libro, como corresponde a la tesis doctoral que está en su origen, ha supuesto un detenido trabajo de investigación en archivos y bibliotecas: concretamente, en los archivos del Congreso de los Diputados, de los Ministerios español y francés de Asuntos Exteriores, del Ministerio de Justicia español, de la ciudad de Parma y de la Conferencia Episcopal Española, sin olvidar los volúmenes de actas del Concilio Vaticano II. Esta abundante documentación, citada constantemente en notas a pie de página junto con muchas otras publicaciones de la época, permiten a la autora reconstruir un periodo complejo de las relaciones de la Iglesia con el Estado español, que es algo más de lo que anuncia el título escogido para la obra. Como punto de partida se toma el debate en el Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa y la postura de reserva que mantuvieron allí los obispos españoles, conscientes de que los nuevos planteamientos quitaban toda justificación al modelo confesional del Estado franquista. El Decreto conciliar sobre libertad religiosa abrió las puertas para una revisión del Concordato de 1953. La muerte de Franco y la evolución del episcopado español aceleraron el proceso, que fue jalonado por delicadas negociaciones donde siempre estaba en juego el apoyo de la jerarquía española a la transición política democrática y a la monarquía. En ese marco se estudia cómo se caminó hasta la Constitución de 1978 y hasta los acuerdos con la Santa Sede de enero de 1979.- I. CAMACHO.

GARCÉS BLÁZQUEZ, Fernando, *Historia del mundo sin los trozos aburridos. Un paseo por la historia del mundo a través de los momentos más paradójicos de la humanidad*. Ariel, Barcelona 2009, 429 pp., 24 €

El título del libro corresponde estrictamente a su contenido y constituirá para el lector un verdade-

ro arsenal de relatos históricos contemplados desde el prisma del humor. Es indudable el conocimiento de la historia que tiene el autor, así como que lo pone al servicio de un enfoque jocoso de la historia. Todos sus conocimientos los ha puesto al servicio de las paradojas que se han producido (y se siguen produciendo sin interrupción) a lo largo de la historia de la humanidad. El resultado es un libro que no tiene nada de aburrido y sí mucho de interesante; ya que a través de los relatos, y del enfoque humorístico al que han sido sometidos, el lector va de sorpresa en sorpresa y también de sonrisa en sonrisa. Con el valor añadido de estimular al propio lector a comprobar por sí mismo la veracidad de cuanto se dice en estas páginas, para lo cual el propio autor aporta una amplia bibliografía en la que bucear.- A. NAVAS.

HILDEGARDA DE BINGEN, *Libro de las obras divinas*. Herder, Barcelona 2009, 615 pp., 42 €

Tenemos aquí una nueva edición de la última de las obras de Hildegarda de Bingen. La propia autora confiesa que se sintió movida interiormente a escribir sus mensajes proféticos en el año 1163, en un momento especialmente crítico de la vida de la Iglesia y del Imperio. Aunque Hildegarda atribuye toda la autoridad de lo que escribe a la inspiración divina directa, no cabe duda de que en sus páginas se refleja también una gran variedad de conocimientos adquiridos, entre ellos de medicina y botánica, que le sirven para transmitir mejor el contenido inspirado por Dios. Su obra se sitúa por tanto en el campo de la inspiración visionaria y profética, que intenta darle sentido al devenir de la historia, así como a los propios textos sagrados en el contexto del momento que se vive tanto en la Iglesia como en el Imperio. Ella misma se compara con Moisés, con los profetas y, particularmente, con San Juan Evangelista, considerado como el autor, tanto del Evangelio que lleva su nombre, como del Apocalipsis. Estamos pues ante una de las obras más sobresalientes del pensamiento profético y apocalíptico de la Edad Media, cuyo contenido apocalíptico fue el que más influyó en el interés que suscitó su obra, sobre todo a partir del siglo XIII.- A. NAVAS.

LADERO QUESADA, Manuel F. – LÓPEZ PITA, Paulina, *Introducción a la Historia del Occidente Medieval*. Centro de Estudios Ramón Areces,

Madrid 2009, 332 pp., 34 €

Cuando se tiene este libro entre las manos se tiene la impresión de estar ante un manual de enseñanza media. Sin embargo sus autores nos advierten que este libro está pensado para estudiosos de la Historia del Arte. Se trata pues de un libro pensado para universitarios, con pedagogía propia del plan de Bolonia de renovación de los estudios y con un formato parecido al de un libro de texto de enseñanza media. En la presentación se nos indica el modo más adecuado de aprovechar las virtualidades que encierra el libro. Como se trata de dar a los estudiantes universitarios de Historia del Arte una formación básica como historiadores, el texto está concebido para proporcionarles un conocimiento general del período medieval, una conciencia crítica de la diacronía y la sincronía históricas, un conocimiento de los principales sucesos y capacidad suficiente para identificar y manejar las fuentes bibliográficas y documentales útiles para el estudio de este período. Se detallan igualmente los resultados que se pretende alcanzar al término de esta asignatura, para lo cual se recomienda también alguna lectura complementaria. Se completa el volumen con una bibliografía selecta y unas indicaciones útiles para el comentario de textos y mapas.- A. NAVAS.

LEVERING LEWIS, David, *El crisol de Dios. El islam y la construcción de Europa (570-1215)*. Paidós Ibérica, Barcelona – Buenos Aires – México 2009, 559 pp., 26 €

A medio camino entre la historia y el ensayo, es éste un libro que se lee casi con avidez por la gran amenidad con que está escrito, pero no sólo por eso. El autor intenta hacer ver lo que habría sido la historia de lo que hoy llamamos Europa, de haber sido otros los vencedores definitivos en los campos de batalla; en concreto, cómo sería hoy una Europa Islámica. Al autor se le nota una indudable admiración hacia los logros del Islam, en particular los de Al Andalus, desde donde llegaron a los países de la Cristiandad la mayor parte de los conocimientos de la antigüedad, a través de la ciudad de Toledo, en la que pudo concentrarse todo ese material gracias a la colaboración de sabios judíos, cristianos y musulmanes. El propio autor manifiesta que ha buscado en la historia con especial interés las vidas que han sido ejemplo de valor o de integridad, frente a las injusticias, la

exclusión en lo religioso o el saqueo organizado. Para ello se ha centrado en el ascenso y declive de una civilización que también estuvo en Europa: la islámica, claramente admirada por él.- A. NAVAS.

MAALOUF, Amin, *Las cruzadas vistas por los árabes*.

Alianza, Madrid 2009, 406 pp., 9,90 €

Amin Maalouf es un periodista, cristiano de lengua árabe, nacido en El Líbano pero viviendo en Francia desde 1976. Fruto de esta rica experiencia es su librito *Identidades asesinas*, que publicó en 1998 (versión castellana, Alianza 1999). Ya antes se había adentrado en un tema histórico donde las perspectivas de Occidente y del mundo árabe son bien distintas: ese es el objetivo de esta obra que presentamos y que fue publicada en Francia en 1983 y en España en 1989. Sus repetidas reediciones son indicio de su interés y valor. Lo que se quiere ofrecer en estas páginas es la visión que tienen los árabes de lo que en Occidente se llaman "cruzadas", pero que para ellos no pasan de ser "guerras" o "invasiones". Se hace a través de 14 capítulos, en los que se va recreando esta historia entretejiendo el propio relato del autor con testimonios directos de la época, siempre usando fuentes árabes. Es un trabajo que le ha ocupado dos años. Durante ese tiempo ha rastreado tres tipos de fuentes: ante todo, los historiadores y cronistas árabes que nos dejaron testimonios de las invasiones; en segundo lugar, los textos de historia medieval árabe y musulmana; por último, los relatos específicos sobre las cruzadas. Estos dos últimos permiten ofrecer un marco de conjunto a los testimonios, que son fragmentarios casi por necesidad. Se narra así una historia de dos siglos que se extiende desde los primeros ataques de los francos y la toma de Jerusalén (1097-1099) hasta la expulsión de los francos de Acre, el último bastión de su presencia en aquel continente (1291).- I. CAMACHO.

MARÍN, Manuela (coord.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*.

Casa de Velázquez, Madrid 2009, XVII + 451 pp., 37 €

Los textos que se publican en este libro corresponden a un seminario, organizado por la Casa de Velázquez y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, para tratar las distintas historiografías de Al-Andalus, que contrastan entre sí,

intentando integrar el período islámico dentro de la historia de España, pero oscilando entre el rechazo profundo de los representantes de la tradición cristiana antiislámica, que lo consideran un paréntesis desgraciado, y la visión idealizada de quienes consideran que Al-Andalus fue un auténtico modelo de convivencia y tolerancia entre culturas y religiones. Como indica muy bien Manuela Marín en su presentación del libro, ambas posturas tienen un anclaje firme por contar en ambos casos con un público incondicional dispuesto a apoyar firmemente su punto de vista así como a rechazar contundentemente el punto de vista opuesto. En todas las historiografías destaca la escasa importancia que se concede a las relaciones con el Magreb, a pesar de la vecindad geográfica, apenas interrumpida por el estrecho de Gibraltar. Toda esta problemática se analiza a través de los estudios aportados al seminario, colaborando a esclarecer las imprecisiones, los abusos y los aciertos de quienes se han asomado a esta problemática historiográfica que continúa teniendo rasgo de protagonista cada vez que se aborda la historia de lo que hoy llamamos España. Aunque un poco colateralmente, también aparecen aquí opiniones provenientes de Francia, por ser fronteriza con España, y de Portugal porque, aunque hasta ahora apenas se hayan interesado por el tema, también Portugal formó parte de Al-Andalus aunque fuera en menor medida que el resto de la península.- A. NAVAS.

MARÍN DE SAN MARTÍN, Luis, *Los Agustinos. Orígenes y espiritualidad*. Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2009, 311 pp.

Estamos ante un libro que podríamos considerar por una parte de aclaración histórica y por otra de transmisión histórica. El autor llega a conclusiones ponderadas sobre la paternidad de San Agustín respecto a la orden agustiniana. Aunque las comunidades que fundó San Agustín acabaron desapareciendo con el tiempo, y la Orden de San Agustín nace como orden mendicante en el siglo XIII, hay un lazo de unión indiscutible entre las dos formas de vida religiosa, que es la Regla de San Agustín, presente en la Iglesia sin solución de continuidad, hasta el punto de inspirar a la nueva orden, que será mendicante, pero también espiritualmente agustiniana en todo el sentido de la palabra. Considero un verdadero acierto dedicar

una de las partes de este estudio a la espiritualidad agustiniana, como alma de todo lo que se ha producido en la Iglesia bajo la inspiración de San Agustín. Seis apéndices y una estupenda bibliografía completan un volumen especialmente válido como investigación histórica y como síntesis válida sobre los orígenes de la Orden de San Agustín, frente a otras hipótesis con menos fundamento.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ-PICAVEA, Enrique, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*.

La Esfera de los Libros, Madrid 2008, 591 pp., 33 €

Este libro supone un estudio amplio y, en cierto sentido, completo sobre las órdenes militares ibéricas. El autor las llama hispánicas, aunque incluye la orden militar portuguesa de Évora-Avis. En el libro se parte de las órdenes militares en general, relacionándolas, como no podía ser menos, con las Cruzadas, para las que fundamentalmente nacieron. Tras analizar las órdenes extranjeras se estudian las hispánicas, que quedan así enraizadas en la tradición común del occidente cristiano. Se estudian las principales actividades y funciones que llevaron a cabo en la península, especialmente en el campo militar, pero sin abandonar las dimensiones caritativas, sanitarias y redentoras. La organización interna y el poder señorial que llegaron a adquirir también están presentes en la obra, así como las cuestiones de propaganda e imagen de las propias órdenes. Por último, se estudia su evolución hasta mostrarnos el estado actual en que se encuentran. Las ilustraciones y los mapas que complementan el estudio son de gran calidad y remata la obra una amplísima relación de fuentes y bibliografía.- A. NAVAS.

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

Visualizar el talante de una mujer plurifacética y comprometida con la realidad delirante que le tocó vivir, y hacerlo desde ese lugar relegado que le otorgó la historia reciente de nuestro país, no parece tarea fácil, pero la autora de esta investigación biográfica sobre una de las “mujeres de la República”, Matilde Huici Navaz, ha penetrado en los entresijos de esa vida, a mi modo de ver,

de manera tan prolija como atrayente. La intención de la autora era sacar a la luz a la mujer que había quedado *a la sombra* de otras reconocidas activistas de su época: Clara Campoamor, Concha Peña o Victoria Kent. Léida esta obra, “la tercera mujer” ya no será una desconocida exiliada, sino una mujer que hizo suya la causa feminista y los ideales sociales que no llegaron a cuajar en la inestable II República española, aunque echaron raíces suficientes como para ser hoy considerados irrenunciables en nuestra convivencia socio-política: protección de menores en riesgo de abandono, atención a los discapacitados y a los jóvenes avocados a la delincuencia y a la marginación social... Siguiendo la vida, la obra y el exilio de Matilde Huici, se descubre a la mujer comprometida y luchadora, experta en psicopedagogía, cuyos planteamientos educativos, sociales y políticos son de gran actualidad y, muchos de ellos, todavía no alcanzados ni mucho menos superados. En suma, el libro puede ser fuente de estudio e investigación para quienes estén interesados en los temas mencionados y, obviamente, en temas de género.- T. LEÓN.

SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, *Educación popular en Málaga. El Patronato y Escuela San José (1906-2006)*. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga 2009, 403 pp., 13 €

La fiabilidad histórica del autor de este estudio sobre la “Escuela del P. Mondéjar” (como se conocía en Málaga al actual Colegio San José) hace que el haber trabajado durante 15 años como profesor en esta institución no le quite nada de la objetividad que se debe exigir a un historiador, al mismo tiempo que aporta un plus de aprecio a la misma, que le ha ayudado a descubrir detalles que habrían pasado desapercibidos para quien no hubiera estado ligado a ella profesionalmente como él lo estuvo. En la introducción se subraya que la misma Compañía de Jesús que se dedicaba a la educación de las clases altas en el Colegio San Estanislao de Málaga en El Palo, también se esforzaba por impartir educación a las clases trabajadoras, como muestra esta historia del Patronato y Escuela San José. El propio autor ha seguido en sus investigaciones la misma trayectoria que la Compañía en Málaga ya que, a su excelente estudio sobre el colegio de San Sebastián (el antiguo colegio de la

Compañía en Málaga) se añade ahora este sobre la historia del actual Centro de Educación Secundaria San José. Además de la contribución a la historia de la Compañía de Jesús en Málaga y a la historia de la propia ciudad, el autor proporciona un libro entrañable para todas las personas ligadas afectivamente a esta institución, como alumnos, como profesores o como familiares estrechamente relacionados con el centro. Sin olvidar la dificultad extrema que supone un estudio histórico sobre un tema contemporáneo.- A. NAVAS.

VELARDE, Juan, *Cien años de economía española*.

Encuentro, Madrid 2009, 360 pp., 21 €

Nacido en 1927, Juan Velarde publicaría ya en 1951 su primer estudio sobre la economía española (*Sobre la decadencia económica de España*, que sería reeditada en 1969): con ello se pone de manifiesto cómo al economista que es Juan Velarde le es imprescindible la historia para comprender los mismos hechos económicos. Esa convicción ha presidido toda su actividad intelectual. Y una muestra más de ello la constituye este libro, que actualiza y sintetiza otro anterior (*1900-2000, historia de un esfuerzo colectivo: cómo España superó el pesimismo y la pobreza*, 2 volúmenes, editado por Planeta en 2000). Este nuevo estudio abarca algo más de los 100 años que anuncia su título. Su punto de partida es el año 1883, con el gobierno de Cánovas del Castillo, que tanto contribuyó a consolidar la Restauración y a modernizar la economía desde la política. Y la obra se extiende hasta 2007, cuando la crisis amenaza el último gran esfuerzo de España, el que se orientó a atrapar la revolución industrial cuando parecía haberse escapado ya para siempre. Los 16 capítulos de la obra recorren estos 125 años, con un estilo directo y hasta provocativo, que se acompaña de una notable erudición histórica. Al término de ellos España parecía definitivamente encarrilada gracias a lo que Velarde llama el modelo Aznar-Rato-Montoro, al que dedica el capítulo 16. Pero la subida al poder de Rodríguez Zapatero ha servido para truncar este proceso: por eso la obra termina con un Epílogo que lleva un título inequívoco, "La concienciosa preparación de una crisis".- I. CAMACHO.

## CIENCIAS SOCIALES

BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI, Madrid 2009, 2ª edición, 255 pp., 19 €

Jean Baudrillard, filósofo y sociólogo francés (1929-2007) ha dejado entre sus temas de estudio más comentados sus análisis de las sociedades de consumo posmodernas. Esta obra vio la luz en 1970 y fue ya traducida al castellano en 1974 (Plaza y Janés). Ahora aparece esta nueva edición, con una traducción también nueva, precedida de un extenso estudio de Luis Enrique Alonso, Catedrático de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid. El ser nuevamente editada es muestra del valor que sigue teniendo la obra, con la que el autor se opone frontalmente al marxismo, que hacía del trabajo y la producción las categorías claves para la interpretación de la realidad. Para Baudrillard en las sociedades posmodernas el consumo se ha impuesto a la producción: la racionalidad de las necesidades y la utilidad de los productos quedan así subordinadas a la lógica del signo. Porque los objetos de consumo se convierten en signos de un status basados sobre todo en apariencias y espejismos. Es entonces esta lógica del consumo la que aliena al sujeto humano, y no la explotación por el trabajo, como pretendieron Marx y sus seguidores. Naturalmente Baudrillard se refiere a las sociedades posmodernas de bienestar.- I. CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (ED.), *La emergencia de China e India en el siglo XXI*. Gobierno de Aragón, Zaragoza 2009, 546 pp., 15 €

El Seminario de Investigación para la Paz, del Centro Pignatelli de Zaragoza, se viene ocupando cada año de analizar en su programa de sesiones un tema de actualidad, invitando para ello a destacados especialistas. Aquel cuyas actas se publican en este volumen se ocupó de los que pueden considerarse dos nuevas piezas en el escenario mundial, dos países que ellos solos representan el 60% de la población mundial: China e India. Ese nuevo escenario internacional, que comienza a perfilarse a finales ya del siglo XX, se presenta en la primera sesión. Las tres sesiones siguientes están consagradas a China: economía, demogra-

fía, política, sociedad y cultura, proyección sobre el mundo. Dos sesiones están dedicadas a la India: su desarrollo reciente, la cuestión energética, los desafíos políticos y sociales a los que tiene que hacer frente. Una última sesión se dedica al papel de ambas potencias en el diálogo de Oriente y Occidente. En cada una de las nueve sesiones intervinieron tres, o al menos dos, ponentes.- I. CAMACHO.

GOODY, Jack, *La evolución de la familia y el matrimonio*. Universidad de Valencia, 2009, 309 pp., 20 €

Este eminente antropólogo social vinculado a la Universidad de Cambridge ha querido ofrecer en estas páginas una aproximación a la historia de la familia que se aparte de los enfoques al uso en nuestro tiempo. Critica a estos últimos porque son excesivamente occidentales: no suelen remontarse más allá del año 1500 y en el fondo toman el modelo occidental como el referente desde el que se estudian otros. Jack Goody, que publicó en 1983 el libro cuya traducción castellana nos llega ahora, da un giro a estos enfoques porque toma como punto de partida de su estudio sobre los sistemas de parentesco y familia la realidad del África negra. Luego aborda las diferencias de esa realidad geográfica con Asia, Oriente Medio y el norte de África. En un momento ulterior se estudian las diferencias en el modelo familiar en Europa a partir del Imperio Romano tardío. No estamos, pues, ante un enfoque convencional, ni tampoco muy atento a lo estrictamente cronológico, sino ante la investigación de un antropólogo que se ha valido también de fuentes escritas, tanto literarias (teatro medieval, por ejemplo) como jurídicas y, naturalmente, sociológicas. De este modo se amplía el horizonte del estudio y se aportan elementos menos conocidos, que enriquecerán decididamente el conocimiento de la institución familiar.- I. CAMACHO.

INFANTE, Blas, *Andalucía. Teoría y fundamento político*. Almuzara, Córdoba 2008, 155 pp., 16 €

Tal como llega a nosotros, esta obra no fue escrita por Blas Infante. Sin embargo, todo lo que hay en ella salió de la pluma del que muchos consideran la figura más relevante del andalucismo histórico.

Manuel Pimentel y Antonio Manuel, los editores de estos textos, han tomado como base el índice de *Fundamentos de Andalucía* y le han incorporado otros muchos textos de tres obras de Blas Infante: *Toda la verdad sobre el complot de Tablada y el Estado de Andalucía*, *El ideal andaluz*, *La pedagogía de la dictadura*; se añaden también otros textos inéditos. El objeto del trabajo emprendido por los editores, llevado a cabo de forma minuciosa, es dar coherencia a la obra de Blas Infante y ofrecer una visión sistemática de su pensamiento.- I. CAMACHO.

LUCAS, Javier de – SOLANES, Ángeles (eds.), *La igualdad en los derechos: claves de la integración*. Dykinson, Madrid 2009, 541 pp., 40 €

La base de este volumen la constituyen las ponencias de dos jornadas celebradas en Valencia en 2005 y 2006 con el objetivo de divulgar un proyecto de investigación dirigido por el Prof. Javier de Lucas en la universidad de aquella misma ciudad con el título de “Derechos e integración política y social de los inmigrantes”. El libro se ha completado además con aportaciones de otro grupo de investigación de la Universidad de Oviedo sobre “El reconocimiento de los derechos de los inmigrantes extracomunitarios en la Unión Europea”. El libro resultante quiere ofrecer una panorámica amplia de toda esta problemática, que afecta al creciente número de inmigrantes en nuestras sociedades europeas. La pluralidad de autores que han intervenido permite una aproximación del carácter multidisciplinar: lo jurídico es esencial, pero no se ignoran los aspectos políticos, antropológicos, sociológicos o de política social. La obra está dividida en dos partes. La primera se refiere a la integración social: en ella se presta una atención especial a la inmigración irregular, así como a aspectos culturales, laborales y de política social. La segunda parte se reserva para la integración política: se analiza ahora con rigor la problemática derivada de la condición de extranjero y su relación con el concepto de nacionalidad. Una preocupación que subyace a todos los autores es el crítica ciertos estereotipos sociales que entorpecen la presencia normal de los inmigrantes en nuestras sociedades de bienestar.- I. CAMACHO.

PANEBIANCO, Angelo, *Modelos de partido. Organización y poder en los partidos políticos*. Alianza, Madrid 2009, 520 pp., 39 €

El esfuerzo por comprender desde dentro el funcionamiento de los partidos políticos es tanto más necesario cuanto mayor es el escepticismo en relación con ellos. Y eso es lo que se propuso Angelo Panebianco, profesor en las Universidades de Bolonia y Milán, en esta obra que data de 1982. Este enfoque lo adopta consciente de que no ha sido el más utilizado para este tema en las últimas décadas, en las que se ha preferido el estudio del sistema de partidos en su conjunto, aprovechando para ello la teoría de los sistemas. Panebianco coloca en el centro de su análisis –de acuerdo con el subtítulo de la obra– la dimensión del poder en la organización para explicar la actividad de ésta en términos de alianzas y conflictos. También se presta una atención especial al desarrollo histórico de los partidos, sin olvidar tampoco la perspectiva comparada aunque reducida al ámbito europeo. Por lo que se refiere al desarrollo de la obra, el punto de partida son los conceptos básicos, para analizar desde ahí la evolución organizativa de los principales partidos europeos; se estudian luego algunos problemas organizativos más específicos, para terminar con el examen de los procesos de transformación que experimentan los partidos políticos.- I. CAMACHO.

PRADES, Javier – ORIOL, Manuel (eds.), *Los retos del multiculturalismo*. Encuentro, Madrid, 2009, 309 pp., 21 €

“Subsidiariedad, el otro nombre de la libertad” es el lema de la Fundación Solidaridad, nacida en 2002 en Milán con la finalidad del estudio y difusión, desde la óptica del principio de subsidiariedad, de aquellas cuestiones sociales que están en primera línea del debate público. Entre las iniciativas de esta Fundación se cuenta un seminario celebrado durante el curso 2007-2008, cuyas aportaciones se recogen en este volumen. En él se dieron cita personalidades procedentes de distintos ámbitos geográficos, científicos y religiosos. Los organizadores quisieron huir de un enfoque más ideológico para abordar la convivencia entre las culturas, reconociendo como punto de partida el hecho de las identidades particulares. En total son 16 las contribuciones recogidas, en

las que participaron 20 autores diferentes: entre ellos cabe citar a los norteamericanos J Milbank y St. Hauerwas.- I. CAMACHO.

REQUEIJO, Jaime, *Odisea 2050. La economía mundial del siglo XXI*. Alianza, Madrid 2009, 197 pp., 18,50 €

En economía no es fácil aventurar perspectivas o pronósticos tan a largo plazo. Se atreve Jaime Requeijo desde su experiencia de Catedrático ya jubilado de Economía Aplicada en la UNED. Se trata de adentrarse en dinanismos lentos, cuyos efectos no se perciben con facilidad. Además el tema se complica como consecuencia de la “megaperturbación” que se ha desatado cuando el autor ya tenía casi concluido su libro. Después de analizar la situación de los principales protagonistas actuales en el escenario económico (Estados Unidos, la Unión Europea de los 27, China, India, Japón, Rusia, Brasil), se abordan cinco cuestiones clave para atreverse en este ejercicio de prospectiva: la energía, las cuestiones monetarias, las migraciones, la demografía y la evolución tecnológica. Es interesante esta selección de cuestiones, que el autor considera decisivas para entender lo que pueda ocurrir en la economía mundial en este siglo XXI. Un capítulo final añade un repaso a la situación de la economía española.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ, Irene – TEIJO, Carlos (eds.), *Ayuda al desarrollo: piezas para un puzzle*. Libros de la Catarata, Madrid 2009, 295 pp., 17 €

Si la caída del muro de Berlín y el nuevo escenario mundial resultante parecieron enfriar la política de cooperación al desarrollo, la aprobación en septiembre de 2000 de los “Objetivos de Desarrollo del Milenio” supuso un nuevo impulso para ella. En todo caso, las experiencias en este terreno en las últimas décadas han puesto en cuestión no sólo el concepto de cooperación, sino el mismo concepto de desarrollo. Este es el marco en que se mueve la presente obra, que pretende enfrentarse con ese “puzzle” que constituyen hoy los distintos actores y dinámicas de cooperación al desarrollo. Se comienza estudiando los fundamentos mismos de la cooperación, y en primer lugar el derecho al desarrollo. Las tendencias actuales de la cooperación al desarrollo se analizan a continuación, con una atención especial a los “Objetivos de Desa-

rrollo del Milenio”. Los sistemas de ayuda ocupan la tercera parte. La cuarta parte pasa revista a los actores de la ayuda. La última parte aborda algunas cuestiones particulares que son hoy de especial relevancia: entre ellas, la feminización de la pobreza o el papel creciente de algunos países emergentes en las iniciativas de ayuda al desarrollo.- I. CAMACHO.

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

- ALONSO, L. G., *El colgado*, Sal Terrae, Santander 2009, 119 pp.
- ARBELOA, V. M., *Clericalismo y anticlericalismo en España: 1767-1930*, Encuentro, Madrid 2010, 363 pp.
- BENÍTEZ GRANDE-CABALLERO, L., *Cuentos cristianos. Una fuente de espiritualidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 224 pp.
- BERMEJO, J. C., *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Sal Terrae, Santander 2010, 150 pp.
- BERMEJO, J. C., *Mi ser querido tiene alzhéimer. Cómo poner el corazón en las manos*, Sal Terrae, Santander 2010, 165 pp.
- BONHOEFFER, D., *Los salmos, el libro de oración de la Biblia. Una introducción*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 80 pp.
- BUCH, E., *Ética bíblica: fundamentos de la moral cristiana*, NF Noufront, Barcelona 2009, 187 pp.
- CARMONA, F. J. (coord.), *Historia del cristianismo - vol. IV: El mundo contemporáneo*, Trotta, Madrid 2010, 904 pp.
- CEBOLLADA, P. (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2010, 323 pp.
- COWLEY, S., *Rebelión en el aula. Claves para manejar a los alumnos conflictivos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 248 pp.
- CROUCH, A., *Crear cultura. Recuperar nuestra vocación creativa*, Sal Terrae, Santander 2010, 317 pp.
- DELCOURT, L., *La crisis alimentaria*, Popular, Madrid 2009, 263 pp.
- DERWAHAL, F., *Anselm Grün. Su vida*, Sal Terrae, Santander 2010, 231 pp.
- FERNÁNDEZ SOLÍS, J. D. - CASTILLO SANZ, A. G., *La educación en la calle. Trabajo socioeducativo en medio abierto*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 182 pp.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid 2010, 124 pp.
- GRÜN, A., *El Padrenuestro. Una ayuda para vivir la verdad*, Sal Terrae, Santander 2010, 142 pp.
- GRÜN, A., *La sabiduría del peregrino*, Sal Terrae Santander 2009, 93 pp.
- KASPER, W., *Al corazón de la fe*, San Pablo, Madrid 2009, 375 pp.
- MARTÍNEZ, J. L., *Antón Martín. Pionero del voluntariado social*, Católica, Madrid 2009, 384 pp.
- MARTÍNEZ-LOZANO, E., *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 192 pp.
- MORLA, V., *Job 29-42*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 244 pp.
- NOLAN, A., *Esperanza en una época de desesperanza. Y otros textos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2010, 207 pp.
- NOUWEN, H. J. M., *Una carta de consuelo*, Sal Terrae, Santander 2010, 101 pp.
- OTÓN CATALÁN, J., *Historias y personajes. Un recorrido por la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2010, 157 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.

- OTTO, R., *Ensayo sobre lo numinoso*, Trotta, Madrid 2009, 250 pp.
- SAN AGUSTÍN, *Obras y textos monásticos - Volumen I*, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 448 pp.
- SANTA-OLALLA, M., *De la vida a la ética: filosofía para todos. Materiales para pensar en el aula*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 184 pp.
- SCOTT, M., *La Eucaristía y la justicia social*, Sal Terrae, Santander 2010, 212 pp.
- SOTELO VÁZQUEZ, A. (dir.), *La Biblia en la literatura española - III: Edad Moderna*, Trotta, Madrid 2009, 548 pp.
- SPINK, K., *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Herder, Barcelona 2009, 147 pp.
- TICONIO, *Libro de las reglas*, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 352 pp.
- UDÍAS VALLINA, A., *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Sal Terrae, Santander 2010, 423 pp.
- URBINA, F., *Teología de la contemplación*, Espiritualidad, Madrid 2009, 240 pp.
- URIARTE, J. M. - CORDOVILLA, Á. - FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M., *Ser sacerdote en la cultura actual*, Sal Terrae, Santander 2010, 127 pp.

## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*La Congregación General 35: una experiencia de eclesialidad y universalidad*

*La Palabra de Dios como fundamento último de la norma positiva*

*Radio Eccla: un medio peculiar*

*La vida religiosa sigue enfrentándose a su futuro*

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

*La leyenda negra de los jesuitas*

*Libertad y Verdad en tiempos de Internet*

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

*“El destino de Marta”, algunas claves de la nueva espiritualidad*

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

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

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

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

*Evolución del concepto “mystêrion” en la tradición de la Iglesia oriental*

*Bolonia y los estudios de teología*

*Libertad cristiana en Pablo*

*La maldición de la ley (Gal 3,13)*

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

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

*Hugo de San Víctor. “De Verbo Dei”*

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

*Espiritualidades y éticas para la justicia global*

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

*El signo sensible en el sacramento del matrimonio*

*Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista*

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

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

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual.
- II. Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en formato digital. Se tratará de trabajos originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.
- III. La colaboración debería tener una extensión promedio de 10.000 palabras DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso por una sola cara y en formato digital.
- IV. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. Este correo electrónico figurará, junto con los datos del apartado b), en la primera página del artículo en su edición impresa o digital. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- V. Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por un censor externo designado por el Consejo de Redacción de la revista. Sus dictámenes serán comunicados al autor. Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.
- VI. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

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

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

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

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

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

- VII. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- VIII. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve sumario del artículo.
- IX. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- X. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

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





ISSN 0478-6378



*Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA*  
*Apartado de correos, 2002 - 18050 GRANADA*  
**SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 539**  
*Correo e: [info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com) • [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)*