

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXXI Fasc.2

Julio-Diciembre 2024

SALMANTICENSIS

Vol. 71.2, 2024 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

Revista semestral de investigación teológica fundada
en 1954

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR

Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Compañía, 5. Teléf. 923 277108

37002 SALAMANCA (España)

salmanticensis@upsa.es

WEB <https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis>

ARCHIVO DIGITAL <https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis>

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: publicaciones@upsa.es

PERIODICIDAD Y REGISTRO

Semestral

Depósito Legal: S. 22-1958

ISSN: 0036-3537 (Impreso)

ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis

oscar@editorialsinderesis.com



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 71, 2024 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

EDITOR

Emilio José Justo Domínguez
Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITOR'S BOARD

José Alberto Garijo Serrano – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Juan Pablo García Maestro – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
José Antonio Calvo Gómez – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Carolina Blázquez Casado – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*
Serafín Béjar Bacas – *Universidad Loyola (Granada), España*
María José Schultz Montalbetti – *Universidad de Deusto (Bilbao), España*
Juan Manuel Cabiedas Tejero – *Universidad Pontificia de México, México*
María Teresa Compte Grau – *Grupo de Estudios Feministas de la Universidad Panamericana, México*

COMITÉ CIENTÍFICO
SCIENTIFIC COMMITTEE

João Manuel Duque – *Universidad Católica Portuguesa (Braga), Portugal*
Inmaculada Delgado Jara – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Gehard Kruij – *Universidad de Mainz, Alemania*
Martin Lintner – *Colegio filosófico-teológico de Brixen, Tirol del sur - Italia*
Sigrid Müller – *Universidad de Viena, Austria*
Eleuterio Ruiz – *Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Argentina*
Alfonso Salgado – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Luis Guillermo Sarasa – *Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Colombia*
Leif E. Vaage, *Emmanuel College - Universidad de Toronto, Canadá*
Bernat Hernández – *Universidad Autónoma de Barcelona, España*
Margit Eckholt – *Universidad de Osnabrück, Alemania*
Gabriel Richi Alberti – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*
José Pedro Angélico – *Universidad Católica Portuguesa (Porto), Portugal*
Elena M^a Postigo Solana – *Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), España*
Séamus O'Connell – *St. Patrick's Pontifical University (Maynooth), Irlanda*
Piotr Roszak – *Universidad de Torun, Polonia*
José Luis Cabria Ortega – *Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), España*
Stephanie Höltingen – *Universidad de Bonn, Alemania*
Jorge Blunda Grubert – *Seminario Mayor de Tucumán, Argentina*

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 71, 2024 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

INDIZACIÓN
INDEXING INFORMATION

Salmanticensis sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA
CARHUS PLUS+2018
CIRC, Clasificación C
CROSSREF
DICE
DIALNET
DULCINEA, color azul
ERIH PLUS
Google Scholar
IBZ online
INDEX THEOLOGICUS
INDES RELIGIOSUS
ÍNDICES-CSIC
LATINDEX
LITARS, Clasificación IJ 3
MIAR
MLA
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
PHILPAPERS
REGESTA IMPERII
REBIUN
RESH
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES
WORLDCAT

SALMANTICENSIS

Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 71, 2024 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

LISTA DE REVISORES 2024

REFEREES 2024

El Consejo de Redacción de *Salmanticensis* agradece a los revisores el esfuerzo dedicado a la evaluación de los trabajos enviados a la revista. Su experiencia y juicio académico contribuyen decisivamente a la calidad de nuestra publicación. Durante el año 2024 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

João Manuel Duque, *Universidade Católica Portuguesa*, Braga (Portugal)
Marcos Cantos Aparicio, *Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid (España)
Juan Rego Bárcena, *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma (Italia)
Jaume Fontbona i Missé, *Facultat de Teologia de Catalunya*, Barcelona (España)
Joseba Louzao Villar, *Centro Universitario Cardenal Cisneros*, Alcalá de Henares (España)
Fermín Labarga García, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)
David Álvarez Cineira, *Estudio Teológico Agustiniانو*, Valladolid (España)
Estela Aldave Medrano, *Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón*, Zaragoza (España)
Juan Chapa Prado, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)
Ricardo de Luis Carballada, *Facultad de Teología de San Esteban*, Salamanca (España)
Ignacio M. Manresa Lamarca, *Instituto Teológico San Ildefonso*, Toledo (España)
Andrés Martínez Esteban, *Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid (España)
Manuel Vaquero Pineiro, *Università degli Studi di Perugia* (Italia)
Alejandro Bertolini, *Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires (Argentina)
Agustín Domingo Moratalla, *Universidad de Valencia* (España)
Ignasi Fuster Camp, *Ateneu Universitari Sant Pacià*, Barcelona (España)
Enrique Gómez García, *Universidad Loyola Andalucía*, Granada (España)
Jaime Tatay Nieto, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid (España)
Arturo Bellocq, *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma (Italia)
Juan José Padiál Benticuaga, *Universidad de Málaga* (España)
Alicia Villar Ezcurra, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid (España)
Juan Alberto Sucasas Peón, *Universidade da Coruña* (España)
Mariano Ruiz Campos, *Universidad Católica de Valencia* (España)
Eduardo Toraño López, *Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid (España)
Antonio Fidalgo, *Accademia Alfonsiana*, Roma (Italia)
Alfonso Novo Cid-Fuentes, *Instituto Teológico Compostelano*, Santiago de Compostela (España)
Hélio Luciano, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)
Luis María Salazar García, *Universidad Loyola-Andalucía*, Granada (España)

SUMARIO

ESTUDIOS

Piotr Roszak, <i>Lectura tomista de san Pablo y su actualidad</i>	197-216
Tomás J. Marín Mena, <i>No hay amor sin tres: La metafísica trinitaria del tercero frente al desafío del poliamor</i>	217-246
Gonzalo Tejerina Arias, <i>En el mal misterioso e ineluctable, una espiritualidad del dolor. Pensamiento y testimonio de Emmanuel Mounier</i>	247-278
Antonia Tejada Barros, <i>La fe incondicional frankleana y la fe dubitativa unamuniana: dos acercamientos a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah)</i>	279-309
José Antonio Calvo Gómez, <i>La reconstrucción de la historia. La correspondencia de Carlos II (1665-1700) en el archivo de la archicofradía de la Resurrección, de Roma</i>	311-338

RECENSIONES

Zamora García, Pedro. <i>Reyes II. La fuerza de la interpretación</i> (Carmen Yebra Rovira); Montero Fenollós, Juan Luis, coord. <i>La arqueología española en Tierra Santa. Pasado y presente</i> (Carmen Yebra Rovira); Ruiz, Eleuterio R., ed. <i>80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica</i> (Carmen Yebra Rovira); Guijarro, Santiago. <i>La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral</i> (Álvaro Pereira-Delgado); Guijarro Oporto, Santiago y Hernández Carracedo, José Manuel, eds. <i>Los evangelios en los estudios de Teología</i> (Luis Sánchez Navarro); Vázquez Jiménez, Rafael, ed. <i>Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II</i> , vol. II. <i>Unitatis redintegratio, Dignitatis humanae, Nostra aetate</i> (Carlos Martínez Oliveras); Schmemmann, Alexander. <i>El bautismo. Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu</i> (José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena); Edwards, James R. <i>Between the Swastika and the Sickel. The Life, Disappearance, and Execution of Ernst Lohmeyer</i> (Santiago Guijarro)	339-368
--	---------

CRÓNICA

Jorge Ricardo González López, <i>El laicado en la misión de la Iglesia: Crónica de las LVI Jornadas de Teología</i>	369-374
---	---------

Lectura tomista de san Pablo y su actualidad

Aquinas Reading of St. Paul and Its Importance

PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika (Polonia)

piotr.roszak@umk.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2723-2667>

Recibido: 6 de junio de 2024

Aceptado: 19 de julio de 2024

RESUMEN

La exégesis bíblica de santo Tomás se suele tratar como obsoleta debido a una comprensión del significado literal diferente al moderno, no reducido a la intención del autor humano, y también debido a la interpretación de pasajes individuales relacionados con su desconocimiento de idiomas originales. A pesar de estas diferencias, algunos exégetas contemporáneos lo elogian: por comprender correctamente las intenciones de san Pablo, por la correcta división del texto, así como por el mensaje teológico del apóstol. Tomás de Aquino no lo distorsiona, pero presenta a san Pablo como maestro de la fe. Este artículo presenta la manera de leer el *Corpus Paulinum* propuesta por santo Tomás, tanto en términos de exégesis como de hermenéutica, en el contexto de las interpretaciones contemporáneas, con el fin de notar las convergencias y diferencias, pero también los beneficios de tener en cuenta la exégesis tomista en las investigaciones actuales sobre la teología de san Pablo.

Palabras clave: Tomismo bíblico, exégesis bíblica medieval, epistemología de la virtud, sentido literal.

ABSTRACT

The biblical exegesis of St. Thomas Aquinas is often considered outdated due to his understanding of the literal sense, which is not limited to the human author's intention, and his interpretation of specific passages, influenced by his lack of knowledge of the original languages. Despite these differences, some contemporary scholars recommend for his accurate grasp of St. Paul's intentions, his thoughtful division of the text, and his articulation of the apostle's theological message. Rather than distorting St. Paul, Aquinas presents him as a teacher of faith. This article examines Aquinas' approach to the *Corpus Paulinum*, both in terms of exegesis and hermeneutics, in light of contemporary interpretations. It seeks to highlight the points of convergence and divergence, as well as the potential benefits of incorporating Thomistic exegesis into current research on Pauline theology.

Keywords: Biblical Thomism, epistemology of virtue, literal sense, medieval biblical exegesis.

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la actualidad de la exégesis bíblica de santo Tomás de Aquino a algunos les resulta más vinculada a la arqueología intelectual, gracias a la cual sabemos cómo “antes” pensaba la gente, que a algo que siga siendo actual.

Esta distancia se debe principalmente a tres cosas: a la minusvaloración de la exégesis tomista por su presunta falta del conocimiento de los idiomas originales de la Sagrada Escritura (hebreo, griego) y en consecuencia depender demasiado de la Vulgata¹ (1); al uso de instrumentos aristotélicos que distorsionan el significado original, ya que los conceptos hebreos parecen imposibles de traducir por la metafísica griega (2); y también a sus premisas hermenéuticas, sobre todo en cuanto a los sentidos de la Escritura (3).

A este tipo de acusaciones se une la opinión de Otto-Herman Pesch², quien en su valoración percibía la interpretación tomista de san Pablo como una imposición al Apóstol de unas categorías ajenas a él, provenientes de la escolástica y no del tiempo de san Pablo. Y así, según Pesch, el Aquinate al buscar las respuestas a las preguntas del siglo XIII hace de Pablo un profesor de teología académica que responde a las *quaestiones* como si fuese un maestro de teología en París. Yves Congar habló en un tono similar, acusando a Tomás de Aquino de imponer el contexto intelectual de su tiempo a la terminología bíblica, por ejemplo, tomando conceptos como sabiduría, ciencia o inteligencia, tal como se entendían en el siglo XIII y así perdiendo el significado paulino original de estos términos³. En fin, las acusaciones se centran en que santo Tomás hace “eisegesis”, dejándose guiar por presupuestos propios y no por los de san Pablo, y por eso no cultiva la verdadera “exegesis”.

Además, se acusa a Tomás de Aquino de hacer una exégesis que ignora la historia, aunque la lectura atenta de sus comentarios demuestra sorprendentemente lo contrario. No es tanto la falta de interés por la historia, sino la creencia de que se trata de una exégesis pneumatológica, en el espíritu de la lectura paulina de la Escritura, y por tanto reconociendo el cuerpo transhistórico de Cristo, con que se puede comunicar y en el que uno pueda participar y así lograr la plena

1 Anthony Giambrone, “Aquinas between Abelard and Erasmus: A Brief Ressourcement Thomistic Theology of Biblical Translation”, en *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, ed. Robert Barron, Scott Hahn y James Merrick (Steubenville: Emmaus Academics, 2023), 107–64.

2 Otto-Herman Pesch, “Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology”, *The Thomist* 38, 1 (1974): 584–605.

3 Yves Congar, *History of Theology*, trad. y ed. Hunter Guthrie (Garden City, NY: Doubleday, 1968), 139.

comprensión. Alguien así unido con Cristo por el Espíritu tiene el don de la sabiduría, gracias a la cual puede conocer la verdad de la Revelación, según la mente de Cristo y gracias al *pacti divina*, es decir, experimentando la realidad divina (ST II –II, q. 45, a. 2.), lo cual significa conocer a Cristo desde dentro, no por las solas palabras⁴. Pablo leyó el Antiguo Testamento de esta manera, como una palabra para la comunidad, eclesiocéntricamente, y no simplemente como un conjunto de palabras cualquiera.

De ahí resulta importante en esta exposición preguntarse primero cómo lee santo Tomás las cartas Paulinas, mostrando su interés por la *intentio Apostoli*, en disputa con la *Glossa Ordinaria*. ¿Está santo Tomás más interesado en cómo entendía san Pablo la fe en Jesucristo, es decir su interés se centra en el contexto bíblico original, o la interpreta desde su ángulo filosófico del siglo XIII? Después nos referiremos a los exégetas contemporáneos y su lectura de santo Tomás: algunos citan al Aquinate directamente, otros coinciden con él en la interpretación, otros contradicen su exposición de san Pablo. Finalmente nos preguntaremos qué imagen del apóstol san Pablo nos deja santo Tomás y qué aporta a la lectura paulina de hoy. En otras palabras: ¿qué se gana o qué se pierde leyendo hoy el *Corpus Paulinum* con santo Tomás?

1. ¿CÓMO LEE TOMÁS LOS TEXTOS PAULINOS? REGLAS PRINCIPALES

En toda esta discusión, brevemente resumida arriba, no hay que olvidarse de las diferencias en el marco hermenéutico fundamental entre la exégesis contemporánea y pre-moderna. Esta última –premoderna– tiene que ver con la comprensión de la inspiración, la revelación, los sentidos de la Escritura, pero sobre todo con la comprensión de la eclesialidad⁵. La primera –contemporánea– parte de una hermenéutica histórico-crítica, de raíces positivistas, con el sujeto “puro”, sin ninguna conexión; la segunda parte de las virtudes del intérprete, de su fe y de sus virtudes morales⁶. Enconces, ¿en qué destaca la lectura tomista de san Pablo?

Para responder a esta pregunta hay que recordar quién es san Pablo para santo Tomás. Lo muestra claramente el prólogo a la carta a los Romanos, que sirve de

4 Ignacio Manresa, “The literal sense and the spiritual understanding of Scripture according to St. Thomas Aquinas”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10, 3 (2017): 341–373.

5 Mathew Levering, “Ecclesial exegesis and ecclesial authority: Childs, Fowl, and Aquinas”, *The Thomist* 69, 3 (2005): 407–467.

6 Cf. Eugene F. Rogers, Jr., “How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas”, *The Journal of Religion* 1 (1996): 64–81.

marco a toda la interpretación tomista del *Corpus Paulinum*. Allí se dice del Apóstol que es un *vas electionis*, siguiendo así lo constado en los Hechos de los Apóstoles (9,15) y completado por Sir 50,9: “como vaso de oro macizo | adornado con toda clase de piedras preciosas”. Pablo es un vaso de oro por la transmisión de la sabiduría de Dios, fuerte por el poder del amor, adornado con piedras, es decir, virtudes. Estaba lleno del nombre de Cristo, que llevaba en su conocimiento mental, en su devoción amorosa y en su actitud ante la vida. Es un vaso precioso porque lleva lo que ha recibido del Señor, esto es, la gracia y la misericordia. Esto se esconde en la misión de Pablo, que Tomás relaciona con el llevar el nombre de Dios a todos los pueblos, y que describe a través de las cuatro causas aristotélicas, siguiendo el esquema formal conocido como el *accessus ad auctorem*⁷.

Para señalar lo que es característico de la lectura tomista de san Pablo y además puede ser una inspiración también en la exégesis actual de sus Cartas, señalaré tres elementos: la búsqueda de las intenciones del Apóstol (1), el momento de la sistematización teológica (*quaestiones*) (2) y la intertextualidad, que permite la expansión del pensamiento de Pablo gracias a referirlo a otros textos de la Sagrada Escritura (3), ampliando de esta forma la perspectiva teológica.

1.1. En busca de la *intentio Apostoli*

En contra de algunas acusaciones modernas, santo Tomás no pierde de vista las ideas teológicas originales de san Pablo, sino más bien intenta mantenerse referido a la *intentio* del Apóstol. Precisamente esta preferencia por la intención del Apóstol es lo que le distingue de la *Glossa* que, en su opinión, se desliza de lo querido por san Pablo⁸, pues saca otras conclusiones del texto paulino⁹ que son contrarias a la *intentio Apostoli*¹⁰.

La manera en la que santo Tomás trata la intención del Apóstol se enraza en su teoría de los sentidos bíblicos, especialmente en la de que, además del sentido fundamental (*principalis sensus*), existen también otros sentidos posibles que son el resultado de que Dios es el autor de la Sagrada Escritura. Por lo que, gracias a esto, los hechos descritos por el hagiógrafo, siendo él la causa instrumental,

7 Elisabeth Reinhardt, “Vas electionis: el Apóstol Pablo en el comentario de Santo Tomás a la Carta Ad Romanos”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2017): 95–117.

8 Tomás de Aquino, *Super I Cor.*, cap. 14 lect. 3. “Et sic accipit orare hic Glossa per totum capitulum. Sed non est haec intentio apostoli, sed pro deprecatione ad Deum. Nam si orem, etc”.

9 Tomás de Aquino, *Super II Cor.*, cap. 9 l. 2: “Sed Glossa in alio sensu adducit hanc auctoritatem, quam sit intentio apostoli”.

10 Tomás de Aquino, *Super II Thes.*, cap. 3 lect. 2.; *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 11 l. 2.

pueden tener más significados de los pretendidos por el autor humano por sí solo¹¹. Observar cómo Tomás define la intención del Apóstol y a qué temas se refiere, muestra no sólo su preocupación por no apartarse de Pablo en la interpretación, sino también una indicación o distinción entre el texto y su aplicación teológica posterior.

Tomás recuerda la intención del Apóstol al considerar el alcance de la autoridad del sacerdocio del AT (las llamadas “llaves”), que no alcanzaba los bienes celestiales según Heb 9, por lo que el sacerdocio del NT no podía haber sido sólo una perfección del anterior sacerdocio¹². Hay una diferencia fundamental entre ellos, porque según la antigua ley no era posible llegar a la *caelestia*, sino sólo anunciarla. La intención del Apóstol resuelve este dilema.

La referencia a la intención apostólica sirve a Tomás de Aquino de criterio cuando hay que decidir sobre lo que el Apóstol no dijo expresamente, como en el caso de la posibilidad de permanecer sin pecado en cuanto a la culpa, aunque esto no significa la ausencia de *reatus culpae*¹³. Otro caso es la promesa de la resurrección del cuerpo después de la muerte, en qué medida esto se cumple *in spe* y en qué parte *in re*¹⁴. A veces la referencia a la intención del Apóstol sirve para socavar una interpretación exagerada, por ejemplo, que el Apóstol prohibió todos los alimentos debido al escándalo (ya que no es así)¹⁵. A menudo esta *intentio* aparece en el contexto de otras posibles explicaciones, por ejemplo, en la interpretación de I Corintios 12,6 (“hay diferentes acciones, pero el mismo Espíritu hace todas las cosas en todos”). Se puede interpretar en clave de acciones humanas motivadas por el amor, sin embargo santo Tomás está convencido de que es más apropiado (*convenientium*) y coherente con la intención del apóstol, aplicar esta cita al Espíritu Santo¹⁶. De esta forma, la *intentio Apostoli* sirve de criterio para aceptar algunas interpretaciones o rechazarlas por ser incompatibles a ella; por ejemplo, cuando trata de la famosa cita “quien no quiera trabajar, que no coma”¹⁷, no la interpreta en sentido amplio (cualquier trabajo, también espiritual), sino referido al trabajo físico, siguiendo así al Apóstol.

11 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3. “Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem apostoli”.

12 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 co.

13 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4.

14 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 91 n. 10.

15 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 43 a. 8 ad 3.

16 Tomás de Aquino, *Super I Cor.*, cap. 13 lect. 3.

17 Tomás de Aquino, *Super II Thes.*, cap. 3 lect. 2.

Además, la intención del Apóstol describe no solo unas interpretaciones particulares, sino que se refiere a todo el *Corpus Paulinum* y a su tema principal. Lo explica en el prólogo de su Comentario a la Carta a los Hebreos, que por cierto clasifica como paulina (refiriéndose a los argumentos críticos como la diferencia de estilo, y en qué sentido es una carta paulina, etc.), señalando la gracia como la clave de la teología de Pablo¹⁸. Para el Aquinate, la gracia de Cristo es la clave para todas las cartas de san Pablo, como lo subrayaba ya en el prólogo a todo el *Corpus Paulinum*, antes de analizar la Carta a los Romanos. Allí sugería que las cartas se pueden dividir según los destinatarios, por ejemplo, dirigidos a la Iglesia de los gentiles, a los superiores de la Iglesia y al pueblo de Israel, pero también según el contenido. Las Epístolas tratan de la gracia de Cristo realizada en la Cabeza, en los superiores y en el cuerpo místico como tal. Y al mismo tiempo, esta gracia puede considerarse en sí misma, en los sacramentos que la transmiten y, a través de la unidad que la gracia establece en la vida de la Iglesia, cómo fortalecerla y defenderla contra los peligros (errores, persecuciones, etc.). Tomás encontró en las Cartas un denominador común: no las lee como correspondencia aleatoria a las primeras comunidades, sino como un todo. No se trata de un esquema artificial, sino de enfatizar la idea principal, descubriendo la intención de Pablo, que justifica abordar temas particulares.

1.2. *Quaestiones* – sistematización temática

Santo Tomás intenta interpretar a Pablo de modo completo, y no se contenta con exponer un simple pasaje de su carta, sino que, como está convencido de que la Escritura es el testimonio de la Revelación, la ve como un medio para construir una visión sistemática propia de la *sacra doctrina*. La exégesis pretende descubrir la *veritas fidei*, la verdad de la fe, sin perderse en las numerosas interpretaciones, contextos y paralelismos culturales con Oriente Medio. Santo Tomás se acerca al texto como un teólogo; para él se trata de una palabra viva, no de un cadáver (para usar la famosa metáfora de J. Ratzinger). La Palabra que es un medio de salvación, porque por este motivo lee la Biblia (*studiositas* es una virtud diferente de la

18 Tomás de Aquino, *Super Heb.* [rep. altera], pr.: “Intentio apostoli in omnibus epistolis sit commendare gratiam novi testamenti. Ecclesia autem tota est corpus mysticum: habet quidem similitudinem cum corpore naturali quantum ad tria: quantum ad ipsum corpus, quantum ad membra principalia et quantum ad caput; in primis ergo epistolis directis ad Ecclesias, scilicet Romanorum, Corinthensium et Galatarum, etc. usque ad primam ad Timotheum, commendat gratiam novi testamenti quantum ad ipsum corpus mysticum; in sequentibus vero epistolis directis ad personas speciales, scilicet Timotheum, Titum, Philemonem, commendat gratiam novi testamenti quantum ad membra principalia; in ista vero epistola commendat ipsam quantum ad caput, scilicet Christum, unde hic agitur de excellentia Christi.”

curiositas y las dos marcan como dos tipos diferentes de las actitudes o incluso tradiciones académicas¹⁹). Por lo tanto, en la explicación, el Aquinate a menudo se detiene e introduce una *quaestio*, aunque de forma abreviada, lo cual es propio de la mentalidad escolástica (hacer preguntas es la base de esta cultura). Sin embargo, no se trata de cuestionar, sino de rechazar las dudas, ambigüedades, aparentes contradicciones de diversos textos y posibles interpretaciones prácticas. En el fondo, se trata de mostrar que, en las cartas de san Pablo, no estamos tratando de una arqueología intelectual, sino de una historia actual que concierne a cuestiones específicas de la vida cristiana. Al introducir la *quaestio*, con sus elementos esenciales (*videtur quod non, responsio*), Tomás muestra que lee el texto con atención, buscando una verdad teológica (*sententia*).

El mayor número de tales *quaestiones* se encuentra en el Comentario a los Romanos, a la Primera Carta a Timoteo, a los Gálatas y a la Primera Carta a los Corintios. Se pueden distinguir varios tipos, porque algunos de ellos se refieren al texto bíblico o su inconsistencia (en este caso se trata de la *quaestio litteralis*²⁰), otros a la interpretación de la *Glossa*²¹ o a los temas teológicos detrás del texto paulino. Se trata de preguntas prácticas (sobre la disciplina de la Iglesia), por ejemplo, si es posible emborracharse con el vino consagrado²², o si se pueden hacer los milagros sin amor²³.

La presencia de *quaestiones* es una estrategia de Tomás de Aquino, quien, contrastando diferentes enfoques, no quiere dejar a nadie sin una respuesta teológica. A veces esto no es imprescindible, pues se pueden ofrecer varias interpretaciones, pero especialmente ante explicaciones contradictorias o aparentemente contradictorias, hay que tomar una postura. Esto significa que la originalidad de las interpretaciones de santo Tomás no es fácil de detectar inmediatamente, porque da la impresión de que se esconde detrás de los Padres (aunque no es así)²⁴, porque escribe de una manera menos personal y más formal. Pero analizando atentamente los comentarios y relacionándolos con las disputas teológicas de la época sobre las diferentes interpretaciones de san Pablo, el Aquinate nos muestra una

19 Raúl Madrid, “El derecho a la libertad de cátedra y el concepto de Universidad”, *Revista Chilena de Derecho* 1 (2013): 355–371.

20 Tomás de Aquino. *Super II Cor.*, cap. 13 lect. 2.

21 Tomás de Aquino. *Super Gal.*, cap. 1 lect. 3.: “sed quaestio est super hoc quod dicit Glossa; Super I Tim., cap. 4 l. 2.: Tertia quaestio est, quia dicit hic Ambrosius in Glossa”.

22 Tomás de Aquino, *Super I Cor.*, cap. 11 vs. 21: “ex hoc surgit quaestio, utrum scilicet de corpore et sanguine Christi consecratis posset aliquis nutriri vel inebriari”.

23 Tomás de Aquino, *Super I Cor.*, cap. 13 vs. 2: “utrum aliquis sine caritate possit facere miracula”

24 Jørgen Vijgen y Piotr Roszak, eds., *Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas. Historical and Systematical Perspectives* (Turnhout: Brepols, 2021).

postura diferente, especialmente cuando lo comparamos con una interpretación ofrecida por la *Glossa* u otros autores.

A título de ejemplo puede servir la forma en que Tomás de Aquino interpreta la expresión “la justicia de Dios”, como señala Eun-Sil Son en su interesante estudio²⁵. Para santo Tomás, a diferencia de los Padres de la Iglesia, no se trata del significado soteriológico, sino del atributo de Dios, y por tanto lo interpreta como un significado genitivo. De esta manera, el Aquinate “rompe” con otros exégetas medievales que más bien siguen la interpretación de san Agustín. Como señala Son, esto se debe a la orientación contemplativa de las obras teológicas de Tomás, que intenta descubrir el misterio de Dios y luego busca respuestas desde esta perspectiva. Esta es una cuestión vital para comprender la moral cristiana y el significado de lo terrenal, porque la forma en que uno vive es el resultado de lo que cree²⁶.

1.3. Intertextualidad - integración de los sentidos bíblicos

La tercera característica de la lectura tomista de San Pablo es la intertextualidad, entendida como referencias a otros libros bíblicos, a veces yuxtapuestos uno al lado del otro, sin explicación adicional²⁷. Se las cita debido a la convergencia lingüística para mostrar otros sentidos de un término particular, lo cual permite una mejor comprensión del contexto literario (1), y a veces abre nuevas referencias temáticas (2). Santo Tomás está convencido de que, por su divina autoría, la Biblia no es una colección de escritos casuales, por lo que los textos más claros y fáciles de entender ayudan a comprender los más difíciles (regla *locum ex loco*). De esta forma quiere explicar a san Pablo, ya que estas referencias, también sacadas del Antiguo Testamento, abren nuevas líneas de interpretación. Como ejemplo puede servir Romanos 8, cuando dice que “toda la creación gime y sufre con dolores de parto”²⁸: primero santo Tomás explica que en “toda la creación” se incluyen cuerpos celestes irracionales, y cuando se trata de la naturaleza humana, entonces “gime” se refiere al mal experimentado y al bien esperado, pero los “dolores del

25 Eun-Sil Son, “Thomas Aquinas and Scripture: A Contemplative Exegesis”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (2007): 731-741.

26 Joseph Fitzmyer, *A Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993), 260.

27 Piotr Roszak, “The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas’ exegesis”, en *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, ed. Piotr Roszak y Jürgen Vijgen (Turnhout: Brepols, 2015), 115-139.

28 Tomás de Aquino, *In Rom*, cap. VIII, lect. 4, n. 673.

parto” son el aplazamiento de la gloria futura. Esta última interpretación lo justifica con tres referencias bíblicas: Prov 13,12, Jn 16,21 y Sal 47,6.

La presencia de las citas provenientes de otros libros bíblicos dentro del procedimiento exegético del Aquinate, resalta también la importancia de la teoría de los sentidos bíblicos. El Aquinate intenta presentar interpretaciones consistentes basadas en el sentido literal, que entiende no sólo en el sentido intencional, narrativo (histórico), sino también como integrador, relacionado con la comunidad que lee el significado. No se trata de un “concordismo” forzado, sino de una búsqueda de conveniencia pues este criterio de *convenientia*, tan visible en su cristología, cuando expone las razones de la Encarnación, es muy característico de su estilo teológico en general, así que también en la exégesis bíblica. Esta red de referencias es claramente visible cuando, por ejemplo, analiza la frase “eran justificados quienes la cumplen [la Ley]” (Rom 2,13), indicando que la justificación debe entenderse de tres maneras: en el sentido de tener la reputación de ser justos (Ez 16,51), como realizando obras de justicia (Lucas 18, 14, *volvió a casa justificado*) o en el sentido de la causa de la justicia, y la sentencia paulina no puede entenderse en este último sentido²⁹.

Vale la pena prestar también atención a otro uso de citas bíblicas, esta vez de las cartas del San Pablo que son citados en la *Summa Theologiae*. Matthew Levering³⁰ señala que mientras en los comentarios la voz de Pablo guía el “texto”, en la *Summa Theologiae* está al servicio de la contemplación de la sabiduría de Dios y de sus obras. Así, la teología de Pablo en las Cartas ilumina el trabajo teológico, es decir *Sacra scriptura* ilumina *sacra doctrina*. Por tanto, siguiendo a Torrell, podemos decir que santo Tomás en su quehacer teológico en el fondo “se limita a exponer en lenguaje teológico lo que encuentra en las epístolas paulinas”³¹. Esto significa que las citas bíblicas no sólo desempeñan el papel de las “pruebas” para las determinadas tesis, sino sobre todo deben percibirse como una expresión de la *auctoritas* de la Escritura. Valkenberg llamó la atención sobre la necesidad de superar el tratamiento decorativo de las referencias bíblicas, sugiriendo que sean tratadas en clave de “función teológicamente primaria y secundaria”³².

29 Tomás de Aquino, *In Rom*, cap. II, lect. 3, n. 212.

30 Matthew Levering, *Paul in the Summa Theologiae* (Washington: CUA Press, 2014).

31 Jean Pierre Torrell, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, trad. Benedict M. Guevin, OSB (Washington: CUA Press, 2005), 73.

32 Wilhelmus G. B. M. Valkenberg, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Leuven: Peeters, 2000), 139.

2. ALGUNAS INTERPRETACIONES MODERNAS DE SAN PABLO Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

Vale ahora la pena referirse a los estudios exegéticos contemporáneos, a menudo arraigados en la exégesis histórico-crítica, que no abandonan completamente la interpretación de Tomás de Aquino, aunque el método premoderno de exégesis ya no se practica con todos sus elementos, rechazando especialmente la explicación alegórica o, más ampliamente hablando, el sentido espiritual. Entre estos exégetas, algunos aprecian las interpretaciones del Aquinate, como Markus Barth, quien en su exégesis de la carta a los Efesios habla repetidamente de la interpretación anterior y correcta de santo Tomás (“como ya antes decía el Aquinate...”); otros exégetas le critican o ignoran por completo³³.

En este contexto, debemos recordar también lo que ocurrió en la historia de la exégesis, cómo se desarrollaron a lo largo de la historia diversas teologías anti-paulinas, tanto en la época premoderna como especialmente en los siglos XIX y XX, cuando Pablo fue acusado de distorsionar el “verdadero cristianismo” por enmarcar las enseñanzas de Jesús en un marco ajeno a su cultura (es lo que pensaban Fichte o Renan). Esta tendencia incluye una serie de llamamientos a la “deshelenización del cristianismo”, que incluyen críticas a san Pablo y, en consecuencia, se critica también a santo Tomás por mantener el perfil paulino de su teología.

La exégesis paulina contemporánea marca una nueva etapa con las obras de Sanders y la llamada “nueva mirada hacia san Pablo [*new perspective on Paul*]” de los años 80 (NT Wright/Dunn), cuando se empieza a subrayar que la manera de percibir al Apóstol practicada hasta ahora no corresponde a lo que sabemos hoy sobre el judaísmo palestino. Los dualismos simples y opuestos, tan característicos de la perspectiva moderna, resultan ya insostenibles. Con esto, se cambió también la actitud hacia santo Tomás y su lectura de san Pablo³⁴.

Entonces, ¿cómo leen los exégetas contemporáneos las interpretaciones de los textos del Apóstol Pablo que ofrece santo Tomás? ¿En qué contextos invocan a Tomás de Aquino? ¿Qué implica leer a Pablo y Tomás juntos? Para responder a estas preguntas, es importante dividir la perspectiva de la exégesis contemporánea entre las interpretaciones católicas y protestantes.

³³ Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary* (New York: Anchor Bible, 1974), 682.

³⁴ Scot McKnight y B. J. Oropeza, *Perspectives on Paul. Five Views* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020).

2.1. Exégesis católica

En el contexto de los exégetas católicos, vale la pena citar la publicación clásica de Fitzmyer, quien varias veces se refiere a Tomás de Aquino. La referencia al Aquinate y su exégesis de san Pablo está relacionada probablemente con el hecho de que Fitzmyer nota la dificultad interpretativa de Romanos 9-11 para un lector moderno que se reduce a tres razones: 1) san Pablo saca problemas particulares de su contexto más amplio sin preocuparse por su conexión en la mente del lector; 2) introduce largas citas del Antiguo Testamento, que perturban la argumentación y tienen un punto de comparación más general y 3) la tendencia de Pablo a generalizar, por ejemplo, el tratamiento corporativo de Israel, aunque cita ejemplos de personas individuales, y con esto hace que el lector tenga que esforzarse por saber lo que Pablo realmente está diciendo y guardarse de la tentación de imponer problemas posteriores al texto. Tomás resulta, según Fitzmyer, útil para superar estas dificultades.

Además, Fitzmyer señala que santo Tomás no repite simplemente interpretaciones anteriores, sino que a veces, contrariamente a muchos Padres latinos, elige una interpretación diferente. En la pregunta de si la muerte o la resurrección de Cristo es la causa de la justificación, sostiene que Tomás intenta expresarlo en términos de causalidad y atribuye el pecado a la muerte y la justificación a la resurrección, al contrario que muchos Padres latinos³⁵, pero de acuerdo con san Agustín. De la misma manera, cuando reflexiona sobre la conocida frase que ha suscitado numerosas discusiones en la historia, “en quien todos pecaron” (Rom 5,12), Tomás sigue la interpretación agustiniana, según la cual se trata del pecado o de Adán (*sive in Adam, sive in peccato*)³⁶.

A la pregunta quién es “yo” en el cap. 7 de la Carta a los Romanos, Fitzmyer da 5 posibles interpretaciones; una de ellas ve el “yo” como un cristiano creyente que afronta los desafíos de una nueva vida, y se menciona a santo Tomás, que interpreta así este pasaje junto con otros autores, también protestantes. Otra cuestión es la condena del pecado “en la carne”, que algunos han interpretado como una referencia a la encarnación, pero Tomás ve en Romanos 8 una alusión al cuerpo “crucificado”, porque la muerte del Señor condenó el pecado a la impotencia, por el mismo hecho de que reveló que tenía alcance sólo en términos de cuerpo.

35 Fitzmyer, *A Romans*, 390.

36 Tomás de Aquino, *Ad Rom*, cap. V, lect. 3 (no 418).

En Romanos 9,22, Fitzmyer señala que “*porque [Dios] quería mostrar ira*”, santo Tomás (como Jerónimo antes) lo explica causalmente, en sentido de que Dios quería mostrar la naturaleza de su ira al derribar al Faraón, mientras la exégesis moderna lee esto preferencialmente (“aunque quisiera”)³⁷. Sin embargo, cuando analiza Romanos 9,31, señala que Tomás interpretó la expresión “ley de justicia” mejor que Crisóstomo, como enseñanza de justicia, no como justicia derivada de la ley³⁸.

Ha habido muchas discusiones sobre la comprensión que tiene el Aquinate sobre la fe entendida como *pistis*. Fitzmyer, comentando Rom 14,23: “todo lo que es contrario a la fe, es pecado”, señala que santo Tomás entiende *pistis* como *conscientia*, que proviene de Orígenes, pero muchos exégetas hoy creen que él entendió la conciencia en un sentido filosófico y no en clave bíblica, es decir, como “convicción”³⁹.

Otro exégeta católico, Scott Hahn, en su comentario a la Carta a los Efesios, también se refiere al comentario de Tomás de Aquino a esta Carta de san Pablo. Lo cita, por ejemplo, en el contexto de Ef 2,8-9 (“En efecto, por gracia estáis salvados, mediante la fe, y esto no viene de vosotros...”⁴⁰), en cuyo pasaje el Aquinate entiende que “esto” se refiere a la fe, pero parece más referirse a la frase anterior en su conjunto.

En ocasiones, Hahn vuelve a ideas teológicas específicas, como la “deificación del hombre” como objetivo de la Encarnación. Se refiere a la comprensión tomista de la “predestinación”, que no excluye el libre albedrío⁴¹. Esto muestra que en términos generales, la precisión teológica de Tomás de Aquino resulta importante para Hahn a la hora de interpretar a Pablo. Pero también cita la interpretación de pasajes concretos, como la “espada del Espíritu” siendo arma de la Palabra de Dios para combatir el espíritu maligno, lo cual indica, siguiendo a santo Tomás, el valor de la predicación.

37 Fitzmyer, *A Romans*, 605.

38 Fitzmyer, *A Romans*, 578.

39 Cf. Tomás de Aquino, *Ad Rom.*, cap. 14, lect. 3; Fitzmyer, *A Romans*, 699.

40 Vulgata: *Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei donum est.*

41 Scott Hahn, *The Letters of St. Paul to the Galatians & Ephesians* (San Francisco: Ignatius Press, 2011), 65.

2.2. Exégesis protestante

En el caso de la exégesis protestante, existen varias formas de referirse a Tomás de Aquino. Por un lado, se trata de referencias directas a sus decisiones o interpretaciones de los textos de san Pablo y por otro a una convergencia silenciosa con el Aquinate al nivel de la hermenéutica⁴².

N. T. Wright es un ejemplo de teólogo que, aunque no se refiere directamente a Tomás de Aquino muy a menudo, comparte con él su comprensión de los supuestos hermenéuticos bíblicos y la unidad de la historia de la salvación⁴³. En Tomás de Aquino ve a alguien que utiliza el concepto aristotélico de Dios como un motor inmóvil en sus interpretaciones de la Biblia. Gracias a esto, puede superar las condiciones culturales particulares para descubrir la verdad en su esencia (este es probablemente uno de los supuestos restrictivos de la hermenéutica posterior a Kant, centrándose en los hechos, las apariencias, la experiencia y no en la esencia del ser⁴⁴). Tomás es para él un punto de referencia en varias cuestiones particulares, como cuando habla de la predestinación, citando la q. 23 de la primera parte de la *Summa*.

Otro caso de aproximación a la exégesis de Tomás de Aquino lo representa John Barclay en su *Paul and the Gift* (2015). Como él mismo confiesa en *Nova et Vetera*⁴⁵, se pueden observar muchas similitudes entre su exégesis y la de Tomás de Aquino, especialmente en el poder transformador de la gracia, la coherencia de la fe y del amor, gracias a la cual la aceptación confiada de la gracia recalibra las relaciones, pero también otros temas como la aceptación de “*habitus*” (aunque no en el mismo sentido aristotélico), relación no competitiva entre el agente divino y humano. Comparte con el Aquinate la convicción de que una buena lectura de Pablo no se limita a la historicista, sino que tiene en cuenta la retórica, la dinámica de las cartas, las bases teológicas, los principios.

Barclay cree que se necesita una recontextualización de Pablo para que su teología sea relevante. Y aquí se revela otro rasgo actual de Tomás de Aquino, porque hizo algo similar en el siglo XIII al adoptar a Aristóteles en un intento de mostrar la naturaleza y la gracia, la creación y la redención. Sin embargo, su síntesis no es atemporal, hecha de una vez por todas, sino susceptible de

42 Piotr Roszak, “Aquinas in Protestant Biblical Hermeneutics”, *Cauriensia* 18 (2023): 359-385.

43 Nicholas Thomas Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London: SPCK, 2013).

44 David Deane, *The Tyranny of the Banal. On the Renewal of Catholic Moral* (London: Fortress Academic, 2023).

45 John M. Barclay, “A Thomist Reading of Paul? Response and Reflections”, *Nova et vetera* 1 (2019): 235-244

actualizaciones posteriores, aunque hoy en día existe una disputa entre los tomistas sobre si el tomismo es un método o una tesis filosófica individual. En este contexto, debemos recordar que la teología de Pablo fue creada en y para la misión, y por tanto enfocada en la transmisión de lo que el Espíritu dice a través de la Escritura, enfocada en el contexto existencial de los oyentes, para demostrar en estas realidades lo que es la buena noticia. En otras palabras, Barclay tiende a leer a Pablo “a través” del Aquinate en lugar de hacerlo con el Aquinate.

Cuando se le pregunta sobre la compatibilidad de la exégesis de Tomás y las Cartas del Apóstol, toma como ejemplo el concepto de “naturaleza”, importante en la teología de Tomás de Aquino, y cree que la teología paulina de la inversión y la contradicción, basada más en la antítesis cuerpo/espíritu que en conceptos abstractos de “naturaleza”, difícilmente se adaptará a un “molde” tomista y, aun así, perderá su radicalidad y su ventaja creativa. El don de Cristo introduce el orden cósmico, y el concepto de justicia nos permite comprender cuál es la recompensa por la respuesta humana a la gracia. A Barclay le parece que santo Tomás tiene una comprensión sustantiva de la gracia, ya que considera que la gracia “entra” en la sustancia del hombre, y esto es lo que oscurece la comprensión paulina de la presencia del don de la gracia en la vida del creyente. Para el Apóstol, la gracia es un poder que llega al creyente. De ahí, sostiene Barclay, que es claramente visible cómo la antropología aristotélica “impide” a santo Tomás leer correctamente a Gálatas 2,19-21, porque busca definiciones precisas donde Pablo no definió nada, por ejemplo, en cuanto a la comprensión de “cuerpo”. Barclay está convencido de que san Pablo está menos interesado en la naturaleza, la esencia o la existencia de Dios, que en la acción divina que hace nuevo al hombre mediante su participación en Cristo.

Entre otros exegetas protestantes que leyeron a Pablo con santo Tomás, cabe destacar también a M. Gorman. En *Apóstol del Señor Crucificado* señala específicamente a Tomás de Aquino como quien describió las cartas a Timoteo como “pastorales” (p. 532), citando como lema un fragmento del comentario de Tomás de Aquino. Otro, Luke Timothy Johnson, en *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (2010), cita a Tomás sólo en el contexto de la “inspiración bíblica”, aunque no profundiza.

E. P. Sanders en *Paul and Palestinian Judaism* (1977) tiene una comprensión del “mérito” muy cercana a la de Tomás de Aquino, quien lo entiende como el efecto del libre albedrío, no como la condición para Dios, aunque no hay ninguna referencia directa a Tomás de Aquino en este libro. No obstante, Brevard Childs

enfatisa el valor de lo que él llama la “interpretación ontológica” de la hermenéutica de Tomás de Aquino, es decir, su creencia de que el texto de la Biblia es un testimonio de la Revelación, testimonio de la *res* que el texto bíblico puede transmitir de varias maneras. Así que santo Tomás centra su atención no exclusivamente en el “texto” sino, a través del texto, en la realidad misma de la que habla el texto⁴⁶.

Por su parte, James D. G. Dunn en *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (1990) o en *The Theology of Paul the Apostle* (1998)⁴⁷, defiende en la disputa sobre *pistis Christou* una fe objetiva en Cristo, viendo en ella fidelidad a las promesas. Su punto de vista coincide con santo Tomás, quien habló de la fidelidad de las promesas de Dios. También hay consonancia con Tomás de Aquino a nivel de la hermenéutica bíblica cuando se trata del sentido literal complejo y jerárquicamente estructurado, que va desde el signo a través de lo que significa hasta la comprensión completa de su significado. Así, Dunn parece aceptar el sentido literal múltiple en san Pablo, quien, de acuerdo con la exégesis judía, no quiere excluir otros significados presentes en el texto además del evidente, sino más bien ampliar los significados. Pablo, siguiendo las reglas de interpretación de la escuela farisaica, como el *midot* de Hillel, buscó tantos significados como fuera posible de un texto determinado, y esto se evidencia en sus escritos.

3. EL AQUINATE Y LA HERMENÉUTICA PAULINA MODERNA

Varias cuestiones particulares, los *pro* y *contra* de la exégesis tomista de san Pablo ya se presentaron en los libros como *Reading Romans with Thomas Aquinas* y el volumen sobre la Carta a los Hebreos, que se publicará próximamente.

No se trata de repetir lo que dijo santo Tomás e ignorar la exégesis posterior. Esto sería contrario a lo que el propio Tomás enseñó siguiendo a San Gregorio Magno, que la Escritura crece con los lectores (*Scriptura cum legentibus crescit*). Más bien, nos preguntamos de manera más amplia sobre el valor de la historia de la exégesis: ¿qué papel desempeña? Hoy en día se suele “saltar” del texto bíblico a las publicaciones de los últimos 20 ó 30 años; no suele haber ningún esfuerzo de reconstrucción patrística, medieval o moderna para señalar las propuestas en

46 Cfr. Brevard S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 160.

47 James G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

este contexto. La falta de este punto de referencia significa que no podemos valorar qué es una contribución real y qué es una repetición, tal vez incluso inconsciente, de las tesis anteriores.

¿Qué aprecian los exégetas contemporáneos en la exégesis de santo Tomás? ¿Qué se puede aprovechar de él sin correr el riesgo de desactualización? Creo que vale la pena señalar algunas cuestiones que nos deja santo Tomás.

En primer lugar, destaca en santo Tomás la exégesis integral, fruto de su teología de la Revelación⁴⁸, es decir, de entender la Palabra de Dios como una historia participativa, no cerrada, centrándose en el significado⁴⁹, no en el sonido de las palabras (*officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum*⁵⁰). Esto tiene relación con el sentido literal entendido en un sentido amplio, pues al Aquinate no le interesa tanto “lo que dice el texto”, sino lo que Dios dice a través del texto, y más precisamente a través de la *res* de la que habla el texto. El objetivo del sentido literal no es la *littera*, sino lo hecho y revelado, realizado. Para llegar a esto, emplea muchos conceptos, gracias a los cuales logra descubrir el significado de la realidad revelada. Como señala M. Levering, “la exégesis, desde este punto de vista, constituye una participación inteligente y doctrinalmente informada en la enseñanza sagrada y, por lo tanto, no puede limitarse a desentrañar el sentido del texto estrictamente en términos de las categorías explicativas disponibles para el autor humano”⁵¹. Tomás reconoce los muchos significados del sentido literal; por tanto, al citar muchas interpretaciones patrísticas y contemporáneas no quiere decidir quién tiene razón y quién no. A título de ejemplo, S. Hann señala Rom 3,3 y el debate sobre el significado objetivo y subjetivo de la fe. Los exégetas modernos en tales situaciones dividirían autores entre partidarios y oponentes, y santo Tomás contrasta los diferentes puntos de vista. Al mismo tiempo, como muestra su comentario, los “ordena”, señalando cómo uno depende del otro, y que no sólo es compatible una y otra interpretación, sino que están relacionadas entre sí. De ahí el esfuerzo de santo Tomás por construir contextos adecuados: el histórico (a menudo a través de referencias bíblicas), ontológico (para esto se utiliza parte de la teología especulativa) y analógico (comparación con otra situación, en el caso de Rom 3 con el rey David). Se trata de la historia -etiología- analogía, que

48 Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia* (Lublin: Academicon, 2022).

49 Tomás de Aquino, *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 10 l. 4. “Quia enim in potestate habentis fidem est ipsam perdere vel servare, ideo dicit si subtraerit se, scilicet a fide et a iustitia, non placebit animae meae. Littera nostra habet non erit recta anima eius. Et est idem sensus.”

50 Tomás de Aquino, *Super Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. 27 l. 1.

51 Levering, *Paul in the Summa Theologiae*, 104.

corresponde a ST q. 1, a. 10 y a las tres funciones del sentido literal que menciona allí⁵².

Hay que añadir también dentro de la contribución tomista una lectura ampliada de san Pablo, quien se centra en cuestiones particulares de la soteriología, como la situación de la condición humana después del pecado, y por tanto se fija en la conversión. En cambio, santo Tomás con su teología integral considera ideas que Pablo no las consideraba, pero que son necesarias para comprenderlo adecuadamente, como ocurre en su referencia al estado de justicia original, para comprender el significado del pecado de los primeros padres.

Es crucial también darse cuenta de la doble autoría de la Sagrada Escritura: no detenerse en la interpretación de Pablo, sino permitir la existencia de muchos significados, que deben resultar no tanto de reglas gramaticales sino de creencias hermenéuticas, y por tanto ontológicas, sobre el estatus de la Escritura en teología. Es una exégesis de muchas interpretaciones posibles (llama la atención la presencia del *vel* tan frecuente en los comentarios), no de forma exclusiva. Si santo Tomás distingue (el texto) es para unir y esto se nota en la exégesis. Por tanto, no hay exégesis bíblica sin fe en el intérprete: él no es un sujeto puro, sino uno en el que la voluntad -y por tanto las virtudes morales- desempeñan un papel importante. Esto significa tener en cuenta la gracia en el proceso de interpretación, adoptar la perspectiva de la providencia de Dios, y esto invierte la perspectiva antropocéntrica (“yo”-”texto”).

Por otro lado, los sentidos espirituales no son impuestos arbitrariamente por el hombre, sino que para Tomás están ocultos en un sentido literal. No existe una “historia” cerrada en una secuencia lineal de acontecimientos que excluye a Dios; al contrario, está “participada”, porque el tiempo humano participa de la eternidad de Dios. Como observa Raith II: “Desde el punto de vista de la historia como participación, el método histórico-crítico no se equivoca al tomar la historia demasiado en serio; más bien no se toma la historia lo suficientemente en serio”⁵³.

52 Scott W. Hahn y John A. Kincaid, “The Multiple Literal Sense in Thomas Aquinas’s Commentary on Romans and Modern Pauline Hermeneutics”, en *Reading Romans with Thomas Aquinas* (Washington: CUA Press, 2012), 163-182.

53 Charles Raith II, “Aquinas on Paul’s Use of the Old Testament: The Implications of Participation”, *Logos* 2 (2015): 74: “From the viewpoint of history as participatory, the historical-critical method does not err in taking history too seriously; rather it does not take history seriously enough”.

Asimismo, destaca en santo Tomás el ejemplarismo del exégeta: imitar a Dios en la vida moral del cristiano. Tomás interpretando a san Pablo parece indicar esta conexión claramente⁵⁴.

¿Qué más se puede hacer en el futuro? Una idea interesante sería comparar los capítulos de los comentarios de Tomás de Aquino con las recientes publicaciones de los exégetas, fijándose en cómo dividen los pasajes, cómo los interpretan (en Toruń organizamos este tipo de seminarios, invitando a colegas de teología bíblica, para que expongan cómo ellos interpretan a santo Tomás). La conclusión general a la que se llega es que en la mayoría de los casos santo Tomás tiene razón al interpretar a san Pablo, pero también hay lugares en los que interpreta de forma incoherente con el texto original. Esto no es una distorsión o abuso, más bien una muestra de su lectura basada en las reglas hermenéuticas que entienden la Revelación no como texto, sino en la perspectiva de la *res*, acontecimiento en el que Dios entra en comunión – y por tanto comunicación – con el hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barclay, John. “A Thomist Reading of Paul? Response and Reflections”. *Nova et vetera* 1 (2019): 235-244.
- Barth, Markus. *Ephesians: Translation and Commentary*. New York: Anchor Bible, 1974.
- Childs, Brevard. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Congar, Yves. *History of Theology*, trad. y ed. Hunter Guthrie. Garden City, NY: Doubleday, 1968.
- Deane, David. *The Tyranny of the Banal. On the Renewal of Catholic Moral*. London: Fortress Academic, 2023.
- Dunn, James G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Fitzmyer, John. *A Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.
- Giambrone, Anthony. “Aquinas between Abelard and Erasmus: A Brief Ressourcement Thomistic Theology of Biblical Translation”. En *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, ed. Robert Barron, Scott Hahn y James Merrick, 107–64. Steubenville: Emmaus Academic, 2023.
- Hahn Scott, Kincaid, John A. “The Multiple Literal Sense in Thomas Aquinas’s Commentary on Romans and Modern Pauline Hermeneutics”. En *Reading Romans with Thomas Aquinas*, 163-182. Washington: CUA Press, 2012.

54 Piotr Roszak, “Aquinas on God’s Rest after Creation in Biblical Thomism Lens”, *Cauriensia* 17 (2022): 495-510.

- Hahn, Scott. *The Letters of St. Paul to the Galatians & Ephesians*. San Francisco: Ignatius Press, 2011.
- Levering, Matthew. "Ecclesial exegesis and ecclesial authority: Childs, Fowl, and Aquinas". *The Thomist* 3 (2005): 407-467.
- Levering, Matthew. *Paul in the Summa Theologiae*. Washington: CUA Press, 2014.
- Madrid, Raúl. "El derecho a la libertad de cátedra y el concepto de Universidad". *Revista Chilena de Derecho* 1 (2013): 355-371.
- Manresa, Ignacio. "The literal sense and the spiritual understanding of Scripture according to St. Thomas Aquinas". *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2017): 341-373.
- McKnight, Scot, Oropeza, B.J. *Perspectives on Paul. Five Views*. Grand Rapids: Baker Academic, 2020.
- Pesch, Otto-Herman. "Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology". *The Thomist* 1 (1974): 584-605.
- Raith II, Charles. "Aquinas on Paul's Use of the Old Testament: The Implications of Participation". *Logos* 2 (2015): 66-87.
- Reinhardt, Elisabeth. "Vas electionis: el Apóstol Pablo en el comentario de Santo Tomás a la Carta Ad Romanos". *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2017): 95-117.
- Rogers, Jr., Eugene F. "How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas". *The Journal of Religion* 1 (1996): 64-81.
- Rozsak, Piotr. "Aquinas in Protestant Biblical Hermeneutics". *Cauriensia* 18 (2023): 359-385.
- Rozsak, Piotr. "Aquinas on God's Rest after Creation in Biblical Thomism Lens". *Cauriensia* 17 (2022): 495-510.
- Rozsak, Piotr. "The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis". En *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, ed. Piotr Roszak y Jorgen Vijgen, 115-139. Turnhout: Brepols, 2015.
- Son, Eun-Sil. "Thomas Aquinas and Scripture: A Contemplative Exegesis". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (2007): 731-741.
- Torrell, Jean-Pierre. *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, trad. Benedict M. Guevin, OSB. Washington: CUA Press, 2005.
- Valkenberg, Wilhelmus. G. B. M. *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Leuven: Peeters, 2000.
- Vijgen, Jörgen, y Piotr Roszak, eds. *Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas. Historical and Systematical Perspectives*. Turnhout: Brepols, 2021.
- Wright, Nicholas T. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2013.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*. Lublin: Academicum, 2022.

**No hay amor sin tres:
La metafísica trinitaria del tercero
frente al desafío del poliamor**

**Love comes in Threes: The Trinitarian
Metaphysics of the Third against the
Challenge of Polyamory**

TOMÁS J. MARÍN MENA
Universidad Loyola-Andalucía
tjmarin@uloyola.es
<https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>

Recibido: 18 de julio de 2024
Aceptado: 23 de octubre de 2024



RESUMEN

La ontología o metafísica trinitaria ilumina, a partir de las relaciones intradivinas, nuestra praxis sobre el amor en todas sus facetas: amistad, deseo erótico-sexual, esponsalidad, fraternidad cívica y eclesial, etc. Este trabajo hace frente principalmente al desafío del “poliamor”, cuyo discurso a veces se mal interpreta como semejante a la teología trinitaria. El poliamor es un síntoma reactivo del “amor romántico” que se define por una sexualización del amor humano similar a la de algunas ideas pseudomísticas. Por ello, debe operarse una desexualización del misterio divino. Como respuesta acudimos a la perspectiva de la amistad trinitaria explicando el significado del paradigma trinitario amical del tercero, el *condilectus* (Ricardo de San Víctor). Por otro lado, se explicitan las visiones del amor tácitas en algunas concepciones heréticas sobre Dios. Desde el paradigma del tercero, se esbozan unos principios antropológico-trinitarios básicos para comprender los lazos fraternos convivenciales y el amor conyugal.

Palabras clave: ética, nuevas antropologías, ontología trinitaria, poliamor, relación dogmática-praxis, sexualidad, teología queer.

ABSTRACT

Trinitarian ontology or metaphysics provides a light, based on intradivine relations, on our praxis of love in all its facets: friendship, erotic-sexual desire, espousal, civic and ecclesial fraternity, etc. This work mainly addresses the challenge of ‘polyamory’, whose discourse is sometimes misinterpreted as akin to Trinitarian theology. Polyamory is a reactive symptom of ‘romantic love’ which is defined by a sexualisation of human love similar to that of some pseudo-mystical ideas. Therefore, a desexualisation of the God's mystery must take place. In response, we turn to the perspective of Trinitarian friendship, explaining the meaning of the Trinitarian paradigm of ‘the third’ (person), the *condilectus* (Richard of St. Victor). On the other hand, the visions of love implicit in some heretical conceptions of God are made explicit. From the paradigm of the third, some basic anthropological-trinitarian principles are outlined to understand the fraternal bonds of conviviality and conjugal love.

Keywords: dogmatic-praxis relationship, ethics, new anthropologies, polyamory, queer theology, sexuality, trinitarian ontology.

“La comunicación del amor no puede tener lugar en menos de tres personas”.

(Ricardo de S. V., *De Trinitate*, III, 14)

INTRODUCCIÓN

¿Por qué en Dios hay tres personas divinas en lugar de simplemente una? ¿Por qué no bastan dos en la Divinidad? Dos son pluralidad, pero sin tres no hay posibilidad de verdadera comunión. ¿Y por qué no cuatro? ¿Cuál es la diferencia con el politeísmo? ¿Y con los nuevos horizontes relacionales del “poliamor”? ¿Puede trazarse una respuesta a estas preguntas sobre teología trinitaria en el marco de la problemática actual sobre los nuevos planteamientos culturales sobre las relaciones y el amor? En este sentido, ponemos a prueba si la consistencia tripersonal de Dios tiene alguna incidencia para la vida y más concretamente si ello nos dice algo sobre el amor humano. Y es que la intuición más básica sobre la simbólica teológica parece indicarnos que no puede verse la realidad de la misma manera si Dios es “soltero” que si Dios estuviera “casado” o si la divina sustancia suprasencial se identifica con una amistad gozosa de tres personas. Las imágenes sobre Dios marcan la experiencia del creyente¹.

El principal desafío cultural que ha suscitado este pequeño ensayo teológico es la moda del poliamor, que se autocomprende como una superación del amor romántico. Así, la tarea propuesta es explicar la especificidad trinitaria en contraste con el solipsismo teológico sin romper con el monoteísmo bíblico, es decir, evitando un triteísmo politeísta, que sí está latente en el poliamor. Se clarificará —teniendo presente la tradicional acusación islámica— qué distancia hay entre la Trinidad cristiana y el politeísmo. Nuestra tesis es que la metafísica (lógica) trinitaria, que requiere de la presencia del tercero, nos permite enunciar algunas claves mínimas para cualquier nueva teoría social, a la vez que sirve como aguijón crítico para responder ante las insuficiencias de las diferentes visiones sobre el amor humano².

1 Cf. Elizabeth A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002), 56-63.

2 No se realiza aquí una introducción teórica a la metafísica u ontología trinitaria; más bien asumimos este horizonte para aplicarlo a un desafío concreto. Para un acercamiento a dicha perspectiva, puede verse la obra colectiva: Mátyás Szalay y Noemi Sanchez, dir. *La ontología trinitaria. Memoria y kairós* (Madrid: Ciudad Nueva,

La secuencia del artículo sigue el esquema dialéctico tesis-antítesis-síntesis. En primer lugar, se explica el complejo desafío que ha despertado nuestra reflexión (§ 1). A continuación, nos cuestionamos sobre la originalidad trinitaria cristiana y exponemos el núcleo de la aportación de Ricardo de San Víctor sobre el tercero o *condilectus* (§ 2: tesis). Después, presentamos cómo las distintas teologías —heterodoxas— sobre la Divinidad contienen de forma inherente una determinada noción sobre el amor humano y las relaciones interpersonales (§ 3: antítesis). Finalmente, explicitaremos en un sentido más aterrizado qué alternativa sobre el amor, la familia y la vida comunitaria nos ofrece una metafísica trinitaria del tercero (§ 4: síntesis).

1. DESAFÍO: UNA AMALGAMA DE CONFUSIONES Y ANHELOS SOBRE EL AMOR Y LA LIBERTAD

1.1. El poliamor

Según un diccionario, el poliamor (*polyamory*) es “la práctica de relaciones sexuales o románticas con dos o más personas al mismo tiempo”³. Asumiendo la herencia de los sueños *sesentayochistas* del “amor libre” —pensemos en el tipo de relación entre Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir—, el poliamor aboga por que cada uno tenga relaciones sexuales estables o esporádicas con cuantas personas le permita sus apetencias, energías, agenda y cuenta corriente. Por ello, es normal que los poliamorosos establezcan diversos tipos y grados de compromiso y estabilidad⁴. La parejas pueden ser compartidas. El único axioma moral del poliamor es que todos los que participan en el enjambre de relaciones han de dar su consentimiento para estar en esa situación: cada nueva incorporación ha de ser consensuada por pacto⁵. De ahí que se diga que el poliamor se sostiene en la honestidad y, por lo tanto, que, a partir de la deconstrucción de la familia tradicional (y la *forma mentis* que ella implica), intenten demostrar los beneficios de formas familiares “más

2024), donde participan algunos de los principales autores internacionales que han remado en esta dirección, por ejemplo, P. Coda, G. Maspero, R. J. Wozniak o J. Milbank.

³ Hemos consultado la definición del *Cambridge Dictionary* en su versión disponible en la web: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/polyamory>. Traducción propia.

⁴ Cf. Maura I. Strassberg, “The Challenge of Post-Modern Polygamy: Considering Polyamory.” *Capital University Law Review* 31 (2003): 439-563, esp. 439-465.

⁵ Un buen ejemplo de esta aparente incongruencia entre promiscuidad y honestidad es la postura de uno de los primeros libros al respecto, publicado originalmente en 1997 con el título *The Ethical Slut*, ya traducido a nuestra lengua: Dossie Easton y Janet W. Hardy, *Ética promiscua* (Tenerife: Melusina, 32018).

inclusivas”⁶. Aunque algunos teóricos del poliamor insisten en considerar que la intimidad sexual no forma parte fundamental de su *modus operandi*⁷, lo cierto es que sin la concurrencia del sexo en realidad el poliamor no sería lo que es ni lo que pretende ser, sino una nueva y justa reivindicación de formas de convivencia y apoyo mutuo basadas en una fraternidad y amistad entendidas de manera cuidadosa. Pero, como puede verse en cualquier texto apologético del poliamor, la actividad sexual es constitutiva de su peculiar visión de las relaciones humanas; lo que incluso abarca, paradójicamente, a las personas asexuales⁸.

A nuestro modo de ver, se trata pues de un *revival* pagano, que, por otra parte, excluye dimensiones tan propias del alma pagana como el vitalismo de la fecundidad biológica. No puede desarrollarse aquí una extensa argumentación sobre el sustrato pagano del poliamor, sin embargo, valga como botón de muestra que la autora que acuñó el adjetivo “poliamoroso” (*polyamorous*) en 1990, Morning Glory Zell-Ravenheart, fue una de las fundadoras —y sacerdotisa— de una comunidad gnóstica neopagana denominada *Church of All Worlds*⁹. Asimismo, la matriz precristiana de esta moda afectiva radica en la sacralización del impulso o “instinto” sexual¹⁰. Téngase en cuenta que el objetivo del poliamor no consiste en una simple superación de la represión puritana y mojigata —que no es la esencia de la sexualidad cristiana—, sino en legitimar todo tipo de prácticas sexuales, en principio consentidas, apelando a la bondad o inevitabilidad del instinto sexual y vinculando el placer al poderío¹¹.

6 Cf. Shivangi Gupta, Mari Tarantino y Caroline Sanner, “A scoping review of research on polyamory and consensual non-monogamy: Implications for a more inclusive family science.” *Journal of Family: Theory & Review* 14, no. 2 (2024): 151-190.

7 En una tesis doctoral en Psicología social centrada en un estudio teórico-experimental sobre el poliamor, se afirma que éste “generalmente se piensa a largo plazo y no necesariamente implica relaciones sexuales” (Giazú Enciso Domínguez, *Una travesía de las emociones al afecto en las prácticas del poliamor* [Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015], 2).

8 Cf. Dan Copulsky, “Asexual Polyamory: Potential Challenges and Benefits.” *Journal of Positivity Sexuality* 2, no. 1 (2016): 11-15.

9 Cf. Morning Glory Zell-Ravenheart, “A Bouquet of Lovers,” *Green Egg* 89 (1990). Citado en Strassberg, “The Challenge of Post-Modern Polygamy”, 439, nota a pie 4.

10 Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4. Por cierto, las perspectivas del poliamor suelen ignorar la especificidad antropológica de la sexualidad (humana) en contraste con las dinámicas reproductivas del mundo animal, donde sí cabría hablar de *instinto* incontrolable. En el fondo conciben al ser humano a partir de un dualismo antropológico: el hombre sería una yuxtaposición que mezcla un cuerpo genuinamente animal (sujeto a los mecanismos de la naturaleza prerracional) y un alma espiritual completamente ajena al dinamismo corporal (sujeta al reino de la libertad); tal vez sea esta la situación de la modernidad filosófica. Cf. Juan B. Fuentes, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano.” *Pensamiento* 67 (2011): 427-458.

11 Cf. Kyle Harper, *From shame to sin: the Christian transformation of sexual morality in late antiquity* (Cambridge, Harvard University Press, 2013); una de sus tesis principales es que la noción cristiana de libre arbitrio —frente a la necesidad pagana— fue decisiva en el cambio de cosmovisión sobre la sexualidad.

Habría que llamar la atención de que el límite ético en el poliamor está puesto a posteriori: por ejemplo, al menos hasta hoy, la pedofilia no es permisible, al no considerarse a los niños sujetos capaces de consentimiento. Hablando con más precisión filosófica, tal vez el poliamor responda a una mezcla del ideal cristiano de la libertad (=consentimiento) con la legitimación pagana de las pulsiones sexuales desordenadas. No en vano, las mitologías de los dioses del Olimpo están llenas de violaciones, que reflejarían que, a pesar del deseo de libertad, el hombre es trágicamente esclavo de sus pasiones¹². De esta suerte, recordando el parecer de Chesterton de que con la modernidad la virtudes cristianas se han vuelto locas¹³, no resulta difícil darse cuenta de que la libertad, sin referencia a la verdad y al bien, termina reduciéndose a mero interés individual y al consentimiento sexual; una concepción que hoy está siendo problematizada desde algunas tendencias feministas¹⁴.

Al mismo tiempo, dado que el concepto de amor puede distorsionarse fácilmente, no debe sorprender que algunos, en estas nuevas doctrinas complicadas y extrañas del poliamor, vean en positivo una cristalización *queer* del trinitarismo cristiano. La argumentación sería la siguiente: como el Dios cristiano se identifica con tres personas, entonces podría justificarse la realidad de un *ménage à trois* o, si se prefiere el neologismo castellano, una *trieja*. En los textos de algunos “teólogos *queer*” pueden leerse los siguientes fragmentos, que nos permitimos reproducir *in extenso* para hacer accesible al lector estos curiosos —por no decir disparatados— razonamientos que vinculan el poliamor y la teología trinitaria. El primer fragmento pertenece a Marcela Althaus-Reid (iniciadora de la teología *queer*), el segundo a Patrick S. Cheng (pastor episcopaliano) y el tercero a Hugo Córdova Quero (difusor de la teología *queer* en Latinoamérica):

“Dios cuir [*queer*] no es solo no-habitual, sino también es omnisexual. [...] Una propuesta cuir, por lo tanto, consiste en modificar el archivo maestro de Dios con una nueva lista de aberraciones (manías; descarrilamientos o desviaciones que se adoptan como si fuesen disidentes nómadas). [...] Puede que la Trinidad nos esté señalando un caso de poli-fidelidad restringida, es decir, en esta triada divina de tres personas que disfrutan de una relación cerca de afinidad, existe fidelidad entre

12 Es interesante recordar que René Girard explica que los mitos judeocristianos son los únicos que claramente desvelan la violencia que reproducen las sociedades antropológicas. Cf. *Cosas ocultas desde las fundación del mundo* (Salamanca/Ciudad de México: Sígueme/Epidermis, 2021), 151-278.

13 Cf. Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy* (London: John Lane, 1927), 50-51.

14 Algunas corrientes feministas son muy críticas con la hermenéutica individualista y neoliberal que influye en la idea popular de consentimiento sexual. Por ejemplo, Rosa Cobo Bedía, *La ficción del consentimiento sexual* (Madrid: Catarata, 2024). También, Eva Illouz, *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas* (Madrid: Katz, 2020), 209-255.

sí. [...] Sin embargo, [...] no podemos suponer que conocemos las identidades de este amplio grupo poli-fiel de amistades sagradas. En algún momento podríamos practicar la imaginación teológica y decir que el hijo yace al lado de su Magdalena y de su Lázaro. ¿Acaso Dios Padre ha mantenido su relación emocional conflictiva con alguien más? ¿Existe una tercera persona, de inclinación no-heterosexual, o una mujer heterosexual, pero que ya haya salido del armario y siga siendo parte de este círculo masculino que con esta excepción se vuelve mixto? ¿Existe una amante entre amantes hombres? ¿Podemos reflexionar, digamos, sobre la relación entre Dios Padre, Jesús y Lázaro? ¿Cómo es que estas tres personas intercambian afecto entre sí? ¿Acaso son *amigovios*? ¿Por qué no?”¹⁵.

“En efecto, el amor radical de la Trinidad disuelve las fronteras entre la pareja y la soltería. Además, en la medida en que cada una de las tres personas de la Trinidad es multigénero [...] ¡la Trinidad es en realidad un ser en sí mismo poligénero o polisexual! [...] Al ser a la vez tres y uno, una comprensión trinitaria de Dios deshace una variedad de fronteras: el yo y el otro, las relaciones públicas y privadas, las relaciones de pareja y las identidades fragmentadas”¹⁶.

“[...] como las tres personas invitan constantemente al otrx o a lxs otrxs a una mayor intimidad y unidad, se conocen mutuamente. Sus pensamientos más íntimos se exponen desinhibidamente en presencia del otrx en un marco de total honestidad. Las distintas personas en Dios manifiestan una flexibilidad y una libertad creativas para expresarse y crecer mutuamente de diversas maneras. Nuestra noción de flexibilidad, expresión y crecimiento de Dios se refiere a cómo Dios no limita su amor y sus esfuerzos de colaboración a su persona. Más bien, estos esfuerzos se desbordan hacia una red no exclusiva de relaciones con las personas humanas. La Trinidad, por tanto, aparece como el modelo definitivo de poliamor”¹⁷.

1.2. Los peligros de sexualizar el misterio divino

El hecho es que el cristianismo nunca ha estado exento de perversas deformaciones. Si bien la historia reciente del falso misticismo ha llegado a vincular la orgía con el amor trinitario, el dogma sobre la Trinidad divina y

15 Marcella Althaus-Reid, *Dios cuir* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2022), 95; 103-104; tales fragmentos pertenecen al capítulo titulado “La cuirización de dios en las relaciones: los trinitarios y el dios de la orgía”. La primera propuesta “teológica” de esta autora puede rastrearse en: Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política* (Barcelona: Bellaterra, 2005).

16 Patrick S. Cheng, *Radical love: an introduction to queer theology* (New York: Seabury Books, 2011), 59;61. La cita pertenece al epígrafe titulado “Trinidad: Comunidad interna y amor radical”. Traducción personal.

17 Hugo Córdova Quero, “‘Donde comen dos, comen tres’: Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor.” En *Myterium Liberationis Queer. Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, Hugo Córdova Quero et al. ed. (City of Saint Louis: Institute Sophia Press, 2024), 240.

nuestra participación en ella nada tiene que ver en absoluto con la escena de tres que comparten el placer genital, a pesar de que algunos nuevos gnósticos hayan acudido a ese recurso para manipular y abusar sexualmente de sus víctimas¹⁸.

En este sentido, como han advertido algunos teólogos, hemos de tener cuidado a la hora de describir la analogía de las relaciones interpersonales para evocar el misterio de la Santísima Trinidad¹⁹. Si podemos hablar de una relación de amor eterna y perfectísima entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, lo debemos hacer siendo conscientes de la infinita distancia propia de la analogía. Por eso, teniendo en cuenta los equívocos razonables, hemos de considerar si la imagen matrimonial es idónea para hablar del amor intratrinitario. Con todo, otra cosa es que el amor entre los esposos deba inspirarse en el amor trinitario; al igual que la amistad, la relación paterno-filial, la fraternidad eclesial o la convivencia social.

Así pues, Antonio Orbe demostró con claridad erudita, siguiendo a san Ireneo, que la especulación con imágenes esponsales sobre la vida inmanente de Dios fue algo propio de los gnósticos valentinianos. Ellos hablaban de la esponsalidad entre el Logos (Hijo) y la Sofía (Espíritu Santo) o de *Bythos* (Padre o Abismo divino) y *Sigé* (Silencio) como de la gran pareja primordial. Además, no era inusual que entre los gnósticos hubiera quienes practicaban un rito mistagógico sexual llamado *matrimonio espiritual* o *cámara nupcial* para participar de la vida divina, en oposición al *matrimonio carnal* convencional, que era consecuencia del pecado. Aunque a través de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz se haya popularizado la imagen del matrimonio espiritual o las nupcias del alma con Dios, no podemos ignorar que los primeros que usaron ese recurso fueron los gnósticos²⁰.

18 Según el testimonio de una de las presuntas víctimas del P. Marko I. Rupnik, el sacerdote le pidió “hacer un trío con otra hermana de la comunidad, porque según él, la sexualidad debía ser libre de posesión, a imagen de la Trinidad donde, decía, ‘la tercera recogía la relación entre los dos’”. De igual modo, el sacerdote trataba de convencerla —según relata el testimonio— de que no había nada impuro en ese tipo de sexualidad, puesto que decía a la víctima: “era un regalo que el Señor nos daba solamente a nosotros; que solo conmigo podría vivir, incluso físicamente, perteneciendo a Dios sin posesión, en libertad, a imagen del amor trinitario” (*Vida Nueva*, edición digital, 19 de diciembre de 2022, en línea, <https://www.vidanuevadigital.com/el-testimonio-de-una-victima-de-rupnik-me-dijo-que-me-besaba-como-besaba-el-altar-donde-celebraba-la-eucaristia/>).

19 Cf. Khaled Anatolios, *Nicea en perspectiva trinitaria* (Salamanca: Sígueme, 2023), 34-35; Kathryn Tanner, “Social Trinitarianism and its Critics”. En *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, Giulio Maspero y Robert J. Wozniak, ed. (New York: T&T Clark, 2012), 368-386. Ambos autores advierten contra un uso sobredimensionado de la analogía social trinitaria, y, como solución, enfatizan la concreción de la fe trinitaria a través de la vida de Cristo.

20 Cf. Antonio Orbe, “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial.” *Gregorianum* 58, no. 1 (1977): 5-53. El autor muestra que san Ireneo no asume de ningún modo el concepto “matrimonio espiritual” y excluye la terminología del matrimonio —incluso para hablar de la unión hipostática del Verbo entre lo divino y lo humano, como hacen Tertuliano o Novaciano—, prefiriendo hablar de la comunión

Como contrarréplica podría señalarse que la revelación bíblica nos muestra la imagen de la alianza para expresar la relación de Dios con su pueblo (cf. Gn 9; Gn 15, Ex 19; 2 Sm 7), que, precisamente, en los profetas tiene connotaciones esponsales, tanto en positivo, para hablar del amor del Señor a Israel (Is 54), como en negativo, al comparar el pecado de idolatría con la prostitución y el adulterio (Os 1; Ez 16). Asimismo, la analogía esponsal, usada por san Pablo (Ef 5) y la patrística, se ha aplicado para conceptualizar la relación de Cristo con su Iglesia. ¿Qué diferencia entonces este imaginario del de los gnósticos? En primer lugar, el elemento afirmativo de la analogía que se pretende sacar de la alianza esponsal es la fidelidad irrevocable y entrega de Dios a su pueblo y de Cristo a su Iglesia. En segundo lugar, que la analogía esponsal se dé entre Dios (o Cristo) y un colectivo (pueblo de Israel o Iglesia) lleva intuitivamente a obstaculizar que el pensamiento evoque una unión sexual entre Dios y el grupo humano referido. Curiosamente, los gnósticos no acudieron a la argumentación paulina de la relación entre Cristo y la Iglesia para justificar el matrimonio carnal, obligatorio para los “psíquicos”, cristianos de una categoría por debajo de los “espirituales”. A los espirituales lo que correspondía era el matrimonio espiritual, de carácter andrógino (dado entre ángeles y hombres); por lo que su estado de vida era el celibato, no obstante salpicado, al menos en algunas ocasiones, del ya referido ritual entre los iniciados²¹.

Habida cuenta de las resonancias gnósticas —y en medio de la actual profundización sobre los abusos sexuales pseudomísticos²²—, no parece arriesgado considerar que hay mejores analogías que la esponsal para hablar de la comunión del ser humano con Dios o de la comunión trinitaria. En esta línea, se podrá observar que la argumentación trinitaria de Ricardo de San Víctor —quizá la fuente más importante hoy para hablar del amor interpersonal intratrinitario— acude de forma mucho más acertada a una analogía basada en el amor entendido como amistad²³. En el mismo sentido que la imagen de la alianza bíblica pretende hablar del deseo de comunión de Dios con el pueblo Israel —y no de una relación

(κοινωνία) del Espíritu con la carne, que comienza en Cristo; al contrario que Orígenes en su comentario al Cantar, que inspirará siglos después la mística carmelitana (*ibid.*, 41-50).

21 Cf. Antonio Orbe, “Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos.” *Estudios eclesiásticos* 29 (1955): 341-344.

22 Cf. Tomás J. Marín Mena, “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas.” *Teología y Vida* 65, no. 3 (2024): 295-341.

23 En esta clave pueden leerse las reflexiones sobre la amistad en la Edad Media, por ejemplo, Elredo de Rieval (*De spirituali amicitia*) y Tomás de Aquino (*STh* I-II, qq. 26-28). Es curioso que, aunque con orígenes y motivos distintos, tanto los teólogos *queer* como los abusadores pseudomísticos, tienden a sexualizar la amistad espiritual.

sexual divino-humana—²⁴, el lenguaje sobre el amor interpersonal de la Trinidad en ningún caso sexualiza la vida inmanente de Dios, sino que profundiza la definición joánica de Dios-amor (1 Jn 4), mediante la incorporación de la categoría de alteridad.

1.3. Más allá del ensimismamiento del amor romántico y burgués

Volvamos por un momento a la idea que comparten tanto la propuesta trinitaria-cristiana como la que hace el discurso del poliamor: que dos personas no bastan para completar la plenitud del amor, que el amor se pudre como el agua en el charco cuando únicamente se reduce a la pareja²⁵. El amor es de suyo algo difusivo. Si se queda en dos, ambos se darán cuenta de que el otro no cumple los anhelos infinitos de su corazón, y, antes o después, aparecerá la lógica del dominio, la conquista o el enfrentamiento; a no ser que aparezca un horizonte común a ambos que rompa la dialéctica bidireccional. En el caso de que se pretenda una unidad fusional, la realidad impondrá que la alteridad de cada uno no puede desaparecer, y ante ello, la salida natural será la autoafirmación de sí o la posesión del otro. La posesión del otro es violencia y aniquilación. La autoafirmación implica divorcio y, consecuentemente, soledad. Este tipo de amor ha entrado en crisis porque nos hemos desencantado de la dinámica ensimismante y autosuficiente —pero que no sacia el corazón— de dos que se autocomplacen en mirarse y ofrecerse placer mutuamente.

El modelo del amor romántico está bien representando en muchas canciones *pop* de los años 90s y de los 2000s: deseos, expectativas y promesas sobre otro ser humano que en realidad únicamente Dios puede cumplir. Según este modelo, que llega a su consumación durante el siglo XX, el amor con mayúsculas se vincula con el ámbito de la intimidad sexual. Los valores más importantes de una pareja romántica para llegar a ser matrimonio —y así compartir la vida “hasta que el

24 Un ejemplo de una postura sensible con la cuestión del género pero que evita identificar el deseo con la orientación o la pulsión sexual: Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 308-339; id., “La Trinidad, el deseo y la disposición contemporánea sobre el género.” En *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres*, Montserrat Escribano-Cárcel, dir. (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2021), 27-53. Lo más interesante de su perspectiva es que, siguiendo la patrística, reivindica ante todo comenzar la reflexión teológica sobre la sexualidad desde la primacía del deseo de Dios de hacer comunión con el ser humano, y, en segundo lugar, tomar en consideración el deseo teológico que Dios ha puesto en la criatura para buscarlo.

25 Algunos de los títulos de los libros sobre poliamor indican con toda contundencia el anhelo de superación de la dualidad romántica: Franklin Veaux y Eve Rickert, *More Than Two: a practical guide to ethical polyamory* (Portland: Thorntree Press, 2014), que se ha traducido al español como *Más allá de la pareja*.

amor dure”— dejan de ser la procreación y el proyecto común a partir de una tradición previamente dada, para pasar a ser la reciprocidad en el sentimiento y la libertad mutuamente consentida, es decir, la afinidad, el consentimiento y el placer. Cuando esta dinámica se exprime hasta sus últimas consecuencias, descubrimos que cuanto más satisfacción se busca en el amor romántico, menos gratificación nos proporciona y más líquidas y volubles se vuelven las relaciones. De esta suerte, podemos afirmar con Z. Bauman que “para el *homo sexualis* insertado en un mundo moderno líquido, el límite que separa las manifestaciones del instinto sexual ‘sanas’ de las ‘perversas’ está prácticamente desdibujado”, cosa que parece interesar a “los poderosos”²⁶. En esta línea, podemos decir que el poliamor es tanto una consecuencia del modo de producción y consumo capitalistas como un síntoma de hartazgo del amor posesivo y del modelo de familia burguesa, que han colapsado en la forma que hasta ahora conocíamos. Pero en ningún caso la forma polígama o promiscua del poliamor —bajo el eufemismo de “no-monogamias” o la etiqueta libertaria de “anarquía relacional”— parecen ser una propuesta radical y mínimamente seria para el futuro.

Se habla despectivamente, con razón, del mito del amor romántico o de sus mitos asociados que habrían pintado como deseable o permisible lo que es dañino: celos, esperar todo del amor de pareja, buscar a la “media naranja”... haciendo así el camino fácil a la violencia machista. Pero incluso, desde la perspectiva del poliamor, el matrimonio, la exclusividad conyugal y la indisolubilidad también se consideran cargas del amor romántico. De forma falaz, se introduce en el mismo saco lo romántico y lo tradicional. Lo curioso es que los que creen haber superado el paradigma de la pareja romántica mantienen de forma dogmática —quizá inconscientemente— el presupuesto de que la satisfacción de la energía erótico-sexual es el ingrediente principal de la felicidad y de la emancipación; sin ser conscientes de la biopolítica o lógica de consumo capitalista que subyace a esa ontología poliamorosa, por mucho que la revistan de conceptos fetiche como “rizoma” y otra terminología posestructuralista²⁷. Si el romántico esperaba de su

26 Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Madrid: FCE, 2017), 81.

27 Cf. Myriam Rodríguez del Real y Javier Correa Román, *Micropolítica del amor. Deseo, capitalismo y patriarcado* (Madrid: Punto de Vista, 2024). Si bien, en esta obra, son valiosos los análisis sobre cómo la dinámica capitalista configura nuestro deseo sexual y nuestras relaciones románticas, los autores —simpatizantes de las formas “no-monógamas”— no se cuestionan con suficiente radicalidad acerca de en qué medida los presupuestos más básicos de las sexualidades “no monógamas” responden a la inercia de la lógica instrumental inherente a la sociedad capitalista. Resulta llamativo que su criterio normativo sea autorreferencial, a saber, la “autonomía” traducida en una apelación spinozista a *escuchar las potencialidades del propio cuerpo*, sin la sospecha de que potencias violentas puedan revestirse de una apariencia positiva; queda “en último lugar [...] atender al otro” (*ibid.*, 263-275).

pareja algo que no podía darle —la plenitud—, el poliamoroso tiene la ilusión de que su aventura de promiscuidad consensuada le otorgará la autonomía, el entusiasmo y la vitalidad que las cadenas del romanticismo le habían sustraído.

Por eso, hemos de hacerle notar al poliamoroso que si el centro de la vida no es la relación de pareja —la totalización de la dualidad romántica—, entonces la permanencia hasta la muerte, la monogamia y el carácter público del matrimonio no se convierten en aniquiladores de vida (posesividad, control, falta de libertad...), sino en potenciadores de la relación y cuidadores de la fragilidad personal. Precisamente, a la luz de la Santísima Trinidad, la presente reflexión pone de manifiesto que el amor no puede entenderse como una cosa de dos, sino primordialmente como algo trinitario, es decir, universal. La vida social, la amistad, el matrimonio y la organización compleja de la vida en común (la técnica) han de leerse desde ahí. Así, la solución no puede consistir en sexualizar todo vínculo humano; y, por lo tanto, habremos de profundizar en lo propio de las diferentes dimensiones de la existencia a partir de la conciencia de que la apertura al tercero constituye la comunión y que ella es el corazón de toda actividad antropológica.

2. TESIS: EL TERCERO TRINITARIO

Las preocupaciones apuntadas nos llevan a buscar la caracterización de la lógica trinitaria del tercero. Y así, para conocer la dinámica trinitaria genuinamente cristiana y cómo ella determina radicalmente la realidad del amor, nos preguntamos por su genealogía. En esta dirección, hemos de prestar oído a las manifestaciones triádicas o ternarias en la historia de la conciencia. La cuestión es si dicha lógica triádica refiere a lo mismo que la lógica trinitaria. Hemos de clarificar conceptualmente primero este punto para sortear nuevos equívocos trinitarios.

2.1. ¿Es original la Trinidad cristiana? Sobre la tríada trascendental

Se ha dicho que la estructura triádica es algo transversal a muchas religiones²⁸. Y es verdad que puede hablarse de una tríada de dioses en el hinduismo: el dios creador (Brahma), el dios conservador (Visnu) y el dios destructor (Shiva); pero en el fondo es una exteriorización fenoménica triple del mismo principio

²⁸ Cf. Raimon Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 21999); George Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos* (Barcelona, Herder, 1999); G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta, 2018), 235-240 [79-92].

divino. La historia de la filosofía también muestra de forma reiterada una configuración triádica de la realidad: Platón dividió en tres las clases sociales de la *República*, siguiendo su clasificación de las partes del alma. Después de que Plotino hablara de las tres realidades primordiales (Uno, Intelecto, *anima mundi*), los medievales cristianos —también por inspiración platónica— tendieron a ver la verdad, la bondad y la belleza como los tres trascendentales del ser.

Pero incluso en la época moderna, la metafísica siguió hablando de Dios, el alma y el mundo como las tres partes de la ontología especial. Kant escribió tres *Críticas*, dividiendo la primera en tres secciones trascendentales: estética, analítica y dialéctica. En un sentido diferente al kantiano, Hegel nos enseñó con la lógica dialéctica que el ritmo triádico nos ayuda a pensar la historia universal; los tres pasos intelectuales de tesis-antítesis-síntesis que Fichte inventara se sitúan en esta clave (y que, por ejemplo, nos ayudan a estructurar este artículo). Como guinda del pastel, podríamos recordar el lema de la revolución francesa en forma de tríada que el mundo moderno ha incorporado como quintaesencia de la vida en sociedad: libertad, igualdad, fraternidad. Se podrían agregar muchos más ejemplos que apuntan a una configuración triádica o ternaria del pensamiento, que podríamos definir como trascendental, es decir, transversal a todo ser humano. Sin embargo, todavía no estaríamos refiriendo a la *lógica trinitaria* propiamente dicha, al menos no al paradigma trinitario desentrañado por la concurrencia comunal de la tercera persona.

Y es que lo trinitario no tiene tanto que ver con tres caras de un poliedro o con el despliegue secuencial de algo que es explicado en tres momentos. Por ejemplo, podemos hablar triádicamente, pero situarnos en una lógica *binaria*, como es el caso de la dialéctica aplicada a las relaciones humanas y la vida política (son ejemplo de ello los binomios oposicionales *individuo-colectivo*, *amigo-enemigo*). En el sentido discursivo de la dialéctica, Hegel explicita lo que ya está incoado desde los antiguos griegos, que pensar y argumentar consiste en afirmar, negar y superar la negación: he aquí la vitalidad del pensamiento en busca de la verdad de las cosas; lo que no debe extrapolarse acríticamente a la realidad²⁹. Pero la Trinidad no es un arquetipo divino para explicar el mecanismo de la razón humana, sino el símbolo teológico primordial para referir conjuntamente al Padre, al

29 “La negación dialéctica no existe entre realidades, sino entre definiciones. La síntesis en que la relación se resuelve no es un estado real, sino verbal. El propósito del discurso mueve el proceso dialéctico. [...] Siendo posible, en efecto, definir cualquier cosa como contraria a cualquier otra [...] la dialéctica es el más ingenioso instrumento para extraer de la realidad el esquema que escondimos previamente en ella” (Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito* [Gerona: Atalanta, 22021], 87).

Hijo y el Espíritu en unidad de amor. Por lo tanto, si lo triádico tiene que ver con la estructura conceptual, *lo trinitario* se vincula con una relación de amor entre personas. Si bien será en el pensamiento bíblico donde mejor se intuya lo trinitario, valdría la pena sondear en algunos filósofos griegos, desde una perspectiva metafísico-matemática, el valor del número tres como apertura del espacio geométrico (superación de la línea) y como “mediedad” o capacidad de enlazar entre dos elementos situados en oposición; estas nociones atisban tímidamente una lógica trinitaria³⁰.

2.2. Evocaciones trinitarias en la Biblia

¿Dónde puede rastrearse entonces la lógica auténticamente trinitaria? Aunque el nombre de “Trinidad” para mentar la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no aparece en la Biblia —fue usado por primera vez a mitad del siglo II por Teófilo de Alejandría (Τριᾶς) y a comienzo del siglo III por Tertuliano (*trinitas*)—, lo cierto es que el Nuevo Testamento posee algunas alusiones a los tres en unidad. “Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno” (1 Jn 5,7). Se trata del versículo bíblico más explícitamente trinitario desde una hermenéutica dogmática; aunque parece ser un añadido latino del siglo III³¹, lo interesante es ver por qué se repite la mención al “dos o tres” necesarios para que el testimonio sea verídico, a lo que apela el propio Jesús (Mt 18,16) y los escritos apostólicos (2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19). Son ecos de lo que dice la Torá: “Todo testimonio necesita de dos o tres testigos” (Dt 19,15). Parece que esa misma lógica toránica está implícita cuando Jesús dice: “donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20). En cualquier caso, se trata de una referencia expresa a una pluralidad de personas, a la comunión de tres partes imbricadas, para lo que también resuena un versículo sapiencial hebreo: “una cuerda de tres hilos no se rompe fácilmente” (Ecl 4,12), después de afirmar que “dos son mejor que uno” (4,9). En resumen, esta lógica bíblica no tiene que ver con una mera manifestación triple o la evocación de una tríada retórica, sino con la implicación de tres elementos personales.

30 Cf. Francisco García Bazán, “El significado aritmológico de la tríada y sus proyecciones filosófico-religiosas.” *Opúsculo filosófico* 17 (2013): 13-41, donde se vislumbra la trinitariedad en algunos filósofos pitagóricos platónicos, por ejemplo, Jámblico, Moderato de Gades o Numenio de Apamea.

31 Cf. Raymond Brown, *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary* (Collegeville [MN]: The Liturgical Press, 1988), 119-120.

2.3. El tercero como *condilectus*: el amigo común (Ricardo de San Víctor)

Podríamos remontarnos al Concilio de Constantinopla I (381) como el hito trinitario que buscamos, debido a que acuña dogmáticamente la divinidad del Espíritu Santo al condenar expresamente a los pneumatómacos. En los escritos de los Padres capadocios —Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Basilio de Cesarea—, que fraguaron el citado Concilio, encontramos una buena sistematización de la conexión paradójica entre la unidad y trinidad de Dios a través de los conceptos de “relación” (*skhésis*) y “comunión” (*koinonía*) de las personas trinitarias entre sí. Por otro lado, en el Occidente latino, san Agustín intentó conceptualizar la unidad de las personas trinitarias como “amante, amado y amor”³². Si bien, por prudencia monoteísta y respeto reverencial al misterio de Dios, no se atrevió a ir más lejos en su intuición, el Hiponense nos dejó escrito: “Ves la Trinidad si ves el amor”³³. A partir de la gran sistematización oriental y occidental, era cuestión de tiempo que se llegara a una síntesis de la teología trinitaria que conjugara la contribución de los dos pulmones del cristianismo explicando más concretamente el misterio íntimo de amor y la peculiaridad del tercero en la inmanencia intratrinitaria. Aunque nunca se dejó de hablar y de escribir sobre la Santísima Trinidad como misterio de amor, hubo que esperar hasta el siglo XII para que un monje escocés de la Abadía parisina de San Víctor reflexionara sobre la específica aportación del tercero en el amor divino. Ricardo de San Víctor representa el paradigma canónico para el concepto que tratamos de poner de relieve en este artículo. Tal vez nadie como Ricardo ha explicado con tanta claridad la dinámica tripersonal de amor en la Trinidad. En su tratado sobre *La Trinidad* su objetivo es hacer razonable la fe que ha oído y leído:

“que en la verdadera divinidad no hay más que una única substancia, que en la unidad de la substancia hay varias personas, cada una diferenciada de las demás por sus propiedades; también que en Dios existe una persona que lo es por sí misma, no por otra cualquiera [el Padre], una persona que existe por una sola y única persona, pero no por sí misma [el Hijo], y finalmente una persona que existe por dos personas y no por una única [el Espíritu]. [...] Acerca de estas cuestiones son numerosas las autoridades, pero no abundan tanto las demostraciones; acerca de estos problemas faltan constataciones y los argumentos son escasos” (*La Trinidad*, I, 5³⁴).

32 Cf. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VIII, X, 14.

33 *Ibid.*, VIII, VIII, 12.

34 Citamos la referencia a la obra de Ricardo de San Víctor en el cuerpo del texto entre paréntesis: la primera cifra en números romanos remite al libro, y la segunda en número arábigos remite al capítulo.

Así las cosas, después de argumentar sobre la unidad divina y la simplicidad suprema de su substancia (libros I y II), Ricardo se pregunta “si en esta divinidad verdadera y simple existe una verdadera pluralidad y si son éstas tres personas, como siempre hemos creído” (III, 1). Si la verdadera divinidad se define por la plenitud y perfección, y esta no puede existir sin caridad, sin amor, entonces “es necesario que el amor tenga por objeto a otra persona para que sea caridad”, pues “nadie se dice con propiedad que posee caridad si solo se ama a sí mismo”, es decir, “donde no hay pluralidad de personas no puede haber caridad” (III, 2)³⁵.

Siendo imposible la caridad divina sin alteridad personal³⁶, dice Ricardo que, para que el amor sea agradable, hace falta que sea mutuo, y, además, “haya alguien que dé el amor y otro reciba el amor” (III, 3). Pero también “la plenitud suprema del amor exige en los que se aman mutuamente una igualdad en su perfección absoluta”, es decir, que compartan una igual dignidad y una misma condición divina (III, 7). De este modo, no puede romperse la unidad de substancia (III, 8-10).

Así, basándose en los pasajes de la Escritura que hemos mencionado sobre el triple testimonio (Mt 18, 16) y el triple vínculo (Ecl 4,12), Ricardo parece atisbar la necesidad de introducir la presencia de una tercera persona para lograr la plenitud del amor (III, 5). He aquí la gran aportación teológica de Ricardo. Su genialidad trinitaria consiste en alegar que un amor entre dos no es suficientemente pleno, pues “una prueba de la caridad consumada es el deseo de que sea comunicado el amor que uno ha recibido”, es decir, que el amor se culmina cuando dos que se aman totalmente comparten el gozo de su amor con un “amigo común” [*condilectus*] de igual dignidad (III, 11). La clave de la teología trinitaria de Ricardo es que el amor no es pleno si no lleva asociado la felicidad y el gozo perfecto, y para que haya felicidad perfecta en un amor entre dos, hace falta que ese gozo sea comunicado hacia un tercero:

“Cada persona en la verdadera divinidad es tan generosa que no quiere tener ninguna riqueza, ninguna alegría que no quiera compartir [...]. Si tuviera solamente una persona asociada, no le faltaría una persona a quien comunicar los bienes de su grandeza, pero no tendría a nadie con quien compartir las delicias de su amor.

35 Esta misma idea es expresada por santo Tomás: “Aunque los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, si en la divinidad no hubiese pluralidad de personas, Dios estaría solo o solitario. La soledad no se quebranta con la compañía de seres de naturaleza extraña; un hombre está solo en un huerto aunque allí haya numerosas plantas y animales. De la misma manera, si no existiesen varias personas divinas, Dios estaría solo o solitario, pese a la compañía de ángeles y hombres” (*STh*, I, q. 31, a. 3, sol. 1).

36 Que el amor o *dilectio* requiere de alteridad para que sea verdadera caridad es una idea explicitada en Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios*, 17, 1.

[...] El que no tiene un amigo asociado al amor del que es objeto disfruta en solitario de la dulzura de tales delicias (III, 14). [...] Cuando en su amor mutuo son tan generosos [...] que quieren poner en común su perfección, es necesario que cada uno busque con igual afán y con una misma razón un amigo a quien amar y que lo posean según su deseo gracia a la plenitud de su poder (III, 15). [...] Hay amor común cuando los dos concuerdan en amar a un tercero, lo admiten en una comunidad de amor y el afecto de los dos se hace uno por el ardiente amor que sienten hacia el tercero. Por esto queda claro que en la divinidad misma no podría residir el amor común si le faltase una tercera persona a las dos que se encuentran en ella (III, 19)".

Ricardo dice más que algunos teólogos que identifican el Espíritu Santo como el "amor" entre el Padre y el Hijo, como si en cierto modo fuera menos *persona divina* que las otras dos³⁷. Por eso, puede decirse que fue más lejos que Agustín³⁸. No es que Ricardo niegue que el Espíritu sea el lazo del amor entre ambos. El punto es que, para Ricardo, el Espíritu no es simplemente el gozo compartido entre el Padre y el Hijo, sino un amigo común con quien se comparte la alegría del amor mutuo entre el Padre y el Hijo. La Trinidad es el que ama (Padre), el que es amado (Hijo) y aquel con quienes los que se aman comparten su amor conjuntamente (Espíritu). El tercero, el Espíritu, no es la dinámica o el fluir del amor entre dos, sino una tercera persona que es coamada por el Padre y el Hijo. En una imagen tan hermosa y querida por la teología trinitaria como la danza circular o *perijóresis*, que nos remite a una reciprocidad en el amor de las personas trinitarias, el Espíritu Santo es a la vez coamado y coamante, es decir, aquel con quien el Padre ama al Hijo y con quien el Hijo ama al Padre. Lo mismo afirma Ricardo:

"la unión de la tercera persona genera un afecto concorde generalizado y da origen a un amor común entre todas las personas y en ellas mismas. Si consideras una cualquiera de las tres personas, verás que las demás la aman en concordia. [...] Gracias a la asociación de la tercera persona de la Trinidad, la caridad es concorde y el amor es siempre compartido y nunca exclusivo" (III, 20)³⁹.

37 Dentro de esta perspectiva, hay planteamientos geniales como el de Heribert Mühlen, que desarrolló una pneumatología inspirada en el axioma "una persona en muchas personas", lo que sitúa al Espíritu Santo, en la Trinidad immanente, como el "nosotros" trinitario y, en la economía salvífica, el que logra la comunión de la Iglesia en la unión con Cristo. Cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 21998), 357-358.

38 Cf. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XV, XXVII, 50: "Siendo Espíritu de ambos, a semejanza de una comunión consubstancial al Padre y al Hijo, no se le dice —Dios no lo permita— hijo de ambos. [...] [El verbo y la memoria] uniendo a estas dos cosas, que son como padre e hijo, la voluntad o el amor [*voluntate sive dilectione*] como tercer elemento. Y esta voluntad procede del pensamiento".

39 En este fragmento la traducción castellana ha sido alterada respecto de la edición consultada, siguiendo el original latino.

Por lo tanto, a partir de Ricardo de San Víctor, Dios no puede ser un ser solitario ni una relación dual que finalmente se estanca porque no otea una alteridad fuera de la díada donde depositar —compartir— el gozo recíproco. Sin un tercero a quien amar conjuntamente, el amor exclusivamente dual se acaba convirtiendo en una autorreferencialidad común; pues la dirección vectorial —de un amor de dos clausurado— concluye en la fusión o el enfrentamiento. La fusión, en el mejor de los casos, no es más que la preponderancia de uno de los polos que domina al otro; el enfrentamiento significa la destrucción de ambos o el dominio de uno sobre otro.

Un amor mutuo de mera dualidad que no puede ser compartido fuera de sí abriéndose a la dimensión de la esfera trinitaria de amor, deja de ser amor pleno. Un amor mutuo sin *condilectus* (amigo común), ni es fructífero, ni tiene plenitud más allá del regocijo efímero, ni es capaz de generatividad. La dinámica del amor es la de la fecundidad, la de la apertura a una vida infinitamente creativa.

Por último, cabría preguntarse por qué no hay cuatro personas divinas en Dios. Ricardo refuta esta posibilidad diciendo que el cuarto permanecería ocioso, pues ya están repartidas las tres propiedades en el amor divino: uno que da la plenitud de amor (Padre), otro que recibe la plenitud de amor (Hijo) y un tercero que da y recibe la plenitud de amor de los otros dos (Espíritu). Si hubiera una cuarta persona cuya propiedad consistiría “solamente en el tener sin dar ni recibir”, no realizaría ninguna operación fructífera en el amor divino y “permanecería sola eternamente”; por lo que “es absolutamente imposible que en la naturaleza divina pueda existir una cuarta persona” (V, 15).

3. ANTÍTESIS: CONCEPCIONES NO TRINITARIAS DE LA DIVINIDAD

Una vez aclarada la postura trinitaria de Ricardo, una presentación esquemática de otras visiones de Dios o la Divinidad puede ayudarnos a percibir mejor —por contraste— lo propio de la trinitariedad del Dios cristiano. Este objetivo nos impulsa a evocar la cosmovisión del amor que reflejan las distintas teologías heterodoxas en comparación con el trinitarismo cristiano.

3.1. Monoteísmo solipsista o el amor como dominio

Ricardo dice que si se diera el caso en que la persona divina “permanec[iera] aislada lejos de toda compañía en el solio de la majestad [...], la divinidad tendr[ía]

razones para abstraerse a la mirada de los ángeles y de todos: con razón sentiría vergüenza si en ella hubiera tal falta de benevolencia” (III, 4). Así, siguiendo este razonamiento, frente a la triunidad del Dios cristiano, el Dios unipersonal —visto desde la eternidad, antes de la creación— se podría definir como una mónada autárquica, autocomplaciente, orgulloso de bastarse a sí mismo sin alteridad interna, omnipotente, capaz de todo (de lo mejor y lo peor), pero sin capacidad intrínseca para la generosidad gratuita. Por ejemplo, en el islam, el Dios solipsista es creador, pero no porque tenga consigo —para sí, desde sí— la dinámica de la alteridad y el amor. Por ello, es difícil concebir que haya una lógica interna del Dios solitario que permita pensar como razonable la apertura a la creación; más bien la lógica de la creación sería la arbitrariedad divina: una libertad entendida, no como generosidad abierta hacia fuera de lo vivido *ad intra*, sino libertad como poder sobre todo, esto es, una omnipotencia que equivale a cualquier posibilidad⁴⁰.

En principio, parece que esta perspectiva nos llevaría a concebir el amor desde el horizonte del dominio y el acatamiento de las leyes discrecionalmente dictadas. Con todo, a pesar de que, para el islam, en ningún sentido puede cuestionarse la soledad eterna de Dios, según determina el islam ortodoxo —el sunní—, sí debe afirmarse que el Corán es “increado” y, por lo tanto, que la Palabra divina tiene existencia desde siempre como atributo eterno de Dios⁴¹.

3.2. Triteísmo o la soledad triple

En el extremo contrario, habríamos de situar el politeísmo, que, como se ha adelantado, dispersa la Divinidad debido a la inexistencia del amor. Podemos preguntarnos más concretamente sobre el problema del triteísmo —Padre, Hijo y Espíritu como tres deidades distintas—, la herejía trinitaria que ha conocido menos seguidores⁴². Si alcanzamos a imaginar una teología triteísta, su falla primordial consistiría en afirmar la multiplicidad tripersonal sin unidad sustancial, es decir,

40 Sobre la dinámica intratrinitaria del Dios cristiano respecto de la creación, véase: Karl Barth, *Dogmatik in Grundriß* (Zürich: TVZ, 2020), 45 [§ 5]; id., *Church Dogmatic, vol. III.1: The Doctrine of Creation* (London/NY: T&T Clark, 2009), 1-40 [§ 40]; Adolphe Gesché, *Dieu pour penser, vol. IV: Le cosmos* (Paris: Cerf, 1994), 154-158.

41 Cf. Jaime Flaquer, “El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado.” *Carthaginensia* 79 (2025), en prensa; Santiago del Cura Elena, “Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico.” En *Cristianismo, Islam y Modernidad: Actas del II Congreso de Teología de la Facultad de Teología de Granada*, José L. Sánchez Nogales, Serafín Béjar, y Pablo Ruiz Lozano, ed. (Granada: Facultad de Teología de Granada-Fundación SM, 2011), 175-211.

42 Históricamente, es más fácil determinar el triteísmo como una acusación vertida ocasionalmente a algunos teólogos y pastores que como una doctrina con verdaderos defensores. Cf. Santiago del Cura Elena, “Triteísmo”. En *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Xabier Pikaza y Nereo Silanes, dir. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1395-1400.

coexistencia sin comunión ni amor. ¿Habría un principio divino en el triteísmo? Para hallar algo así como un principio regulador, deberíamos acudir a una sustancia previa a las personas divinas (modalismo), considerar un dios principal sobre otros (subordinacionismo), o afirmar un caos originario en el cual se insertan los tres sujetos divinos, que, por defecto, son autorreferenciales, preocupados por su propio interés o identidad autodiferenciante, sin atender a la alteridad. En este sentido, considerando este último tipo de triteísmo, la relación accidental de los tres surgiría de la autonomía subjetiva que podría dar lugar tanto a un consenso pactado entre Padre, Hijo y Espíritu Santo como a una discordia entre ellos; todo depende de la voluntad o el fluir de cada sujeto.

Volvamos al poliamor. Podríamos conectarlo con la herejía del triteísmo — permítase la extrapolación—, no sólo porque la savia ontológica del poliamor contenga ciertos presupuestos del politeísmo pagano, sino también porque entiende que la libertad consiste únicamente en el consentimiento de las partes, habida cuenta del interés de cada una (consenso *versus* comunión). Lo mismo vale decir de la teología *queer*, que además utiliza una retórica cristiana. No sólo porque confiese —siguiendo a Marcella Althaus-Reid— una peculiar “Trinidad” sin rastro de la unidad divina, lo que ya justifica enmarcarla como triteísta, ni siquiera porque haga uso de metáforas sexuales para hablar del misterio divino, como los gnósticos valentinianos, sino sobre todo porque distorsiona de tal modo la analogía sobre las relaciones trinitarias que el resultado es, en el mejor de los casos, delirante; pues algunas imágenes ofrecidas son completamente aberrantes (el “Dios voayerista” o la “Trinidad entendida como orgía”). En este sentido, la finalidad de la teología *queer*, aun escudándose en llevar el Evangelio hasta los márgenes sociales, no parece otra que poner un discurso en teoría “teológico” al servicio de las modas ideológicas vinculadas con la cultura LGTBI y el poliamor, justificando la existencia y práctica de identidades y tipos de relaciones sexuales fuera de la heterosexualidad y del matrimonio monógamo⁴³.

3.3. Diteísmo o la relación como conflicto

Otra concepción distinta es la del diteísmo. Aunque se trata de un caso que podemos situar como parte de las corrientes de la gnosis, podría diferenciarse de la concepción que ve en la Divinidad un doble principio interno masculino-femenino. Con el diteísmo de Marción (siglo II) puede hablarse de un enfrentamiento

43 Cf. Marcella Althaus-Reid, *Dios cuir*, 93-102.

entre dos Dioses: por un lado, el Dios del Antiguo Testamento, Yahvé, malvado y castigador del hombre, y, por otro lado, el Dios del Nuevo Testamento, Jesús, bueno y amoroso, que acaba venciendo sobre Yahvé. Un segundo caso de doteísmo es el de Mani (siglo III), que concebía la existencia de dos principios divinos en lucha eterna: el del Bien, asociado a lo espiritual, y el del Mal, vinculado con la materia. Nos interesa destacar el doteísmo porque nos muestra que el principio configurador de lo real no es el amor sino el conflicto y el enfrentamiento. Ante esta discordia eterna, que al ser humano le parte en dos (alma/cuerpo), la salvación consistirá en la renuncia de lo material, es decir, en luchar contra el cuerpo.

3.4. Dualidad divina gnóstica o la subsunción de lo corporal en lo espiritual

Otro caso algo diferente es la concepción de la Divinidad como estructura diádica o dualidad divina. No se trata tanto de dos dioses claramente enfrentados cuanto de un doble principio divino masculino-femenino que sirve para explicar la generación de las cosas, pero que, no obstante, tiende a reducirse en última instancia a un único principio (andrógino). Tiene en común con el doteísmo su incapacidad para escapar de la oposición ontológica entre lo espiritual y lo material-carnal. Podría decirse que la mónada primigenia es diádica, siendo el Uno divino formado por la pareja primordial Padre/Madre, con un alcance trinitario en la medida en que la díada genera posteriormente al Hijo, que también requeriría de una pareja anexa. Aunque el gnosticismo juega con referencias triádicas, su lógica es diádica⁴⁴.

Un punto diferenciador clave respecto de la ortodoxia es que la caída se produce dentro de la Divinidad; por lo que la generación del Hijo ya supone una degradación ontológica. Ante esta teología, sólo cabe una soteriología de liberación de lo material, pues el mundo creado forma parte de la degeneración del *pléroma* o plenitud divina. El Hijo es mediador de la salvación porque nos enseña el camino del amor, entendido en perspectiva místico-espiritual, es decir, como la autoconciencia de lo que en realidad somos: criaturas espirituales que han de deshacerse de sus apegos materiales y racionales. El camino de la gnosis es regresar al origen mediante la espiritualización de la vida. En algunas sectas gnósticas una manera de conectar con la mónada primordial Padre/Madre es el rito

44 Cf. Antonio Orbe, "Los valentinianos y el matrimonio espiritual," 22-26. Un desarrollo metafísico del gnosticismo en: Francisco García Bazán. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires: Castañeda, 21978). Para una explicación más sintética sobre las tríadas gnósticas: Xabier Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre* (Salamanca: Sígueme, 2015), 368-388.

iniciático de la *cópula espiritual*, que curiosamente se concibe más allá de la sexualidad carnal y permite elevarse hacia un estado de androginia más espiritual⁴⁵. Vale aquí la crítica que hace Benedicto XVI a la prostitución sagrada del paganismo: “las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven sólo como instrumentos para suscitar la ‘locura divina’: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa”⁴⁶.

3.5. Modalismo y subordinacionismo

Comprobamos que se puede tener un lenguaje aparentemente trinitario, hablando del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no armonizar correctamente sus relaciones. Es lo que le sucede al subordinacionismo y el modalismo. Ya que para el subordinacionismo arriano, sólo es propia y plenamente divino el Padre, entonces éste no puede compartir el amor con alguien de su misma dignidad y, por ello, las relaciones trinitarias se dan en clave de dominación: el Dios principal (Padre) subordina a otros dioses menores, como por ejemplo, el Demiurgo (Hijo), quien se encarga de la faena cósmica mientras el Dios verdadero queda ocioso.

Por otra parte, el modalismo distingue las apariciones históricas del Padre (Dios del Antiguo Testamento), el Hijo (Jesús) y el Espíritu (progreso de la conciencia universal), sin embargo, no considera las verdaderas relaciones interpersonales entre las personas trinitarias; lo importante es el despliegue o proceso de la Subjetividad divina en cada uno, para tomar conciencia del progreso de la humanidad, especialmente a través de la razón y las buenas obras. Si, a semejanza del monoteísmo solipsista, en el subordinacionismo, el amor se entiende como dominio, en el modalismo el amor se entiende como autoconciencia, de manera similar a como ocurre en los ambientes gnósticos. Los panteísmos con sabor cristiano-trinitario muchas veces caen bajo el paraguas de las herejías modalista o subordinacionista.

45 Un ejemplo contemporáneo que parece presentar la Trinidad y el amor humano a partir de una estructura diádica es el de M. I. Rupnik, hasta el punto de hablar de la relación sponsal entre el Hijo y el Espíritu aludiendo a los Padres (referencia que parece contradecir las conclusiones de Orbe). Cf. Marko I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua* (Madrid: BAC, 2014), 80-81.

46 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4.

4. SÍNTESIS: HACIA UNA METAFÍSICA TRINITARIA DEL TERCERO

Tras acercarnos de modo esquemático pero significativo a cómo otras teologías sobre Dios condicionan la filosofía del amor, terminamos este ensayo haciendo notar la conexión filosófica de nuestro paradigma trinitario del tercero. La mediación filosófica se hace necesaria para que la lógica trinitaria pueda ser concretada más fácilmente en los campos de la ética, la teoría social y la filosofía de la técnica.

4.1. Actualizaciones modernas de la lógica trinitaria del *condilectus*

La figura del tercero aparece en la filosofía moderna y en la fenomenología del siglo XX, a través de Hegel⁴⁷ y Levinas⁴⁸. Hegel habla del tercero como el elemento presente entre la díada intersubjetiva que recuerda a los dos la preexistencia de la ley comunitaria donde se insertan. Para Levinas, en la relación entre el otro y yo, el tercero es siempre evocado como lo invisible en el rostro del otro. Por su forma infinita, el rostro a la vez que se concreta en el prójimo que está en frente, remite a una responsabilidad que no se acaba en el presente inmediato. Por eso, el tercero para Levinas es primordialmente Dios. Sin embargo, en ambos filósofos hay un hiato entre el tercero que representa la comunidad y la lógica propia de la relación diádica, que en Hegel es recíproca y en Levinas asimétrica. Los dos filósofos nos otorgan enseñanzas importantes; pero, a nuestro modo de ver, ninguno capta la esencia de la lógica (trinitaria) del tercero como preconstituyente y culminador de la comunión⁴⁹.

Consideremos ahora otros jalones contemporáneos que han asumido con más éxito la lógica trinitaria del tercero. Así, nacida de la teología trinitaria y auspiciada por la fenomenología, la cuestión del tercero ha llegado al campo de la filosofía social y ha comenzado a esbozarse, aunque por ahora sin demasiado desarrollo ulterior. Expongamos tres referencias.

En Alemania, el filósofo Jörg Splett ha profundizado en cómo el tercero no es un añadido a la díada yo-tú previamente constituida, sino el que posibilita dicha unidad interpersonal, siendo a la vez mediador necesario (para no caer en la dinámica dialéctica del mero yo-tú) y un fin en sí mismo al cual los dos dan su

47 Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada/UAM, 2018), 299-303.

48 Cf. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2021), 271-280.

49 Cf. Tomás J. Marín Mena, *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023), 93-94; 98-99; 182-189.

amor⁵⁰. En Francia, Jean-Luc Marion ha considerado la presencia del tercero como la figura invisible para el sujeto y la relación diádica que permite relevar lo dual, es decir, la lógica del duelo, en favor de la comunión⁵¹. Quizá la aportación más original se encuentre en España, con inspiración igualmente trinitaria, aunque la menos dependiente de Ricardo: Juan B. Fuentes y su discípula Natalia S. García Pérez han explicitado la teoría de la estructura antropológica triposicional, según la cual todo cuerpo humano tiene una disposición operatoria para establecer lazos convivenciales recíprocos dentro de una comunidad ilimitadamente abierta a cualquier tercero virtualmente presente⁵². Aquí tan sólo podemos evocar estas tres potentes intuiciones contemporáneas que conviene memorizar con el fin de sumar fuerzas intelectuales en torno a una futura metafísica práctica del tercero.

Desde esta perspectiva antropológico-fenomenológica, convergente con la teología, el tercero es la figura del antisolipsismo radical. Y es que el solipsismo a veces se prolonga en la relación dual, pues uno y el otro pueden hacerse recíprocamente de espejo. No hay comunión sólida sin el tercero. Ello implica que toda decisión subjetiva, para su discernimiento, debe tener en cuenta no sólo los deseos individuales, ni siquiera solamente el estricto consenso de la comunidad actualmente vigente (voluntad popular roussoniana), sino que ha de contar con la apertura al tercero que es tanto *el que siempre está por venir* a la comunidad como *el preconstituyente* de los lazos verdaderamente comunitarios⁵³.

4.2. Trinitariedad de la amistad y el amor conyugal

La explicación trinitaria de Ricardo sobre el *condilectus* nos permite comprender que la mejor analogía trinitaria sobre la dinámica de amor interpersonal en la Trinidad corresponde a la amistad o la fraternidad (el amante, el amado y el condicto) y no tanto a la familia (padre, madre e hijo); menos aún, a los esposos solos, debido a su estructura diádica y al peligro de sexualización del misterio divino. El amor entre tres que se aman recíprocamente —los *amigos*, los que se

50 Cf. Jörg Splett, “Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitrischer Analogie. *L'action* (Blondel) als *condilectio* (Richard v. St. Victor)?” *Theologie und Philosophie* 61 (1986): 161-175.

51 Cf. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones* (Buenos Aires: Ed. Literales/El cuenco de plata, 2005), 211-254 [§§ 36-42]; id., “El tercero o el relevo del dual.” *Stromata* 62 (2006): 93-120.

52 Por el momento, donde más extensamente está desarrollada esta teoría es en: Natalia S. García Pérez, *La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida. Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017), esp. 281-453. Se trata de la tesis doctoral de la autora dirigida por Juan B. Fuentes.

53 Sería interesante indagar la lógica trinitaria del tercero en Chesterton, que intuye cosas valiosas en *Alarmas y digresiones* (Barcelona: Acanalado, 2015), 113-114.

aman— expresa bien el amor trinitario. Esto no quiere decir que cualquier cosa que llamemos amistad signifique bien las relaciones intratrinitarias, ni tampoco que el amor de la familia y de los esposos no refleje en ningún sentido el amor interpersonal divino. En cualquier caso, nunca hemos de olvidar la distancia abismal de la analogía.

Quizá por asumir la centralidad del amor romántico a veces hay quienes se ven incapaces de pensar una verdadera e íntima amistad y fraternidad sin la concurrencia de lo sexual. Tal vez también la atomización social y la masificación de la población en grandes ciudades dificulte los vínculos convivenciales más allá de la pareja sentimental, el matrimonio y la familia nuclear. Por este motivo, la metafísica trinitaria del tercero nos debería orientar a una nueva manera de pensar las estructuras comunitarias y la técnica, de tal modo que nos posibilite imaginar con esperanza una comunión más plena entre los seres humanos y de estos con Dios.

Dado que nuestro tema pretende ofrecer claridad en el aspecto humano de la sexualidad, es pertinente preguntarse: ¿puede ayudar la lógica del tercero a pensar un vínculo sponsal no autorreferencial y que, por lo tanto, responda a los anhelos inscritos en el corazón del poliamoroso? La respuesta es afirmativa. En primer lugar, hemos de apuntar que el cristianismo no diviniza el sexo ni contrapone el eros al *agapé* (el amor en su más alto grado). Pero esta integración cristiana del eros en el *agapé* no significa que la consumación del amor se identifique con la unión sexual, sino más bien que la caridad nunca es abstracta, sino sensiblemente hermosa y atractiva, es decir, el amor divino se hace carne (cf. Jn 1,14)⁵⁴. Por lo tanto, no es necesario tener actividad sexual para participar en la plenitud del amor y poder disfrutar de una afectividad plena y auténtica. Y es que cualquier tipo de relación —por muy intensas y maravillosas que puedan llegar a ser algunas formas de amistad o fraternidad— no es adecuada para establecer la unión sexual, pues el lenguaje corporal de la sexualidad —inherente a todo ser humano— requiere de una esfera y un ámbito interpersonal de cuidado, compromiso y entrega (alianza matrimonial), que al mismo tiempo evite el ensimismamiento (no mediante el poliamor, sino a través de la apertura a la vida). Esta concepción no se debe a un capricho moralista de la Iglesia católica, sino a la recepción personal de la verdad reflejada por la propia creación y que la revelación divina permite desentrañar; de este modo, fruto del encuentro personal con Jesucristo y por

54 Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, nn. 3-12. Es decir, no es necesario defender la tesis de que *agapé* y eros se oponen radicalmente (cf. Anders Nygren, *Eros y Agape* [Barcelona: Sagitario, 1968], 201-212), tal y como ya reflexionó Henri de Lubac, “*Eros y ágape*.” En *Teologías de ocasión* (Madrid: BAC, 2023), 103-109.

la inteligencia comunitaria de la fe, se hace accesible el lenguaje creatural y la gramática relacional del cuerpo. Y, así, este esfuerzo de la razón cristiana se concreta en la forma de la antropología (y la consecuente propuesta moral) que la teología eclesial profundiza y custodia con humildad, hoy a contracorriente⁵⁵. En este sentido, añadimos que los que tienen la vocación de la vida esponsal están llamados a disfrutar la dicha del placer de amarse, sabiendo que, paradójicamente, la mejor manera de que permanezca la alegría del amor es no buscar el propio goce, sino tratar a la persona amada como un fin en sí mismo⁵⁶.

En segundo lugar, la fe trinitaria, por su monoteísmo, lleva a entender el amor esponsal a imagen de la alianza de Dios con Israel y de Cristo con su Iglesia, esto es, mediante una relación única y definitiva, donde cada cónyuge, recíprocamente, ha de estar dispuesto a dar la vida por el otro. Un matrimonio que testimonia esto, se convierte realmente en “ícono de la relación de Dios con su pueblo”⁵⁷.

En tercer lugar, el condilecto en el matrimonio es de manera fundante —aunque no solamente— el hijo, pues el hijo experimenta de sus padres el amor por vez primera. Desde el lado de los esposos, la lógica trinitaria del tercero, habida cuenta de la exclusividad conyugal, nos lleva a entender que la intimidad sexual —que expresa y acrecienta su amor— nunca debe estar cerrada en sí misma, por lo que la planificación familiar no puede imponerse como una lógica de dominio instrumental sobrepuesta a la dinámica propia de la sexualidad y su vinculación orgánica con la fecundidad⁵⁸. La unión sexual entre mujer y varón, por definición antropológica, está impregnada de la lógica trinitaria del tercero por su potencia inherente de recibir en sí una nueva criatura. Al mismo tiempo, el tercero para los esposos, como para todo cristiano, significa la configuración de su propia comunión a partir de su apertura a los demás, amigos y extraños. No hay verdadera comunión de los esposos si estos entienden sus lazos de amor únicamente dentro

55 Es necesario entender esta noción de verdad, no en un sentido positivista, sino en su reverberación personal, intersubjetiva y vinculada con Cristo (cf. Emilio José Justo Domínguez, “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 [2022]: 149-170). Para una relación entre el carácter sacramental de la Iglesia y su vocación a ofrecer la verdad sobre el ser humano revelada por Cristo, cf. Karl-Heinz Menke, *¿Una verdad que nos hace libres o la libertad que nos hace verdaderos? Una controversia* (Madrid: Didáskalos, 2020). Una aplicación sobre cómo el magisterio católico del siglo XX ha expresado la verdad sobre la creación en José Granados, “Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: relejendo *Humanae vitae*.” *Anthropotes* 34 (2018): 143-170.

56 Cf. Josef Pieper, “Amor.” En *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 132022), 565-641.

57 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

58 Debería explorarse la relación orgánica entre, por un lado, la insistencia de *Humanae Vitae* (1968) en el vínculo de la unión sexual con la apertura al hijo por venir y la consideración de los ritmos naturales de fertilidad, y, por otro lado, el énfasis de *Laudato si'* (2015) en el cuidado de la creación por responsabilidad con las generaciones futuras y el respeto por los ritmos naturales de la tierra para evitar un provecho inhumano de ella.

del núcleo familiar. Una familia autorreferencial acaba muriendo como familia. En este sentido, es necesario insistir en que si bien la dinámica propia de los esposos encuentra en el hijo “un tercero muy especial”, la luz trinitaria lleva peculiarmente a los cónyuges a tomar parte de la misión universal de la Iglesia.

4.3. Hacia una teoría de la técnica desde el paradigma del tercero

Un pensamiento final sobre la técnica u organización compleja de la vida comunitaria. La metafísica trinitaria señala que la comunión de los esposos, de la Iglesia o de cualquier grupo que se tenga por comunidad tiene como imposible su propia constitución mientras no haya una apertura activa al tercero.

Atendamos por un momento al trazado urbanístico, distribución arquitectónica y organización económica de una ciudad y, asimismo, a la armonización entre las dinámicas de la familia, el trabajo y la relaciones vecinales. Hay una sima abisal entre pensar su interrelación desde una lógica instrumental (economicismo) y entre pensarla desde la lógica del tercero (comunión). Cuando sólo se considera el bien particular o el familiar —nuclear—, las artes, las ciencias y la tecnología dejan de ser vistas como operaciones comunitarias relativas a la belleza, la verdad y la justicia, y pasan a ser o bien actividades de consumo y disfrute solitario —o en pareja romántica o familia nuclear—, o bien materiales para la producción en serie sin más finalidad que la de incrementar el rendimiento económico en conformidad con las leyes del momento, en el mejor de los casos. Y es que si el único criterio para el desarrollo de estos aspectos sociales es el interés individual, lo que determinará en definitiva la conveniencia de los bienes sociales será su valor en el mercado, cuando no lo decreta el Estado ateniéndose a la ideología de moda, ya sea de manera más conservadora o progresista. El lector atento podrá ver una interesante correspondencia entre la lógica del tercero y el concepto tradicional de bien común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. Madrid, Federación Agustina Española/BAC. En línea: <https://www.augustinus.it/spagnolo/>.
- Althaus-Reid, Marcella. *Dios cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2022 (trad. *The Queer God*. London/NY: Routledge, 2003).
- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005 (trad. *Indecent Theology. Theological perversions*

- in sex, gender and politics*. London/NY: Routledge, 2000).
- Anatolios, Khaled. *Nicea en perspectiva trinitaria*. Salamanca: Sígueme, 2023 (trad. *Retrieving Nicea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Ada [MI]: Baker P. G., 2011).
- Barth, Karl. *Church Dogmatic, vol. III.1: The Doctrine of Creation*. London/NY: T&T Clark, 2009.
- Barth, Karl. *Dogmatik in Grundriß*. Zürich: TVZ, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE, 2017.
- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. AAS 98/3 (2006): 217-252.
- Brown, Raymond. *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*. Collegeville (MN): The Liturgical Press, 1988.
- Cheng, Patrick S. *Radical love: an introduction to queer theology*. New York: Seabury Books, 2011.
- Chesterton, Gilbert K. *Alarmas y digresiones*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Chesterton, Gilbert K. *Orthodoxy*. London: John Lane, 1927.
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Coakley, Sarah. "La Trinidad, el deseo y la dispuesta contemporánea sobre el género." En *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres*, Montserrat Escribano-Cárcel, dir. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2021, 27-53.
- Cobo Bedia, Rosa. *La ficción del consentimiento sexual*. Madrid: Catarata, 2024.
- Copulsky, Dan. "Asexual Polyamory: Potential Challenges and Benefits." *Journal of Positivity Sexuality* 2 (2016): 11-15. <https://doi.org/10.51681/1.213>.
- Córdova Quero, Hugo. "'Donde comen dos, comen tres': Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor." En *Myterium Liberationis Queer. Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, Hugo Córdova Quero et al. ed. City of Saint Louis: Institute Sophia Press, 2024, 189-252. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/250569/1/Mysterium-Liberationis.pdf>.
- Cura Elena, Santiago del. "Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico." En *Cristianismo, Islam y Modernidad: Actas del II Congreso de Teología de la Facultad de Teología de Granada*, José L. Sánchez Nogales, Serafín Béjar, y Pablo Ruiz Lozano, ed. Granada: Facultad de Teología de Granada-Fundación SM, 2011, 175-211.
- Cura Elena, Santiago del. "Triteísmo." En *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Xabier Pikaza y Nereo Silanes, dir. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, 1395-1400.
- Dumézil, George. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.
- Easton, Dossie, y Hardy, Janet W. *Ética promiscua*. Tenerife: Melusina, ³2018 (trad. *The Ethical Slut*. San Francisco [CA]: Greenery Press, 1997).
- Enciso Domínguez, Giazú. *Una travesía de las emociones al afecto en las prácticas del poliamor*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015. https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2015/hdl_10803_325694/ged1de1.pdf.
- Johnson, Elizabeth A. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*.

- Barcelona: Herder, 2002 (trad. *She who is*. New York: Crossroad, 1992).
- Flaquer, Jaime. “El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado.” *Carthaginensia* 79 (2025) [en prensa].
- Fuentes, Juan B. “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano.” *Pensamiento* 67 (2011): 427-458. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1627>.
- García Bazán, Francisco. “El significado aritmológico de la tríada y sus proyecciones filosófico-religiosas.” *Opúsculo filosófico* 17 (2013): 13-41. <http://bdigital.uncu.edu.ar/6756>.
- García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda, 2017.
- García Pérez, Natalia S. *La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida. Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2017. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/15815>.
- Gesché, Adolphe. *Dieu pour penser, vol. IV: Le cosmos*. Paris: Cerf, 1994.
- Girard, René. *Cosas ocultas desde las fundación del mundo*. Salamanca/Ciudad de México: Sígueme/Epidermis, 2021.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Gerona: Atalanta, 2021.
- Granados, José. “Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: releendo *Humanae vitae*.” *Anthropotes* 34 (2018): 143-170.
- Gupta, Shivangi, Tarantino, Mari y Sanner, Caroline. “A scoping review of research on polyamory and consensual non-monogamy: Implications for a more inclusive family science.” *Journal of Family: Theory & Review* 14, no. 2 (2024): 151-190. <https://doi.org/10.1111/jftr.12546>.
- Harper, Kyle. *From shame to sin: the Christian transformation of sexual morality in late antiquity*. Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada/UAM, 2018 (edición bilingüe alemán-español)
- Hegel, G.W.F. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Madrid: Trotta, 2018.
- Illouz, Eva. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz, 2020.
- Justo Domínguez, Emilio José. “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170. <https://doi.org/10.15581/006.54.1.149-170>.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2021 (trad. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
- Lubac, Henri de. “Eros y ágape.” En *Teologías de ocasión*. Madrid: BAC, 2023, 103-109.
- Orbe, Antonio. “Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos.” *Estudios eclesiológicos* 29 (1955): 299-344. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudios-ecl-siasticos/article/view/20303>.

- Orbe, Antonio. “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial.” *Gregorianum* 58, no. 1 (1977): 5-53. <https://www.jstor.org/stable/23575556>.
- Marín Mena, Tomás J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.
- Marín Mena, Tomás J. “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas.” *Teología y Vida* 65, no. 3 (2024): 295-341. <https://doi.org/10.7764/TyV.653.E1>
- Marion, Jean-Luc. “El tercero o el relevo del dual.” *Stromata* 62 (2006): 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: Ed. Literales/El cuenco de plata, 2005.
- Menke, Karl-Heinz. *¿Una verdad que nos hace libres o la libertad que nos hace verdaderos? Una controversia*. Madrid: Didáskalos, 2020.
- Mühlen, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, ²1998 (trad. *Una mystica persona*. Padernborn: Ferdinand Schoningh, ²1968)
- Nygren, Anders. *Eros y Agape*. Barcelona: Sagitario, 1968.
- Panikkar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, ²1999 (trad. *The Trinity and the Religious Experience of Man*. New York-London: Orbis-Dartton Longman & Todd, 1973).
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, ¹³2022.
- Pikaza, Xabier. *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 2015 (edición bilingüe latino-español).
- Rodríguez del Real, Myriam, y Correa Román, Javier. *Micropolítica del amor. Deseo, capitalismo y patriarcado*. Madrid: Punto de Vista, 2024.
- Rupnik, Marko I. *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*. Madrid: BAC, ²2014 (trad. *Dire l'uomo, vol. I: Persona, cultura della Pasqua*. Roma: Lipa, 1996).
- Splett, Jörg. “Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitrischer Analogie. L'ac-tion (Blondel) als condilectio (Richard v. St. Victor)?” *Theologie und Philosophie* 61 (1986): 161-175.
- Strassberg, Maura I. “The Challenge of Post-Modern Polygamy: Considering Polyamory.” *Capital University Law Review* 31 (2003): 439-563.
- Szalay, Mátyás y Sanches, Noemi, dir. *La ontología trinitaria. Memoria y Kairós*. Madrid: Ciudad Nueva, 2024.
- Tanner, Kathryn. “Social Trinitarianism and its Critics”. En *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, Giulio Maspero y Robert J. Wozniak, ed. New York: T&T Clark, 2012, 368-386.
- Veaux, Franklin, y Rickert, Eve. *More Than Two: a practical guide to ethical polyamory*. Portland: Thorntree Press, 2014.

En el mal misterioso e ineluctable, una espiritualidad del dolor. Pensamiento y testimonio de Emmanuel Mounier¹

In mysterious and ineluctable evil,
a spirituality of pain. Thought and
testimony of Emmanuel Mounier

GONZALO TEJERINA ARIAS
Universidad Pontificia de Salamanca
gtejerinaar@upsa.es

Recibido: 17 de septiembre de 2024

Aceptado: 31 de octubre de 2024

¹ Este estudio es una ampliación de la ponencia del autor en la sesión del Grupo de investigación sobre el mal formado por profesores de distintas universidades españolas (11 diciembre de 2022) y promovido por la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid.

RESUMEN

Se aborda el pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950), iniciador del Personalismo comunitario y figura fundamental del pensamiento católico de la primera mitad del siglo XX, a propósito del mal, considerado irreductible a cualquier intento de explicación. De esta suerte, en el pensamiento y en la experiencia existencial del autor, marcado hondamente por la desgracia, surge con suma coherencia una espiritualidad del sufrimiento que llega a ser provocadora por su radicalidad cristiana en la afirmación de su fecundidad, su *pathos* esperanzado, la solidaridad con los sufrientes, el proceso de transfiguración cristiana que tiene su punto culminante en la cristificación del dolor, vivido en íntima unión con el Cristo sufriente. Como colofón, la propuesta del autor de un “optimismo trágico” como posición fundamental del cristianismo ante el dolor inexorable, pero hondamente transido por la esperanza, pues el mal ha sido radicalmente vencido.

Palabras clave: cristificación del sufrimiento, Emmanuel Mounier, espiritualidad del dolor, misterio del mal, optimismo trágico, Personalismo comunitario.

ABSTRACT

It is addressed, regarding evil, considered irreducible to any attempt at explanation, the thought of Emmanuel Mounier (1905-1950), initiator of community Personalism and fundamental figure of Catholic thought of the first half of the 20th century. In this way, in the thought and existential experience of the author, deeply marked by misfortune, a spirituality of suffering emerges with great coherence that becomes provocative due to its Christian radicality in the affirmation of its fruitfulness, its hopeful pathos, solidarity with the suffering, the process of Christian transfiguration that has its climax in the Christification of pain, lived in intimate union with the suffering Christ. As a culmination, the author's proposal of a “tragic optimism” as a fundamental position of Christianity in the face of inexorable pain, but deeply permeated by hope because evil has been radically defeated.

Keywords: community Personalism, Christification of suffering, Emmanuel Mounier, Mystery of evil, Spirituality of pain, Tragic optimism.

En el mal misterioso e ineluctable, una espiritualidad del dolor. Pensamiento y testimonio...

En la obra escrita de Emmanuel Mounier (1905-1950), relativamente ampliada su muerte a los 45 años, no hay un tratamiento sistemático del problema del mal, pero con carácter breve y ocasional no faltan anotaciones que dejan bien perfilado lo que es su pensamiento al respecto². Sobre el segundo asunto de este estudio, una espiritualidad del dolor, que en buena parte es testimonio de su personalísima experiencia³, internamente unido al problema del mal, tampoco hay un escrito de alguna índole monográfica, pero sus reflexiones abundan más y dejan trazado un pensamiento rico y matizado⁴. Al final, la organización de sus consideraciones sobre ambos temas, en especial el segundo, que en los abundantes estudios sobre el autor francés no se han examinado con algún detenimiento, permite contemplar una contribución de extraordinario valor. Por debajo de las fluctuaciones observables en la estimación o en la presencia del filósofo del Personalismo comunitario, emerge como valor incontestable su pensamiento y su testimonio cristiano, límpidos y provocativos, sobre la experiencia del mal que quieren recoger estas páginas⁵.

1. DESORDEN Y MAL INELUCTABLE

Hay un punto de partida necesario en el examen del pensamiento de Mounier y es su posición firme y reiterada de distintos modos sobre la limitación insuperable de las cosas humanas y la indefectibilidad del dolor en la vida: La felicidad es real, pero huidiza; el conocimiento no llega a alcanzar la inteligibilidad radical de las cosas que persigue; el arte no logra hacer presente plenamente y a todos el milagro del mundo, como tal milagro, según Mounier, sin duda hermoso; las morales no consiguen desprenderse del formalismo y no llegan a purificar, a desenlazar el corazón humano; la historia no llega a eliminar la violencia; la religión no consigue mantenerse en su espíritu puro. En definitiva, “el fracaso surge por

2 Para una aproximación a la figura y obra del iniciador del Personalismo comunitario y su significado como cristiano, de las obras que citamos en este estudio, véase en especial Carlos Díaz Hernández, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)* (Fundación Emmanuel Mounier, 2000); Nunzio Bombaci, *Una vida, un testimonio, Emmanuel Mounier* (Fundación Emmanuel Mounier, 2002).

3 En esto, como en casi todo, Mounier elabora un pensamiento hondamente inductivo o experiencial: “Mounier no iba del personalismo a la persona, sino de la persona al personalismo”: “Un testimonio y una guía: Emmanuel Mounier”, en Jean Lacroix, Lucien Guisard, Herve Chaigne y Jorge Piquer, *Presencia de Mounier* (Nova Terra, 1966), 17.

4 Véase Carlos Díaz, *Mounier y la identidad cristiana* (Sígueme, 1978), 84-86.

5 La más amplia estimación reciente sobre la vigencia de la figura y obra de E. Mounier se halla seguramente en las Actas del Coloquio organizado por la UNESCO bajo la dirección de P. Ricoeur y J. Delors y celebrado en París en octubre de 2000, *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin* (Parole et silence, vol. I, 2003; vol. II, 2006).

doquier sobre las altas obras humanas. La muerte corta su carrera”⁶. Nada en la relación del hombre y el mundo evoca una armonía a lo Leibniz. La inseguridad, la preocupación son nuestro lote. Nada hace prever que esa lucha pueda acabar en un plazo apreciable, nada nos insta a dudar de que ella sea constitutiva de nuestra condición⁷. “Nada de necedades a lo Leibniz”, se reitera, necedades que Mounier califica como una afectuosa sordera a los rechinchamientos de un universo que está fragmentado. Como dijera G. Marcel, este es un mundo roto y no podemos tener una visión unificante de la totalidad del ser⁸. En su confrontación con el repudio del cristianismo proferido por Nietzsche⁹, Mounier pregunta si el cristianismo es ajeno a la desesperación, a lo trágico, señalando que más de lo debido bajo el nombre de lo cristiano existe “un código de decoro moral y religioso” cuya principal preocupación parece ser colmar los abismos, dejar a un lado las audacias, evacuar el sufrimiento, domesticar las angustias de nuestra condición. Frente a ello, la denuncia de Nietzsche que Mounier parece ver con alguna simpatía: “Tampoco amo a aquellos para los que todas las cosas son buenas y juzgan este mundo como el mejor de los mundos”¹⁰. En efecto, según nuestro autor, nada se parece menos que el cristianismo a un sistema destinado a cubrir las brechas de la metafísica y las disonancias de la experiencia¹¹.

Es preciso desterrar del corazón facilidades y armonías que no son auténticas¹². En cualquier caso, sea la que sea la constitución general del mundo o la marcha de la historia, a lo que hay que atender es a la suerte corrida por cada persona, que en modo alguno se puede relegar, como en alguna ocasión, aun con brevedad, reivindicará Mounier. Cuando en un debate con compañeros en la aventura de *Esprit* se apunta la conveniencia de esperar a conocer el final de un difícil proceso histórico, él replicará que durante ese tiempo existen este y aquel

6 “El Personalismo”, en Emmanuel Mounier, *Obras completas*, III (Sígueme, 1988), 518-519. “Humanamente, todo se hunde, las inocencias no se descubren ya, las amarguras no se disuelven...”: “Mounier y su generación”, *Obras Completas*, IV (Sígueme, 1998), 40. Citamos los escritos de Mounier por esta edición en español, en cuatro volúmenes, de sus *Obras Completas (O. C.)*, a cargo del Instituto Emmanuel Mounier de España, 1988-1993.

7 “El Personalismo”, 472.

8 Una fenomenología como la de Sartre debe dejar aparecer la herida íntima de todo ser y la presencia de una ausencia, por muy limitada que sea la descripción sartriana, se integra mejor en una visión auténtica que la sonrisa de San Sulpicio o las armonías leibnizianas: “Perspectivas existencialistas y perspectivas cristianas”, *O. C.*, IV, 416.

9 Mounier fue el primer pensador cristiano que hizo frente con profundidad al poderoso rechazo del cristianismo de Nietzsche, poniendo en valor la fuerza espiritual y el dramatismo de lo cristiano; puede verse nuestro estudio “Fulgores del hombre nuevo. La apología del espíritu cristiano de Emmanuel Mounier”, *Revista Agustiniiana* XLV (2004): 425-465.

10 “El afrontamiento cristiano”, *O. C.*, III, 36.

11 *Id.*, 41.

12 “Revolución personalista y comunitaria”, *O. C.*, I, 206.

individuos que pueden perecer en dicho proceso y que son el interés ineludible: “Yo no puedo pensar únicamente en el movimiento de conjunto”¹³. Posición la más natural en un pensador que afirmó la absoluta prioridad de la persona como elemento basilar¹⁴.

En la experiencia moral ya mencionada, Mounier apunta la realidad del conflicto de valores que puede vivir el hombre: “Los valores se desgarran entre sí y no logran formar una totalidad armoniosa”. Ciertamente, la alegría acompaña lo que es una vida valorizada, ésta es inseparable de aquella, pero no lo es menos el sufrimiento que, lejos de disminuir con el progreso de la vida organizada, se agudiza y se desarrolla a medida que la persona se enriquece de existencia, es decir, asume más experiencia de vida valiosa. Más aún, dice Mounier en una observación de alguna agudeza, “el sufrimiento es frecuentemente rescatado por las fuentes de humanidad que desarrolla”¹⁵, es decir, recuperado, potenciado por la misma calidad humana que el sufrimiento es capaz de desarrollar y de hecho desarrolla, describiéndose así una cierta espiral negativa en la experiencia del hombre: la madurez o finura humana que el dolor puede alumbrar no hace sino aumentarlo.

Y, además, el interrogante grave sobre el espesor incuestionable del mal padecido por el hombre: “¿quién negará el carácter absoluto de ciertas formas de mal?” Según el pensador francés, se puede tratar de reabsorberlo en un orden intemporal, del que sería condición necesaria, como hacen Leibniz o Malebranche, pero con pleno acierto sostiene que esta orquestación escamotea la experiencia del sufrimiento que hace cada hombre, en la reivindicación del individuo que acabamos de ver. Tal procedimiento escamotea la mordedura del mal que es tan íntima como la del amor, su pesantez escandalosa, incluso su singular poder de atracción, el que el mal puede llegar a ejercer, igual al de los más altos valores. Si en tales interpretaciones se hace del sufrimiento una fatalidad -como en los dos filósofos que Mounier ha citado en quienes el mal puede ser pieza necesaria en la armonía del conjunto- ¿dónde está la libertad?, siendo cierto, según el fundador de *Esprit*, que de hecho, “el mal comienza con la persona”. Esta afirmación tiene sentido en el plano antropológico, es decir, respecto del mal moral, que como tal no puede proceder de un mecanismo ineluctable, afirmación compatible con la

13 “Mounier y su generación”, *O. C.*, III, 534-535.

14 Por vía de ejemplo: “Afirmación del valor absoluto de la persona humana... la persona humana es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede ser considerada como parte de un todo. Familia, clase, Estado, nación, humanidad...”: “Manifiesto al servicio del Personalismo”, *O. C.*, I, 626.

15 “El Personalismo”, 518-519.

idea del autor sobre la dimensión metafísica del mal que sugería lo dicho inmediatamente antes. En cualquier caso, el mal nos recuerda que, si bien la persona aspira a la plenitud, en la condición humana no es la plenitud del ser. Surgida de la nada, nuestra libertad es brote de nada al mismo tiempo que brote de existencia. Circunstancias extremas como las revelaciones del universo concentracionario o experiencias-límite como las de los místicos, que padecen hasta la desesperación el sabor de la nada por los caminos del Absoluto, recuerdan esta condición íntima de la libertad¹⁶. Desde la convicción profunda del mal inevitable, la necesidad, que veremos con más detalle, de renunciar, en la comprensión de la historia, a la ilusión del progreso continuo, como postulara un ilustrado como Condorcet, no citado en este contexto, pero a quien Mounier menciona varias veces.

Por todo eso, a la postre, la exhortación dirigida a amigos suyos en una carta de 1948: No vale la pena seguir hablando del dolor que, siendo tan enorme, por tanto tan evidente, se hace insoportable agrandarlo con la palabra¹⁷. El dolor, derivada del mal ineludible, no tiene rostro, no tiene un nombre seguro, no sirve para nada y, sin embargo “está más presente que los rostros, es más seguro que los amigos, es más fecundo que nuestros trabajos”, terminando la constatación de su omnipresencia con una referencia evangélica aplicada al momento: “Hermanos míos heridos, sabéis bien que creo que el Monte de los Olivos está vivo, más vivo que nunca”¹⁸.

En conexión con el mal indefectible que se padece, no falta la mención, muy prudente, al pecado original que pocos años más tarde sería objeto de un intenso debate en la teología católica en busca de una nueva comprensión: “El misterio de una falta de la que no sabemos nada nos convierte en extranjeros en la naturaleza, reyes singulares de una creación de la que somos dos de cada tres veces el juguete y la víctima”¹⁹. Pero no se evita la que es realmente pregunta radical sobre la creación de Dios, porque indudablemente el interrogante último será siempre por el misterioso designio creador de un mundo en el que hay desdicha y dolor, si bien Mounier la refiere solo al ser humano: ¿Por qué Dios no ha creado la naturaleza del hombre en un estado de perfección?, ¿por qué la evolución, el avance vacilante de la historia? Él tiene alguna respuesta que será frecuente en el

16 Ib.

17 “Mounier nunca analiza el dolor en sí mismo, en un estéril victimismo o en una morbosa *voluntas dolendi...*”: Bombaci, *Una vida, un testimonio*, 159.

18 “Mounier y su generación”, *O. C.*, IV, 921.

19 “El afrontamiento cristiano”, 40. “...universo profundamente herido de la existencia post-adámica, desgarrado incluso en su intimidad”, aunque al mismo tiempo efervescente de libertad e inundado de gracia: *Id.*, 37.

pensamiento cristiano contemporáneo, estribando sobre una cierta instancia humanista que pone en valor las capacidades del ser humano: La fe responde, dice Mounier, que Dios es padre, no paternalista y ha querido que la liberación del hombre fuera también fruto de su trabajo, de su genio y sus sufrimientos, que un día gustara no una limosna abrumadora caída del cielo, que tuviera el gusto de sus esperanzas, penas, pruebas y amores. La humanidad se hará por sí misma, lentamente, progresivamente. No gozaría el hombre de la beatitud celeste si de algún modo no la hubiera preparado con sus manos. El progreso es avance, pero comporta también esperas y retrasos y la duración histórica no tiene más sentido que si el tiempo es a la vez paciencia de Dios y gloria de la libertad, pero también gloria de un Dios de bondad que no se ríe de nuestras impotencias²⁰.

Pero si todo está sombreado por la imperfección y el sufrimiento, si Mounier diagnostica el espesor del mal, al mismo tiempo también estaría próximo a la firme convicción de Ch. Péguy que era para éste fuente inagotable de fecundidad, la convicción de que el mal no tiene tanto ser ni tanta profundidad, que más allá de las agitaciones que provoca en el corazón humano solo es capaz de ofrecer necesidad y suciedades y que la caridad muerde su presa infinitamente más hondo y la llena de muchas más riquezas que la crueldad²¹. No es el mal en este mundo lo prevalente y su sombra permanente no justifica una postura de desprecio hacia las realidades de esta tierra que en su seria limitación no deja de ser buena y el mal, con su peso terrible, no tiene la última victoria. En una carta de 1943, en plena Guerra Mundial, en tono de leve y cariñoso reproche, a raíz de algún equívoco habido entre ambos, se dirige a su madre a propósito de asunto de tanta importancia como las relaciones interpersonales en las que es imposible una pureza, no obstante ser anhelada: “Tú querías un afecto que fuera todo comodidad y espontaneidad, que fuera una gracia perpetua de frescor y facilidad. Todos lo queríamos”. Pero ese afecto como vínculo de relaciones interhumanas, como también la madre sabe, no es de este mundo, sin que haya que dar una valoración negativa a cosas que son parte de esta realidad: “Las aproximaciones laboriosas, los rodeos necesarios, las explicaciones y el medio fracaso que acompaña a toda causa que esté situada un poco alta”²².

20 “El pequeño miedo del siglo XX”, *O. C.*, III, 443. Parece claro que la última frase del texto abriría a la mención de la cruz de Jesucristo donde Dios ha hecho suyas, con toda seriedad, las impotencias del hombre.

21 “El pensamiento de Charles Péguy”, *O. C.*, I, 156.

22 “Mounier y su generación”, 886.

2. PROCESO DEL MAL HISTÓRICO CONTEMPORÁNEO

Desde su postura muy crítica frente a la política y la economía capitalista y la mentalidad burguesa respecto de la marcha social, Mounier no duda en afirmar que la raíz profunda del mal está en el mundo del dinero, contra el cual proclama abiertamente una lucha inexorable²³. Más atrás, como subyacente a todo el sistema, está lo que denomina “el principio metafísico del optimismo liberal”, según el cual, dejadas a su propio impulso, las libertades humanas establecen espontáneamente la armonía²⁴. Por el contrario, la experiencia ha demostrado que la libertad sin disciplina cede el campo a los determinismos del mal en el que los más fuertes desposeen y oprimen a los más débiles²⁵.

Pero más acá de juicios generalistas como éstos sobre las raíces del mal en el mundo moderno, en junio de 1945, próximo el final de la Segunda Guerra Mundial y cuando Francia ya liberada canta victoria en la derrota de Alemania, Mounier señala el horror conocido en los campos de concentración nazis. En medio de ese júbilo, llegan vivas las imágenes horrorosas de los campos de exterminio, en las que lo más horrible no es la tortura o el horror, es “la organización sombría, científica y cotidiana del envilecimiento en el hombre de la imagen del hombre”. Ahora toca, según él, que ese horror no sea vano: “Es preciso jurarnos a nosotros mismos que nunca pondremos un pie en el camino que conduce a estas tierras inhumanas al servicio de ninguna causa, por legítima que sea, ni al servicio de ninguna venganza, por muy justificada que sea”.

Para Mounier es una evidencia que no calla que ningún otro pueblo más que el alemán podría alcanzar estos extremos de sadismo, poner de ese modo las más altas organizaciones de la inteligencia al servicio de la bestia. Nada comparable al horror de los campos hitlerianos. Empero, la indignación comporta el peligro de pensar que los crímenes que rechazamos no encuentren en nosotros ninguna vinculación o complicidad, y para el pensador francés, el mal que ha infectado los

23 “Revolución personalista y comunitaria”, 408. En los años 30, la economía capitalista, en medio de grandes crisis, permite un enriquecimiento descarado a costa de la pobreza de grandes masas, lo que Mounier denunciará, en expresión célebre, como “el desorden establecido”.

24 De la condena de Mounier del sistema capitalista, que considera el principal agente de opresión de la persona humana en la historia, J. Conilh afirmará con buena lógica que es total porque es metafísica: Jean Marie Domenach, *Mounier según Mounier* (Laia, 1973), 98. Más atrás, en la raíz del mal está el individualismo, ver Candide Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier* (Estela, 1964) 137.

25 “Revolución personalista y comunitaria”, 308. En Id., 308 ss el desarrollo crítico de los tres principios de la política y la economía liberal: primado de la producción, primado del dinero, primado del beneficio.

campos de represión nazis no es solo un mal alemán. También en Francia, aunque no comparables a los hitlerianos, ha habido campos de concentración entre 1940 y 1944 en los que no faltaron verdugos; los campos, constata Mounier, funcionaron²⁶. Siempre hay sádicos y amargados dispuestos a sus más bajos oficios, sin más convicción que el placer de humillar y asesinar. Es grande la tentación de conceder a las pasiones brutales un papel mayor del que conviene. La sumisión por medio del terror es más total que la que nace de una autoridad rigurosa, pero nada es más frágil que los equilibrios sostenidos por el miedo²⁷.

Al respecto, ensaya aquí un diagnóstico sugerente sobre la raíz de tamaño mal, buceando en los hondos dinamismos psíquicos y espirituales de la historia y la cultura europea, en lo que el fundador de *Esprit* fue un maestro consumado. En esta diagnosis, el hombre contemporáneo, después de haber negado las fuerzas irracionales, no ha encontrado un equilibrio para ellas, ni en él, ni en el mundo, y entonces tales fuerzas explotan a la aventura y rompen uno tras otro todos los controles de la civilización: “Ha comenzado una inmensa bacanal sobre las ruinas comunes del racionalismo y de la cristiandad”. Puede llamar la atención que se hable de ruinas comunes del racionalismo y la civilización cristiana, como que ambos tuvieran un sustrato compartido; seguramente, a pesar de todo, una determinada racionalidad que, eliminada, ha dado lugar a una descompensación emocional que bate con furia destructiva sobre Occidente. Pasiones religiosas, prosigue Mounier, esto es, -hay que pensar- causas vividas con un apasionamiento propio de la experiencia de lo Absoluto, que ya no conocen ni su nombre ni su dueño, soplan sobre instintos desencadenados cuyas ataduras han cortado unos literatos bonitos en plan de juego. Este es el verdadero drama subterráneo que el autor quiere sacar a la luz, añadiendo que la palabra mágica de la victoria, ahora, en 1945, vencida Alemania, no va a arreglar²⁸.

El diagnóstico tiene otra formulación en el estudio sobre el Existencialismo, ahora centrada solo en el eclipse de la cristiandad. En extensos dominios de Occidente, la visión cristiana del mundo ya no es combatida, es como una supervivencia de otra época que será preciso tolerar por algún tiempo. Nadie duda de que esta evolución deja un desequilibrio íntimo en el alma moderna. Fuerzas,

26 En España no puede no pensarse en los terribles campos de internamiento del sur de Francia en los que, en otras circunstancias, fueron reclusos en 1939 miles de exiliados republicanos españoles, donde tantos morirían a causa de enfermedades, desnutrición o el suicidio.

27 “Las certidumbres difíciles”, *O. C.*, IV, 109-110.

28 Todo el proyecto de Mounier en torno al Personalismo comunitario y *Esprit* ha nacido de la convicción radical sobre la grave crisis espiritual que padece Europa desde tiempo atrás, frente a la cual un hecho de tanta magnitud como la derrota del nazismo tras cinco años de guerra mundial no significará mucho.

sentimientos potentes que siempre apoyarán al hombre en el mundo, se encuentran súbitamente sin objeto. Tan pronto enloquecen en “místicas” sustitutivas como nación o raza, tan pronto se convierten en disgusto de vivir, y si fundan una acción, la hacen desesperar. A las filosofías del absurdo y de la desesperación les está prometido un camino mientras la conciencia occidental no haya reencontrado, más allá de esta crisis, un nuevo impulso de vida y un nuevo equilibrio del hombre²⁹.

3. ESPIRITUALIDAD DEL DOLOR. UN ABANICO DE REGISTROS

A la indefectibilidad del mal corresponde lo insoslayable del sufrimiento en la vida de los hombres, hasta ser un verdadero existencial que reclama una postura suficientemente lúcida que será factor muy determinante en la configuración de la vida. Porque lo que no tiene el menor sentido es querer ignorar el mal y el sufrimiento. Mounier afronta el mal irreductible a cualquier comprensión global de la realidad desde diversidad de posiciones y, como ubicación determinante, desde su firmísimo anclaje en la fe cristiana. Y esto, como dijimos al comienzo, en su pensamiento, pero antes, radicalmente, en su propia experiencia de vida, bien marcada por el dolor. Desde joven, Mounier ha vivido la experiencia sumamente dolorosa de la muerte de su único amigo, G. Berthélemy, y a Paulette Leclercq, joven belga que en su momento se convertirá al catolicismo y con quien Mounier contraerá matrimonio, en 1933 le recuerda haberle contado ya alguna de las heridas que había recibido. A las que hay que sumar otra que no es solo suya, la herida ininterrumpida del cristiano en el mundo, la herida de la soledad³⁰. Más tarde, la desgracia de su hija mayor que veremos con detalle, y en su conjunto una vida de muchísimo trabajo y privaciones por su entrega a la causa del Personalismo que era la causa del hombre, vida que quebrará temprano, a los 45 años, víctima de una crisis cardíaca³¹. Por lo demás, a quien será su esposa, le confiesa la presencia casi constante del sufrimiento en su mente, ya desde la

29 “Introducción a los existencialismos”, *O. C.*, III, 123.

30 “Mounier y su generación”, 592. Este peculiar padecimiento que aporta la fe cristiana, vivida en cierta marginalidad en este mundo, pero afrontado en medio de gran fe y esperanza, se emparenta mucho con la noción mounieriana “optimismo trágico” que veremos más adelante.

31 Ver Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, 47; Díaz, *Emmanuel Mounier (un testimonio luminoso)*, 229 ss. “Emmanuel Mounier a vécu le mystère pascal dans sa totalité, jusque dans les épreuves”: René Rémond, “Emmanuel Mounier et l’avenir du christianisme”, en *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l’Unesco*, vol. 1, ed. Guy Coq (Parole et silence, 2003), 191-192.

adolescencia³². En esos años, en el momento de dormirse, en su pensamiento era algo constante imaginar el sufrimiento en distintas formas, desde un accidente a una enfermedad, lo que no disminuía el frescor juvenil de aquel tiempo, pero le parecía que no podía figurarse la alegría más que compartiendo el sufrimiento. Para añadir que en el día, cuando los sueños se retiraban, la cosa era parecida³³.

En lo que exponemos ahora, el complejo espectro de experiencias espirituales ante el dolor, es fuente primordial la abundante correspondencia de Mounier³⁴ en la que vierte, en un diálogo afectuoso con distintos interlocutores, experiencias y convicciones muy íntimas, también relativas a la experiencia humana y cristiana del sufrimiento que se ha hecho presente con virulencia en su vida.

3. 1. Fecundidad del sufrimiento

En dos alusiones breves ha aparecido ya lo fecundo del sufrimiento, convicción firme y a su vez fecunda en el pensamiento y la vida de Emmanuel Mounier. La poderosa efectividad humana del sufrir es una convicción temprana que atravesará toda su vida y su obra. En 1928, a sus 23 años, en una circunstancia sumamente dolorosa, después de haber amortajado al amigo del alma, Mounier va a escuchar *Las Bienaventuranzas* de Cesar Frank, y en un estado espiritual que podemos entender de vivo dolor sublimado por la belleza de la música, Mounier relata a su maestro J. Chevalier³⁵ haber vivido en aquellos momentos “como una alucinación de lo divino”. Pero es preciso advertir que la base permanente de esa extraordinaria experiencia espiritual, la base no desaparecida sino elevada bajo la fascinación de la música, ha sido el dolor por la muerte del amigo que le lleva a la sentencia firme: “El sufrimiento nos abre el camino de Dios”. A pesar de la desgracia irreparable, añade, los días que está viviendo son de los más ricos y si por adelantado se rechazaran, después no se querría haber dejado de vivirlos³⁶.

32 “Lo que yo esperaba de la vida era encontrar personas... y sabía bien lo que esto quería decir: encontrar el sufrimiento”, “Mounier y su generación”, 467.

33 Ib.

34 Su esposa Paulette cuidó la selección de su correspondencia publicada bajo el título “Mounier y su generación” que ya hemos citado y que recoge parte relevante de sus cartas y apuntes a modo de diario. Ella dirá en la introducción, pág. 461, que pocos hombres mantuvieron una correspondencia tan voluminosa como su marido. Se han reunido las cartas sobre el tema del sufrimiento en el volumen *Cartas desde el dolor*, Madrid 1998. En Italia apareció a finales de los años 60 una selección no muy amplia, pero certera, de cartas de Mounier a Paulette, entonces su novia, sobre la concepción cristiana del amor y la vida conyugal y más tarde en torno a la hija enferma: Giuseppe Ricca, *Il padre di Françoise Mounier* (La Locusta, 1968), 25-53.

35 Ante él vivirá años más tarde cierto alejamiento ideológico, pero cuando Chevalier sea purgado al acabar la Guerra, Mounier se acercará a él con la grandeza de espíritu que siempre tuvo; ver Díaz, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, 167-168.

36 “Mounier y su generación”, 486-487.

Cuando años más tarde recuerde la muerte dolorosísima del amigo G. Berthélemy escribirá que recuerda aquellas horas como las más horrorosas y las más luminosas de su juventud; para un cristiano el sufrimiento es inseparable de una luz que no deja de haber sobre él³⁷. Esto echaba en falta el joven Mounier en aquellos años de formación en algunos profesores, el sacrificio aceptado, o la prueba, que es un sacrificio arrancado, y la misma noción, noción concreta, de la miseria humana³⁸. Muchos años después, ante la desgracia vivida por unos amigos, les hace saber: “la experiencia del dolor es suntuosa bajo los harapos repelentes de mujer pobre”³⁹.

En varias ocasiones más comparece en su correspondencia la travesía necesaria por el dolor en el camino hacia realidades superiores. En 1934, a Paulette con quien contraerá matrimonio al año siguiente⁴⁰, escribe, sin que resulte fácil determinar la circunstancia que motiva esta reflexión: es preciso el aguijón de la angustia, hasta los santos han dudado de todo, de su amor y de Dios, “ninguna luz se entrega sin esta noche, nada es decididamente grande hasta que la vida no te ha puesto en la prueba de negarte rotundamente y sin apelación algo que deseabas con todas tus ganas”⁴¹. Al año siguiente, en *Revolución personalista y comunitaria*, escribirá que la experiencia del sufrimiento aparece en algún momento como requisito necesario en la acción social y cultural que él perseguía, de modo que quien no sienta la miseria como una presencia y una quemadura en su carne sólo planteará objeciones vanas y polemizará en vano⁴². Tiempo después, ante la grave enfermedad de su hija primogénita, cuya historia ha marcado profundamente la vicisitud religiosa de Mounier, le dirá a su esposa que la hijita enferma, cual víctima inocente, ha de ser fuente inagotable de gracia⁴³.

Más tarde, en septiembre de 1941 llega la noticia de la prohibición de *Esprit* por parte del gobierno de Vichy por su orientación ideológica, noticia sumamente penosa para quien la revista era parte sustancial de su existencia. La noticia, sin embargo, no deja en Mounier sombra alguna de tristeza o amargura y confiesa que nunca ha sentido a *Esprit* tan fuerte y viva como en ese momento en que la han matado: “Siento que una fuerza joven crece en mí por esta muerte”. La

37 Id., 484-485.

38 Id., 490.

39 Id., 921.

40 Pudorosamente, sólo tras la muerte de ella, en París, en 1991, se publicó un fragmento en que Mounier contaba lo que había sido la bellísima historia de amor entre ellos, de la más alta delicadeza y sentido religioso; ver Díaz, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, 139-144.

41 “Mounier y su generación”, 617.

42 “Revolución personalista y comunitaria”, 165-166.

43 “Mounier y su generación”, 755.

desaparición de la revista, que no puede no ser tan dolorosa, ha de tener su fecundidad, servirá para callar durante un tiempo, para renovar los corazones y las palabras y un día resucitará en la forma que Dios quiera⁴⁴. No mucho después, febrero de 1942, Mounier es encarcelado, primero unos días en Lyon y después llevado a Clermont Ferrand⁴⁵ y entonces hace saber a sus padres que es profundamente feliz por vivir tal situación, pues a un hombre le hace falta haber conocido la enfermedad, la desgracia o la prisión⁴⁶. A Paulette escribe en ese mismo año que un día, cuando vean la fecundidad de todas las cosas grisáceas de la vida, se dirán a sí mismos que eran muy tontos por querer a cualquier precio que no existieran y que la vida desplegara su felicidad pequeña y tranquila⁴⁷.

3. 2. La esperanza en el sufrir

Siendo ineluctable el mal y el dolor, en su medio hay que abrir espacio a la esperanza, que justamente por mor de los poderes del mal no es una virtud fácil. En *El Personalismo*, cuando Mounier glosaba la extensión de la impotencia y la frustración por tantos espacios de la vida humana y apuntaba la existencia de formas de mal con cierto carácter absoluto, preguntaba si será el ser o la nada, el mal o el bien, lo que finalmente prevalecerá. A él, una suerte de confianza gozosa unida a una expansión de la experiencia personal, le inclina a la respuesta optimista, afirmando, empero, que ni la experiencia ni la razón pueden decidir, lo que viene a señalar la inexistencia de factores rigurosamente demostrativos que sostengan una esperanza como la suya en medio del mal y el sufrimiento. Quienes mantienen una posición positiva, cristianos o no, sólo lo hacen guiados por una fe que desborda toda experiencia⁴⁸. Cristianos o no, porque para el mismo A. Camus, en *La Peste*, la plaga tiene un final y el periodista Rambert de la novela vuelve a encontrar la felicidad; a la postre, “ni siquiera Camus ha podido mantener hasta el final la sombría disciplina”⁴⁹. Veremos, en todo caso, el tenor concreto del optimismo de Mounier. Como señalaba Moix, el fundador de *Esprit*, atento a la llamada de los acontecimientos, fue siempre un hombre colmado de esperanza, de

44 Id., 810-811.

45 Sobre los motivos de la detención y las vicisitudes del encarcelamiento durante 10 meses, Díaz, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, 181ss; Bombaci, *Una vida, un testimonio*, 183-185; Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, 35-40.

46 “Mounier y su generación”, 830.

47 Id., 862.

48 “El Personalismo”, 518-519.

49 “La esperanza de los desesperados”, *O. C.*, IV, 385. No es irrelevante, ni es por afán de paradoja, como ha señalado Lucien Guissard, *Emmanuel Mounier*, 2ª ed. (Fontanella, 1968), 188, que Mounier escogiera por título del escrito donde figura el estudio sobre Camus “la esperanza de los desesperados”.

cuyas fuentes abundantes extraía su alegría y su juventud invencibles y si a menudo hablaba de lo trágico, no conoció, sin embargo, la amargura⁵⁰. Su esperanza, cuando todo se hunde, es ciertamente aquella que alumbra la fe cristiana, pues no hay una sola sombra, por resistente que sea, que no pueda ser tocada por la gracia⁵¹. Y al tiempo, él mismo se describía a Paulette como llamado a la fe por su natural constitución, con una natural actitud edificante ante el mundo, con solidez interior, que le ha preservado de trastornos y desesperaciones. Para tener que preguntarse en otra ocasión cuánto en su facilidad para instalarse en la esperanza procede del *habitus* cristiano y cuánto de su temperamento⁵².

Hay situaciones, además, en las que no solo no cabe perder la esperanza, sino que mantenerla, incluso, se siente como un deber. A finales de 1938, Francisca, la hija primogénita, a los siete meses, tiene una reacción meníngea a una vacuna antivariólica, inicialmente muy ligera, nada más que susto⁵³, pero con el tiempo la encefalitis progresará, suscitando en el padre una peculiar esperanza en una curación que nunca llegaría. Para él y su esposa Paulette, la enfermedad de la hija será el mayor sufrimiento y dará pie a una abundante meditación sobre el misterio del dolor, reflejada en sus cartas⁵⁴. Pocos meses después del accidente cerebral de la niña, cuando aún cabía concebir una curación, pero ante la fuerza de la desgracia, Mounier escribirá que Dios continúa probando la esperanza suya y de su esposa⁵⁵. Tres años más tarde, en respuesta a una carta de Paulette, Mounier le manifiesta sentirse conmovido por lo que le dice de la experiencia que está viviendo ella con la hija enferma. Y le confiesa no agarrarse ya a nada, no quiere volver a las esperanzas agotadoras de 1939 y, sin embargo, le confía que ha vivido días en que se decía a sí mismo que había una especie de pecado en perder totalmente la esperanza en la curación de la hija. Perder por completo la esperanza, dice Mounier, con la finura espiritual que es capaz de suscitar el amor, sería dejar sola a la niña al hilo de su destino; una suerte de obligación de amor es seguir confiando, no hacerlo parecería desentenderse de ella y entregarla a un final trágico. La esperanza que no quiere declinar, la confianza en la posibilidad infinitesimal de recuperación, que la niña sea un poco persona, “quizás nos haga

50 Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, 53-54.

51 “Mounier y su generación”, 598.

52 Id., 481. En una entrevista cuando iban a cumplirse 25 años del fallecimiento de su esposo, Paulette dirá que Mounier siempre era optimista: Manuel Maceiras, “El sueño de Emmanuel Mounier: responder a la crisis total”, *Razón y Fe* 189 (1974): 157.

53 “Mounier y su generación”, 713.

54 Como señalaba Guissard, *Emmanuel Mounier*, 33, sería menester leer todas las cartas de Mounier a su esposa en 1940, cuando la curación de Francisca se ve ya imposible.

55 “Mounier y su generación”, 714.

descubrir universos en una sonrisa, en un gesto desmañado como esta primera mirada”⁵⁶. En una afirmación de cierta audacia, Mounier dirá alguna vez que la esperanza puede ser fecunda, lo que se le entrega vive o quizá pueda vivir: “Todo lo que ofrecemos a la esperanza nos traerá días más plenos que muchas situaciones que se hubieran soñado”⁵⁷. En esto Mounier ha tocado la sustancia íntima de esta virtud que es proteger lo que se depone en su seno, lo cual, desde luego, requiere alguna garantía externa que para el autor francés es la fe en Dios que se expresa en el contexto de esa sentencia.

3. 3. Solidaridad con los sufrientes

Dentro de la relativa brevedad de los comentarios de Mounier sobre el mal y el sufrimiento, un aspecto sobre el que se expresa con reiteración es la solidaridad con aquellos especialmente afectados por el mal, asumida sobre todo en el marco trágico de la guerra y a través de la desgracia de la hija enferma. Pero esta posición tiene como marco suyo la constitutiva vinculación a los otros propia de la persona singular, tal como sostiene Mounier. Desde su primera infancia, el primer movimiento que revela al ser humano es un movimiento hacia el otro y el primer acto de la persona es suscitar con otros una sociedad de personas, de suerte que la persona no existe sino hacia los otros⁵⁸.

En 1933, por su defecto de la vista será reclutado en el servicio militar para tareas auxiliares, en alguna comisión de retaguardia, ante lo cual escribe a su maestro Chevalier que no es esa la forma en que un cristiano salva su alma cuando el mundo sufre. Por mor de un sentimiento de solidaridad con ese sufrir en el que no participará querría hacer una petición para pasar al servicio de camilleros, algo más cercano al dolor⁵⁹.

En septiembre de 1939, cuando se perfila la terrible conflagración de la Segunda Guerra Mundial, Mounier escribe a su esposa que, habiendo tenido siempre, con algún espanto, la sensación de sentirse perseguido por una especie de fatalidad feliz, ahora tiene la única alegría de entrar en el drama cristiano que está a punto de cumplirse y de poder sufrir un poco con todos, de tal suerte que lo que le ocurre es realmente saludable⁶⁰. Todavía en 1943 al sacerdote Villepet reiterará

56 Id., 844.

57 Id., 734.

58 “El Personalismo”, 475-476.

59 “Mounier y su generación”, 593.

60 Id., 726.

la confesión de que en algún momento, con todo, se siente “odiosamente privilegiado”; tantos han sufrido y merecido más que él y arrastran todavía su infortunio, mientras que todos se las ingenian para apartar cualquier obstáculo ante él⁶¹. No cabe ver en estas expresiones una retórica falsa, y en la convicción clara de su sinceridad sólo es posible percibir ahí el generoso reconocimiento del sufrimiento mayor de otros muchos, siendo cierto, como dijimos, que en la vida de Mounier no han faltado cruces de diverso formato.

Refiriéndose a su esposa, escribe que la guerra le ha deparado los momentos más atroces de soledad y angustia, pero a pesar de ello, a ella y a él, a los dos, la guerra “ha acabado de curarnos de la enfermedad de Francisca”, “llegó la guerra y anegó nuestra desgracia en la gran calamidad común”. Es decir, ha propiciado una liberación espiritual en el modo de vivir la desgracia de la hija enferma, habiendo asociado su sufrimiento al de quienes padecen la destrucción y la muerte en la conflagración: “Ante tantos inocentes desgarrados, tantas inocencias pisoteadas, esa niña inmolada día a día constituía quizás nuestra presencia en el horror del momento”⁶². La posibilidad, a través del sufrimiento por la hija, de ser solidarios con el dolor por los masacrados en la guerra permite vivir de manera nueva ese sufrimiento de padres. Lo cual, evidentemente, supone en ellos, además del amor por las víctimas, la necesaria fuerza espiritual para poder hacerlo así. Sin referirse a la Guerra, a su amigo Lanfranc, en 1940, escribe que el drama de la niña le hace misteriosamente solidario con todos: la suerte de Francisca es “un eslabón fraternal de la gran desgracia humana, sin la cual estaríamos un poco a la zaga”⁶³. En la carta a su esposa que acabamos de citar, Mounier añadía un comentario desde la figura y el rol del intelectual que ha de abrirse al compromiso más vivo con el dolor de los sufrientes, seguramente más allá del ejercicio racional de pensar el mal. Abrirse a un compromiso con la acción, -aquí, el padecimiento solidario, que acción es- que marcó toda la aventura del fundador de *Esprit*: “No se puede solamente escribir libros. Es preciso que la vida nos arranque periódicamente de la estafa del

61 Id., 879.

62 Id., 764. Ante este texto y otros de tenor semejante, un eximio conocedor del pensamiento y la peripetia cristiana del filósofo personalista confiesa haberse preguntado más de una vez cuándo se va elevar a Mounier a los altares de la Iglesia: Díaz, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, 160. Pero la cuestión de la santidad de Mounier no es nueva. E. Borne hablando de la belleza cristiana de la existencia de Mounier afirmará que “podía haber vivido en la prueba sus momentos de santidad”: Guissard, *Emmanuel Mounier*, 201; ver Domenach, *Mounier según Mounier*, 9.

63 “Mounier y su generación”, 756.

pensamiento, el pensamiento que vive sobre los actos y los méritos de otro”⁶⁴.

La solidaridad con los sufrientes lleva a adquirir la forma de una representación vicaria desde el propio sufrimiento vivido con la aceptación y la generosidad precisas. Escribe a Paulette a propósito de la enfermedad de la primogénita que si se limitan a sufrir, a aguantar o soportar, no cumplirán lo que se les ha pedido en la desgracia de la niña. No pueden pensar continuamente este mal como algo que se les quita, sino como algo que dan, que han de dar, sin explicitar más el perfil de esta donación que sin duda a alguien se tiene que ofrecer. Pero en esa entrega solidaria se perfila cierto aire de representación vicaria de todos los sufrientes. La pobre vocecita suplicante de los niños mártires del mundo y el pesar por haber perdido la infancia del corazón de millones de hombres piden como un mendigo al borde del camino: “Decidnos, vosotros que tenéis amor y las manos llenas de luz, vosotros queréis dar también esto por nosotros” y no querría Mounier perder estos días olvidando lo que son, días llenos de una gracia desconocida⁶⁵. Y eso que se puede ofrecer es el sufrimiento propio, el de los padres por la niña enferma. No es suficiente sufrir, aguantar, el mal de la hijita no es des-gracia, no una mera carencia; es algo que les permite dar, es decir, una dolorosa carencia que es posible ofrecer como don propio en un misterioso dinamismo de solidaridad espiritual que solo puede tener sentido ante el Dios de la misericordia o ante espíritus ubicados en un circuito espiritual de solidaridad humana en el dolor.

En carta a Paulette se plasma una expresión más radical de la entrega vicaria de la niña por la multitud de sufrientes del mundo. Sobre el hombro de los padres, con el corazón fatigado y lloroso, se posa una mano y les muestra toda la desgracia humana, tantos desgarrados, odiados, asesinados y les muestra después a la hija y les dice: “Dadnos a esta niña por ellos”. Entonces, añade Mounier, sin saber si Él la guardará o se la devolverá, dulcemente, juntos los dos, “vamos a dársela a Él”, porque solo si la ponen en sus manos tienen alguna posibilidad de encontrarla de nuevo, estando seguros, en cualquier caso, de que lo que ocurra será bueno. Entonces están en su verdadera situación de cristianos⁶⁶. Entregar a la niña enferma irrecuperable “por ellos”, la multitud de humillados y masacrados, es entregarla a Dios, evidentemente, y es entregarla en

64 Id. 764. Como certeramente se ha comentado al respecto, es el sufrimiento lo que salva de montar el pensamiento sobre méritos ajenos: Antonio Ruiz, “Manuel Mounier y la esperanza”, *Revista católica internacional Communio* 6 (1984): 386.

65 Id., 752-753.

66 “Mounier y su generación”, 754.

la más radical solidaridad, para compartir mediante ella el dolor terrible de tanto mal padecido.

En esa actitud de hondísima fraternidad con los sufrientes, a Paul Louis Landsberg, discípulo y amigo de Max Scheler, convertido al cristianismo y figura relevante del movimiento *Esprit*, más tarde fallecido prematuramente⁶⁷, le hace saber: “Cada hora de tu combate -acompañando a su mujer hospitalizada- es nuestro combate. Cada hora de tu dolor es nuestro dolor”. Seguramente, no hay peor tropiezo, mayor dolor, que un rostro amado desfigurado, como la esposa de Landsberg, y Mounier le hace saber que Paulette y él están con ellos desde el lecho de su hija enferma, desde la vida que llevan con ella, que tiene sus acontecimientos como cualquier otra vida, pero que quizás sea más rica que una experiencia paternal ordinaria. Cuando ellos dos, a pesar de todo, adoran el misterio de bondad que hay en la hermosa mirada perdida de su niña, que no busca ya objetos ni personas, la fraternidad con Landsberg y su esposa enferma es la más viva que se pueda dar. Atraviesan todos ellos la prueba de la fe, y Mounier desea a sus amigos que la de ellos no dure más que el tiempo de una crisis espiritual⁶⁸.

En 1941, bajo la ocupación alemana, Mounier, su esposa y la niña Francisca residen en Lyon en grave privación material, casi en la miseria⁶⁹. Después, es detenido y pasa varios meses en prisión por una pertenencia -que no era cierta- al movimiento clandestino *Combat*. Mounier asumió ese castigo con una actitud crítica y escéptica dado lo absurdo e inútil de la medida, pero quiso vivir el encarcelamiento como solidaridad con los sufrientes, muy unido a las tantas víctimas que por su fe y su ideal vivían entonces padecimientos mayores. Se siente vivamente satisfecho por poder estar entre quienes padecen con entereza por fidelidad a su fe, como comenta a sus padres: “Qué puro gozo no estar al lado de la cobardía, ser consagrado mediante papel oficial como hermano de todos los inocentes que sufren por su fe en los campos de concentración, de todos aquellos que pueden hoy mirar sin bajar los ojos”⁷⁰. Más aún, le parecería que situar eso que él denominaba “pequeño incidente personal”, dentro de la comunidad de dolor en la que Europa quemaba sus errores y crímenes, era el modo de darle alguna grandeza⁷¹.

67 Ver Díaz, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, 137-138; Bombaci, *Una vida, un testimonio*, 119-120.

68 “Mounier y su generación”, 772.

69 Guissard, *Emmanuel Mounier*, 24.

70 “Mounier y su generación”, 811.

71 *Id.*, 825-826.

La única desgracia verdadera, dirá más tarde a su esposa, es sufrir aisladamente, sufrir por separado, como dándose la espalda, cuando ya no se siente en el mal común una fraternidad cruel, una intimidad desgraciada que tiene la virtualidad de arrancarle al mal su espina profunda, tal es su preciosa convicción⁷². Esta vivencia en fraternidad en el dolor es lo propio de quien fuera promotor de un personalismo comunitario fundado sobre la articulación entre la persona y la comunidad, indispensables cada una sin la otra⁷³.

La solidaridad con el dolor ajeno no falta en elementos esenciales de la vida cristiana como la oración o la Eucaristía. En abril de 1940 escribe a un amigo que en breve se celebrarán en Lourdes dos misas, una por Francisca y la otra “por sus hermanos”, los niños enfermos por los que no reza nadie⁷⁴. En otras ocasiones, tal solidaridad tiene perfiles más dramáticos. En junio de 1942, con algunos compañeros de prisión, Mounier hace una huelga de hambre que tuvo bastante difusión y que favorecerá su liberación⁷⁵. En esos días, el capellán de la prisión le deniega la comunión por ser sospechoso de rebeldía contra el poder establecido, ante lo que Mounier comentará que si la Iglesia local le niega los sacramentos, vive esa situación en solidaridad con la Iglesia sufriente de Alemania y Polonia, o con la Iglesia triunfante de Austria⁷⁶. Pocos días después, sobre el mismo suceso escribirá en su diario que dado que el sacerdote no quiere que comulgue bajo las especies visibles, Dios le concede un reflejo eucarístico en su presencia en la Iglesia sufriente y abandonada, Iglesia sufriente de las persecuciones de fuera e Iglesia sufriente de las enfermedades de dentro⁷⁷. En la prisión, le visitará Mons. Alfred Ancel, quien dará testimonio de la serenidad admirable de Mounier, hasta decir que salía del encuentro con él habiendo experimentado un aumento de vida y de valor espiritual tras haber visto una dignidad, una calma, una fuerza que contrastaba con la atmósfera general de la prisión⁷⁸.

72 Id., 882.

73 Ver Ruiz, “Manuel Mounier y la esperanza”, 392.

74 “Mounier y su generación”, 755.

75 Véase la narración de los hechos del mismo en Emmanuel Mounier, *Diarios de un detenido* (Fundación Emmanuel Mounier, 2023), 53-83. La obra está formada por sus anotaciones en los meses de su detención, enero a octubre de 1942. Véanse las explicaciones de la edición original francesa en pp. 15-18.

76 *Diarios de un detenido*, 75. Antes de darle la negativa definitiva, el capellán había consultado a un profesor de moral del Seminario, quien le confirmó en ese sentido: Id., 64, 70. Después, otro sacerdote, charlatán engorroso, le dará la misma negativa, y ante él Mounier llegará a un juicio mucho más positivo del capellán de la prisión, corto de entendimiento y más sincero: Id., 77- 78.

77 Id., 76.

78 Guissard, *Emmanuel Mounier*, 37. Otros testimonios en Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, 36 y en Feliciano Blázquez, *Emmanuel Mounier* (EPESA, 1972), 50. No faltarán en la prisión gestos concretos de solidaridad. Cuando merced a la intervención de alguien con poder, Mounier y algunos compañeros reciben sábanas,

Con esa solidaridad afectiva y espiritual, Mounier, como cabía esperar, no deja de señalar el necesario compromiso activo y concreto con las víctimas del mal en este mundo como causa fundamental de una vida digna. Quien ha escuchado una sola vez el grito del sufrimiento o quien haya sentido sobre él el ala fría de la desesperación, ¿cómo no valoraría que luchar y ganar un día a la desesperanza o al sufrimiento del mundo merece el riesgo de una vida humana?⁷⁹.

3. 4. Transfiguración cristiana del dolor

El fundador de *Esprit* deja escrito, sin margen alguno a la ambigüedad, que aceptar el sufrimiento y la muerte, a fin de no traicionar la condición humana —a la que ambos pertenecen— es el acto supremo de la persona⁸⁰. Empero, más allá de esta brillante posición en una perspectiva antropológica, su pensamiento y su experiencia sobre el sufrimiento se asientan definitivamente y con la mayor firmeza en la fe en Jesucristo.

Desde la perspectiva cristiana, una posición clara de Mounier ante el mal y el sufrimiento es su transfiguración, el término preciso que él emplea, porque la fe permite vivirlos, con todo su espesor, transformados. Cuando se vislumbra el cataclismo de la Segunda Guerra Mundial y ha sido reclutado para servicios administrativos, Mounier rechaza hablar de un futuro negro, aunque sí dramático y doloroso. Pero los cristianos solo tenemos derecho a construir alegría. En tiempos de miseria, no se deben suprimir las desgracias padecidas —es la presencia inconscusa del mal—; la tarea, cuando acucia la desgracia, es hacer pasar a la propia vida esa transfiguración desconcertante que hará entrar en una alegría inquebrantable en la medida en que se aleje la fortuna⁸¹. En esa línea, celebrando lo que Paulette le confiesa sobre el modo bello de vivir la enfermedad de la hija primogénita, Mounier le explica que en el fondo el cristianismo es esto, la posibilidad de hacer oro de cualquier cosa y si las actividades más materiales se transfiguran en caridad pueden ser más fecundas que el deseo más brillante⁸². En el tiempo anterior a la Guerra, pensando en las pruebas que padecen, subiendo un día a su casa por una escalera oscura, Mounier percibe, y lo comenta a su mujer, qué poco y qué

mantas y algo más de comida, ellos lograrán que el resto de los detenidos reciban también sábanas: *Diarios de un detenido*, 35.

79 “La cristiandad difunta”, *O. C.*, vol. III, 624.

80 “El Personalismo”, 508

81 “Mounier y su generación”, 729.

82 Id., 734. “Es muy hermoso ser cristianos por la fuerza y la alegría que esto da al corazón, por la transfiguración del amor, de la amistad, de las horas y de la muerte”: Id., 754.

mal se realiza -¿quizá también se refiera a ellos?- la condición cristiana de *viator*, caminante. Porque el que avanza con vistas a un fin y sólo vive por ese fin desprecia todas las pequeñas molestias del viaje, porque ha de encontrar su término, su obra. Tal debía ser la experiencia de los dolores de la vida por parte de un cristiano⁸³.

Por lo demás, ciertos padecimientos pertenecen a la más pura identidad cristiana y así deben ser abrazados, como algo propio que debía llegar y que hay que vivir hasta con cierta satisfacción. A principios de 1941, hablará de su encarcelamiento en Clermont-Ferrand tras doce días de girar por distintas prisiones, con un motivo estúpido y una acusación sorprendente. En esta circunstancia, reivindica abiertamente como propio de la condición cristiana ser encarcelado, destino con el que es preciso reencontrarse. El cristiano había llegado a ser un hombre que no iba ya a prisión, se había instalado en la seguridad general. Parecía ser bueno lo que no perturbaba los ritos y malo lo que introducía una pizca de inquietud, fuera para mal o para bien. Cuando el cristiano, sin que por esto ceda ante algún arcaísmo primitivo, “considere que en periodo de trastornos la prisión es uno de sus lugares naturales y no la abominación de la desolación familiar, el espíritu cristiano habrá encontrado la posición erguida”⁸⁴.

Pero este talante del cristiano en la experiencia del mal proviene de una extraordinaria experiencia de fe que Mounier ha descrito con algún detalle y desde varios registros. Ahí cabe situar la vivencia tan singular que él tiene en la contemplación de la hija enferma, hundida ya en la noche de la inconsciencia. La niña se convierte en un misterio sobrenatural, paradójica revelación de la presencia de Dios, que poco a poco va invadiendo con alegría a sus padres. Mounier narra cómo regresando al hogar sentía acercarse a una cuna sin voz como a un altar, a un lugar sagrado donde Dios hablaba como por un signo. Experiencia de una tristeza penetrante y profunda, profunda pero ligera y transfigurada y alrededor de ella, “una adoración, no tengo otra palabra”. La niña parece un misterio o revelación del Misterio, quizá, cabe pensar, por su pureza e inocencia cuasi sagradas, y o por su mismo carácter enigmático, como sugiere el lenguaje de Mounier; mas un misterio que solo puede ser de bondad, me atreveré a decir, dice

83 Id., 732.

84 Id., 825-826. Dos años más tarde, en Alemania, Bonhoeffer, otro testigo de excepción del cristianismo en el siglo XX, escribirá, también desde la cárcel, de modo bastante parecido: “Desde el punto de vista cristiano, unas navidades pasadas en la celda de una prisión no plantean ningún problema especial”: Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Sígueme, 1983), 122. En el contexto de otra problemática, J. M. Domenach escribirá: “¿Cómo nos habría gustado que Mounier hubiese podido dialogar con Bonhoeffer!”: Domenach, *Mounier según Mounier*, 141.

el padre, “una gracia demasiado grave, una hostia viva entre nosotros, muda como la hostia, resplandeciente como ella”⁸⁵. De tal guisa que la niña, que yace en el silencio más hondo ya irreversible, parece poseer, para la extraordinaria mirada del padre, una preclara índole sacramental. Sacramental en la forma del sacrificio, próximo al sacrificio eucarístico como indica la reiterada comparación con la hostia y la explícita interpretación de la aceptación de su enfermedad que como sacrificio ofrecen los padres. En otra carta dirigida a su padre en 1943, Mounier abunda en esa cierta identificación entre la niña, pura como una hostia, y en la ofrenda de sus padres como sacrificio, semejante al sacrificio eucarístico que se ofrece en el altar. La tristeza de Paulette y Emmanuel, ahora dulce y reposada, cuando Francisca suma ya cinco años, podrá ser como una plegaria que irradie el bien que puede irradiar la niña, ofrecida por todos -en el sentido vicario que mencionamos- en el altar del sacrificio donde se consuman tantas alegrías⁸⁶.

Es inevitable el mal, como vimos desde el comienzo, y no hay una consideración teórica que permita dar razón de él y asumirlo racionalmente. A los 28 años, a la que será su esposa, escribía abiertamente: “Todas las explicaciones no disminuyen el gran escándalo del sufrimiento”, un escándalo en el que quiere reconocer una grandeza si es visto “en bloque”, sin intentar arreglarlo con nuestras palabras, pero siempre que admitamos de una vez por todas que el dolor de cabeza idiota es querido por Dios. Esta es, seguramente, la lectura teológica más radical y más provocadora del fundador de *Esprit*, perfectamente providencialista: ninguna explicación aminora el escándalo del mal y del dolor, y lo único que cabe es pensar que es querido por Dios. Ha conocido él vidas entregadas al fracaso, lo cual es sencillamente un secreto espantoso de la Providencia divina, cuya “psicología interior”, según Mounier -en advertencia austera a quienes consideran el misterio de Dios- no hay que intentar comprender. Hay quienes son conducidos por Dios por los caminos de la riqueza y otros por los caminos del fracaso perpetuo. Pero lo único que se debe buscar es amar a Dios en lo que hace y amar con toda fuerza a aquellos a quienes Él quebranta por amor, ante los cuales Mounier -con toda su grandeza espiritual- dice sentirse pequeño⁸⁷. Esto significa entregar definitivamente el mal al misterio de Dios, declarándolo así, completamente misterioso y en esta entrega mantener con la mayor fuerza la fe en la providencia divina, fe que es, indudablemente, lo que permite hacerlo. Sólo una fe en Dios más fuerte que la poderosa prueba del sufrimiento es capaz de una operación semejante que

85 “Mounier y su generación”, 763.

86 Id., 880.

87 Id., 601.

con la mayor firmeza prescribe el autor francés. En el caso de su pequeña enferma, con todo su corazón, con el de su esposa, Mounier espera que Francisca sea lo que a ellos gustaría que fuera, pero si Dios quisiera otra cosa, no está seguro de que no encontrarían una alegría espiritual más grande llevándola por caminos oscuros que haciendo de ella una mujercita corriente⁸⁸.

Mounier, de este modo, no llega a secundar la tesis muy tradicional según la cual el mal se puede entender o incluso justificar en función del bien mayor de la marcha general del mundo o la historia. Ya le oímos reclamar la atención debida a la suerte del individuo, que no se puede subsumir en la dinámica general. Su pensamiento no funcionaliza así el mal ineludible, lo introduce, en el acto de fe más depurado, en el misterioso designio de la Providencia divina desde el que, ciertamente, al final, solo cabe esperar bondades, la victoria definitiva del bien que según vimos es su esperanza. La suya, frente a los autores que estudiara en *La esperanza de los desesperados*, es la esperanza de un esperanzado, bien dotado de pruebas y dolores en los que ha depurado hasta la excelsitud cristiana que muestra lo que acabamos de ver, su fe y su confianza teologal.

Aquí se puede observar la genuina experiencia de la fe cristiana que había descrito con su peculiar penetración su contemporánea Simone Weil, a la que alguna vez acogiera en las páginas de *Esprit*⁸⁹: lo propio del cristianismo, donde radica su grandeza, está en que no busca un remedio sobrenatural contra el mal, sino un uso sobrenatural del mal⁹⁰. Es decir, no combatirlo o neutralizarlo de algún modo con algún argumentario religioso, sino asumirlo en toda su positividad, la que puede tener desde una firmísima fe en Dios, sufriendo “sobrenaturalmente”, en íntima y misteriosa comunión con su Providencia amorosa.

Por lo demás, en otra ocasión Mounier describe a su esposa en los términos más radicales lo que es aceptar la voluntad de Dios, que no consiste en “humanizar el amor sobrenatural por el sufrimiento y la renuncia”, es aceptar limpia y enteramente esa voluntad, sea la que sea, incluso cuando es conforme con los propios deseos humanos, o sea, por el motivo determinante de que es la voluntad de Dios. Aceptar la voluntad de Dios tampoco está en prevenirla o adelantarse a ella mediante el sacrificio, es estar indiferente a todo lo que no sea esa voluntad, dispuesto a todo, incluso a la felicidad y justamente “es así como se santifica la

88 Id., 730.

89 La relación de la pensadora judía y *Esprit* estuvo marcada por diferencias significativas; ver Bombaci, *Una vida, un testimonio*, 140.

90 Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, 4ª ed. (Trotta, 2007), 120.

felicidad”⁹¹.

Como se aprecia, para Mounier el mal y el dolor no suponen un obstáculo real para la fe en el Dios cristiano que él dibuja. Sólo es preciso aceptar radical y definitivamente que todo está sostenido y guiado por la Providencia amorosa de Dios. No vale titubear al respecto y la suya, habiendo padecido serias adversidades, aparece así, como una fe sin fisuras que invita a lo mismo, tanto por la vía de estos razonamientos como por la otra de su ejemplar testimonio de vida y de fe. Cuando la situación de la niña Francisca se agrava, Mounier ve el final próximo. Hay un diagnóstico definitivo, el ataque de encefalitis que ha padecido, escribe, “dejará a mi hija tan destrozada, que tendremos que agarrarnos fuerte para no pedir a Dios que se la lleve”⁹². Se ve, pues, en la necesidad de asumir hasta las heces el sufrimiento de ver a la niña hundirse sin retorno en la oscuridad, armándose de todo el valor preciso para no rogar a Dios una muerte que, pudiendo ser liberadora, no se puede desear porque hay que cargar con el dolor hasta el final. Poco tiempo después comentará de modo semejante la misma tentación vivida: Durante muchos meses desearon que la niña se marchara si tenía que quedarse así, pero “¿no es esto sentimentalismo burgués?”. Quién sabe si no se les ha pedido guardar y adorar una hostia entre ellos, como vemos que califica reiteradamente a la niña enferma, sin olvidar la presencia divina bajo una pobre materia ciega. De esa manera, la pequeña Francisca le resulta al padre la imagen de la fe, que es aquí abajo conocer en enigma y como ver en un espejo⁹³, esto es, reconocer en la opacidad de la niña hundida en la noche del espíritu, en un extraordinario acto de fe, la presencia y la revelación de Dios que llama a tal experiencia.

3. 5. La definitiva clave cristológica

En esta transfiguración cristiana del dolor, el resorte definitivo es cristológico, esto es, la integración en Cristo, en los modos de su sufrimiento. Si hay que interpretar y asumir el mal padecido como parte del proyecto de gracia y salvación de Dios, en Cristo están dados los modos concretos de hacerlo, asumiendo el dolor en íntima unión con él.

Antes, radicalmente, está la solidaridad del mismo Jesucristo con el dolor de hombres, solidaridad que, según vimos, es aspecto fundamental en la experiencia

91 “Mounier y su generación”, 589-590.

92 Id., 756.

93 Id., 764.

inoslayable del dolor, y Jesucristo, escribe Mounier a los 29 años, la encarna de modo ejemplar, cargando en una sola noche de angustias y dudas (“¿Padre, por qué me has abandonado?”) todas nuestras noches oscuras⁹⁴. Mounier no ha explicitado mucho más la unión anterior del Hijo eterno encarnado con el dolor del mundo, el abrazo de Dios a la humanidad sufriente en la carne ultrajada de Jesucristo que culmina en la cruz, en lo que abunda la teología de nuestro tiempo⁹⁵. El pensador del Personalismo pone más su atención en el lado del hombre, ciertamente ante el Cristo sufriente en solidaridad con lo humano. La unión con Jesucristo es la clave fundamental de la genuina experiencia del mal. Cada prueba vivida -incluido que la niña Francisca nunca sea normal- no es algo negativo, es un anticipo de Cristo que dulcemente pide si se quiere aprender un poco más lo que es el amor del que aparta la felicidad y al que llama a crecer a través del sufrimiento. Es la convicción que ya señalamos de la fuerza reveladora del dolor vivido en Cristo, aquí sobre lo que es el amor, revelación que no tiene lugar, paradójicamente, en un estado feliz.

Sobre la niña Francisca advendrá sin duda un milagro, pues sus padres lo piden con buena voluntad, sea el milagro visible de su curación, sea el milagro invisible por el sacrificio de una fuente infinita de gracia cuyas maravillas se conocerán un día, pues nada se parece más a Cristo que la inocencia sufriente como la de la niña⁹⁶. Esa inocencia dolorida ve él en la hijita enferma en quien descubre de algún modo, como asociada a ella, la figura del Salvador, víctima inocente y fuente inagotable de gracia. Tal es la poderosa fecundidad del sufrimiento de los padres y de la grave enfermedad de la hija. A Paulette, al día siguiente y en el mismo sentido, le dice que de poder, llevaría a Lourdes a la hija enferma, pero sin exigir el milagro material, para -en una cadena admirable de motivaciones- “ponerse en la fila”, compartiendo el dolor en la admirable solidaridad que ya vimos; para conocer la alegría de ganar una niña siempre enferma, o sea de volver a acogerla gozosamente de nuevo como tal enferma; para tener la alegría de haber creído en la gratuidad de Dios y no en su automatismo terapéutico; para tener la alegría de saber que no se niega el milagro a quien lo recibe por adelantado bajo todas sus formas, incluidas las formas invisibles, incluso bajo sus formas

94 Id., 617.

95 Así, la sentencia precisa de D. Bonhoeffer, “Solo el Dios sufriente nos puede ayudar”: *Resistencia y sumisión*, 210. Puede verse Gonzalo Tejerina Arias, “La Cruz de Jesucristo y el misterio del mal”, en *La Cruz, camino de luz*, coord. Dionisio Borobio – Abundio Martínez (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009), 149-173.

96 “Mounier y su generación”, 755.

crucificantes⁹⁷. Pero es menester aceptar la hija enferma porque es necesario participar en la “permanencia de la Pasión en el tiempo”, es decir, en su perduración en la trivialidad y miseria de los hombres en su vida cotidiana o en la propia mediocridad⁹⁸.

Cuando al comienzo de la Guerra Mounier es movilizado para servicios auxiliares, escribe a su esposa que es necesario que juntos hagan hermosos los momentos que les son dados, a él no le cuesta mucho abrirse a la alegría, le basta pensar que cualquier sufrimiento integrado en Cristo pierde su desesperanza y su fealdad⁹⁹. Poco después, con la intensidad que muchas veces alcanza su escritura, afirma que el menor desgarró que se ponga, sin retórica, en ese inmenso crisol del Monte de los olivos donde han venido a arremolinarse todos los sufrimientos ofrecidos del mundo, la menor molestia que se soporte en comunión con los que llevan algo parecido, traerá días más plenos que muchas situaciones que se hubieran soñado. Y como preciso remate del razonamiento, la afirmación clara, quizá la corona de la fe en la Providencia, de que el hecho de que no siempre sintamos la gracia de Dios en el dolor forma parte del destino de los momentos cristianos que exigen su parte de tristeza y desolación¹⁰⁰. En otra circunstancia escribe a Paulette que vuelve a encontrar a veces el secreto para hacer llenas las horas más mediocres: pensar, en toda la mediocridad del mundo y en la propia, en medio del disgusto de algunos días, el sufrimiento de la Bondad absoluta bajo una marea de maldad, pensar la inagotable náusea de Cristo en el Monte de los olivos y ofrecer con él esa mediocridad de nuestras horas como rescate por la propia participación en la mediocridad, como rescate de toda la náusea del mundo¹⁰¹.

En el primer año de la Guerra, al amigo que se halla en prisión, Mounier le dice comprender sus penalidades, pero también le hace saber que no hay que agrandarlas con la vergüenza de estar en prisión: “Específicamente, la vergüenza no es para ti”. La prisión no era una vergüenza para los cristianos de Roma en los orígenes del cristianismo, y nunca lo es para el inocente; por el contrario, es portadora de la gloria de las Bienaventuranzas: “Bienaventurados los perseguidos por la justicia...”. Que el amigo acepte en sí esa vergüenza significaría que él mismo

97 Id., 755. Mounier, por rigurosos motivos religiosos, se manifestará algo reacio a pedir la curación milagrosa de Francisca. A una amiga, Jérôme Martinaggi, hablando de la niña, escribe: “Cuando rechazamos cada día el milagro de la santidad, el único que depende nosotros, ¿cómo podemos pedir milagros gratuitos?”. Id., 751. Francisca morirá el 1 de julio de 1954, cuatro años después de su padre.

98 “Mounier y su generación”, 751-752.

99 Id., 721.

100 Id., 734-735.

101 Id., 745.

concedería razón y reconocimiento a la injusticia. También a él le ve Mounier solidario, gloriosamente solidario con tantas víctimas inocentes que participan en la pasión de Cristo que llevan en sí la simiente de la Pascua: “Tú perteneces en este momento a esa gran familia en la que los niños mártires de las ciudades bombardeadas, los perseguidos, los errantes, los emigrantes y los encarcelados forman la gran Pasión del mundo entero y trabajan con un mismo sufrimiento en su Resurrección”¹⁰².

4. OPTIMISMO TRÁGICO

Podemos concluir este examen considerando el concepto de optimismo trágico que puede ser una acuñación personal del fundador de *Esprit* en orden a la comprensión de la historia humana y que tendrá una notable continuidad histórica. Forjado desde la fe, el concepto aparece cierto número de veces en sus escritos y puede resumir su posición global ante el mal y el sufrimiento, tanto en una perspectiva individual como en la histórica.

El concepto está unido a la negación de la perspectiva de un futuro negro, aunque pueda ser visto como dramático y doloroso, al rechazo del pesimismo o la desesperación que con agudeza y reiteración ha examinado Mounier en su confrontación con la filosofía existencialista o en el estudio de autores como Malraux o Camus. Situados en el interior del ámbito cristiano, no cabe una valoración negativa de las cosas de este mundo, como le oímos decir a su madre. Comentando la profunda depreciación de la naturaleza del hombre propia de la tradición protestante, afirmará Mounier que el pensamiento católico, con independencia de posibles matices, “nunca abandonará la afirmación de una naturaleza humana y una capacidad natural de civilización, aunque parcialmente impotente. Aunque ciertamente, el interés espiritual e histórico de este humanismo esencial es purificarse de todas las contaminaciones que le han venido del optimismo burgués”¹⁰³. Cabe añadir que si Mounier rechaza un *páthos* de pesimismo o desesperación, tampoco se dibuja en él, ni en su pensamiento ni en su experiencia de vida, un perfil estoico de desasimiento de las realidades de este mundo a fin de no padecer su muy diversa limitación. El filósofo personalista ha abrazado con resolución toda realidad en su natural limitación, *-adsum!*- asumiendo con entereza la cota

102 Id., 775.

103 “Introducción a los existencialismos”, 122-123. El pensamiento católico debe caminar con precisión sobre una cresta, evitando resbalar hacia el cristianismo idílico del Vicario saboyano y hacia el cristianismo desesperado de Calvino o Jansenio: “El afrontamiento cristiano”, 37.

correspondiente de dolor y en tal abrazo lo que abandera es otra suerte de optimismo de raíz cristiana.

Algunos hablan, como propio de los creyentes, de un pesimismo activo que Mounier aprecia en alguna medida, considerándolo como nuestra filosofía de los malos días y que en alguna ocasión vincula al nombre de K. Barth. A su juicio, empero, el cristianismo se define mejor por un *optimismo trágico* que excluye el profetismo soso y lúgubre tanto como la alegría fofa de sacristía¹⁰⁴. La expresión le parece a Mounier que designa bien la paradójica antinomia propia de la perspectiva cristiana. Si gracias a ésta la historia al final asciende, no lo hace por caminos simples, y si hay ascensos, la serie progresiva de cimas que se alcanzan se oculta en el desconocimiento que tenemos del misterio de la historia. El espíritu, ciertamente, sabe de conquistas, de iluminaciones, pero no conoce el progreso escalonado en la figura de un ascenso permanente, peldaño tras peldaño. Los renacimientos son aleatorios, y aun cuando cuajan, resultan imperfectos y precarios, siendo irreparables las pérdidas¹⁰⁵. En suma, el progreso no es lineal, ya vimos la presencia indefectible del mal en el mundo, y para Mounier, sólo sabemos que el movimiento va hacia adelante y a veces lo percibimos a grandes rasgos, sin poder predecir cuáles serán los caminos, los parones, los retrocesos, los desvíos.

Ciertamente, el pensador del Personalismo comunitario, frente a la imagen de un mundo sin sentido reconoce una semejanza entre el optimismo cristiano y el optimismo humanista que comenzaba a florecer poco después de la Segunda Guerra Mundial. Pero hay una distancia imposible de atenuar entre el optimismo del esquema lineal de una humanidad que avanza automáticamente con el progreso de su organización y el optimismo trágico del cristiano, para quien el sentido del avance no es del todo representable, no se define sin la paradoja de la cruz y no excluye catástrofes hasta el último día¹⁰⁶. Sentenciado en breve, “el que prescinde de los aspectos trágicos de la historia prescinde también, por ese mismo gesto, del cristianismo”¹⁰⁷. Con todo, como ha observado Domenach, a quien en vida Mounier confió la dirección de *Esprit*, el calificativo trágico no supone una vivencia trágica de la fe por parte de él, pues el dolor y la tristeza pronto son cubiertos por la esperanza, como ya vimos, y en torno a Mounier y a la revista se respiró un

104 “El pequeño miedo del siglo XX”, 367.

105 “El pensamiento de Charles Péguy”, 123.

106 “El pequeño miedo del siglo XX”, 434.

107 Id., 445.

aire de bendición¹⁰⁸.

El progreso de la historia según el cristianismo no es, pues, un proceso de acumulación continua, semejante al progreso técnico, de una lógica más simple; no es el optimismo histórico que dibuja un esquema lineal de avance indefectible. El progreso de la historia conlleva una ascesis que como siempre implica sacrificio, resurrección y transfiguración, pérdidas irreversibles, rupturas, retornos, noches. Tal ascesis no tiene que ver con criterios de comodidad y seguridad, de alegría somnolienta, que sirven con frecuencia para definir la felicidad. Porque no cabe ignorar que en la expansión en el mundo del Reino de Dios trabaja también una fuerza positiva del Mal, fuerza ponente, creativa, que alcanza sus victorias, a veces provisionales y a veces duraderas. En el lento progreso del Reino en este mundo, próximo a tantas esperanzas puramente humanas, hay una historia de Mal, del Anticristo¹⁰⁹. Pero el progreso es un hecho humano y un hecho divino, una fe que abrazar y un riesgo que correr, no una operación contable¹¹⁰. En la entrevista a la viuda de Mounier que ya citamos, decía ella que en el desafío que Dios lanza al hombre dejándole la libertad total, también para decirle que no, hay un aspecto trágico que Mounier acentuó cada vez más según iba entrando en años¹¹¹.

Mounier advierte que no hay que dejarse impresionar por ciertas actitudes de una severidad que puede resultar seductora frente al aburguesamiento del tiempo. Hay un catastrofismo cristiano que solo arraiga por una deformación sistemática en la que se mezclan lo que él considera una visión avara de la historia y unas complejas inadaptaciones personales¹¹². Y hay otro catastrofismo fuera del ámbito cristiano, derivado del nihilismo que Mounier consideró en varios escritos, de modo especial en *El pequeño miedo del siglo XX*, de 1949. El nihilismo es una reacción masiva de tipo infantil, y la angustia de una catástrofe colectiva del mundo moderno una reacción infantil también. El hombre europeo ha perdido el control del universo que él mismo ha formado, lo ve a la deriva, hacia unos acontecimientos que ya no domina y surge ahí la experiencia de desamparo y el denso

108 Domenach, *Mounier según Mounier*, 133. El mismo Mounier escribía en 1933 “el mismo drama es una oscilación de la ascensión, una lucha entre el ser y el menos-ser, no entre el ser y la nada”: “Mounier y su generación”, 481.

109 “El cristiano no puede olvidar que la Iglesia tiene en el mundo un enemigo eterno, invisible y activo en todas partes”: “Las certidumbres difíciles”, 194.

110 “El pequeño miedo del siglo XX”, 427-428; “Las certidumbres difíciles”, 194.

111 Maceiras, “El sueño de Emmanuel Mounier”, 157.

112 “El pequeño miedo del siglo XX”, 367.

temor a una catástrofe¹¹³. En esta descripción abundará el fundador de Esprit, considerando en concreto el espanto ante el poder destructivo de la técnica, ejemplificado en la bomba atómica¹¹⁴.

Pero el Apocalipsis, al que Mounier recurre con frecuencia en la comprensión de la historia, se sitúa totalmente en otra perspectiva, no arrojando nunca anatemas sobre la historia del hombre, sobre sus civilizaciones o sobre una determinada cultura. Más bien, presenta la imagen de una convergencia de todas las naciones, con sus propios errores, hacia un gran designio misterioso que las recorre e impulsa. Y no falta la referencia acertada a la parábola del grano de trigo y de la cizaña que para el autor constituye el símbolo más exacto de la visión cristiana de la historia. Una mies maldita se desarrolla a través de los tiempos, bastando para tornar caducas las utopías humanitarias, el sueño de un mundo que llegaría a ser inocente desde el día en que fuera ordenado. Tal es la parte legítima de “pesimismo” cristiano. Mas a través de esos malditos se aúpa sin cesar el Reino de Dios, conocido y desconocido, con lenta pero irresistible fuerza. Si en el Apocalipsis se da un indicio sobre el futuro del mundo, se nos brinda con la perspectiva de un milenio, es decir, de una larga fase histórica, secreta, en la que la Ley nueva se incrusta progresivamente. Por tanto, orienta “hacia la idea de un desarrollo espiritual continuo, aunque sinuoso, ambiguo y debatido, mucho más que hacia la idea de una caída progresiva de la Historia en la maldición”¹¹⁵. Mounier comparte la idea presente en alguna teología de la historia de que de parte de Dios hay un cierto riesgo sobre el desarrollo y el final de la aventura humana, pero la línea maestra ya está trazada: Cristo es ya vencedor y ese es el sentido del Apocalipsis, aunque para cada individuo humano el resultado final es incierto, lo cual supone eliminar las tentaciones de un optimismo piadoso para mantenernos abiertos al riesgo y la responsabilidad total de cada uno¹¹⁶. Es decir, la entera historia de los hombres está atravesada por la salvación de Cristo que es su dirección determinante, pero que se sepa la dirección general o el punto de llegada no implica que cada paso, cada acontecimiento, tenga sentido y por tanto no exime al individuo de la búsqueda trabajosa.

113 Id., 371-372. “Hoy, el nihilismo europeo se extiende y se organiza sobre el retroceso de las grandes creencias que mantenían de pie a nuestros padres: fe cristiana, religión de la ciencia, de la razón o del deber. Este mundo desesperado tiene sus filósofos que hablan de absurdo y desesperación; sus escritores, que lanzan el escamio a los cuatro vientos...”: “El Personalismo”, 532. Vimos una etiología semejante en la descripción de terribles males históricos desencadenados en Europa que dieron lugar a la Segunda Guerra Mundial.

114 “El pequeño miedo del siglo XX”, 377.

115 Id., 367-368.

116 “La cristiandad difunta”, 624.

En el mal misterioso e ineluctable, una espiritualidad del dolor. Pensamiento y testimonio...

En definitiva, como señalamos al principio, en la vida de los hombres en este mundo nada nos insta a dudar de que la lucha sea constitutiva de nuestra condición. La perfección del universo personal encarnado no es la perfección de un orden, como quieren todas las filosofías y todas las políticas que piensan que el hombre pueda un día totalizar el mundo. Es la perfección de una libertad combatiente, que lucha con ardor y que subsiste inclusive en los fracasos. Al final, sobre el tablero de las que fueran grandes ideologías de su tiempo, entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico propio de la fe cristiana, en el que halla el hombre su justa medida dentro de un panorama de grandeza y de lucha¹¹⁷. Entre el remanente optimismo moderno y el desencantado o escéptico pesimismo postmoderno, tal sería hoy, ese optimismo trágico del cristianismo que Mounier sigue proponiendo.

Desde este ideario y para concluir, un leve apunte relativo a la labor educativa en este aspecto, sobre la cual Mounier deseaba matizar la posición de su amigo Touchard cuando afirmaba que se debe educar en la idea de una vida cuyo tejido debe ser el sufrimiento, con algunas raras y preciosas alegrías. Mounier sostiene que no hay que educar para una vida normalmente feliz que habría que cristianizar con algunas virtudes y trucos de cuaresma, hay que preparar a los niños para una vida de sufrimiento que debe ser incansablemente transformado en alegría, se logre o no¹¹⁸. Tal es, como hemos visto, la clave fundamental del pensamiento y la experiencia de vida de E. Mounier ante el misterio del mal ineluctable que como tal hay que asumir sin ambages para llevarlo a un proceso de transformación en íntima unión con el sufrimiento solidario y redentor de Jesucristo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blázquez, Feliciano. *Emmanuel Mounier*. EPESA, 1972.

Bombaci, Nunzio. *Una vida, un testimonio, Emmanuel Mounier*. Fundación Emmanuel Mounier, 2002.

Bonhoffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Sígueme, 1983.

Coq, Guy, ed. *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l'Unesco sous la Présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Paris 2003*. Vol. 1. Parole et silence, vol. I, 2003; vol.

117 “El Personalismo”, 472.

118 “Mounier y su generación”, 751. Siendo joven, Mounier decía a su hermana Madeleine algo semejante referido al desarrollo de las relaciones humanas: no se debe ocultar a los amigos la existencia de los días de calvario como los que -con otros alegres- él padecía, pues ello significaría no comunicarles la mitad de lo que realmente somos: Id., 501.

- II, 2006.
- Díaz Hernández, Carlos. *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*. Fundación Emmanuel Mounier, 2000.
- Díaz Hernández, Carlos. *Mounier y la identidad cristiana*. Sígueme 1978.
- Domenach, Jean Marie. *Mounier según Mounier*. Laia, 1973.
- Guissard, Lucien. *Emmanuel Mounier*. 2ª ed. Fontanella, 1968.
- Lacroix, Jean, Lucien Guissard, Herve Chaigne y Jorge Piquer. *Presencia de Mounier*. Nova Terra, 1966.
- Maceiras, Manuel. “El sueño de Emmanuel Mounier: responder a la crisis total”. *Razón y Fe* 189 (1974): 149-157.
- Moix, Candide. *El pensamiento de Emmanuel Mounier*. Estela, 1964.
- Mounier, Emmanuel. *Cartas desde el dolor*. Encuentro 1998.
- Mounier, Emmanuel. *Diarios de un detenido*. Fundación Emmanuel Mounier, 2023.
- Mounier, Emmanuel. *Obras completas*. 4 vol. Sígueme, vol. I, 1992; vol. II, 1993; vol. III, 1990; vol. IV, 1988.
- Rémond, René. “Emmanuel Mounier et l’avenir du christianisme”. En *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l’Unesco sous la Présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Paris 2003*. Vol. 1. Editado por Guy Coq, 191-195. Parole et silence, 2003.
- Rica, Giuseppe. *Il padre di Françoise Mounier*. La Locusta, 1968.
- Ruiz, Antonio. “Manuel Mounier y la esperanza”. *Revista católica internacional Communio* 6 (1984): 385-394.
- Tejerina Arias, Gonzalo. “Fulgores del hombre nuevo. La apología del espíritu cristiano de Emmanuel Mounier”. *Revista Agustiniana* XLV (2004): 425-465.
- Tejerina Arias, Gonzalo. “La Cruz de Jesucristo y el misterio del mal”. En *La Cruz, camino de luz*, coordinado por en Dionisio Borobio - Abundio Martínez, 149-173. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. 4ª ed. Trotta, 2007.

La fe incondicional frankleana y la fe dubitativa unamuniana: dos acercamientos a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah)

Franklean unconditional faith and Unamunian doubting faith: two approaches to hope (and to the meaning of the suffering of the victims of the Shoah)

ANTONIA TEJEDA BARROS
Tiergarten 4 Association, Berlín
tejedabarros@tiergartenstrasse4.org
<https://orcid.org/0000-0002-7292-1939>

Recibido: 13 de septiembre de 2024

Aceptado: 5 de noviembre de 2024

RESUMEN

Frankl abre una puerta a la esperanza con la dimensión suprahumana, define la religión como la búsqueda del sentido último y apuesta por una fe incondicional que otorga sentido al sufrimiento de las víctimas. Unamuno, angustiado y sufriente, se bate con su fe (una fe dubitativa –la duda, aunque se transforme en agonía, es crucial para Unamuno). Unamuno cree porque anhela creer (por necesidad); Frankl cree *existencialmente* (por decisión). En este artículo expongo los diferentes acercamientos de Frankl y Unamuno a la fe (exponiendo también las tesis de otros filósofos, teólogos y supervivientes de la Shoah) y muestro cómo estas aproximaciones abren una puerta a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah).

Palabras clave: dimensión suprahumana, escatología, esperanza, fe dubitativa, fe incondicional, Holocausto, inmortalidad, Shoah, sufrimiento de las víctimas, Unamuno, Viktor Frankl.

ABSTRACT

Frankl opens a door to hope with the suprahuman dimension, defines religion as the search for an ultimate meaning and has an unconditional faith that gives meaning to the victims' suffering. Unamuno, anguished and suffering, struggles with his faith (a faith which is a doubting faith –doubt, even if it turns into agony, is crucial for Unamuno). Unamuno believes because he longs to believe (out of necessity); Frankl believes *existentially* (out of decision). In this paper, I discuss Frankl's and Unamuno's different approaches to faith (presenting theses of other philosophers, theologians and Shoah survivors as well), showing how these approaches open a door to hope (and to the meaning of the suffering of the victims of the Shoah).

Keywords: doubting faith, eschatology, Holocaust, hope, immortality, Shoah, suprahuman dimension, Unamuno, unconditional faith, victims' suffering, Viktor Frankl.

1. INTRODUCCIÓN

La fe dubitativa de Unamuno y la fe incondicional de Frankl son dos aproximaciones a la esperanza. ¿Cómo viven la fe estos dos pensadores, Miguel de Unamuno (Bilbao, 1864–Salamanca, 1936), escritor y filósofo español cristiano que vivió los primeros seis meses de la Guerra Civil, y Viktor Emil Frankl (Viena, 1905–Viena, 1997), psiquiatra y neurólogo austríaco judío, fundador de la logoterapia y superviviente de la Shoah? Sus diferentes visiones de la fe ¿pueden dar acaso un sentido al sufrimiento de las víctimas? Para responder a estas preguntas me centraré en la dimensión suprahumana frankleana (segunda sección del presente artículo), la fe unamuniana como antídoto contra la angustia y la muerte (tercera sección), la búsqueda del sentido último (cuarta sección), la dura crítica de Unamuno a los incrédulos¹ (quinta sección), el dios inconsciente frankleano (sexta sección), la fe dubitativa de Unamuno (séptima sección), la fe incondicional frankleana (octava sección), la relación profundamente personal de Unamuno y Frankl con Dios (novena sección) y la religión como esperanza y como respuesta al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah (décima sección).

2. VIKTOR FRANKL: CREER POR ELECCIÓN. LA DIMENSIÓN SUPRAHUMANA

“Something which seems to be impossible in a lower dimension is perfectly possible in a higher one”².

En *Man's Search for Ultimate Meaning*³, Frankl añade una cuarta dimensión (la dimensión suprahumana) a las tres dimensiones del ser humano: la dimensión somática (física), la dimensión mental (psíquica) y la dimensión espiritual

¹ La expresión ‘incrédulo’, usada por Muguerza y Estrada –véase *Creencia e increencia: un debate en la frontera* (Madrid: Fe y Secularidad, 2000), me parece mucho más acertada que ‘irreligioso’, ‘ateo’ o ‘agnóstico’; así pues, me delimitaré a usar los adjetivos ‘creyente’ e ‘incrédulo’ para quien tiene fe y para quien que no la tiene, respectivamente.

² Viktor Emil Frankl, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy* (New York: Meridian, 1988), 148.

³ Obra publicada en 1997: una versión revisada y actualizada de *Der Unbewusste Gott* (1948) y de su traducción inglesa *The Unconscious God* (1975), más una conferencia de 1985 en la American Psychiatric Association titulada “Man's Search for Ultimate Meaning” (capítulo noveno).

(noética)⁴. La dignidad del ser humano reside en su espiritualidad⁵. La dimensión suprahumana no puede demostrarse, solamente es posible creer en ella *existencialmente* (por voluntad, decisión y fe). Las cuatro dimensiones no se contradicen y son inclusivas: el ser increyente tiene como referencia final su conciencia, y el ser creyente tiene como referencia final a Dios.

La dimensión espiritual (humana) y la dimensión suprahumana (divina) se hallan en planos distintos: al igual que la hormiga no puede entender nuestro mundo, nosotros tampoco podemos entender el sufrimiento de las víctimas; este terrible sufrimiento *tiene que tener* algún sentido en la dimensión suprahumana. Los conceptos de eternidad y de infinito están estrechamente ligados a la dimensión suprahumana⁶; ambos conceptos son incomprensibles para nosotros; y si Dios existe, es infinito y, por lo tanto, incomprensible⁷.

Ippolit, el tísico de *El idiota*, confiesa que no puede imaginarse la existencia de otra vida; sin embargo, sostiene, al estilo de Frankl: “Lo más probable es que todo eso existe, pero que nosotros no comprendemos nada de la vida futura”⁸.

El suprasentido frankleano abre una puerta a la esperanza y al sentido del sufrimiento de las víctimas, en especial a las víctimas de la Shoah (la catástrofe con mayúsculas, y un punto de inflexión, interrupción y ruptura en la historia, la teología y la filosofía)⁹. El sentido del sufrimiento de los seis millones de hombres, mujeres y niños judíos que perecieron de la manera más espeluznante en los

4 “...the ‘spiritual’ is what is human in man”, Frankl, *Man’s Search for Ultimate Meaning* (Cambridge: Perseus Books, 2000a), 28.

5 La cuarta de las *Zehn Thesen über die Person* es: “Die Person ist geistig”, Frankl, *Zehn Thesen über die Person*, en *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (München: dtv, 2014b), 335.

6 Fabry apunta en *The Pursuit of Meaning* que la eternidad no se halla cuando ‘acaba’ el tiempo, sino en la dimensión suprahumana; algo parecido ocurre con el espacio: lo infinito no empieza donde acaba lo finito, sino que se halla en otra dimensión.

7 “If you probe the depth of the sea, you send off sound waves and wait for the echo from the bottom of the sea. If God exists, however, he is infinite, and you wait for an echo in vain. The fact that no answer comes back to you is proof that your call has reached the addressee, the infinite”, Frankl, *The Will to Meaning*, 154.

8 Fiodor Dostoyevski, *El idiota*, 2, trad. Augusto Vidal (Madrid: Alianza, 2002), 587.

9 “The destruction of the European Jews between 1933 and 1945 appears to us now as an unprecedented event in history. Indeed, in its dimensions and total configuration, nothing like it had ever happened before”, Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (CT: Martino Fine Books, 2019), 3. Sobre la unicidad de la Shoah, véase: Saul Friedländer, *The Years of Persecution: Nazi Germany and the Jews 1933–1939* (London: Phoenix, 2007) y *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews 1939–1945* (London: Phoenix, 2008); Steven Katz, “The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension”, en *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, ed. Alan S. Rosenbaum (Boulder: Westview Press, 2001) 49–68; y Richard L. Rubenstein, “Religion and the Uniqueness of the Holocaust”, en *Is the Holocaust Unique?*, 33–40; Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust* (USA: Yale University Press, 2002); Emil L. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought* (USA: Schocken Books, 1982) (por citar solamente algunas obras); y el documental de nueve horas y media *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann.

guetos, los transportes, las masacres de los *Einsatzgruppen*¹⁰ y los camiones de gas y las cámaras de gas de los seis campos de exterminio alemanes (*Vernichtungslager*, VL –también llamados *Totenlager*): Auschwitz-Birkenau, Treblinka II, Belzec, Sobibór, Chełmno y Majdanek¹¹ es una pregunta difícil y dolorosa.

Frankl confiesa que él no puede afirmar con certeza que exista una dimensión suprahumana donde se encuentra el sentido último, pero decide creer en ella y vivir como si esa dimensión y ese sentido último existieran; su elección, asevera, es existencial. La dimensión suprahumana *tiene que* otorgar esperanza y sentido a las víctimas, aunque Frankl confiesa con pesar: “*I think that [the ultimate meaning of suffering] cannot be fully explicated even in the next higher dimension*”¹². Unamuno, por el contrario, no se preocupa tanto por las víctimas de la historia (él murió antes de las masacres de los *Einsatzgruppen* y antes de los VL); a él lo que le angustia y le aflige es más bien su propia mortalidad.

3. UNAMUNO: CREER POR NECESIDAD. UN ANTÍDOTO CONTRA LA ANGSTIA

“¡Oh tremendo misterio de la muerte! / Todos esos que he sido, / ¿no acudirán en torno a mi lecho / para aliviarme el pecho / de la terrible soledad postrera?”¹³.

El ser humano es el único ser que sabe que algún día morirá¹⁴. Frankl no habla expresamente ni de la inmortalidad del alma ni de la escatología, pero decide apostar por una dimensión suprahumana y afirma que es la muerte la que le

10 Los *Einsatzgruppen* llevaron a cabo ‘la Shoah por balas’ (*the Holocaust by bullets*), masacrando a 2.000.000 (“Einsatzgruppen: An Overview”) de hombres, mujeres y niños judíos después de la *Unternehmen Barbarossa* (22 de junio de 1941), con la eficaz ayuda de la Wehrmacht, la Orpo y la Schuma –principalmente ucraniana, letona y lituana), sin necesidad de campos de exterminio: “*With the help of local collaborators, the Einsatzgruppen rounded up the Jews ... –men, women, children, and the elderly–, drove them from their homes to locations in the vicinity of their towns and villages and shot them to death*”, Yitzhak Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka. The Operation Reinhard Death Camps* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 7. Los *Einsatzgruppen* también usaron como método de exterminio camiones de gas (Cameron Munro, “The Science and Engineering of Murder–The Nazi Gas Vans: 1939–1945”. *Tiergarten 4 Association*. 11 de mayo 2023. <https://youtu.be/qbglZSDjh68>).

11 Los campos de exterminio fueron ideados exclusivamente para aniquilar, mediante camiones de gas (Chełmno) y cámaras de gas (Auschwitz-Birkenau, Treblinka II, Belzec, Sobibór y Majdanek –aunque el caso de Majdanek difiere un poco) a toda la población judía europea (hombres, mujeres y niños judíos europeos).

12 Frankl, “Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud”, en *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*, ed. Alexander Batthyány et al. (Wien: Böhlau Verlag, 2018), 213.

13 Unamuno, “VI” [«Rimas de dentro»], en *Antología poética* (Madrid: Alianza, 2011), 86.

14 “*Le continuel ouvrage de notre vie, c’est bastir la mort, dit Montaigne*”, apunta Simone de Beauvoir en *Pour une morale de l’ambiguïté* (Paris: Gallimard, Collection Folio essais, 2008), 11.

da sentido a nuestra vida. Unamuno, en cambio, fue un profundo enemigo de la muerte, sediento de inmortalidad: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”¹⁵. Para Unamuno, “Dios y la inmortalidad caminan de la mano, no se da el uno sin la otra”¹⁶ y no hay soledad más grande que la muerte: “los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad”¹⁷.

Puede decirse que Unamuno tenía más sed de inmortalidad que de Dios; su mayor preocupación era no morirse del todo: “con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme”¹⁸. En esta eterna batalla contra la muerte, Woody Allen se asemeja a Unamuno¹⁹.

En *Crimen y castigo*, Raskolnikov cuenta que un condenado a muerte había dicho que preferiría vivir toda su vida (o la eternidad) en una plataforma estrecha, de pie y a oscuras, a morir al cabo de una hora; y Svidrigailov confiesa que si la eternidad resultara ser una pequeña habitación con arañas ya le parecería consolador (cualquier cosa es menos terrible que dejar de existir). Al igual que el condenado a muerte, Unamuno grita desesperadamente: “¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios!”²⁰.

Epicuro sostuvo que no hay que temerle a la muerte, puesto que cuando existimos, la muerte no existe, y cuando morimos, ya no existimos²¹. Unamuno asegura que concebir la propia muerte causa “congógisimo vértigo”²²; en efecto, “[n]o podemos concebirlas como no existiendo”²³. Feuerbach ‘solucionó’ esa imposibilidad afirmando que la muerte solo existe para nosotros *antes* de la

15 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Madrid: Alianza, 2008), 64.

16 Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas* (Madrid: Trotta, 2022), 362.

17 Unamuno, *La agonía del cristianismo* (Madrid: Alianza, 2007), 42.

18 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 146.

19 “I don't want to achieve immortality through my work. I want to achieve it through not dying”, Eric Lax, *On Being Funny. Woody Allen and Comedy* (New York: Chaterhouse, 1975), 232; “Rather than live on in the hearts and mind of the public, I prefer to live on in my apartment”, Woody Allen, *Apropos of Nothing* (New York: Arcade Publishing, 2020), 392.

20 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 59.

21 “Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos”, Epicuro, “*Carta a Meneceo*”, en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), 560–61.

22 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 27.

23 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 27.

muerte²⁴ y sostuvo que la inmortalidad era una invención humana contra el miedo a la muerte. Y en Unamuno parece oírse un leve eco feuerbachiano, cuando este le pregunta a Dios si acaso no es una invención humana: “¿Tú, Señor, nos hiciste / para que a Ti te hagamos, / o es que te hacemos / para que Tú nos hagas?”²⁵.

Jaspers sostiene que buscamos la salvación para huir de la desesperación y la incertidumbre, apuesta por una fe filosófica y asevera: “*ein bewiesener Gott ist kein Gott*”²⁶. Savater apunta que es más importante vivir una vida plena que responder a la pregunta sobre la inmortalidad del alma²⁷, y Frankl asegura que es la transitoriedad de la vida la que nos desafía a hacer de cada momento de nuestra vida el mejor momento posible²⁸. En *Love Gets a Room*, situada en el gueto de Varsovia en enero de 1942 (seis meses antes de las deportaciones a Treblinka – *Große Aktion*)²⁹, Stefcia le confiesa a Jozek que lo más importante para ella es la vida del aquí y del ahora, no la pregunta por el más allá³⁰.

El Calígula de Camus, poderoso, cruel y terriblemente asqueado de aburrimiento, desea la inmortalidad puramente porque es algo imposible³¹. Unamuno no apuesta por el absurdo, pero sostiene: “La verdad es que tiene el alma humana repliegues estrambóticos”³², y se asemeja a Calígula cuando habla del “tedio de la existencia”³³.

24 “Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich”, Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, en *Gesammelte Werke, Band 1, Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828-1834)*, ed. Schuffenhauer (Berlín: Akademie-Verlag, 1981), 394.

25 Unamuno, “Salmo I” [«Poesías» (1907)], en *Antología poética*, 33.

26 Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (München, Piper, 2019), 34.

27 “¿Cómo vivir del mejor modo posible? Esta pregunta me resulta mucho más sustanciosa que otras ... más tremendas: ‘¿Tiene sentido la vida? (...) ¿Hay vida después de la muerte?’ (...) Lo que me interesa no es si hay vida ‘después’ de la muerte, sino que haya vida ‘antes.’”, Fernando Savater, *Ética para Amador* (Barcelona: Ariel, 2008), 126–27.

28 “Die Endlichkeit, die Zeitlichkeit ist also nicht nur ein Wesensmerkmal des menschlichen Lebens, sondern für dessen Sinn auch konstitutiv. Der Sinn menschlichen Daseins ist in seinem irreversiblen Charakter fundiert”, Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (München: dtv, 2014), 119.

29 *Love Gets a Room* (con la bella y talentosa Dalit Streett Tejeda como la pequeña Sarah) contiene una obra de teatro dentro de la película: fragmentos de la obra de Jerzy Jurandot *Miłość szuka mieszkania* (Ringelblum Archive I/519), la cual se estrenó en el Teatro Femina del gueto de Varsovia bien el 29 de octubre de 1941, Mary Berg, *The Diary of Mary Berg. Growing up in the Warsaw Ghetto* (London: Oneworld, 2018), 101–102, bien el 16 de enero de 1942, Barbara Engelking y Jacek Leociak, *The Warsaw Ghetto: A Guide to the Perished City*, trad. Emma Harris (New Haven: Yale University Press, 2009), 566–567.

30 Jozek (Jack Roth) le pregunta a Stefcia (Clara Rugaard): “Do you believe in life after death, Stefcia?”; Stefcia le contesta: “I’d settle for there being one before”, Rodrigo Cortés, *Love Gets a Room*, 2021.

31 “J’ai donc besoin de la lune, ou de bonheur, ou de l’immortalité, de quelque chose ... qui ne soit pas de ce monde” (Albert Camus, *Calígula*, en *Calígula suivi de Le malentendu* (Paris: Gallimard, Folio essais, 2008), 26.

32 Unamuno, “Del odio a la piedad”, en *El espejo de la muerte* (Madrid: Alianza, 2009), 139.

33 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 154.

Unas semanas antes de morir, Hume confesó que prefería morir del todo a ser inmortal³⁴, muy al contrario de Unamuno, Woody Allen y Svidrigailov. También para Mill es la inmortalidad, y no la muerte, lo que sería insufrible³⁵. En el relato “El abejorro”, Unamuno entrevé que la pregunta principal es saber si somos buenos, y asevera que “es esa tremenda cuestión lo que nos hace temblar cuando zumba en torno de nosotros el abejorro de la muerte”³⁶.

La fe, para Unamuno, parte de la necesidad y del deseo: “creer en Dios, es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios”³⁷.

4. LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO ÚLTIMO

“Logos is deeper than logic”³⁸.

Frankl define la religión como la búsqueda del sentido último (este suprasentido se halla en la dimensión suprahumana); la fe es una fuerza que *se elige* y no que pueda obligarse (al igual que sería absurdo obligar a alguien a reírse, también es absurdo obligar a alguien a creer en Dios)³⁹.

La búsqueda del sentido último es la tercera búsqueda de sentido propuesta por Frankl (la primera es la búsqueda del sentido del aquí y del ahora⁴⁰, y la segunda es la búsqueda del sentido de la vida⁴¹).

34 En *Of the Immortality of the Soul*, Hume apunta: “How contrary to analogy ... to imagine, that one single form, seemingly the frailest of any ... is immortal and indissoluble? What a daring theory is that!” (David Hume, IS 38, Mil 597).

35 “It seems to me not only possible but probable, that in a higher, and, above all, a happier condition of human life, not annihilation but immortality may be the burdensome idea”, John Stuart Mill, “Utility of Religion”, en *Nature, the Utility of Religion, and Theism* (London: Forgotten Books, 2012), 122.

36 Unamuno, “El abejorro”, en *El espejo de la muerte*, 166.

37 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 199.

38 Frankl, “Logotherapy in a Nutshell”, en *Man's Search for Meaning* (Boston: Beacon, 2006), 118.

39 “I cannot ‘will’ to believe, I cannot ‘will’ to hope, I cannot ‘will’ to love”, Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 17.

40 “Life can become meaningful through work and through love”, Frankl, “Religion and Ultimate Meaning”, *Viktor Frankl Institut*, 1990. https://www.viktorfrankl.org/assets/vid/clip_ultimate_m.mp4. A la primera búsqueda de sentido se llega mediante tres vías: creando; amando; confrontando una situación espantosa heroicamente (tesis altamente problemática en un escenario tan espeluznante como la Shoah, pero válida en una enfermedad terminal o en el duelo). Hay tres caminos para encontrarle sentido a la vida; así pues, cuando un camino se cierra, aún quedan los otros dos.

41 El sentido de la vida se nos descubre solamente (si es que se nos descubre) al final de la vida; y esto solo ocurre cuando hemos encontrado el sentido de cada momento vivido. El sentido de la vida puede mezclarse y fundirse con el sentido último: “the ultimate meaning [is] ... a meaning of the whole, of the universe, or at least a meaning of one's life as a whole”, Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 143.

Según Frankl, cuando morimos, nuestra vida queda realizada, y nuestra obra, nuestro amor y nuestro sufrimiento *quedan* para siempre; así, lo incierto del futuro pasa a lo salvaguardado del pasado: “*This leads to the paradox that man's own past is his true future*”⁴². Nos estamos siempre haciendo y solamente nos completamos con la muerte (somos, pues, lo que hemos vivido); así, la persona mayor no tiene nada que envidiarle a la persona joven: esta solamente tiene posibilidades que deben ser realizadas; en cambio, aquella tiene realidades realizadas (en su obra, en su amor y en su sufrimiento). Unamuno también sostiene que en “cada momento de nuestra vida tenemos un propósito”⁴³.

Marcel afirmó que, sin misterio, la vida sería irrespirable⁴⁴; Ortega desconfiaba del misterio, y apuntó que “el espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados”⁴⁵. Para Frankl, el valor de la religión no se encuentra en el misterio, sino en la esperanza que la religión otorga.

5. LA DURA CRÍTICA DE UNAMUNO A LOS INCREYENTES

“Oye mi ruego Tú, Dios que no existes, / y en tu nada recoje estas mis quejas”⁴⁶.

A pesar de haber experimentado algunas crisis de fe, Unamuno ridiculiza a los increyentes en algunos pasajes de su obra. Hay un poema particularmente irónico titulado “La oración del ateo” que termina con las palabras: “¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande / que no eres sino Idea (...) Sufro yo a tu costa, / Dios no existente, pues si Tú existieras / existiría yo también de veras”⁴⁷.

Lapide se pregunta si acaso el ateísmo no es “*ein metaphysisches Behindertsein*”⁴⁸. A Unamuno, “los razonamientos de los ateos [le] parecen de una [gran] superficialidad y futiliza”⁴⁹.

42 Frankl, *The Unheard Cry for Meaning* (New York: Touchstone, 1978), 112.

43 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 28.

44 Para Marcel, “el misterio por excelencia es Dios (...) no hay un problema, sino un misterio de Dios”, Alfredo Fierro, *La fe y el hombre hoy* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970), 8.

45 José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Tomo I (1902/1915) (Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2004), 789.

46 Unamuno, “La oración del ateo” [«Rosario de sonetos líricos» (1911)], en *Antología poética*, 48.

47 Unamuno, “La oración del ateo”, 48.

48 Viktor Emil Frankl y Pinchas Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch* (München: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 79.

49 Unamuno, “Mi religión”, en *Mi religión y otros ensayos breves* (Madrid: Biblioteca Renacimiento, 1910), 11.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno llama al increyente ‘parásito espiritual’⁵⁰, y en “Materialismo popular”, Unamuno aclara: “el que crea que ni hay Dios, ni es inmortal el alma – y creer que no la hay no es lo mismo que no creer que la hay – me parece respetable, pero el que no quiera que los haya me repugna profundamente”⁵¹.

Pero el polémico, perspicaz (y por momentos, un tanto altivo) Unamuno no solo critica a los increyentes, sino también a los creyentes que no reflexionan sobre la fe: “[e]l creyente que se resiste á [sic] examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira”⁵². Y también juzga a las personas que no piensan en la muerte: quien “no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero y nada más que un embustero”⁵³. La pasividad del padre de Mickey en *Hannah and Her Sisters* hubiera sido sin duda alarmante para Unamuno⁵⁴.

6. EL DIOS INCONSCIENTE FRANKLEANO

“There is ... a religious sense deeply rooted in each and every man's unconscious depths”⁵⁵.

En *Man's Search for Ultimate Meaning*, Frankl sostiene que existe un sentido religioso inconsciente en el interior de cada ser humano (ya en *Ärztliche Seelsorge* Frankl había llamado al ser increyente *aparentemente* increyente).

Frankl critica que el psicoanálisis haya reducido el sentimiento religioso a un trauma infantil. La logoterapia (basada en la búsqueda del sentido y llamada la Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia –después del psicoanálisis de Freud y de la psicología individual de Adler) valora enormemente el sentimiento religioso, afirma que existe una religiosidad inconsciente y sostiene que en cada ser

50 El ser humano “puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios; pero es que vive vida del parásito espiritual”, Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 47.

51 Unamuno, “Materialismo popular”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, 217.

52 Unamuno, “Verdad y vida”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, 26.

53 Unamuno, “Verdad y vida”, 26.

54 Mickey (Woody Allen) le pregunta a su padre (Leo Postrel): “Aren't you afraid of dying?”; “Why should I be afraid?”, contesta su padre; “Because you won't exist!”; “So?”; “That thought doesn't terrify you?”; “Who gives a damn about such a nonsense? Now I'm alive. When I'm dead, I'll be dead”, Allen, *Hannah and Her Sisters*, 1986.

55 Frankl, “Preface to the First English Edition”, en *Man's Search for Ultimate Meaning* (Cambridge: Perseus Books, 2000) 14.

humano existe un ángel reprimido⁵⁶ (afirmación un tanto atrevida que, sin duda, le parecería problemática, incluso ridícula, a Sartre, quien afirma en *L'Être et le néant*, *La nausée* y *L'existentialisme est un humanisme* que el ser humano debe sostenerse en una existencia contingente y vacía de sentido).

Frankl se rebela contra el concepto freudiano de religión como sentimiento de culpabilidad (*Totem und Tabu*), delirio colectivo (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*), idea delirante (*Die Zukunft einer Illusion*), neurosis colectiva (*Das Unbehagen in der Kultur*) y regresión e infantilismo (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*), e incluso llega a afirmar (dos veces) que la religión se encuentra cerca del corazón de la logoterapia⁵⁷; no obstante, tal y como apunta Batthyány, cuando Frankl habla sobre Dios y la religión suele hacerlo de manera reservada⁵⁸.

Existe, pues, un inconsciente instintivo (freudiano) y un inconsciente religioso (frankleano); la gran diferencia entre Freud y Frankl radica en que para Freud el inconsciente es siempre instintivo y determinante, y, para Frankl, el inconsciente religioso es un *decidir* ser inconsciente, un factor existencial⁵⁹.

Freud sostuvo que era sabido que la humanidad poseía un espíritu, y que fue él quien mostró a la humanidad que esta también poseía un instinto. Después de la Segunda Guerra Mundial (y, en especial, de la Shoah, como capítulo aparte), Frankl afirmó que, tras tanta atrocidad, había quedado claro y probado que el ser humano posee instintos; sin embargo, lo que urgía era recordar que, además de instintos, la humanidad posee un espíritu.

7. LA FE DUBITATIVA DE UNAMUNO

“La certeza absoluta y la duda absoluta nos están ... vedadas”⁶⁰.

Unamuno fue una persona profundamente religiosa, pero que dudaba: “¿Cuántos he sido! / Y habiendo sido tantos, / ¿acabaré por fin en ser ninguno? / De este

56 “No one will be able to make us believe that man is a sublimated animal once we can show that within him there is a repressed angel”, Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 65.

57 “Für die Logotherapie kann die Religion daher nur ein Gegenstand der Betrachtung und Erforschung sein, nicht aber ein Standort. Trotzdem hat Frankl gleich zweimal in seinem Schrifttum versichert, dass der Logotherapie die Religion am Herzen liegt”, Elisabeth Lukas, *Frankl und Gott: Erkenntnisse und Bekenntnisse eines Psychiaters* (München: Verlag Neue Stadt, 2020), 19–20.

58 “Frankls Logotherapie endet streng genommen dort, wo die Theologie beginnt”, Alexander Batthyány, “Gottsuche und Sinnfrage. Über dieses Buch”, en Frankl y Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage*, 40.

59 “...religiousness stands with its deciding-ness –and falls with its drivenness. In a word, religiousness is either existential or not at all”, Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 71.

60 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 134.

pobre Unamuno, / ¿quedará sólo el nombre?”⁶¹. Así como para Frankl, la fe o es incondicional o no es fe, la fe de Unamuno es, por el contrario, una “fe atormentada y dubitativa”⁶²: “[f]e que no duda es fe muerta”⁶³, dice desafiante.

Para Unamuno, la lucha entre la razón y la fe es una lucha angustiante: “la razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir”⁶⁴; él cree porque anhela creer: “creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya”⁶⁵; creer es necesidad y voluntad: “la voluntad de creer ... es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia en las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad”⁶⁶. A pesar de la angustia, esta lucha es también alimento y consuelo: “[m]e he acostumbrado á [sic] sacar esperanza de la desesperación misma”⁶⁷. Según Unamuno, “no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos”⁶⁸; ¿y qué esperamos? la inmortalidad: “Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en Él”⁶⁹.

A Unamuno, ese dios que no se muestra le produce una angustia terrible y una incertidumbre abrumadora: “te llamé, grité, lloré afligido, / te di mil voces; / llamé y no abriste; no abriste a mi agonía”⁷⁰. Para Frankl, en cambio, el ser último es infinito, y esperar una respuesta de un ser infinito es esperar una respuesta en vano. Unamuno anhela ser inmortal, apunta que se queda “sentado en el umbral como un mendigo / que aguarda una limosna”⁷¹ y sostiene que solo conocerá la verdad después de la muerte: “Tú me abrirás la puerta cuando muera, / la puerta de la muerte, / y entonces la verdad veré de lleno, / sabré si Tú eres / o dormiré en tu tumba”⁷².

Cerezo Galán apunta que “si la agonía es el fondo abismal de la libertad humana, la incertidumbre es el fruto maduro de esta tensión”⁷³. Savater sostiene que el “narcisismo trascendental [de Unamuno] puede desglosarse en dos afanes

61 Unamuno, “VI”, 86.

62 Fraijó, *Filosofía de la religión*, 368.

63 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 32.

64 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 165.

65 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 32.

66 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 94.

67 Unamuno, “Mi religión”, 11.

68 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 200.

69 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 200.

70 Unamuno, “Salmo I”, 36.

71 Unamuno, “Salmo I”, 36.

72 Unamuno, “Salmo I”, 37.

73 Pedro Cerezo Galán, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016), 80.

radicales: ansia de inmortalidad y ansia de conflicto polémico”⁷⁴, y apunta irónicamente: “¿hay algo menos religioso, más estrictamente *impto*, que no querer morir?”⁷⁵.

Frankl se pregunta: ¿Dios responde? No, Dios es silencioso; pero, aunque Dios sea silencioso, es invocado. Woody Allen denuncia el silencio divino en *Anything Else*⁷⁶. Unamuno no puede soportar el silencio de Dios y, desesperado, le pide que se muestre: “Señor, Señor, ¿por qué consientes / que te nieguen los ateos? / ¿Por qué, Señor, no te nos muestras / sin velos, sin engaños? / ¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda, / duda de muerte?”⁷⁷.

Unamuno concibe la vida como una tragedia: “la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”⁷⁸. Zambrano llama a Unamuno “trágico, cristianamente trágico”⁷⁹ y Cerezo Galán apunta que “el conflicto trágico está en el seno mismo de la conciencia, en cuanto instauradora de sentido, con pretensión de universalidad y eternidad, en un mundo fácticamente condenado a la muerte”⁸⁰. Unamuno, en efecto, “hace de la tragedia el principio por excelencia de la existencia”⁸¹; y la angustia por la muerte y la eterna lucha con su fe forman parte de esta tragedia.

Para Unamuno, la fe es “cosa de voluntad, no de razón”⁸²; y añade: “[m]as no sin represalia”⁸³; estas últimas palabras resumen a la perfección la lucha de Unamuno.

74 Savater, “Miguel de Unamuno: la ascensión eterna” (Prólogo), en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 11.

75 Savater, “Miguel de Unamuno: la ascensión eterna”, 12.

76 David Dobel (Woody Allen) le dice a Jerry Falk (Jason Biggs): “*And you got this shrink who, like God, never speaks, and, like God, is dead*”, Allen, *Anything Else*, 2003.

77 Unamuno, “Salmo I”, 31–32.

78 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 33.

79 María Zambrano, “De Unamuno a Ortega y Gasset”, Anexos, en *Unamuno y su obra*, ed. Mercedes Gómez Blesa (Barcelona: Random House Mondadori, Debate, 2023), 162.

80 Cerezo Galán, *Miguel de Unamuno*, 97.

81 Rodrigo Pulgar Castro, “Unamuno y el lugar en la fe en una filosofía de sino trágico”, *Veritas*, N° 23 (2010): 96.

82 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 131.

83 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 131.

8. LA FE INCONDICIONAL DE FRANKL

“God is not dead ... not even ‘after Auschwitz’”⁸⁴.

Según Frankl, Dios no murió después de Auschwitz ni de los otros campos de exterminio (ni después de las masacres de los *Einsatzgruppen*), sino que creció en el corazón de muchos, *a pesar de* la Shoah, y *no a raíz de* la Shoah. La verdadera fe no se apaga con cada víctima inocente (de lo contrario, nadie podría creer en Dios): “[r]eligious belief, as I see it, has to be an unconditional one”⁸⁵. Y la verdadera fe sobrevive a pesar de la barbarie: “If [faith] is unconditional it will stand and face the fact that six million died in the Nazi [H]olocaust; if it is not unconditional it will fall away if only a single innocent child has to die”⁸⁶. Frankl afirma que muchos supervivientes que eran creyentes antes de la Shoah continuaron creyendo en Dios después de la ‘liberación’⁸⁷, *a pesar* del horror; es más, su fe creció aún más porque era incondicional y suponía una victoria frente a la barbarie.

A pesar de haber perdido a su mujer Mathilde (Tilly) Grosser, a sus padres y a su hermano Walter en la Shoah, la fe de Frankl fue siempre inquebrantable⁸⁸. Tilly murió en Bergen-Belsen en 1945, justo después de la ‘liberación’; su padre murió en Theresienstadt en febrero de 1943, de inanición y pulmonía; su madre fue gaseada en Auschwitz-Birkenau en octubre de 1944, nada más llegar, y su hermano Walter pereció en un subcampo de Auschwitz en 1944⁸⁹.

La fe de Frankl se apoya en la apuesta por un ser último y un sentido último (que incluye, por fuerza, el sentido del sufrimiento de las víctimas).

84 Frankl, “Preface to the First English Edition”, 19.

85 Frankl, “On Belief After the Holocaust”, *Viktor Frankl Institut* [s. f]. https://www.viktorfrankl.org/assets/vid/clip_belief.mp4.

86 Frankl, “Preface to the First English Edition”, 19.

87 El término ‘liberación’ me parece grotesco, puesto que, durante la Shoah, hubo seis millones de víctimas judías que no fueron ‘liberadas’; así pues, es un término contra el cual me rebelo y que suelo escribir entre comillas.

88 Bulka apunta: “*Frankl, as one can sense, is a man of faith, imbued with an unconditional faith in God*”, Reuven P. Bulka, “Different Paths, Common Trust. The Shoahology of Berkovits and Frankl”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 19, Nº 4 (1981): 330. Para Berkovits, la fe también es indestructible, incluso después de la Shoah: “*Frankl, like Berkovits, rejects the quantity argument. It is absurd to bargain with God*”, Bulka, “Different Paths, Common Trust, 332.

89 El gigantesco complejo de Auschwitz consistía en tres campos enormes: KZ Auschwitz I (*Stammlager*), VL (y KZ) Auschwitz II (Auschwitz-Birkenau o Birkenau) y KZ Auschwitz III (Auschwitz-Monowitz, Monowitz o Monowitz-Buna) y 44/45 subcampos (para un estudio detallado de los subcampos del complejo de Auschwitz, véase Cameron Munro, Reinald Purmann y Artur Hojan: “Re-Finding the Sub Camps of Auschwitz”. <https://subcamps-auschwitz.org>).

En sus cuatro famosas preguntas⁹⁰, Kant llega a la conclusión de que la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son postulados de la razón práctica⁹¹; desde Kant, “la referencia a Dios no viene precedida por un ‘yo sé’, sino por un ‘yo quiero’”⁹², postura que se acerca a la voluntad y decisión tanto de Unamuno como de Frankl, y que da paso a la esperanza: “Kant se resistía a pensar que el saldo de nuestro esfuerzo moral fuera una historia en la que el verdugo triunfa ... sobre su víctima inocente”⁹³.

En *El idiota*, el príncipe Myshkin le dice a Rogoyin que a los ‘ateos’ les es imposible comprender la fe incondicional⁹⁴. Frankl apuesta por una dimensión suprahumana y por un suprasentido, y su fe es absoluta; no obstante, también reconoce que a la persona de fe que ha sobrevivido al horror le es muy difícil no dudar: la lucha interior, a la manera de Job, es inevitable y hasta necesaria.

9. UNAMUNO Y FRANKL: UNA RELACIÓN CON DIOS PROFUNDAMENTE PERSONAL

“Viktor was a private person with regard to his own faith, his practice of prayer, his rootedness in Judaism, his sense of the holy”⁹⁵.

“Un ángel, mensajero de la vida, / escoltó mi carrera torturada, / y desde el seno mismo de mi nada / me hiló el hilillo de una fe escondida”⁹⁶.

La relación con Dios, tanto para Unamuno como para Frankl, es profundamente personal. Frankl declara que no es posible hablar *de* Dios (Dios no en una

90 ‘¿Qué puedo saber?’ es la pregunta que atañe a la metafísica y que Kant intenta responder en *Kritik der reinen Vernunft*. ‘¿Qué debo hacer?’ es la pregunta que atañe a la moral y que Kant intenta responder en *Kritik der praktischen Vernunft*. ‘¿Qué me está permitido esperar?’ es la pregunta que atañe a la religión y que Kant intenta responder en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Y ‘¿qué es el ser humano?’ es la pregunta que atañe a la antropología.

91 “*Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes*” (Immanuel Kant, KpV, AA 5:126).

92 Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos* (Madrid: Trotta, 2006), 183.

93 Carlos Gómez Sánchez, *Ética y religión. Una relación problemática* (Madrid: Cuadernos Fe y Secularidad, 1995), 36.

94 “...la esencia del sentimiento religioso no tiene nada que ver con el razonamiento (...) hay en ello un no sé qué en el que siempre resbalarán los ateos”, Dostoyevski, *El idiota*, 1, trad. Augusto Vidal (Madrid: Alianza, 2003), 317.

95 Haddon Klingberg, *When Life Calls Out to Us: The Love and Lifework of Viktor and Elly Frankl* (New York: Doubleday, 2001), 321.

96 Unamuno, “Al cumplir mis setenta y dos años” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»], en *Antología poética*, 137.

cosa), pero sí *hablarle a Dios*. Y ¿qué es hablarle a Dios? Rezar.

Unamuno también le habla a *su dios*, pero su diálogo no es un rezo, sino una incansable agonía y, hasta podría decirse, una ‘discusión’: “la filosofía y la religión se funden en una síntesis que [Unamuno] sufre, es decir, vive”⁹⁷. Zambrano aclara que la lucha en Unamuno “no es entre religión y filosofía ... sino entre tragedia y religión”⁹⁸.

Frankl dio con la definición de Dios a los quince años: “*God is the partner of your most intimate soliloquies*”⁹⁹; la única diferencia entre el creyente y el increyente es que el primero dialoga con Dios, y el segundo dialoga con su conciencia (al fin y al cabo, sostiene Frankl, Dios no se enfada con los increyentes que le confunden con un monólogo interno).

Para Unamuno, “Dios es ... la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del universo”¹⁰⁰; Dios es, al fin y al cabo, un antídoto contra la muerte y la nada: “[p]ersonalizamos al Todo para salvarnos de la nada”¹⁰¹.

Unamuno fue una persona sufriente y angustiada, pero luchadora: “[a]goniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte”¹⁰². En la Introducción de *La agonía del cristianismo*, Unamuno aclara: “Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima”¹⁰³. Y aunque Unamuno se ‘peleara’ con el cristianismo, con *su dios* y con la muerte, la fe, para él, era una fuerza creadora: “la fe es la fuente de la realidad, porque es la vida. Creer es crear”¹⁰⁴.

¿Qué es la fe para Frankl? La fe es creer; y creer no es un pensar al que hay que ‘restarle’ un trozo de realidad, sino un pensar al que hay que ‘añadirle’ algo. ¿Qué es este ‘algo’? Este ‘algo’ es la parte existencial del ser humano¹⁰⁵. Klingberg

97 Pulgar Castro, “Unamuno y el lugar en la fe en una filosofía de sino trágico”, 110.

98 Zambrano, *Unamuno y su obra*, 87.

99 Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, 63 y *Man's Search for Ultimate Meaning*, 151.

100 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 155.

101 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 155.

102 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 27.

103 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 27–28.

104 Unamuno, “Prólogo”, en *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (Madrid: Alianza, 2008), 34.

105 “...believing is not at all some sort of thinking minus the reality of that which is thought, believing is rather some sort of thinking plus something, namely, the existentiality of him or her who does the thinking”, Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 146.

describe la religión de Frankl como monoteísta e incluyente¹⁰⁶.

La trayectoria religiosa de Unamuno presenta varias facetas: “asumir la religión como agonía, comprensión peculiar del cristianismo, rechazo de las pruebas racionales de Dios, su anhelo de eternidad, su voluntad de creer a pesar de la eterna duda [y] la lucha entre razón y fe”¹⁰⁷. En “Mi religión”, Unamuno define su religión como la acción de “buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun á [sic] sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva”¹⁰⁸; y prosigue: “mi religión es luchar incesante é [sic] incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche”¹⁰⁹. Ahora bien, no hay que olvidar que Unamuno es cristiano y que cree (o cree creer, o quiere creer) en Cristo: “Y si creo en Dios, ó [sic] por lo menos creo creer en El [sic], es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela ... en el Evangelio y á [sic] través de Cristo y de la historia”¹¹⁰.

En el *Salmo I*, Unamuno le reprocha a Dios: “¿Por qué encendiste en nuestro pecho el ansia de conocerte, / el ansia de que existas, / ...?”¹¹¹. ¿Es acaso Dios una creación humana?, se atormenta Unamuno: “¿Dónde estás, mi Señor; acaso existes? / ¿Eres Tú creación de mi congoja, / o lo soy tuya?”¹¹². Unamuno le implora (casi le exige) a Dios que se muestre: “Señor ..., / ¿dónde te escondes? / Te buscamos y te hurtas, / te llamamos y callas”¹¹³; si Dios se mostrase, todo tendría sentido: “[u]na señal, Señor, una tan sólo, / una que acabe / con todos los ateos de la tierra; / una que dé sentido / a esta sombra vida que arrastramos”¹¹⁴. La verdad solamente la conoce Dios, y Unamuno está sediento de verdad: “dame, ¡oh Dios!, a beber en la fuente de tu eternidad”¹¹⁵.

106 “He was a deeply religious man whose faith is better described as high –that is, transcendent and monotheistic; and wide –that is, embracing all of humankind as one family”, Klingberg, *When Life Calls Out to Us*, 319.

107 Miguel Ángel Polo Santillán, “La religión de la agonía de Unamuno”, *Escritura y pensamiento*, Año II, N° 4 (1999): 11.

108 Unamuno, “Mi religión”, 9.

109 Unamuno, “Mi religión”, 9.

110 Unamuno, “Mi religión”, 11.

111 Unamuno, “Salmo I”, 31.

112 Unamuno, “Salmo I”, 31–32.

113 Unamuno, “Salmo I”, 32.

114 Unamuno, “Salmo I”, 32.

115 Unamuno, “Salmo III” [*Poesías*] (1907), en *Antología poética*, 39. Zambrano apunta que Unamuno “tiene ante todo sed. Y el sediento busca la fuente, la escondida, «aunque sea de noche». Y todavía más: en la noche ... en la tiniebla”, Zambrano, “La religión poética de Unamuno”, Anexos, en *Unamuno y su obra*, 178.

Frankl sostiene, al igual que Job, que es imposible conocer la razón divina (“*God does not accept prescriptions, not even from St. Thomas Aquinas*”¹¹⁶) y compara la fe genuina al amor: “*Genuine religiousness, for the sake of his own genuineness, hides from the public*”¹¹⁷ (2000a 53).

Kierkegaard y Unamuno vivieron la religiosidad angustiantemente, y Frankl la vivió como esperanza y búsqueda de sentido último. Wittgenstein apuntó que la lucha interior es necesaria, comparó la religión con la calma del fondo del mar (a pesar de haber olas en la superficie), afirmó que la sabiduría era gris pero que la vida y la religión eran “*farbenreich*”¹¹⁸ y sostuvo: “*Glaube Du! Es schadet nicht*”¹¹⁹. Para Unamuno, la duda es claramente tormentosa; él le pide a Dios que se muestre “sin velo de misterio / sin enigma ninguno”¹²⁰.

Frankl compara las religiones a los idiomas: ningún idioma es superior a otro, y ningún idioma es ‘verdadero’ o ‘falso’, sino que a través de cada uno podemos acercarnos a la verdad desde un ángulo diferente.

10. LA RELIGIÓN COMO ESPERANZA Y COMO RESPUESTA AL SENTIDO DEL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS DE LA SHOAH

*“In their last moments of life, many of those who were taken directly from the transports to the gas chambers turned in faith and hope to [God]”*¹²¹.

“Un niño que nace muerto o que se muere recién nacido ... [es] de los más terribles misterios: ¡un niño en la cruz!”¹²², escribe Unamuno. 1.500.000 niños judíos¹²³ perecieron en la Shoah (de la manera más espeluznante) en los guetos, las deportaciones, las masacres de los *Einsatzgruppen* y los seis campos de exterminio alemanes (Auschwitz-Birkenau, Treblinka II, Bełżec, Sobibór, Chełmno y

116 Frankl, “Dialogue on Religion”, 210.

117 Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 53.

118 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (Baden-Baden: Suhrkamp Verlag, 1978), 122.

119 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 91.

120 Unamuno, “Salmo I”, 35.

121 Arad, Bełżec, Sobibor, Treblinka, 215.

122 Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, en *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela* (Madrid: Alianza, 2009), 22.

123 “At least one million Jewish children under the age of thirteen died in the Holocaust”, Bauer, *Rethinking the Holocaust*, 211; “among [the victims of the Holocaust] almost a million and a half were under the age of fourteen”, Friedländer, *The Years of the Extermination*, 662; “[a]pproximate one and a half million Jewish children were murdered in the Holocaust”, “Children in the Holocaust”, *Yad Vashem*.

Majdanek), solamente por el hecho de tener o haber tenido abuelos judíos¹²⁴. Kubica apunta que, entre los crímenes que los alemanes cometieron contra la humanidad, las atrocidades contra los niños judíos representan una tragedia en otra dimensión¹²⁵. Una de las grandes preguntas acerca de Dios es el sufrimiento incomprensible de los niños y, sin duda, “Auschwitz impide afirmar el sentido de la historia, cuestionando toda teodicea”¹²⁶.

Aunque el problema del mal parezca “insoluble para la filosofía, para la ética y para la teología”¹²⁷, aunque “[c]onjugar la existencia de Dios y el mal [sea] un problema irresuelto de la filosofía y la teología”¹²⁸ y aunque el mal sea “y seguirá siendo la gran piedra de escándalo para la «defensa de Dios»”¹²⁹, el problema del mal parece tener una solución en las religiones monoteístas en la escatología (el ‘final feliz’), la cual “acontece ... al final de la historia”¹³⁰. Pannenberg ve en la escatología la esencia de la fe y del cristianismo: el sentido de la historia solamente podrá entenderse con la resurrección de los muertos (este final ha sido anticipado por la resurrección de Jesús, aunque no se sabe cuándo ni cómo resucitarán todos los seres humanos que han existido¹³¹).

124 Las *Nürnberg Gesetze* dividían a los alemanes en cuatro ‘categorías’: *Deutschblütiger* (descendiente de cuatro abuelos no judíos); *Mischling zweiten Grades* (descendiente de un abuelo judío); *Mischling ersten Grades* (descendiente de dos abuelos judíos); y *Jude* (descendiente de 3 ó 4 abuelos judíos). Estas ‘categorías’ venían definidas según la ascendencia (abuelos), aunque, en el caso de los *Mischlinge ersten Grades*, un *Mischling ersten Grades* era considerado ‘judío’ si pertenecía a la comunidad judía o si su cónyuge era judío/judía. De 1933 a 1939, los alemanes emitieron más de 400 decretos para regular las leyes antijudías (“Anti-Jewish Legislation in Prewar Germany”, *USHMM*): “The German discourse ... had as its foundation the ... axiomatic notion that a ‘Judenfrage’ ... existed (...) the Jews’ nature, because of their ‘race’, was understood by Germans to be unchangeable (...) This axiomatic belief in the existence of the ‘Jewish Problem’ ... promised an axiomatic belief in the need to ‘eliminate’ Jewishness from Germany as the ‘problem’s’ only ‘solution’”, Daniel Goldhagen, *Hitler’s Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (London: Abacus, 1996), 80–81.

125 Los niños judíos fueron, además de masacrados a tiros por los *Einsatzgruppen*, sistemáticamente gaseados en Treblinka II, Belzec, Sobibór y Chełmno; en Auschwitz, “[a]s a rule, children were put to death in the gas chambers upon arrival”, Helena Kubica, “Children”, en *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, eds. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum (USA: Indiana University Press & USHMM, 1994, 413; en Madnajek, los niños judíos fueron gaseados o masacrados a balazos en las *Kinderaktionen*.

126 Juan Antonio Estrada, “Ciencia, filosofía y religión en la segunda Ilustración”, en *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez (Madrid: Trotta & UNED, 2013), 265.

127 Eugenio Trías, *Pensar la religión* (Barcelona: Destino, 1997), 107.

128 Estrada, *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión* (Madrid: Trotta, 2010), 23.

129 Juan José Sánchez Bernal, “La esperanza incumplida de las víctimas: Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”, en *Filosofía de la religión*, 333.

130 Fraijó, *Fragmentos de esperanza* (Estella: Verbo Divino, 2012), 266.

131 Fraijó confiesa: “Siempre me pareció desmesurada la promesa cristiana. Pero, al mismo tiempo, me resulta de un enorme atractivo”, Javier San Martín y Juan José Sánchez Bernal, “Una prolongada navegación por el tema religioso. Conversación con Manuel Fraijó”, en *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, eds. Javier San Martín y Sánchez Bernal (Madrid, Trotta & UNED, 2013), 53.

El concepto de salvación en el judaísmo ha ido variando a través de la historia¹³². Rosenzweig apuesta por una redención ‘última’ y no una redención ‘penúltima’¹³³. Según Golda Meir, no es que el pueblo judío sea necesariamente el pueblo elegido de Dios, pero sí que es el primer pueblo que escogió a Dios¹³⁴.

Después de la Shoah, se produce un vacío, un dolor gigantesco por las víctimas, pero no la muerte de Dios (en el judaísmo, Dios nunca muere)¹³⁵.

Para Frankl, la pregunta por el sufrimiento de las víctimas no tiene respuesta alguna en las tres dimensiones humanas –en efecto, para las víctimas, la historia es “una cadena de sufrimientos”¹³⁶; sin embargo, es posible que esta pregunta, tan demoledora y dolorosa, pueda tener una respuesta en la dimensión suprahumana. Unamuno no se preocupa tanto por el sufrimiento de las víctimas como por la muerte del ser humano concreto (o, mejor dicho, por *su* propia muerte): “Unamuno considera que luchar por una «Humanidad» condenada a la nada, a la muerte, es una «triste tarea». Prefiere al hombre concreto, individual, que al salvarse salva a los demás”¹³⁷; en efecto, su “antropología individualista ... hace que subordine el valor social del cristianismo”¹³⁸.

Yom Kippur (יום כיפור) es el día más sagrado para el pueblo judío¹³⁹. Pero, aunque Dios decida si perdona o no, las faltas cometidas contra los demás solamente pueden ser ‘corregidas’ a través del perdón humano y del arrepentimiento;

132 “In Biblical times, salvation was conceived as deliverance from this worldly evils such as defeat in war ... In Rabbinic times, salvation was conceived of a bliss in the hereafter. In our time, salvation is conceived of as self-realization”, William E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies* (Detroit: Wayne State University, 1992), 188.

133 La redención ‘penúltima’ estaría representada por Jesús. Así pues, el cristianismo representa la religión de la historia (pero de la historia de *este* reino, el reino intermedio) y el judaísmo es la religión del reino de Dios, que dio la vida eterna al pueblo judío al encender en el corazón del pueblo judío “*das Feuer des Sterns seiner Wahrheit*”, Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Vol 2 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 462. Heschel apunta: “*We live between two historical poles: Sinai and the Kingdom of God*”, Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983), 426.

134 “As for the Jews being a chose people, I never quite accepted that. It seemed –and still seems to me – more reasonable to believe not that God chose the Jews but that the Jews were the first people that chose God, the first people in history to have done something truly revolutionary, and it was this choice that made them unique”, Golda Meir, *My Life* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2023), 10.

135 “It is more precise to assert that we live in the time of the death of God than to declare ‘God is dead’”, Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (New York: Macmillan, 1966), 246; “In Judaism God simply doesn’t die”, Rubenstein, *After Auschwitz*, 244.

136 Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política* (Madrid: Trotta, 2003), 217.

137 Polo Santillán, “La religión de la agonía de Unamuno”, 14.

138 Polo Santillán, “La religión de la agonía de Unamuno”, 15.

139 Durante la Shoah, muchas masacres se llevaron a cabo en fiestas judías. El último día de las deportaciones a Treblinka desde el gueto de Varsovia fue en *Yom Kippur* (del domingo 20 al lunes 21 de septiembre de 1942 –año hebreo 5703).

el judaísmo deviene, así, no una religión enfocada al *final* de la historia, sino, más bien, una religión del aquí y del ahora¹⁴⁰. La escatología, pues, no es una preocupación para Frankl: Dios es para Frankl *tan solo* un compañero que le escucha y que le da sentido a todo.

Frankl recuerda en *Was nicht in meinen Büchern steht* que, cuando fueron deportados desde Viena a Theresientadt (el 24 de septiembre de 1942) en el transporte 42¹⁴¹ y llegaron a la estación de Bauschowitz (el 25 de septiembre de 1942) y tuvieron que marchar a pie a Theresienstadt (que estaba a 2 km de la estación), su padre les decía a los hombres y mujeres judíos que lloraban y sufrían, entre el pánico: “*Immer nur heiter, Gott hilft schon weiter*”¹⁴²; Dios, para él, era fuerza y esperanza.

En *...trotzdem Ja zum Leben sagen* (conocido en España y en los países de habla hispana como *El hombre en busca de sentido*)¹⁴³, Frankl cuenta que en uno de los subcampos de Dachau (Kaufering III o Türkheim), un alemán lo golpeó durante horas y luego le ordenó que transportara un cubo de agua sin derramar ni una sola gota; Frankl empezó a musitar el *Shemá Israel* (שמע ישראל)¹⁴⁴, cobrando así fuerzas:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֶחָד

(*Shemá Israel, Adonai eloheinu, Adonai ejad*)

La fe incondicional daba a muchas víctimas fuerzas para aguantar el horror, o para morir con esperanza¹⁴⁵. No obstante, la fe en tiempos de tragedia y barbarie

140 “*Life is the arena of moral choice ... Every man plays his role, for good or ill, in the redemptive history of mankind*”, Arthur Hertzberg, *Judaism* (New York: George Braziller, 1962), 19.

141 “Transport 42, Train Da 519 from Vienna to Theresienstadt on 24/09/1942”, *Yad Vashem*. Ahí se detallan los nombres de las víctimas (entre ellos, los padres de Frankl –Gabriel Frankl y Elsa Lion–, Tilly y la madre de Tilly –Emmy Grosser) y de los pocos supervivientes (entre ellos, Frankl). El transporte era de 1.300 hombres, mujeres y niños judíos.

142 Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen* (Basel: Beltz Verlag, 2002), 5.

143 Este famoso libro de Frankl ha tenido varios títulos: la primera edición (1946) se tituló *Ein Psycholog(e) erlebt das KZ* (y no incluyó el nombre de Frankl en la portada –la segunda edición, también de 1946, sí); en 1959 fue traducido al inglés bajo el título *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy* (un título problemático porque Frankl habla más bien de los KZ y no de los VL) y retitulado en 1962 *Man's Search for Meaning* (título que usó la traducción española en 1979); en 1977 el libro fue retitulado en alemán *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (un título muy significativo que, personalmente, me parece más acertado).

144 “[*The Shema Israel*] is the first prayer a Jewish child learns; the last thing an observant Jew says before sleep each night; the last prayer a Jew says before death (...) it is as close as you can come to a Jewish statement of essential faith”, George Robinson, *Essential Judaism. A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals* (New York: Atria Paperback, 2016), 34.

145 “*In the hell of the death camps, there were people who still believed in God, recited prayers, and kept the Commandments as best as they could*”, Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka*, 215. “*Most of the believers ... accepted ... the mass extermination ... as something beyond their grasp*”, Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka*, 216.

no es fácil: algunos prisioneros judíos se indignaban cuando otros prisioneros recitaban el *Kaddish* (קדיש)¹⁴⁶.

Wiesel, en la entrevista con Jorge Semprún, recuerda que antes de llegar a Buchenwald en vagones abiertos de mercancía (tras una marcha de la muerte de 70 km después de la evacuación del complejo de Auschwitz, en enero de 1945 – unas horas antes de la ‘liberación’), los prisioneros creyeron que al llegar serían masacrados y empezaron a rezar: con esa plegaria se despedían de la vida y dejaban una puerta abierta a la esperanza¹⁴⁷. Por el contrario, Unamuno a ratos duda de que la esperanza exista: “¿Dónde irás a pudrirte, canto mío? / ¿en qué rincón oculto / darás tu último aliento? / ¡Tú también morirás, morirá todo, / y en silencio infinito / dormiré para siempre la esperanza!”¹⁴⁸.

Unamuno empieza el “Salmo III” con una crítica al mal en el mundo: “¡Oh, Señor, Tú que sufres del mundo / sujeto a tu obra, / es tu mal nuestro mal más profundo / y nuestra zozobra!”¹⁴⁹. Fraijó declara que el cristianismo no soluciona el problema del mal, pero, al menos, da una promesa¹⁵⁰; Estrada apunta que “las religiones han sido laboratorios de sentido ... y expresan la necesidad de pervivencia e inmortalidad”¹⁵¹; y Zambrano afirma que fe y esperanza van unidas, y que la esperanza es “la trascendencia misma de la vida”¹⁵².

Para Frankl, orar es ver potencialmente un sentido en una situación espantosa. ¿Qué pedían las víctimas que iban a ser masacradas de un tiro en la nuca por los *Einsatzgruppen* o gaseadas en las cámaras de gas, mientras oraban el *Shemá Israel*? ¿Qué suplicaban? Es imposible que pidieran clemencia, puesto que ni en las masacres de los *Einsatzgruppen* ni en los VL había escapatoria alguna; esas víctimas que sabían que iban a morir solamente oraban; y esa oración es la verdadera oración, afirma Frankl.

146 “*To whom are you saying Kaddish?! ... In what do you believe and whom are you thanking?! (...) If there were a God, He would not be able to look at this great tragedy, at this great injustice, as they murder newborn children (...) and you, the living witnesses to this great tragedy, you are still thanking?!*”, Arad, Belzec, Sobibor, Treblinka, 216.

147 “*Nous allions mourir. Chacun le savait (...) Alors, ensemble, on a commencé à se balancer d'avant en arrière comme à la synagogue jadis*”, Elie Wiesel y Jorge Semprún, *Se taire est impossible* (Clamecy: Éditions Mille et une nuit, 2016), 10.

148 Unamuno, “Para después de mi muerte” [«Poesías» (1907)], en *Antología poética*, 19–20.

149 Unamuno, “Salmo III”, 37.

150 “Es ciertamente, un mensaje extraño, alucinante incluso. Se comprende que F. Savater no se lo ‘trague’. También yo debo reconocer que me quedaré pasmado y sin palabras si, al final, todo cuadra y resulta que sí, que los muertos resucitan y se enderezan los muchos asuntos que la historia dejó pendientes”, Fraijó, *El cristianismo. Una aproximación* (Madrid: Trotta, 2000), 36.

151 Estrada, *El sentido y el sinsentido de la vida*, 18.

152 Zambrano, *Los bienaventurados*, en *Obras Completas*, IV, Tomo 2: Libros (1977–1990), ed. Jesús Moreno (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019), 455.

Nathan Sadik cuenta en su testimonio que, en Auschwitz, ayunó el día de *Yom Kippur* (en 1943 ó 1944)¹⁵³. Para el increyente, tal acción es un sinsentido; Frankl, en cambio, alabaría la fe de Sadik y aseveraría que su devoción le daba fuerza y sentido a su existencia en medio de tanta muerte y tanto horror.

Frankl sostiene que, después de la ‘liberación’, los supervivientes tuvieron que aprender de nuevo a ser seres humanos¹⁵⁴; algunos dejaron de creer en Dios, pero muchos siguieron creyendo en Dios *a pesar* del horror; y en su fe brillaba la tenue esperanza de que todo ese horror que habían sufrido y el monstruoso final de sus seres queridos y de todas las víctimas judías que habían perecido en las masacres y en los camiones y cámaras de gas *tenían* que tener algún sentido.

CONCLUSIÓN

Frankl es el pensador de la búsqueda de sentidos: él apuesta incondicionalmente tanto por un sentido en la vida como por un suprasentido, aunque este suprasentido (donde se halla el sentido del sufrimiento de las víctimas) sea incomprendible intelectualmente. La fe incondicional otorga esperanza y es una confianza existencial (es decir, decidida) en el sentido último.

Unamuno cree por necesidad (como antídoto contra el vacío y la muerte) y también por decisión (acercándose aquí a Frankl): “creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pase sobre ella”¹⁵⁵. Sin embargo, la gran diferencia entre ambos pensadores es que Unamuno está en perpetua lucha con su fe, y tanto la lucha como la duda le hacen sufrir terriblemente; en cambio, para Frankl, la religión es seguridad, fortaleza, esperanza y búsqueda del sentido último. Así, la fe unamuniana es un antídoto contra el terror de la muerte y la soledad, y la fe frankleana es una fuerza inquebrantable (que ni la Shoah puede destruir) que otorga sentido al sufrimiento de las víctimas.

Aunque Unamuno no parece preocuparse demasiado por las víctimas de la historia, y su preocupación principal sea la de su propia inmortalidad (para él, la

153 “The only time of the [religious] practice was Yom Kippur”, Nathan Sadik, “Visual History Archive”. USC Shoah Foundation.

154 “Und Schritt für Schritt (...) wirst du wieder Mensch”, Frankl, ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager (München: Kösel, 2014), 135.

155 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 131.

muerte es “la suprema soledad”¹⁵⁶, también sostiene (tímidamente) que la “inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social”¹⁵⁷; es “vivir en la historia”¹⁵⁸. Y, aunque no hable explícitamente del sentido del sufrimiento de las víctimas, el dolor y la compasión están presentes en su pensamiento¹⁵⁹.

Frankl sostiene (aunque de manera no muy convincente) que la búsqueda del sentido último es un fenómeno universal (el increyente niega la existencia de Dios, pero no niega necesariamente la existencia de un sentido último¹⁶⁰); pero, honestamente, es muy difícil concebir un sentido último y una dimensión suprahumana sin Dios¹⁶¹. Esta frágil separación entre logoterapia y religión es bastante problemática¹⁶²; y, aunque Frankl intente marcar una línea distintiva entre psiquiatría y religión, no siempre lo consigue. No obstante, es cierto que, en su obra, Frankl no habla demasiado ni de la religión ni de Dios (aunque sí del sentido último), al contrario de Unamuno, cuya obra está teñida de cristianismo, agonía, lucha, fe y ansia de inmortalidad.

Frankl apunta que el sentido último también puede entenderse en lo que dejamos después de morir (nuestras obras y las personas que nos han querido); y si hemos sufrido y muerto con valentía y dignidad, esa dignidad *queda* para siempre. Unamuno, de alguna manera (aunque tímidamente), también parece buscar la inmortalidad con su legado: “soy soplo en barro; soy hombre de habla; / no escribo para pasar el rato / sino la eternidad”¹⁶³. En el 2010 le preguntaron a Woody Allen qué pensaba él de la muerte: “*My relationship with Death remains the same: I am strongly against it*”¹⁶⁴. Unamuno, posiblemente, hubiera dicho lo mismo.

La tesis frankleana de un dios inconsciente es un tanto problemática. Frankl propone ‘giros copernicanos’; pero un giro copernicano a su tesis del dios

156 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 42.

157 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 42.

158 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 42.

159 “El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido (...) [y] quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores”, Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 152.

160 “What most atheists reject is not a suprahuman dimension but a traditional concept of God”, Joseph B. Fabry, *The Pursuit of Meaning: Viktor Frankl, Logotherapy, and Life* (USA: Purpose Research, 2013), 146.

161 “Although Frankl stresses the importance of the separation between Logotherapy and theology/religion, he draws a connection between a repressed or unconscious religiousness and neurotic symptoms”, Claudia Reiting, “Viktor Frankl's Logotherapy: From a Philosophical Point of View”, *Existential Analysis: Journal for the Society of Existential Analysis*, N° 26 (julio 2015): 352.

162 “This mix of religion and psychotherapy was sharply criticized from different sides, especially from humanistic and existential therapists”, Reiting, “Viktor Frankl's Logotherapy”, 353.

163 Unamuno, “Monsieur Unamuno, homme de lettres” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»], en *Antología poética*, 127.

164 Allen, “Press Conference You Will Meet A Tall Dark Stranger”, 2010.

inconsciente podría ser que el creyente siempre duda, en el fondo, de Dios (así pues, en lugar de ser creyente sería *inconscientemente* increyente). Muguerza cuenta que un día le preguntaron si él no era más bien un cristiano anónimo, a lo que respondió: “No soy un cristiano anónimo, sino un no-cristiano con nombre y apellidos”¹⁶⁵.

Unamuno afirma que la “fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente”¹⁶⁶. Este diálogo entre filosofía y religión es sin duda interesante: “Ni hay religión sin alguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas”¹⁶⁷.

Ambos, Unamuno y Frankl, son un tanto injustos con los increyentes. Frankl sostiene que el ser humano es inconscientemente religioso, y Unamuno apunta que los “verdaderos ateos están locamente enamorados de Dios”¹⁶⁸, puesto que “el odio y, sobre todo, la envidia, son formas de amor”¹⁶⁹. Pero, la pregunta es: ¿qué envidian los ‘ateos’? Podría decirse que ‘envidian’ la esperanza y el sentido que la religión es capaz de otorgar. Por otro lado, es verdad que “después de Auschwitz resulta difícil hablar de Dios”¹⁷⁰ y que “seguir denigrando a los que niegan a Dios, después de vivir acontecimientos como Auschwitz, implica insensibilidad y a veces cinismo”¹⁷¹. En *Los lunes al sol*, Amador (Celso Bugallo) apunta: “la cuestión no es si nosotros creemos o no en Dios; la cuestión es si Dios cree en nosotros; porque si no cree en nosotros, estamos jodidos (...) Y yo creo que no cree; por lo menos, en mí no cree”¹⁷².

En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno describe la fe incondicional como una “fe de estúpidos carboneros”¹⁷³; así pues, Frankl, según Unamuno, habría tenido una ‘fe de estúpidos carboneros’, afirmación que resulta sin duda grotesca.

Durante la Shoah, muchas víctimas se aferraron a la esperanza; su fe no podía ser arrebatada, ni dentro de las cámaras de gas¹⁷⁴. Arad cuenta que un hombre

165 Muguerza y Estrada. *Creencia e increencia*, 50.

166 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 128.

167 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 130.

168 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 56.

169 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 56.

170 Muguerza y Estrada. *Creencia e increencia*, 50.

171 Muguerza y Estrada. *Creencia e increencia*, 50.

172 Fernando León de Aranoa, *Los lunes al sol*, 2002.

173 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 138.

174 “Cries of Shema could be heard from people who were pushed into the gas chambers”, Arad, Belzec, Sobibor, Treblinka, 215.

mayor judío, entrando en la cámara de gas (en Sobibór), empezó a orar y, al acabar su oración, le pegó una bofetada a un SS; inmediatamente, los alemanes le pegaron un tiro, pero la víctima murió luchando y acompañada de *su* dios.

Para Unamuno, el problema de la inmortalidad, aunque a primera vista parezca más bien un problema ‘personal’ que un problema moral, también es, muy tímidamente, una solución al problema del mal: “Me hablo de Dios en tanto Dios se calla / y en el ardoz fugaz de esta batalla / sueño un silencio natural, / silencio de derrota y de victoria / en el que se funde al fin toda la historia / del árbol del bien y del mal”¹⁷⁵.

La fe de Frankl es incondicional, y ni el antisemitismo ni las masacres de los *Einsatzgruppen* ni las cámaras de gas pueden debilitarla. Frankl compara las dimensiones animal y humana a las dimensiones humana y divina: el animal que es torturado para investigaciones médicas no puede encontrarle un sentido a su sufrimiento; de la misma manera, para nosotros es casi imposible encontrarle un sentido al sufrimiento de las víctimas que fueron masacradas por los *Einsatzgruppen* o gaseadas en los seis campos de exterminio alemanes (Auschwitz-Birkenau, Treblinka II, Bełżec, Sobibór, Chełmno y Majdanek), puesto que en nuestra dimensión, que es la humana, esa barbarie y ese sufrimiento no tienen sentido alguno; solamente en una dimensión más elevada puede tal horror tener sentido.

Dios, para Unamuno, es un antídoto contra la angustia, la nada y el sinsentido, una solución al aterrador problema de la muerte, y anhelo de inmortalidad. Para Frankl, en cambio, Dios es aquel que nos acompaña en nuestros soliloquios más íntimos, el ser último de la dimensión suprahumana y un grito a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah).

175 Unamuno, “[Me hablo de Dios en tanto Dios se calla]” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»], en *Antología poética*, 125.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, Woody. *Apropos of Nothing*. New York: Arcade Publishing, 2020.
- “Anti-Jewish Legislation in Prewar Germany”, *USHMM*.
- Arad, Yitzhak. *Belzec, Sobibor, Treblinka. The Operation Reinhard Death Camps*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Baththyány, Alexander. “Gottsuche und Sinnfrage. Über dieses Buch”. En Viktor Frankl y Pinchas Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 33–45.
- Bauer, Yehuda. *Rethinking the Holocaust*. USA: Yale University Press, 2002.
- Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*. París: Gallimard (Collection Folio essais), 2008.
- Berg, Mary. *The Diary of Mary Berg. Growing up in the Warsaw Ghetto*. London: Oneworld, 2018.
- Bulka, Reuven P. “Different Paths, Common Trust. The Shoology of Berkovits and Frankl”. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 19, N° 4, 1981, 322–339.
- Camus, Albert. *Caligula*. En *Caligula* suivi de *Le malentendu*. París: Gallimard (Folio essais), 2008, 9–150.
- Cerezo Galán, Pedro. *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.
- “Children in the Holocaust”, *Yad Vashem*.
<https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/children/index.asp>
- Dostoyevski, Fiodor. *Crimen y castigo*, 1. Traducido por Juan López-Morillas. Madrid: Alianza, 2006.
- Dostoyevski, Fiodor. *Crimen y castigo*, 2. Traducido por Juan López-Morillas. Madrid: Alianza, 2006.
- Dostoyevski, Fiodor. *El idiota*, 1, 2ª reimpresión. Traducido por Augusto Vidal. Madrid: Alianza, 2003.
- Dostoyevski, Fiodor. *El idiota*, 2. 1ª reimpresión. Traducido por Augusto Vidal. Madrid: Alianza, 2002.
- “Einsatzgruppen: An Overview”. *Holocaust Encyclopedia*. USHMM. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/einsatzgruppen>
- Engelking, Barbara y Jacek Leociak, *The Warsaw Ghetto: A Guide to the Perished City*. Traducido por Emma Harris. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Epicuro, “*Carta a Meneceo*”. En Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, 1ª reimpr. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2008, 559–571.
- Estrada, Juan Antonio. *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta, 2010.
- Estrada, Juan Antonio. “Ciencia, filosofía y religión en la segunda Ilustración”. En *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, editado por Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid: Trotta & UNED, 2013, 246–267.

- Fabry, Joseph B. *The Pursuit of Meaning: Viktor Frankl, Logotherapy, and Life*. USA: Purpose Research, 2013.
- Fackenheim, Emil L. *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*. USA: Schocken Books, 1982.
- Feuerbach, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. En *Gesammelte Werke, Band 1, Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828-1834)*. Editado por Schuffenhauer. Berlín: Akademie-Verlag, 1981, 175–515.
- Fierro, Alfredo. *La fe y el hombre hoy*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970.
- Fraijó, Manuel. *El cristianismo. Una aproximación*, 2ª ed., Madrid: Trotta, 2000.
- Fraijó, Manuel. *Dios, el mal y otros ensayos*, 2ª ed., Madrid: Trotta, 2006.
- Fraijó, Manuel. *Fragmentos de esperanza*, 3ª reimpr., Estella: Verbo Divino, 2012.
- Fraijó, Manuel. *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta, 2022.
- Frankl, Viktor Emil. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. München: dtv, 2014.
- Frankl, Viktor Emil. “Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud”. En *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*, editado por Alexander Batthyány et al. Wien: Böhlau Verlag, 2018, 209–219.
- Frankl, Viktor Emil. “Logotherapy in a Nutshell”. En *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon, 2006, 97–134.
- Frankl, Viktor Emil. *Man's Search for Ultimate Meaning*. Cambridge: Perseus Books, 2000.
- Frankl, Viktor Emil. “Preface to the First English Edition”. En *Man's Search for Ultimate Meaning*. Cambridge: Perseus Books, 2000, 13–19.
- Frankl, Viktor Emil. *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Kösel, 2014.
- Frankl, Viktor Emil. *The Unheard Cry for Meaning*. New York: Touchstone, 1978.
- Frankl, Viktor Emil. *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*. Basel: Beltz Verlag, 2002.
- Frankl, Viktor Emil. *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: Meridian, 1988.
- Frankl, Viktor Emil. *Zehn Thesen über die Person*. En *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. München: dtv, 2014, 330–341.
- Frankl, Viktor Emil y Pinchas Lapide. *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Freud, Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über Religion*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag GmbH, 2013.
- Freud, Sigmund. *Massenpsychologie und Ich-Analyse & Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag GmbH, 2007.
- Freud, Sigmund. *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main: Fischer, 2012.
- Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Reclam, 2010.

- Friedländer, Saul. *The Years of Persecution: Nazi Germany and the Jews 1933–1939*. London: Phoenix, 2007.
- Friedländer, Saul. *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews 1939–1945*. London: Phoenix, 2008.
- Goldhagen, Daniel. *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. London: Abacus, 1996.
- Gómez Sánchez, Carlos. *Ética y religión. Una relación problemática*. Madrid: Cuadernos Fe y Secularidad, 1995.
- Hertzberg, Arthur. *Judaism*. New York: George Braziller, 1962.
- Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983.
- Hilberg, Raul. *The Destruction of the European Jews*. CT: Martino Fine Books, 2019.
- Hume, David. *Of the Immortality of the Soul*, 1755, 1777 (IS 1, Mil 590–IS 41n3, Mil 598). <https://davidhume.org/texts/is/>
- Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*. München, Piper, 2019.
- Jurandot, Jerzy. “Miłość szuka mieszkania”. Centralna Biblioteka Judaistyczna, Żydowski Instytut Historyczny. <https://cbj.jhi.pl/documents/966613/1/>
- Kant, Immanuel. *Die drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*. Köln: Anaconda, 2015.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlín: Holzinger, 2016.
- Katz, Steven T. “The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension”. En *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, 2ª ed., editado por Alan S. Rosenbaum. Boulder: Westview Press, 2001, 49–68.
- Kaufman, William E. *Contemporary Jewish Philosophies*. Detroit: Wayne State University, 1992.
- Klingberg, Haddon. *When Life Calls Out to Us: The Love and Lifework of Viktor and Elly Frankl*. New York: Doubleday, 2001.
- Kubica, Helena. “Children”. En *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, editado por Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA: Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, 412–427.
- Lax, Eric. *On Being Funny. Woody Allen and Comedy*. New York: Chaterhouse, 1975.
- Lukas, Elisabeth. *Frankl und Gott: Erkenntnisse und Bekenntnisse eines Psychiaters*. München: Verlag Neue Stadt, 2020.
- Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003.
- Meir, Golda. *My Life*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2023.
- Mill, John Stuart. “Utility of Religion”. En *Nature, the Utility of Religion, and Theism*. London: Forgotten Books, 2012, 67–122.
- Muguerza, Javier y Juan Antonio Estrada. *Creencia e increencia: un debate en la frontera*. Madrid: Fe y Secularidad, 2000.
- Munro, Cameron, Reinald Purmann y Artur Hojan. “Re-Finding the Sub Camps of Auschwitz”. *Tiergarten 4 Association*. <https://subcamps-auschwitz.org/>

- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. En *Obras Completas*, Tomo I (1902/1915). Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2004, 747–825.
- Polo Santillán, Miguel Ángel. “La religión de la agonía de Unamuno”. *Escritura y pensamiento*, Año II, Nº 4, 1999, 11–27.
- Pulgar Castro, Rodrigo. “Unamuno y el lugar en la fe en una filosofía de sino trágico”. *Veritas*, Nº 23, septiembre 2010, 95–110.
- Reitinger, Claudia. “Viktor Frankl's Logotherapy: From a Philosophical Point of View”. *Existential Analysis: Journal for the Society of Existential Analysis*, Nº 26, julio 2015, 344–357.
- Robinson, George. *Essential Judaism. A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals*, updated edition, New York: Atria Paperback, 2016.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. En *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Vol 2, 4ª ed., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. New York: Macmillan, 1966.
- Rubenstein, Richard L. “Religion and the Uniqueness of the Holocaust”. En *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, 2ª ed., editado por Alan S. Rosenbaum, Boulder: Westview Press, 2001, 33–40.
- Sánchez Bernal, Juan José. “La esperanza incumplida de las víctimas: Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. En *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, editado por Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 2010, 617–646.
- San Martín, Javier y Juan José Sánchez Bernal. “Una prolongada navegación por el tema religioso. Conversación con Manuel Fraijó”. En *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, editado por Javier San Martín y Juan José Sánchez Bernal, Madrid, Trotta & UNED, 2013, 51–71.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard, 1966.
- Sartre, Jean-Paul. *La nausée*. París: Gallimard (Collection Folio), 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard (Collection Folio), 2003.
- Savater, Fernando. *Ética para Amador*. Barcelona: Ariel, 2008.
- Savater, Fernando. “Miguel de Unamuno: la ascensión eterna” (Prólogo). En Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 7ª reimpr., Madrid: Alianza, 2008, 7–20.
- “Transport 42, Train Da 519 from Vienna to Theresienstadt on 24/09/1942”. *Yad Vashem*. <https://collections.yadvashem.org/en/deportations/6962219>
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997.
- Unamuno, Miguel de. “Al cumplir mis setenta y dos años” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 137.
- Unamuno, Miguel de. “El abejorro”. En *El espejo de la muerte*. Madrid: Alianza, 2009, 161–166.
- Unamuno, Miguel de. *La agonía del cristianismo*, 3ª reimpr., Madrid: Alianza, 2007.

- Unamuno, Miguel de. “Del odio a la piedad”. En *El espejo de la muerte*. Madrid: Alianza, 2009, 135–139.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 7ª reimpr., Madrid: Alianza, 2008.
- Unamuno, Miguel de. “Materialismo popular”. En *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: Biblioteca Renacimiento, 1910, 213–222.
- Unamuno, Miguel de. “[Me hablo de Dios en tanto Dios se calla]” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 125.
- Unamuno, Miguel de. “Mi religión”. En *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: Biblioteca Renacimiento, 1910, 7–16.
- Unamuno, Miguel de. “Monsieur Unamuno, homme de lettres” [«Cancionero. Diario poético (1928–1936)»]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 127.
- Unamuno, Miguel de. “La oración del ateo” [«Rosario de sonetos líricos» (1911)]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 48.
- Unamuno, Miguel de. “Para después de mi muerte” [«Poesías» (1907)]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 17–20.
- Unamuno, Miguel de. “Prólogo”. En *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2008, 29–39.
- Unamuno, Miguel de. “Salmo I” [«Poesías» (1907)]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 31–37.
- Unamuno, Miguel de. “Salmo III” [«Poesías» (1907)]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 37–39.
- Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir*. En *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, 6ª reimpr., Madrid: Alianza, 2009, 11–55.
- Unamuno, Miguel de. “Verdad y vida”. En *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: Biblioteca Renacimiento, 1910, 17–26.
- Unamuno, Miguel de. “VI” [«Rimas de dentro»]. En *Antología poética*, 5ª reimpr., Madrid: Alianza, 2011, 84–87.
- Wiesel, Elie y Jorge Semprún. *Se taire est impossible*. Clamecy: Éditions Mille et une nuit, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*. Baden-Baden: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Zambrano, María. *Los bienaventurados*. En *Obras Completas*, IV, Tomo 2: Libros (1977–1990), editado por Jesús Moreno. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019, 381–465.
- Zambrano, María. “De Unamuno a Ortega y Gasset”, Anexos. En *Unamuno y su obra*, editado por Mercedes Gómez Blesa. Barcelona: Random House Mondadori (Debate), 2023, 157–165.
- Zambrano, María. “La religión poética de Unamuno”, Anexos. En *Unamuno y su obra*, editado por Mercedes Gómez Blesa. Barcelona: Random House Mondadori (Debate), 2023, 167–191.
- Zambrano, María. *Unamuno y su obra*, editado por Mercedes Gómez Blesa. Barcelona: Random House Mondadori (Debate), 2023.

REFERENCIAS AUDIOVISUALES

- Allen, Woody, dir. *Anything Else*, 2003 (DVD: MGM, 2005).
- Allen, Woody, dir. *Hannah and Her Sisters*, 1986 (DVD: MGM, 2002).
- Allen, Woody. “Press Conference You Will Meet A Tall Dark Stranger”, 2010.
<https://www.youtube.com/watch?v=vrh0WzI6dkY>
- Cortés, Rodrigo, dir. *Love Gets a Room*, 2021 (DVD: TrueStory Films & Buffalo 8, 2022).
- Frankl, Viktor Emil. “On Belief After the Holocaust”. *Viktor Frankl Institut* [s. f].
https://www.viktorfrankl.org/assets/vid/clip_belief.mp4
- Frankl, Viktor Emil. “Religion and Ultimate Meaning”. *Viktor Frankl Institut*, 1990.
https://www.viktorfrankl.org/assets/vid/clip_ultimate_m.mp4
- Lanzmann, Claude, dir. *Shoah*, 1985 (DVD: Solaris Digital Ltd., 2007).
- León de Aranoa, Fernando, dir. *Los lunes al sol*, 2002 (DVD: Manga Films, 2003).
- Munro, Cameron. “The Science and Engineering of Murder—The Nazi Gas Vans: 1939–1945”. *Tiergarten 4 Association*. 11 de mayo 2023. <https://youtu.be/qbgfZSDjh68>
- Sadik, Nathan. “Visual History Archive”. *USC Shoah Foundation*.
<https://vha.usc.edu/home>

La reconstrucción de la historia. La correspondencia de Carlos II (1665-1700) en el archivo de la archicofradía de la Resurrección, de Roma¹

The reconstruction of history. The correspondence of Charles II (1665-1700) in the archive of the Archconfraternity of the Resurrection, in Rome

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ
Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma
Universidad Católica de Ávila
jantonio.calvo@ucavila.es
<https://orcid.org/0000-0002-9483-6866>

Recibido: 20 de septiembre de 2024

Aceptado: 26 de septiembre de 2024

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica, anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del año 2024.

RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica trata de identificar e interpretar la correspondencia de Carlos II (1665-1700) en el archivo de la archicofradía de la Resurrección, en Roma. El 4 de diciembre de 1692, antes de aprobar cierta exención fiscal para la extracción del vino de Nápoles, el rey exigió a los oficiales de la hermandad que demostrasen que habían recibido esta prerrogativa con anterioridad. La negligencia había provocado la desaparición de las cartas del rey que garantizaban los derechos adquiridos. La maltrecha situación económica de la archicofradía, agravada después del jubileo de 1675, que había debilitado las generosas obras de piedad sostenidas, desde 1579, en favor de los pobres españoles en Roma, se había trasladado también a su estructura institucional. La solución que se adoptó, en 1693, para tratar de reconstruir documentalmente la historia de la concesión del rey, creó en la archicofradía un grave precedente que, en manos de los agentes regalistas que protagonizaron su rehabilitación, en 1723, condujo a la redacción extemporánea de algunos falsos históricos sobre los que se pretendía legitimar la intervención borbónica sobre la obra eclesial.

Palabras clave: Monarquía Católica, obras de caridad, reino de Nápoles, relación Iglesia-Estado, siglo XVII.

ABSTRACT

This historical research work attempts to identify and interpret the correspondence of Charles II (1665-1700) in the archive of the archconfraternity of the Resurrection, in Rome. On December 4, 1692, before approving a certain tax exemption for the extraction of Naples wine, the king required the brotherhood's officers to demonstrate that they had previously received this prerogative. Negligence had caused the disappearance of the king's letters that guaranteed the acquired rights. The battered economic situation of the archconfraternity, aggravated after the jubilee of 1675, which had weakened the generous works of piety sustained, since 1579, in favor of the poor Spaniards in Rome, had also been transferred to its institutional structure. The solution that was adopted, in 1693, to try to reconstruct documentary history of the king's concession, created a serious precedent in the archconfraternity that, in the hands of the regalist agents who carried out its rehabilitation, in 1723, led to the extemporaneous writing of some false documents on which the Bourbon intervention on ecclesiastical work was intended to be legitimized.

Keywords: Catholic Monarchy, charity works, Church-State relationship, kingdom of Naples, 17th century.

1. INTRODUCCIÓN

El papa Gregorio XIII, por bula de 15 de marzo de 1579, a instancias de Juan de Zúñiga Requesens, embajador de Felipe II ante la Santa Sede (1562-1579), erigió la cofradía de la Santísima Resurrección para que remediasse “las neçesidades” materiales y espirituales “que ocurrieren” a los españoles residentes en Roma.² En 1582, la congregación general de la pía institución aprobó los primeros estatutos,³ que se mantuvieron en vigor hasta 1603.⁴ La relevancia social y espiritual que adquirió en poco tiempo esta obra, radicada en la Iglesia Nacional española de Santiago y San Ildefonso, en Plaza Navona,⁵ se vio enriquecida, desde finales del siglo XVI, por las sucesivas gracias y mercedes de los titulares de la Sede Apostólica y de los reyes de España, sobre los que ahora volveremos.⁶ A ellos se sumaron, desde el principio, importantes legados testamentarios de los españoles de la Urbe y numerosos bienes muebles y raíces de los que morían abintestato.

El 20 de julio de 1591, en coherencia con la preeminencia que había adquirido la cofradía entre los organismos internacionales de Roma, el papa Gregorio XIV elevó la pequeña institución local en cabeza de todas las hermandades consagradas en memoria de la resurrección del Señor a lo largo y ancho de los territorios bajo la jurisdicción de la Monarquía Católica, desde los virreinos de Perú y Nueva España, en las Indias Occidentales, hasta el extremo oriental de las Islas Filipinas. En poco tiempo, la archicofradía agregó alrededor de 118 fundaciones, incluidas muchas obras pías de los territorios del reino de Portugal, también en América, y de los virreinos italianos de Nápoles y Sicilia.⁷

2 Archivo de la Obra Pía de Roma en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat (*en adelante*: AOP) 71, 3r-4v; Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754,” *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329.

3 AOP 72; AOP 1024; *Los estatutos de la cofradía de la Sanctísima Resurrección de la nación española de Roma* (Romae: Apud Franciscum Zanettum, MDLXXXII); José Antonio Calvo Gómez, “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI,” *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.

4 AOP 37=AOP 38=[en línea] <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13353> [consulta: 16/09/2024]. *Estatutos de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redentor de la nación española de Roma* (Roma: Esteban Paulino, 1603).

5 Justo Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes,” *Anthologica annua* 4 (1956): 9-97; Id., “Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI,” *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122; Enrique García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución,” *Anthologica annua* 42 (1995): 297-364.

6 AOP 57; AOP 1556. Para situar estos procesos: José Martínez Millán, *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*. 4 vols. (Madrid: Parteluz, 1998); José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza, *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Sílex, 2019); Alberto Marcos Martín y Carlos Belloso Martín, *Felipe II ante la Historia* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020).

7 AOP 30; AOP 1621; AOP 2196. Para un estudio general: José Antonio Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la

Después de 1591, la archicofradía de la Resurrección recorrió una edad de oro en el centro de la cristiandad católica, que se prolongó fundamentalmente hasta 1675 y se manifestó, con toda solemnidad, en la celebración anual de la Pascua de Resurrección, en Plaza Navona, eje de gobierno en la Urbe del Seiscientos.⁸ Los jubileos de 1625, 1650 y 1675, que quedaron impresos con todo detalle en algunas obras contemporáneas,⁹ permitieron expresar sin duda la voluntad de la Monarquía Católica de intervenir, desde la capital, en todos los espacios jurisdiccionales y espirituales de la cristiandad.¹⁰ La fábrica de la Iglesia Nacional se puso a la zaga de esta misma expresión que se mantuvo intacta durante décadas.¹¹

En este contexto institucional e internacional, la aprobación de los estatutos de 1603 permitió que se incorporasen a la legislación canónica, entre otras, las disposiciones en relación con la agregación de hermandades y con la gestión de

Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808),” *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 879-893. Sobre la relevancia de esta declaración: Jesús Bogarín Díaz, “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía,” *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32; Id., “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla,” *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512.

8 Anna D’Amelio, “Le origini della festa della resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma,” en *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, vol. 3, ed. por José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010), 1471-1486; Klaus Pietschmann, “Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la Iglesia Nacional Española de Santiago en Roma antes del Concilio de Trento,” *Anthologica annua* 46 (1999): 451-476.

9 Giovanni Briccio, *Le solenni e devote processioni fatte nell’Alma Città di Roma l’anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navonna* (Roma, 1625); *Feste et alegrrezze fatte nella piazza di Nauona dall’illustriss. et ecclesentiss. sig. don Rodrigo de Mendoza, et natione spagnola per la resurrettione di Christo Sig. nostro nella notte del Sabbato Santo e feste di Pasqua* (Roma, 1650); Dionisio Torres, *Relatione delle feste fatte in piazza Navona dalla ven. archiconfraternità della Santissima Resurrettione nella chiesa di S. Giacomo delli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurrettione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all’emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero, comprotettore di Spagna* (Roma, 1675); Francisco Zevallos, *Relación de las fiestas que la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española celebró en Roma este año santo de 1675 en su real iglesia de Santiago* (Roma, 1675). Para una interpretación actual: Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 184-196.

10 Maximiliano Barrio Gozalo, “Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII,” en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1., ed. por Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 641-666; Id., “Tra devozione e politica. Le chiese egli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII,” *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126.

11 Miguel Ángel Aramburu-Zabala Higuera, “La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento,” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42; Begoña Alonso Ruiz, “Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma,” en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1, ed. por Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 173-188; Andrés Úbeda de los Cobos, “Annibale Carracci restaurado: la capilla Herrera de Santiago de los Españoles de Roma,” en *Maestros en la sombra* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013), 207-223; Stefania Verfasser Albiero, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo,” en *Bramante en Roma, Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, ed. por Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis, Iván Rega Castro (Lleida: Universitat de Lleida, 2014), 92-111; Id., “Los proyectos de Antonio de Sangallo el Joven para la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma,” *Annali di Architettura: rivista del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio* 28 (2016): 49-62.

los legados testamentarios sobre la dotación de doncellas de Mariflores, que murió en 1583, y del portugués Jerónimo de Fonseca, en 1596.

En línea con la evolución de la Iglesia Nacional,¹² las obras de caridad en favor de los pobres españoles se multiplicaron cada año y con ellas las necesidades materiales de la archicofradía. Las mandas testamentarias acumularon relevantes obligaciones espirituales, sobre todo en forma de misas *pro vivis et defunctis*, que se cumplieron según estrictos protocolos de gobierno;¹³ y una serie importante de obras de caridad, que fueron atendidas por los priores de la institución, asistidos, entre otros, por los limosneros, los camarlangos, los visitantes de cárceles, los visitantes de enfermos y otros ejecutores de legados píos, renovados según cierta cadencia temporal. A partir de 1603, junto a los nuevos estatutos, el *Libro maestro* de la archicofradía trató de identificar el estado de la institución y sus obligaciones para garantizar que se cumplieran todos compromisos que se habían ido adquiriendo a lo largo de los años.¹⁴

En este trabajo, vamos a analizar un aspecto de la singular relación de la archicofradía con los reyes de España. En concreto, en una historia larga, que se inició con Felipe II a finales del siglo XVI, y ha sido interpretada ya en lo referente a las primeras décadas del XVII, nos interesa recuperar ahora la documentación que atañe a la monarquía de Carlos II, entre 1665 y 1700, trasladada en el anexo a partir de la versión que conservó el archivo de la archicofradía. La interpretación historiográfica exigirá, precisamente, como primera tarea, la crítica de las fuentes con las que contamos. Si adelantamos algo la conclusión, debemos indicar que se constata con facilidad una necesidad institucional de reconstruir la historia de cierta donación del rey de la que, por el devenir institucional y, probablemente, también por la desidia de los sucesivos secretarios y administradores de la obra de la nación española en Roma, se había perdido la evidencia documental que garantizaba los derechos históricos, según exigió el monarca para mantener la concesión.

12 Maximiliano Barrio Gozalo, "The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times," *The Journal of European Economic History* 27/3 (1998): 579-605; Id., "El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna," *Anthologica annua* 47 (2000): 419-462; Id., "La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII," *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76; Manuel Vaquero Piñeiro, *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1999).

13 AOP 2260; AOP 2263; José Antonio Calvo Gómez, "La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma," *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.

14 AOP 71; José Antonio Calvo Gómez, "Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603," *Anthologica annua*, en prensa.

2. EL REQUERIMIENTO DEL REY EN 1692

En los últimos años, hemos podido interpretar el alcance y las limitaciones de las cartas que se conservan de la mano de Felipe II (1579-1598), Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665).¹⁵ En muchos de estos textos, se abordó, como argumento principal, la reiteración que hacía el monarca de la concesión del 29 de febrero de 1612 por la que Felipe III permitió sacar, libres de impuestos, 200 botas de vino del reino de Nápoles. Con el producto de su venta, normalmente en los mercados de Roma, los administradores de la archicofradía pudieron afrontar, durante décadas, las crecientes obligaciones materiales, a veces también espirituales, en favor de los pobres españoles de la Urbe.¹⁶

En esta serie documental, relativamente fácil de reconstruir, se sitúa la carta que Carlos II remitió a Francisco de Benavides, conde de San Esteban del Puerto, virrey de Nápoles,¹⁷ fechada en Madrid el 4 de diciembre de 1692, que compromete cualquier seguridad que hayamos podido alcanzar sobre esta materia. El texto original, que se conserva en el archivo de la Obra Pía en la Iglesia Nacional española de Santiago y Montserrat, de Roma, parece evidente en su alcance y también en el compromiso en que sitúa la investigación en curso.

El rey explicó a su lugarteniente y capitán general de Nápoles que había recibido cierta súplica “en nombre del prior de la archicofradía de la Santísima Resurrección que tiene en Roma la nación española”, para que les concediera una “nueva prórroga de la merced que otras veces les” había “hecho de vna trata de ducientos votas de vino cada año en esse rreyno”. En atención a aquella solicitud, dijo que había “resuelto concederles esta gracia por sola

15 José Antonio Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma,” *Carthaginensia*, en prensa; Id., “La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección,” *Salmanticensis* 70/3 (2023): 353-383; Id., “Por el beneficio que allí reciben los españoles. Felipe IV (1621-1665) y la archicofradía de la Resurrección, de Roma,” *Scripta Fulgentina*, en prensa.

16 Conservamos la denominación original de los textos del rey, que aluden al concepto de “botas”, traducción literal, no excesivamente precisa, del italiano “botti”, como unidad de medida del vino en la Modernidad. En una traducción actual, se podría utilizar, con más exactitud, el concepto de “tonel” (botte), como unidad de medida que, en el reino de Nápoles, equivalía a unos 500 litros. Las 200 botas (o toneles), por tanto, supondrían unos 100 000 litros de vino, dato que nos revela la verdadera extensión de la ayuda del monarca. En relación con la venta del producto, parece que la archicofradía solamente sería la beneficiaria del proceso. Todo indica, aunque no se detalla en ningún documento, que no era la encargada de gestionar la dinámica comercial de las 200 botas, lo que le hubiera exigido, además de capacidades humanas que no parece tener, una importante estructura logística de la que tampoco se hace mención en la abundante documentación que atañe al caso.

17 Luis de Orueta, *Los virreyes del sur de Italia*, vol. II. *Nápoles 1505-1707* (Valencia: Luis de Orueta, 2021).

vna vez”, con una condición *sine qua non*, de cierta relevancia: “que hagan constar hauerla obtenido en otra ocasión”.¹⁸

Parece que algo se había roto en esta secular relación entre el rey y la archicofradía. Las concesiones anteriores sobre las botas de vino del reino de Nápoles, firmadas por Felipe III y Felipe IV, incluso las que el propio Carlos II había consignado al principio de su reinado, se vieron cuestionadas por la propia Cámara del rey. La confirmación para un solo año, frente a los seis, siete, incluso diez de las disposiciones precedentes, venía condicionada a que los oficiales de la archicofradía constataran documentalmente que habían “obtenido en otra ocasión” esta pretendida licencia.

Inmediatamente, los priores de la archicofradía emprendieron la reconstrucción documental de la concesión que habían recibido aquel 29 de febrero de 1612 y sus sucesivas confirmaciones de la mano del propio Felipe III y de su hijo Felipe IV.¹⁹ A través de Luis de la Cerda y Aragón, entonces embajador en Roma, enviaron un memorial al rey, que debió de contestar poco después, según dio cuenta el duque de Medinaceli en carta al virrey Francisco de Benavides, de 3 de enero de 1693.²⁰ Las dificultades que había atravesado la institución, sobre todo durante el reinado de Carlos II, a partir de 1665, se trasladaron a la propia justificación, donde hemos podido identificarlas.

3. LA RECONSTRUCCIÓN DOCUMENTAL DE UNA CONCESIÓN (1665-1692)

No se conservan los textos originales de las cartas de Carlos II, fechadas en Madrid en 1668, 1673 y 1681.²¹ Habría que recuperar también los textos de

18 AOP 2260, 210r-211v, con copias en: AOP 2260, 49v, ca. 1700; AOP 2260, 213r, ca. 1720; y AOP 42, 61r, ca. 1730, bajo el título: “Prórroga de la trata de 200 botas de vino en Nápoles en 4 de diciembre de 1692” (doc. 6 del anexo).

19 Calvo Gómez, “La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección,” 353-383; Id., “Por el beneficio que allí reciben los españoles. Felipe IV (1621-1665) y la archicofradía de la Resurrección, de Roma,” en prensa.

20 AOP 2260, 50r, con copia, hacia 1720, en AOP 2260, 213r: Allí anotó el embajador: “Al excelentísimo señor conde de Santisteban, mi tío, amigo y que guarde Dios muchos años, como deseo, virrey y capitán del reyno de Nápoles. Tío, amigo y señor mío: Su magestad se ha seruido hazer merzed a la archicofradía de la Santísima Resurrección que tiene aquí la nación española de una trata de 200 botas de vino en ese reyno por solo una vez, haziendo constar hauer tenido esta gracia en otra ocasión, como lo representó el prior de dicha archicofradía en el memorial que puso en mis manos y pasé yo a las del rey, acompañándole con mi recomendación y haviéndome participado su magestad la resolución referida, embiándome el despacho adjunto para tí con la orden para el cumplimiento de ella te le remito a fin de que puedas disponerle en conformidad de la de su magestad y dispensarme a mí los preceptos que deseo de tu seruizio. Nuestro Señor te guarde muchos años, como puede y he menester. Roma, 3 de enero 1693. Excelentísimo señor. Tu sobrino, amigo, que te estima. Don Luis de la Zerda y Aragón”.

21 Doc. 1, 2 y 3 del anexo.

Felipe III y de su hijo Felipe IV, ya analizados. Probablemente, lo más significativo, en la interpretación de la política calorina, sea que el monarca reclame la demostración de un hecho, la concesión de la licencia de extracción de 200 botas de vino del reino de Nápoles, que él mismo habría autorizado fechas anteriores. El rey no pidió que se probara que, en efecto, se hubieran extraído las respectivas cargas anuales, lo que habría tenido cierto sentido. Exigió a la archicofradía que demostrase lo que él mismo había concedido.

Resulta complejo de explicar también que los sucesivos secretarios que, desde 1603, habían trasladado con toda diligencia, al *Libro maestro*, los textos regios y pontificios desde su fundación en 1579 hasta, al menos, 1744, no incorporasen, después de 1665, ninguna carta de Carlos II para cuya interpretación necesitamos acudir a fuentes del siglo XVIII, como José García del Pino, de dudosa credibilidad.²² Todo parece indicar que el deterioro institucional que se produjo en la archicofradía después de 1675 se trasladó también a la gestión de los recursos económicos y de los derechos que les asistían, tanto pontificios como, en lo que ahora nos atañe, de la jurisdicción del rey.²³

En cualquier caso, los priores de la obra pía romana se emplearon en identificar toda la información que obraba en sus archivos para restaurar aquella serie documental que les exigió el monarca para mantener su concesión. Según aquella reconstrucción, el 11 de octubre de 1668, el rey escribió a Pedro Antonio de Aragón, segundo marqués de Pobar, virrey de Nápoles entre 1666 y 1671, para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, había prorrogado, por siete años, la trata de las 200 botas de vino de aquel reino, francas de derechos, que Felipe III le había concedido en 1612. No se consiguió entonces recuperar el texto de la Cámara del rey. Se conserva una nota simple redactada hacia 1700, y dos indicaciones, sostenidas en una indicación contenida en la carta de 1673, que trasladó José García del Pino a sus colecciones diplomáticas en 1724 y 1730.²⁴

22 Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma,” *Carthaginensia*, en prensa.

23 José Antonio Calvo Gómez, “Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721,” *Anthologica annua* 70 (2023): 101-140.

24 AOP 2260, 48r-48v, que es una indicación en el libro de *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas (1579-1754)*, ca. 1700; con dos referencias en AOP 42, 55r-55v, hacia 1730; y AOP 57, 86r, hacia 1724, sin el texto. En AOP 57, 86r, ofrece una explicación: “Cédula de prórroga de 11 de octubre de 1668, no se halla, pero de ella se hace mención en otra cédula de 27 de diciembre de 1673. (*De otra mano: Libro de Memorias*, folio 55)” (doc. 1 del anexo).

Carlos II se refirió a esta primera confirmación en nueva carta del 27 de diciembre de 1673, dirigida, con su madre, la reina, Mariana de Austria, a Antonio Álvarez Osorio, primer marqués de Astorga, virrey de Nápoles entre 1672 y 1675. En “atención a las obras de piedad que esta archicofradía exercita con los pobres de la nación española, y lo que el cardenal Nithardo”, su “embaxador *en interim* en aquella corte” le había “representado”, tuvo “por bien de prorrogar, a la dicha archicofradía, esta gracia por otros seis años más”, que corrieran y se contasen “desde el día en que” espirasen “los siete antecedentes”.²⁵

En efecto, allí indicó que “en onze de ottubre del año passado de mil seiscientos y sessenta y ocho”, había prorrogado por siete años “a la archicofradía de la resurrección de Roma, la trata que el rrey, mi señor (que haya gloria), la tenía concedida de ducientas botas de uino”, que se cumplieron en 1675. La nueva serie se extendería, entonces, entre la añada de 1676 y la de 1681, ambas inclusive.

Cuando estaba a punto de cumplirse el plazo de la concesión de 1673, el 17 de junio de 1681, Carlos II reiteró su prerrogativa, por seis años más, sobre la producción de los viñedos de Nápoles, de lo que, siempre según la reconstrucción que trataron de hacer los oficiales de la archicofradía después de 1692, habría dado cuenta en carta al virrey Fernando Fajardo y Álvarez de Toledo, sexto marqués de los Vélez, que ejerció en Italia entre 1675 y 1683.²⁶ En este nuevo texto

25 En tres copias: AOP 42, 55r-55v, copia ca. 1730 de José García del Pino: “Prórroga de la trata de 200 botas de vino en el rreyno de Nápoles en 27 de diciembre de 1673”; AOP 2260, 48r-48v, copia ca. 1700: “Copia de la zédula y patente en la qual la rreyna gobernadora, que Dios aya, madre del señor rrey don Carlos 2º, nuestro señor, que Dios aya, hizo merzed a la archiconfradía de la Gloriosa Resurrección de nuestra nación española de la saca libre de las 200 botas de vino del rreyno de Nápoles, prorrogándola por seis años y en la conformidad de la merced que antecedente, en 11 de octubre de 1668. Con despacho de su rreal mano en la data referida auía prorrogado por siete años; AOP 2260, 226r-227v, copia ca. 1720: “1673. Zédula real al marqués de Astorga, virrey de Nápoles, de la trata de 200 botas de vino por 6 años. Dada en Madrid a 27 de diciembre 1673”. En el índice de AOP 57, otra mano añade al final de la relación, sin mantener su orden cronológico: “Memoria de la prórroga de la trata de Nápoles de 27 de diciembre de 1673, folio 86 a tergo”. En AOP 57, 86v, de nuevo, solo se registra una nota de referencia al documento de 1673 sin su transcripción: “En 27 de diciembre de 1673, su magestad concedió la prórroga de la trata de 200 botas de uino en el rreyno de Nápoles por 6 años. Copia de esta cédula se halla al *Libro de Memorias*, folio 55” (doc. 2 del anexo).

26 AOP 42, 59r-59v, copia ca. 1730 de José García del Pino, bajo el epígrafe: “Prórroga de la trata de 200 botas de vino en Nápoles en 17 de junio de 1681”; AOP 2260, 49r-49v, copia ca. 1700, bajo el rótulo: “Copia de la zédula y patente con la qual la magestad del señor rrey don Carlos 2º, nuestro señor (que aya gloria) hizo merced a la archicofradía de la Gloriosa Resurrección de nuestra nación española de Roma, prorrogando la gracia y limosna de la saca libre de 200 botas de vino en el rreyno de Nápoles por seis años, abiendo espirado los 6 antecedentes de que hizo merced la rreyna madre en datta de 27 de diciembre de 1673”; AOP 2260, 212r-212v (doc. 3 del anexo). En el índice de AOP 57, se anotó, de otra mano: “Memoria de la prórroga de la trata de Nápoles de 17 de junio de 1681, folio 86 a tergo”. En AOP 57, 86v, donde remite el índice, ya referimos que se recogió una nota muy relevante sobre la historia diplomática de estas cartas: “Cédula de prórroga de 11 de ottubre de 1668, no se halla, pero de ella se hace mención en otra cédula de 27 de diziembre de 1673. (*De otra mano: Libro de Memorias*, folio 55)”. Esta indicación continúa en relación con los documentos posteriores: “Y sigue también otra cédula de prórroga de 17 de junio de 1681 en la qual se hace mención de la del año de 1673. (*De otra mano: Libro de Memorias*, folio 59). Y otra de 4 de diciembre de 1692. Y otra de 14 de nouiembre de 1695. Las quales, no hauíendose encontrado, se omiten aquí. Y, encontrándose, se anotarán en el libro de *Diuersas Memorias* de esta archicofradía”. En AOP 57, 86v, añade:

se hizo una referencia directa al año santo de 1675 y a las terribles consecuencias que tuvo una mala previsión de los ingresos, que nunca llegaron.

El monarca vendría a responder a la “muchísima necesidad” y “su poca renta” que la empeñaba “por los muchos gastos que hizo el último año santo con los peregrinos que acuden a ella”. Según el informe del marqués del Carpio, embajador en Roma, y “teniendo atención a la piedad de su instituto y obras de ella en que se ejercita”, el rey tuvo “por bien de prorrogar a la dicha archicofradía esta gracia de dichas ducientos botas de vino por otros seis años más, que corran y se cuenten desde el día en que espiraren los seis antecedentes”, es decir, sobre las añadidas de 1683 a 1688.

Aquí se incorporaron otros problemas no solo diplomáticos. Se conserva la minuta de una carta, del 18 de diciembre de 1688, dirigida a Antonio de Peters, “secretario de su magestad en su consejo de Estado y Guerra del reyno de Nápoles”, en la que los administradores de la archicofradía se lamentan de que “siendo el quinto año el 1687, y no hauer tenido efecto, suplicamos a vuestra merced patrocinarnos lo necesario para que pueda venderse con tiempo la dicha trata”.²⁷

En efecto, la relación de lo que representó para la archicofradía la venta de las 200 botas de vino a partir de 1672, según la serie documental que se conserva en Roma, se interrumpe, sin otra explicación, en 1685.²⁸ Si tenemos en cuenta que la nueva carta del rey vino firmada el 4 de diciembre de 1692, y ya en 1685 hubo problemas para mantener una de las fuentes de ingreso más importantes de la archicofradía, cabe interpretar que durante más de siete años se había quebrado la serie iniciada en 1612 y puso en cuestión, según la reclamación de Carlos II, que hubiera sido concedida siquiera una vez.²⁹

“En 17 de junio de 1681, su magestad concedió la misma prórroga por otros 6 años. Copia de esta cédula se halla al dicho libro, folio 59” (se refiere al *Libro de Memorias*.)

27 AOP 2260, 162r. Sobre el mismo tema: AOP 2260, 107r-107v+182r-182v, del 31 de mayo de 1689. También, AOP 2260, 108r-109v, de 7 de enero de 1689, también dirigida a Antonio de Peters, secretario de Estado y Guerra de Nápoles.

28 En AOP 2260, 151v. Hay una copia en AOP 2260, 221r. Año 1672, 500 ducados de Nápoles que, reducidos a la moneda romana, representan 456 escudos y 62 bayoques; 1673, 500 ducados, 430 escudos, 62 bayoques; 1674, 500, 44150; 1675 y 1676, indica “aquí hay error en los años y juzgo no auerse concedido la trata en los años 1675 y 1676 por las guerras de Mesina”; 1677, 300 ducados de Nápoles, que suponen 243 escudos y 60 bayoques; 1678, 460, 37785; 1679, 400, 31034; 1680, 430, 34570; 1681, 3431/3, 31514; 1682, indica: “aquí hay horror del año 1682”; 1683, 2531/9 ducados de Nápoles, que representan 201 escudos y 18 bayoques; 1684, 285, 19913; y 1685, 2061/15 ducados que, reducidos a la moneda romana, representan 168 escudos y 70 bayoques.

29 Sobre la crisis institucional que sufrió la archicofradía después de 1675: Calvo Gómez, “Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721,” 101-140.

4. UNA EXENCIÓN FISCAL, EN 1695, QUE NACÍA CON EFECTOS LIMITADOS

La reconstrucción documental que afrontaron los oficiales de la archicofradía a finales de 1692 no debió de causar el efecto que pretendían. El 15 de septiembre de 1693 escribieron al rey con una nueva súplica en la que dieron cuenta de las dificultades, que persistían. Después de haber presentado el despacho al virrey de Nápoles en junio de 1693, este lo remitió al lugarteniente de la Cámara para que procediera a su cumplimiento. Había quedado demostrado, según el auto, que la archicofradía había disfrutado, en Nápoles, de las prerrogativas sobre el comercio de vino que pretendía mantener. Pero surgieron otros inconvenientes administrativos que provocaron un nuevo diálogo epistolar durante años.

Junto a la queja por las nuevas exigencias administrativas que el oficial de la Cámara napolitana había añadido para ejecutar la concesión del monarca y ahora los oficiales de la archicofradía pretendían sortear, reclamaron al monarca que la concesión, que se firmó para un solo año, se extendiera a los seis habituales de otras disposiciones anteriores. La motivación fue similar a la que reconocimos en los textos de Felipe III y, sobre todo, de Felipe IV; es decir, “que la nación”, léase los súbditos de su católica majestad en Roma, sea “socorrida para ayuda de sus festiuidades, peregrinos, uiudas y apóstatas a quienes se les socorre en sus ahogos y no padezcan el desdoro de la miseria en una corte tan general a vista de las naciones de todos reynos”.³⁰

A pesar de las presiones, Carlos II difirió la respuesta durante años. El 14 de noviembre de 1695, en carta, de nuevo, dirigida al conde de San Esteban del Puerto, virrey de Nápoles, le indicó que, “por despacho de 17 de junio del año pasado 1681, hube por bien prorrogar por 6 años más a la archiconfradía de la Resurrección de Roma la trata que el rrey mi señor y padre, que aya gloria, le tenía conzedida de 200 botas de vino”. Sin hacer referencia al texto de 1692, añadió

30 AOP 2260 s/f: “Señor. El prior de la archicofradía de la Santísima Resurrección de la Nación Española en la corte de Roma representa a vuestra magestad que, por real despacho en Madrid a 4 de diciembre de 1692 fue seruido a vuestra magestad concederle trata de 200 votas de vino por sola una vez con tal que hiciese constar auerla obtenido en otra ocasión. Hauiendo presentado este despacho por primeros de junio de 93 al virrey de Nápoles, lo remitió al regente lugarteniente de la regia Cámara para su cumplimiento y, con orden de este, le hizo relación el maestre datta que otras muchas vezes auía tenido la dicha archicofradía esta gracia. Y, no obstante, hizo repaso la Cámara regia. Lo primero, que no tenía lugar si no venía la cédula sobrecarteada por el Supremo de Italia; y lo segundo que solo se entendía por un año, y no por seis continuados, como otras vezes parece hauerla gozado. Por tanto, suplica a vuestra magestad se digne ordenar que se conceda la sobrecarta y que dicha trata se entienda por seis años y en cada uno de ellos las 200 votas, pues sin este subsidio no puede la pobre nación ser socorrida para ayuda de sus festiuidades, peregrinos, uiudas y apóstatas a quienes se les socorre en sus ahogos y no padezcan el desdoro de la miseria en una corte tan general a vista de las naciones de todos reynos, ordenando al uirrey de Nápoles le dé sin dilación todo cumplimiento por todos los seis años y en cada uno asta el número de las 200 votas, como se lo promete de la real clemencia de vuestra magestad. Roma, settiembre a 15 de 1693”.

que “auiéndoseme ahora representado por su parte se halla con mucha necesidad y empeño, suplicándome que con atención a su falta de medios y auer espirado el término por que se le conzedió últimamente, se ha seruido mandar se le continúe la referida trata y limosna por otros diez años más”.

Según la terminología habitual, en atención “a las obras de piedad en que continuamente se emplea, según la fundación de su instituto”, “por la puntualidad y affecto con que se exercita en obras tan piadosas” y a la recomendación que hizo el duque de Medinaceli, su embajador en Roma, tuvo “por bien de prorrogar a la dicha archicofradía esta gracia de dichas 200 botas de vino por otros diez años más, que corran y se quenten desde el día en que espiraron los 6 antecedentes”.³¹

La literalidad de la concesión del rey generó una cierta confusión que requirió una nueva intervención de Carlos II, fechada en Madrid el 27 de mayo de 1696.³² El diploma del 14 de noviembre anterior establecía que debía prorrogarse la trata de las botas de Nápoles por otros diez años desde la espiración de los seis antecedentes, según la gracia de 1681. La prerrogativa sobre el vino, por tanto, no permitía acceder más que al último año de los diez porque se entendía que los anteriores ya habían prescrito. Para mantener no solo la ley, sino el espíritu de la ley, el rey determinó, en carta al duque de Medinaceli, trasladado de la embajada de Roma como nuevo virrey y capitán general del reino de Nápoles, que, “en esta consideración, sea seruido mandar que la que tengo concedida de dicha trata de los nueve años que faltan para su cumplimiento corran y se quenten desde el día de la data del citado mi rreal despacho de 14 de nobiembre del año pasado de 1695 a fin de que sea effectiua dicha graçia y que, logrando este alibio, pueda la archicofradía exerzitar sus instituciones”.

5. CONCLUSIÓN

El archivo de la archicofradía de la Resurrección, en la Iglesia Nacional española de Santiago y Montserrat, en Roma, conserva todavía dos cartas más de Carlos

31 AOP 2260, 51r-51v, copia ca. 1700, bajo el epígrafe: “Copia de la cédula y patente con la qual la magestad cathólica del señor rrey don Carlos 2º, nuestro señor (que gloria aya) hizo merced a la archiconfradía de la Santísima Resurrección de nuestra nación española de Roma de prorogar la gracia de la saca libre de 200 botas de vino por diez años más, haviendo espirado la última que se dignó prorrogar en datta de 17 de junio de 1681 por 6 años”; con una nueva versión en AOP 2260, 213v, ca. 1720 (doc. 7 del anexo).

32 AOP 2260, 52r-52v, copia ca. 1700, bajo el epígrafe: “Copia de un despacho en que la magestad del señor rrey don Carlos 2º, nuestro señor, que aya gloria, ordena y manda al virrey de Nápoles, duque de Medinaceli, haga se cumpla el pagamento de la gracia de las 200 botas de vino que auía prorrogado con su despacho, datado a los 14 de nobiembre de 1695 por 10 años y la regia Cámara abía reparado en dar execución”; con una nueva versión en AOP 2260, 215r-216r, ca. 1720 (doc. 8 del anexo).

II, de 8 de febrero de 1685, en relación con la limitación de beneficios a los auditores de la Rota romana;³³ y de 25 de abril del mismo año, sobre la necesidad de reconocer a Francisco Bernardo de Quirós, agente general en la Urbe (1682-1687), como gobernador de la archicofradía y miembro nato de la congregación general.³⁴ Estos textos, a medio plazo, tuvieron menos consecuencias en la evolución de la pía institución, aunque cabría volver sobre ellos en otro momento. En realidad, a la luz de la respuesta que los oficiales dirigieron al rey, se podría indicar que, sobre todo esta segunda misiva, es fundamentalmente una nueva expresión del deterioro institucional que estaba viviendo la archicofradía a finales del siglo XVII.³⁵

Se conserva, también, la carta de Felipe V, en este caso original, de 9 de marzo de 1705, poco antes de que la corona española perdiera la jurisdicción del reino de Nápoles, en la que el rey recordó al marqués de Villena que, “en despacho de catorce de noviembre de mil seiscientos y noventa y cinco, tuuo por bien el rrey, mi tío (que haya gloria), prorrogar por diez años más a la archicofradía de la Resurrección de Roma la trata de doscientas botas de vino de esse reyno que antecedentemente la estaua concedida”, que él estaba dispuesto a reiterar con el ánimo de que se mantuviera tan noble actividad.³⁶

Con esta información sería suficiente para alcanzar una primera

33 Includido extemporáneamente en AOP 57, 52r-52v+58r-58v, en una copia, *ca.* 1724, de José García del Pino (doc. 4 del anexo). Al folio AOP 57, 52r: “Despacho de su magestad de 8 de febrero de 1685, limitando a los auditores de Rota la prouista de beneficios” (doc. 4 del anexo). Esta carta se anotó en el índice de AOP 57, de otra mano: “Despacho de su magestad de 8 de febrero de 1685, limitando a los auditores de Rota la prouista de beneficios, folios 52, 58”. Sobre este tema y la posible falsedad documental: Calvo Gómez, “La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección,” 353-383. Existen también algunas dudas sobre la veracidad de este documento, que no se trasladó al Libro Maestro (AOP 71), a pesar de que sabemos estuvo en uso hasta 1744 (AOP 71, 212r.)

34 AOP 2260, copia *ca.* 1700. Al fol. 2260, 53r: “Copia de un despacho que la magestad del rey don Carlos 2º, de gloriosa memoria, dio contra los priores y oficiales de la archiconfradía y a fauor de don Francisco Bernardo de Quirós, su agente general en Roma, sobre la presidencia en las congregaciones generales” (doc. 5 del anexo).

35 AOP 2260, 54r-54v. Los priores de la archicofradía contestaron al rey el 19 de junio de 1685 y le dijeron que que habían juntado la congregación particular el día 14 anterior para dar por recibida la carta. Entre otros descargos, anotaron que, “en algunos años, no se ha juntado congregación general por hauerla mandado difirir el embajador por sus ocupaciones, achaques y otros justos motiuos de diferirla para el tiempo que mandan los estatutos; sin embargo, de haverse repetidamente instado para que fuese conuocada y, cuando estuuo en nuestra mano el juntarla, mandola desintimar don Francisco Bernardo de Quirós por delante el rreal nombre de vuestra magestad, sin permitiimos jamás dar noticia ni descargo a vuestra magestad. Con que, señor, los inconuenientes que don Francisco representa vienen a reducirse al punto de querer por su informe presidir en los actos públicos de la nación, según costumbre de embajador, quando don Gaspar de Sobremonate, don Mathías de Casanate y don Nicolás Antonio, que tubieron el manejo de los papeles y maior graduación en el exercicio, no presidieron jamás ni tibieron tal pretensión”. En relación con la crisis institucional a finales del siglo XVII: Calvo Gómez, “Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721,” 101-140.

36 AOP 2260, s/f, con copia en AOP 57, 87r-88r.

conclusión en relación con la evolución de la archicofradía de la Resurrección en el último tercio del siglo XVII. El grave quebranto institucional que se agudizó después del jubileo de 1675 se trasladó al desgobierno de todo lo referente a sus propias fuentes de financiación. Las concesiones de los sucesivos reyes de España sobre los derechos de exportación de vino en el reino de Nápoles, que habían fortalecido, desde 1612, la capacidad de la archicofradía para atender las necesidades de los nacionales en Roma, se vieron seriamente amenazadas, junto a las causas externas de la situación geoestratégica del territorio, por la evolución interna de la pía corporación romana. La otrora fortaleza institucional se había tornado, durante el reinado de Carlos II, en una evidente desidia difícil de interpretar.

La carta de 1692 puso en guardia a los oficiales de la archicofradía sobre las consecuencias de una mala administración que amenazaba, junto a las obras de caridad en favor de los pobres españoles en Roma, la supervivencia de la propia institución.

La pérdida de los territorios napolitanos, en el contexto internacional de la Guerra de Sucesión española, arruinó una de las fuentes principales de financiación de la archicofradía, que fue suprimida el 26 de marzo de 1707. Con muchas dificultades, con el apoyo del cardenal Aquaviva, que había sido nuncio en España entre 1700 y 1706, la obra romana recuperó su actividad en 1723, ya sin la subvención napolitana.

La necesidad de reconstruir documentalmente los derechos plurianuales de los reyes de España introdujo, en ese momento, una nueva amenaza. La pretendida prueba documental pudo haber ido más allá de la legítima rehabilitación de un derecho. La accidentada reconstrucción histórica, que exigió la recreación documental de algunos diplomas extraviados, creó un precedente singular. El mecanismo exigido por el rey a finales del siglo XVII llevó, en manos de autores como José García del Pino, secretario de la archicofradía a principios del siglo XVIII, sobre argumentos regalistas de dudosa moralidad, a la redacción de documentos *ex novo* para garantizar supuestos derechos fundacionales de los reyes de España que la crítica textual ha tenido ocasión de desvelar.³⁷

La obra de José García del Pino, por tanto, que ejerció, simultáneamente, como

37 Calvo Gómez, "La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma," en prensa; María del Pilar Rábade Obradó, "Descubrir lo falso: Los criterios de un diplomata anónimo del siglo XVIII," en *Erudición y discurso histórico: las instituciones europeas (s. XVIII-XIX)*, ed. por: Francisco Miguel Gimeno Blay (Valencia: Universitat de València, 1993), 157-166.

responsable de los papeles de la Iglesia Nacional y secretario de la archicofradía, añadió algunas dificultades a la ya compleja articulación entre la nueva dinastía y la Iglesia española en los límites extraterritoriales de la Monarquía Católica. Su pretendida restauración diplomática de la exención sobre el comercio del vino en el reino de Nápoles, que redactó entre 1724 y 1730, junto a ciertos planteamientos borbónicos de intervención en las instituciones eclesiales, no hizo más que oscurecer esta singular reconstrucción de la historia que hemos analizado.

En cualquier caso, concluimos con una última constatación. La archicofradía de la Resurrección no pasó desapercibida en la Roma del Seiscientos. La presencia epistolar casi permanente de los reyes de España, a los que, con cierta cadencia, los sucesivos oficiales dieron extensa cuenta de la situación de la obra romana, mantuvo una verificada preminencia institucional entre las obras españolas en el extranjero. Las 118 hermandades agregadas a lo largo de los siglos XVI y XVII, que mantuvieron los vínculos espirituales con la sociedad matriz, contribuyeron a que, incluso en una cierta intemperie económica provocada por el dispendio del jubileo de 1675 y sus consecuencias, la excelencia de las gracias sobrenaturales asociadas a su actividad cultural y la materialización de su generosa actuación en favor de los pobres españoles en Roma, mantuviera bien dimensionada su valoración social y eclesial durante décadas.

6. DOCUMENTACIÓN³⁸

1

1668, octubre 11. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Pedro Antonio de Aragón, segundo marqués de Pobar, virrey Nápoles (1666-1671), para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, han prorrogado por siete años la trata de 200 botas de vino, francas de

³⁸ En la transcripción de los textos, con algunas pequeñas variantes, se han respetado las indicaciones y criterios de la Comisión Internacional de Diplomática, “Normes internationales pour l’édition des documents médiévalux,” en *Folia Caesaraugustana I: Diplomatica et sigilographica* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1984), 19-64; y Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española II* (Madrid: Espasa Calpe, 1983), IX-XXIII. En particular: se han desarrollado las abreviaturas, sin indicar qué letras han sido restituidas; se han adaptado a las necesidades actuales del discurso las mayúsculas, los signos de puntuación y acentuación, y la separación de palabras, respetando las *y*, *v*, *u*, la repetición de letras y el empleo que haga el autor de las nasales antelabiales, *nb* o *nb*, respetando las *mb* y *mb* existentes. La *n* palatal con signo de abreviación se transcribe como *ñ*, respetando las *nn* cuando aparezcan. Los *xp* de origen griego se desarrollan por *chr*. El signo tironiano y otros signos especiales con valor de conjunción copulativa se desarrollan como *e*, salvo que expresamente se utilice *et*, que se respeta. Se han respetado, asimismo, el uso de *x* por *j*; de *ç* por *c* o *z*; de *z* por *c*; de *qu* por *c*; de *u* por *v*, evitando la adaptación a los criterios ortográficos actuales en el empleo o ausencia de otras letras, como las *h* y las *f*, salvo cuando la lectura pudiera representar dificultades importantes de interpretación.

derechos, que le concedió Felipe III el 29 de febrero de 1612.

B1. AOP 2260, 48r-48v, ca. 1700.

B2. AOP 57, 86r, ca. 1724, José García del Pino.

B3. AOP 42, 55r-55v, ca. 1730, José García del Pino.

2

1673, diciembre 27. Madrid

Carlos II, rey de España, y Mariana de Austria, reina regente, escriben a Antonio Álvarez Osorio, primer marqués de Astorga, del Consejo de Estado, virrey, lugarteniente y capitán del reino de Nápoles (1672-1675), para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, en atención a las obras de piedad que ejercita con los pobres españoles en Roma, han prorrogado por seis años la trata de 200 botas de vino, francas de derechos, que le concedió Felipe III el 29 de febrero de 1612.

B1. AOP 42, 55r-55v, copia ca. 1730, José García del Pino.

B2. AOP 2260, 48r-48v, copia ca. 1700.

B3. AOP 2260, 226r-227v, copia ca. 1720.

El rrey y la rreyna, gobernadora.

Illustre marqués de Astorga, primo, del consejo de Estado, virrey, lugarthe-niente y capitán general en el rreyno de Nápoles.

Por cédulas firmadas de mi rreal mano, en onze de ottubre del año passado de mil seiscientos y sessenta y ocho, tube por bien de prorrogar, por siete años más, a la archicofradía de la resurrección de Roma, la trata que el rrey, mi señor (que haya gloria), la tenía concedida de ducientas botas de uino.

Y, teniendo atención a las obras de piedad que esta archicofradía exercita con los pobres de la nación española, y lo que el cardenal Nithardo, mi embajador *en interim* en aquella corte, me ha representado, he tenido por bien de prorrogar, a la dicha archicofradía, esta gracia por otros seis años más, que corran y se cuenten desde el día en que espiren los siete antecedentes.

Y, en esta conformidad, os encargo y mando (como lo hago) proueáys y deis la orden que combenga para que, a la persona que acudiere aý con poder de la dicha ar(55v)chicofradía de la Resurrección de Roma, se le permita sacar de esse reyno las dichas ducientas botas de vino en cada uno de los seis años referidos, francas

de todos derechos, en la forma que se ha hecho hasta aquí sin que, para ello, se le ponga embarazo alguno. Que, por la puntualidad y affecto con que acude a tantas y tan meritorias obras de piedad, es mi voluntad que le sea efectiva esta gracia. La presente reste al presentante.

Datum en Madrid, a 27 de diciembre de 1673 años.

Yo, la rreyna.

V^t. Denia R^s. V^t. Carrillo R^s. V^t. Torre R^s. V^t. Monge R^s.

Ortega, secretario.

Nihil soluat, quia ellemosina.

In partum Neap. VII, fol. CCCXXXVIII.

Al virrey de Nápoles, prorrogando por seis años más a la archicofradía de la Resurrección de Roma la trata de 200 botas de vino que le prorrogó vuestra magestad por siete años el de 1668.

3

1681, junio 17. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Fernando Fajardo y Álvarez de Toledo, sexto marqués de los Vélez, virrey de Nápoles (1675-1683), para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, en atención a la piedad del instituto y obras de piedad en que se ejercita con los pobres españoles en Roma, ha prorrogado por seis años la trata de 200 botas de vino, francas de derechos, que le concedió Felipe III el 29 de febrero de 1612.

B1. AOP 42, 59r-59v, copia ca. 1730 de José García del Pino.

B2. AOP 2260, 49r-49v, copia ca. 1700, sin confirmaciones.

B3. AOP 2260, 212r-212v, copia ca. 1720, con confirmaciones.

El rrey.

Illustre marqués de los Vélez.

La rreyna, nuestra madre, por cédulas formadas de su rreal mano, en 27 de diciembre del año passado de 1673, tuuo bien prorrogar por seis años más a la archiconfraternidad de la Resurrección de Roma la trata que el rrey mi señor y padre la tenía concedida de ducientas botas de vino.

Y, haviéndoseme ahora presentado por su parte se halla con mucha necesidad y empeñada su poca renta por los muchos gastos que hizo el último año santo con los peregrinos que acuden a ella, suplicando me sea seruido concederle la referida trata por otros siete años más, vista su instancia, y, teniendo atención a la piedad de su instituto y obras de ella en que se exercita y a lo que el marqués del Carpio, mi embajador en aquella corte, me ha escrito en su calificación, he tenido por bien de prorrogar a la dicha archicofradía esta gracia de dichas ducientos botas de vino por otros seis años más, que corran y se cuenten desde el día en que espiraren los seis antecedentes.

Y os encargo y mando pro(59v)ueáys y deis la orden que combenga para que, a la persona que acudiere ay con poder de la dicha archicofradía de la Resurrección de Roma, se le permita sacar de este rreyno las dichas 200 botas de vino en cada año de los seis años referidos, francas de todos derechos, en conformidad de lo hecho hasta aquí, sin que para ello se le ponga embarazo alguno.

Que, por la puntualidad y affecto con que se emplea en obras de tanta piedad, es mi voluntad le sea effectiua esta gracia, haviendo primero tomado la razón de esta mi zédula don Luis Antonio Daza, mi secretario del Registro General de Mercedes; y don Cosme de Bustamante, a quien he concedido sus ausencias y enfermedades. La presente reste al presentante.

Datum en Madrid, a 17 de junio de 1681.

Yo, el rrey.

V^t. Torres R^s. Don Pablo Spínola Doria. V^t. Marchio de Zentellas. V^t. Carrillo R^s. V^t. Molas R^s. V^t. Pertusatus R^s.

Bustamante, secretario.

4

1685, febrero 8. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Francisco Bernardo de Quirós, de la Orden de Santiago, del Consejo de Órdenes, agente general en Roma (1682-1687), para comunicarle que ha establecido que los auditores de la Rota Romana tengan un límite de dos mil ducados en la provisión de beneficios que confiere el papa en Roma para que no se perjudiquen las intenciones de los demás españoles de la curia.

B1. AOP 57, 52r-52v+58r-58v, copia ca. 1724, José García del Pino.

El rrey.

Don Francisco Bernardo de Quirós, cauallero del Orden de Santiago, de mi consexo de las Órdenes y mi agente general en Roma.

Hauiéndose receuido una rrepresentación hecha por parte y en nombre de los presidentes *in curia* en que alegan hauer en ella muchos hombres honrrados y de conocidos linages que ha muchos años que se hallan en Roma a la pretensión, destruyendo sus casas con la subministración de alimentos sin poder ser prouistos porque las principales uacantes de dignidades, canonicatos y pre(52v)bendas las confiere el pontífice a los auditores españoles de la Sacra Rota, llenándose de ellas con apropiarse rrentas considerables solo con el fin de que yo los promueua a obispados para distribuir sus rresultas, como es costumbre, y que, con este motiuo, dichas personas conocidas se antiguauan en Roma, destruyendo sus familias, en perjuicio notable de mis rreynos y prouincias por la saca considerable de dinero que va a Roma, suplicándome fuesse seruido dar algún aliuiio a ello.

Y, hauiendo considerado que yo no puedo vedar la colación libre de los beneficios al papa para que graciosamente los distribuya y confiera a quienes le pareciere, que no pue(53r)do tampoco prohibir a los auditores de Rota que no pretendan, porque también son españoles, a quienes yo no doy, ni por ningún caso deuo dar, sueldo, porque lo deuen percibir y perciben del pontífice, a quien siruen; sin embargo, hauiendo premeditado y considerado algún remedio en aliuiio de los demás pretendientes, he uenido en limitar a dichos auditores de Rota las prouistas que ay se hicieren hasta la suma de dos mil ducados de España annuos que, con poca diferencia, constituyen escudos rromanos mil y ducientos, que, con el salario que les da su santidad y las propinas y otros percanzes de rregalos, tienen bastante y sobrado plato para mantenerse con decencia y decoro.

(58v) Os lo preuengo para que estéys con cuydado de que no se exceda y, en caso de exceso, os opongáys en mi rreal nombre donde combenga y sea necessario, y me daréys auiso de lo que resultare y fuera sucediendo, preuiniendo a dichos auditores que se contengan en lo honesto y en no desazonar a la nación con sus exorbitantes pretensiones.

De Madrid, a 8 de febrero de 1685.

Yo, el rrey.

Don Manuel Francisco de Lira.

1685, abril 25. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe los priores y oficiales de la archiconfradía de la Resurrección de Roma, como su protector, para que consideren a Francisco Bernardo de Quirós, de la Orden de Santiago, del Consejo de Órdenes, agente general en Roma (1682-1687), a cuyo cargo están los papeles de la embajada, con la misma consideración que tendrían si fuera embajador.

B1. AOP 2260, copia ca. 1700.

El rrey.

Priores, camarlengo, visitadores y otras qualesquier personas de la congregación o archiconfradía de la Santísima Resurrección de toda la nación española que es sita en mi hospital real de Santiago de los Españoles de esa corte de Roma.

Ya sabéis que, por el capítulo primero de las constituciones con que se gobierna essa archiconfradía, está cometida y entregada a mi protección y de los rreyes de España, mis sucesores, y elegido por inmediato protector de dicha archiconfradía a mi embajador en essa corte.

Y, auiéndome representado don Francisco Bernardo de Quirós, mi agente general en ella, a cuio cargo están los papeles de la embajada, la poca aplicación con que se tratan de muchos años a esta parte los intereses de essa archiconfradía por no se hauer hecho congregación general cada año, como disponen los estatutos, ni tener gobernador de algunos años a esta parte, y que los priores y pocos oficiales que han quedado pudieran cuidar más del aumento de dicha archiconfradía, siendo una fundación insigne, de grande vtilidad a mis bassallos de todo género de estados que llegan a essa corte rromana, pues está preuenido remedio assí para los que tan necesitados con pocos medios y grandes achaques como para otros que dejan el estado de rreligiosos por usar de la liuertad de (53v) apóstatas, y auiendo procurado por el celo de estos motibos y de su obligación a mi seruicio solicitar que se hiziere la congregación general y se tomase maior prouidenzia en ella los priores, los priores que actualmente son de essa archiconfradía hizisteis la congregación particular que ha de prezeder a la general y, descurriendo en ella lo que os pareció, formasteis, después, la lista secreta de los sugetos que proponáis para gobernador, nuebo prior y demás oficiales y pasaisteis a intimar la congregación general sin dar parte al doctor don Francisco Bernardo de Quirós, ni lleuarle, como decíays, la lista de los propuestos, según es estilo con mis embajadores y ministros que siruen en la embajada para que los sugetos que no

fueren a propósito se excluían de la propuesta de los priores, faltándose ahora al cumplimiento de esta obligación con el pretexto de que las constituciones hablan solamente de los embajadores y que así abáis dudado se entendiese con él la formalidad de llevarle la lista y el ejercicio de dirijiros y asistir a la congregación general con cuia notizia dispuso que los priores desintimaseis la dicha congregación general y se suspendiese asta que me diese cuenta de ello y yo tomase la resolución que conbiniere, suplicándome fuere seruido de hazerlo con la ureuedad que requiere el beneficio de esta fundación.

Y, abiéndose visto en mi consejo de Cámara, he tenido por bien de ordenaros y mandaros, como lo hago, que se entienda con el doctor don Francisco Bernardo de Quirós, mi agente general en esa corte, lo mismo que se ha estado y se ha hecho y obseruado con mis embajadores en ella, entregándosele la lista para los effectos referidos (54r) y dirijiros al maior azierto como assimesmo que asista a la congregación general, siempre que la aya, según y en la forma que lo han efectuado mis embajadores y se obserbe todo el tiempo que el doctor don Francisco Bernardo de Quirós continuare y tubiere a su cargo los papeles de la embajada que assí es mi voluntad.

Fecha en Madrid a 25 de abril de 1684.

Yo, el rrey.

Por mandato del rrey, mi señor, don Yñigo Fernández del Carpio.

A los priores, camarlengo y visitadores, y otras qualesquier personas de la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma sobre dependenzias de ella.

6

1692, diciembre 4. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Francisco de Benavides, conde de San Esteban del Puerto, virrey, lugarteniente y capitán general de Nápoles (1687-1696), para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, ha concedido una prórroga de un año a la trata de 200 botas de vino de aquel reino, francas de derechos, que le concedió Felipe III el 29 de febrero de 1612, con tal de que demuestren que la han obtenido en otra ocasión.

A. AOP 2260, 210r-211v, original.

B1. AOP 2260, 49v, copia ca. 1700.

B2. AOP 2260, 213r, copia ca. 1720.

B3. AOP 42, 61r, copia *ca.* 1730 de José García del Pino.

El rrey.

Illustre conde de Santisteban, pariente, mi virrey, lugartheniente y capitán general en el rreyno de Nápoles.

Hauiéndoseme suplicado, en nombre del prior de la archicofradía de la Santísima Resurrección que tiene en Roma la nación española, les conceda nueva prórroga de la merced que otras veces les he hecho de vna trata de ducientas votas de vino cada año en esse rreyno, he resuelto concederles esta gracia por sola vna vez, con tal que hagan constar hauerla obtenido en otra ocasión.

Y assí os mando que, en esta conformidad, deis las órdenes combenientes a su cumplimiento.

De Madrid, a 4 de diciembre de 1692.

Yo, el rrey.

Don Alonso Carnero.

(211v) (*cruz*) Al illustre conde de Santisteban, pariente, mi virrey, lugartheniente y capitán general en el rreyno de Nápoles.

7

1695, noviembre 14. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Francisco de Benavides, conde de San Esteban del Puerto, virrey, lugarteniente y capitán general de Nápoles (1687-1696), para comunicarle que, a petición de la archicofradía de la Resurrección, ha concedido una prórroga de diez años a la trata de 200 botas de vino de aquel reino, francas de derechos, que le concedió Felipe III el 29 de febrero de 1612. Reitera la concesión que él mismo hizo, por seis años, el 17 de junio de 1681.

B1. AOP 2260, 51r-51v, copia *ca.* 1700.

B2. AOP 2260, 213v, copia *ca.* 1720.

El rrey.

Illustre conde de Santisteban, pariente, mi virrey, lugartheniente y capitán general en el rreyno de Nápoles.

Por despacho de 17 de junio del año pasado 1681, hube por bien prorrogar

por 6 años más a la archiconfradía de la Resurrección de Roma la trata que el rrey mi señor y padre, que aya gloria, le tenía conzedida de 200 botas de vino. Y, auíendoseme ahora representado por su parte se halla con mucha necesidad y empeño, suplicándome que con atención a su falta de medios y auer espirado el término por que se le conzedió últimamente, se ha seruido mandar se le continúe la referida trata y limosna por otros diez años más.

Y, atendiendo a las obras de piedad en que continuamente se emplea, según la fundación de su instituto, y a los que el duque de Medinazeli, mi embajador en aquella corte, me ha escrito en su calificación, he tenido por bien de prorrogar a la dicha archiconfradía esta gracia de dichas 200 botas de vino por otros diez años más, que corran y se quenten desde el día en que espiraron los 6 antecedentes.

Yo os encargo y mando (51v) deis la orden conueniente para que a las personas que acudieren aý con poder de la dicha archiconfradía de la Resurrección de Roma, se le permita sacar de ese rreyno las dichas 200 votas de vino en cada uno de los diez años referidos, francas de todos derechos, en la conformidad que se ha hecho asta aquí, sin que para ello se le ponga embarazo alguno, que por la puntualidad y affecto con que se exercita en obras tan piadosas, es mi voluntad le sea effectiva esta gracia y limosna.

Datum en Madrid, a 14 de nobiembre de 1695 años.

Yo, el rrey.

Con las señales del consejo.

Al illustre virrey de Nápoles, prorrogando por 10 años más a la archiconfradía de la Resurrección de Roma la trata y limosna de 200 botas de vino que se le prorrogó por otros 6 años el de 1681.

Consultado.

Sobre escrito. Al illustre conde de Santisteban, pariente, mi virrey y capitán general en mi rreyno de Nápoles.

1696, mayo 27. Madrid

Carlos II, rey de España, escribe a Luis Fernando de la Cerda y Aragón, noveno duque de Medinaceli, gentilhombre de la Cámara del rey, virrey, lugarteniente y capitán general de

Nápoles (1696-1702), para comunicarle que la prórroga de la trata de 200 botas de vino que tiene concedida a la archicofradía de la Resurrección de Roma por diez años debe considerarse a partir de la fecha de concesión, es decir, desde el 14 de noviembre de 1695.

B1. AOP 2260, 52r-52v, copia ca. 1700.

B2. AOP 2260, 215r-216r, copia ca. 1720.

El rrey.

Illustre duque de Medinaceli y de Alcalá, primo, gentilhombre de mi Cámara, virrey, lugarteniente y capitán general en mi rreyno de Nápoles.

En despacho de 14 de nobiembre de 1695, tube por bien de mandar prorrogar por diez años más, a la archiconfradía de la resurrección de Roma, la trata y limosna que el rrey mi señor y padre, que aia en gloria, la tenía conzedida de 200 botas de vino, la qual auía de correr y contarse desde el día en que espiraron los 6 antecedentes de la última prorrogación, encargando al conde de Santisteban, vuestro antecesor, diese la orden conueniente para que, a la persona que acudiere ay con poder de la dicha archicofradía, se le permitiese sacar de ese rreyno las dichas 200 botas de vino en cada un año de los 10 referidos, francas de todos derechos, en la conformidad que se abía hecho asta entonzes, sin que para ello se le pusiese embarazo alguno.

Y, abiéndome ahora representado, en (52v) nombre del gobernador, priores y demás oficiales de la dicha archicofradía de la Resurrección de Roma, que, abiendo solizitado por su parte el cumplimiento de la expresada orden, el tribunal de esa mi Regia Cámara ha representado en dar execución a ella por la cláusula referida de que los dichos 10 años de esta gracia y prorrogación huuesen de correr y contarse desde el día que espiasen los 6 antecedentes, no queriendo bonificar ni permitir la comisión mía más extracción de los 10 años referidos que la de uno, en suposición de que aya prescripto por los 9 pasados en los quales no se podía acudir, no hauiendo yo hecho esta gracia suprema.

Que, en esta consideración, sea seruido mandar que la que tengo concedida de dicha trata de los nueve años que faltan para su cumplimiento corran y se quenten desde el día de la data del citado mi rreal despacho de 14 de nobiembre del año pasado de 1695 a fin de que sea effectiua dicha graçia y que, logrando este alibio, pueda la archicofradía exerzitar sus instituciones.

Vista su instancia y con atención a lo que me ha representado el cardenal Iudize, en carta de 16 de abril próximo pasado, he benido en lo que suplican y os

encargo y mando deys la orden que conuenga para que la gracia y prorrogación referida de estos 10 años que les tengo concedida aya de ser y entiéndase desde el mencionado despacho de 14 de noviembre de 1695, como lo piden. Que por los motiuos de piedad que concurren y el zelo en que se exercen en tan buenas obras, prozedde de mi voluntad.

Datum en Buen Retiro, a 27 de mayo de 1696.

Yo, el rrey.

Puente, secretario.

In partum Neap. XXXXII, fol. CCVII.

7. FUENTES DOCUMENTALES

AOP 30. *Registro de las cofradías aggregadas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestro Redemptor Jesu Christo de nuestra nación española de Roma, sita en la venerable y real yglesia, casa y hospital de Santiago y San Ildefonso de dicha nación en Roma. Hecho en el año de 1722 por don Joseph Garzía del Pino, notario diputado del real palacio de la embaxada de su magestad cathólica, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la dicha real yglesia. Los estatvtos de la cofradía de la Sanctíssima Resurreccion de la nación española de Roma. Romae: Apud Franciscum Zanettum, MDLXXXII.*

AOP 37= AOP 38= [en línea] <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13353> [consulta: 20/09/2024]. *Estatvtos de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nvestro Redentor de la nación española de Roma. Roma: Esteban Paulino, 1603.*

AOP 42. *Memorias diuersas de la venerable archicofradía de la Sanctíssima Resurrección de nuestra nación española de Roma con noticias sobre la elección del procurador de la nación y sus pretensas prerrogativas y exempciones recogidas por don Joseph Garzía del Pino año de 1730.*

AOP 57. *Priuilegios, indultos, gracias, concessiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santíssima Resurrección de Christo Nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por los summos pontífices y señores reyes cathólicos. Recogidas con summa diligencia por don Joseph Garzía del Pino, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la real yglesia y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma año de 1724.*

AOP 71. *Libro maestro de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Nuestro Señor Iesu Christo de la nación española, recopilado y ordenado en el año de 1603, siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Priors, don Alonso de Torres Ponce de León, don Andrés Espinosa. Están numeradas las ojas de este libro maestro por mí, el doctor Luis Álvarez Pereyra, prior que fui el anno 1629 y tiene duzientas y zincoenta ojas, como se uerá del asiento que está hecho de mí mano en la última. Luis Álvarez Pereyra. Roma 1579.*

AOP 72. *Actas de la congregación (1530-1594) e inventarios de casas, censos y misas. Libro*

de decretos de 1530 hasta el de 1594.

AOP 1024. 1580. *Libro primero de decretos de la congregación de la Santísima Resurrección (1580-1592).*

AOP 1556. *Libro de cartas misivas donde quedan traslado de todas las cartas que se escriuen al rey nuestro señor y sus ministros y otras personas por la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma y los memoriales que se dan por la archicofradía.*

AOP 1621. *Aggregatio confraternitatis ad venerabilem archiconfraternitatem Sanctissimae Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi nationis hispanorum de Urbe. In venerabili ac regia ecclesia et hospitali Sanctorum Iacobi et Ildephonsi dictae nationis de Urbe erectam. D. Joseph Garzía del Pino dd. ven. archiconfraternitatis et regiae ecclesiae secretarius.*

AOP 2196. *Erección, estatutos, órdenes y correspondencia, prerrogativas, controversias con Santiago, ceremonial. Expediente de agregaciones a la Archicofradía. Inventario del archivo de la archicofradía año 1603 y 1694.*

AOP 2260. *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma (1579-1754). Mercedes sobre expedición de los obispados, pensiones y gracias eclesiásticas. Trata de Nápoles. Mercedes sobre Nápoles y Palermo. Limosnas. Indulgencias. Estado de la trata de las 200 botas de vino del reino de Nápoles.*

AOP 2263. *Papeles pertenecientes al oficio de procurador de la nación.*

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Achón Insausti, José Ángel, y José María Imízcoz Beunza. *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Sílex, 2019.

Albiero, Stefania Verfasser. "La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo." En *Bramante en Roma, Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, editado por Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis, Iván Rega Castro, 92-111. Lleida: Universitat de Lleida, 2014.

Albiero, Stefania Verfasser. "Los proyectos de Antonio de Sangallo el Joven para la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma." *Annali di Architettura: rivista del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio* 28 (2016): 49-62.

Alonso Ruiz, Begoña. "Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma." En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1. Editado por Carlos José Hernando Sánchez, 173-188. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

Aramburu-Zabala Higuera, Miguel Ángel. "La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento." *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42.

Barrio Gozalo, Maximiliano. "The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times." *The journal of european economic history*

- 27/3 (1998): 579-605.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna." *Anthologica annua* 47 (2000): 419-462.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII." *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII." En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1., editado por Carlos José Hernando Sánchez, 641-666. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII." *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126.
- Bogarín Díaz, Jesús. "Notas sobre el concepto canónico de archicofradía." *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32.
- Bogarín Díaz, Jesús. "Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla." *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512.
- Briccio, Giovanni. *Le solenni e devote processioni fatte nell'Alma Città di Roma l'anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navonna*. Roma, 1625.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma." *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI." *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721." *Anthologica annua* 70 (2023): 101-140.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección." *Salmanticensis* 70/3 (2023): 353-383.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)." *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 879-893.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma." *Carthaginensia*. En prensa.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603." *Anthologica annua*. En prensa.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Por el beneficio que allí reciben los españoles. Felipe IV (1621-1665) y la archicofradía de la Resurrección, de Roma". *Scripta Fulgentina*. En prensa.
- D'Amelio, Anna. "Le origini della festa della resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia

- religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma.” En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, vol. 3, editado por José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, 1471-1486. Madrid: Polifemo, 2010.
- Fernández Alonso, Justo. “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes.” *Anthologica annua* 4 (1956): 9-97.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI.” *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754.” *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329.
- Feste et alegrèze fatte nella piazza di Nauona dall’illustriss. et ecclesentiss. sig. don Rodrigo de Mendoza, et natione spagnola per la resurrettione di Christo Sig. nostro nella notte del sabbato santo e feste di Pasqua*. Roma, 1650.
- García Hernán, Enrique. “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución.” *Anthologica annua* 42 (1995): 297-364.
- González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- Marcos Martín, Alberto, y Carlos Belloso Martín. *Felipe II ante la Historia*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020.
- Martínez Millán, José. *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*. 4 vols. Madrid: Parteluz, 1998.
- Orueta, Luis de. *Los virreyes del sur de Italia*, vol. II. *Nápoles 1505-1707*. Valencia: Luis de Orueta, 2021.
- Pietschmann, Klaus. “Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la Iglesia Nacional Española de Santiago en Roma antes del Concilio de Trento.” *Anthologica annua* 46 (1999): 451-476.
- Rábade Obradó, María del Pilar. “Descubrir lo falso: Los criterios de un diplomata anónimo del siglo XVIII.” En *Erudición y discurso histórico: las instituciones europeas (s. XVIII-XIX)*, editado por: Francisco Miguel Gimeno Blay, 157-166. València: Universitat de València, 1993.
- Torres, Dionisio. *Relatione delle feste fatte in piazza Navona dalla ven. archiconfraternità della Santissima Resurrettione nella chiesa di S. Giacomo delli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurrettione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all’emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero, comprotettore di Spagna*. Roma, 1675.
- Úbeda de los Cobos, Andrés. “Annibale Carracci restaurado: la capilla Herrera de Santiago de los Españoles de Roma.” En *Maestros en la sombra*, 207-223. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1999.
- Zevallos, Francisco. *Relación de las fiestas que la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española celebró en Roma este año santo de 1675 en su real iglesia de Santiago*. Roma, 1675.

Zamora García, Pedro. *Reyes II. La fuerza de la interpretación*. Estella (Navarra): Verbo Divino 2023, 743 pp. ISBN: 978-84-9073-915-0.

Hay obras que cuando las lees, desde sus primeras páginas, ya percibes que serán obras de referencia fundamental por la calidad de su investigación, la claridad de sus planteamientos y la utilidad de sus enseñanzas. Es el caso de la monografía del profesor Pedro Zamora titulada *Reyes II. La fuerza de la interpretación*, continuación de la realizada por el mismo autor, *Reyes I. La fuerza de la narración*, publicada en 2011 y que abordaba los textos bíblicos desde 1Re 1 hasta la conclusión del ciclo de Elías en 2Re 2,18. Algo más de diez años separan ambos volúmenes con algunas diferencias a la hora de abordar la investigación fruto de los cambios habidos en el conocimiento del contexto histórico en el que se insertan las historias de estos dos libros y de una mayor y mejor comprensión de su proceso de composición.

Reyes II, siguiendo la lógica narrativa del relato y el método exegético utilizado se divide en tres ciclos. El primero es el “Ciclo del profeta Eliseo (2Re 2,19-13,25)”; el segundo, el “Ciclo de los dos reinos hasta la caída de Samaría (2 Re 14-17)” y el tercero, el “Ciclo del reino superviviente: Judá (2Re18-25) dividido, a su vez, en el ciclo de Ezequías y el profeta Isaías, el de Manasés y Amón, el de Josías y el de la caída de Judá. Dado que el autor sigue la secuencia bíblica, cada una de estas secciones es de una extensión distinta.

La obra, que sigue el esquema de los comentarios clásicos, es destacable por distintos motivos. En primer lugar, porque ayuda a conocer y comprender 2Reyes gracias al análisis detallado de todos sus elementos lingüísticos y literarios, así como de la cuestión de las fuentes y del desarrollo de la composición. En segundo lugar, por la excelente delimitación de los acontecimientos históricos que permiten contextualizar adecuadamente el texto y los hechos narrados. En tercer lugar, porque el autor va siempre más allá del texto proponiendo para cada unidad narrativa una lectura actualizadora de naturaleza vital, homilética o espiritual. A todo ello se suma una excelente bibliografía actualizada en la que se manejan con rigor tanto fuentes clásicas y aparentemente desfasadas, pero ineludibles (tal y

como evidencia Zamora), como los estudios más recientes. El autor ayuda a ver la evolución de los estudios sobre este libro y sus contenidos, las distintas aproximaciones hechas hasta el presente y la necesidad de articular los estudios histórico-críticos con otros de naturaleza narrativa para comprender cómo el autor/autores de esta obra consiguen captar la atención de los lectores y transmitir su mensaje. Sin duda el valor más sobresaliente es que todo ese rigor investigador de naturaleza histórico-literaria concluye con una propuesta de interpretación teológica integral de 2Reyes desde una perspectiva deuteronomista, destacando y perfilando la imagen de Dios, la centralidad de un lugar de culto y la Ley como instancias rectoras de la vida religiosa de Israel. La relevancia de la Torá y la exigencia al pueblo de su cumplimiento hacen que Yahvé gobierne más allá de la institución real.

Además de los aspectos ya mencionados, quisiera destacar tres más. El primero es que el estudio del prof. Zamora ofrece un estudio sistemático y muy preciso de la profecía anterior. La relevancia de los profetas escritores y el peso de alguno de sus libros ha hecho que nuestros estudios adolezcan de una mirada certera a la evolución y relevancia de la institución profética tal y como aparece en Samuel y Reyes, de su configuración, de la importancia de los grupos proféticos, de su relación con la monarquía y con los templos y de su función social. A través de los distintos capítulos, el autor traza ese desarrollo y su problemática, ahonda en la identidad de las cofradías proféticas, en sus necesidades materiales, en su influencia en la sociedad, en su involucración militar y en su contribución a la evolución del yahvismo.

El segundo aspecto es la mirada política al libro de Reyes desde una doble perspectiva; la primera, la importancia que las relaciones internacionales y los países del entorno han tenido para el desarrollo de Israel y de su configuración religiosa. Zamora demuestra con claridad y erudición que no se puede abordar la historia del territorio y su historia religiosa sin enmarcarlo adecuadamente en la política y economía internacionales. La segunda es que muestra con claridad cómo el yahvismo evoluciona y cómo ello tiene implicaciones políticas tanto locales como internacionales. Lo histórico-religioso se articula con lo político-religioso, con todos los riesgos que ello entraña, y muy especialmente con la búsqueda de la justicia. La evolución del yahvismo permite, además, conocer y comprender su relación con otras religiones o divinidades como el culto a Baal o la génesis del conflicto samaritano.

El tercer aspecto es la habilidad del autor por visibilizar y/o desvelar a los personajes y situaciones aparentemente secundarias de la narración. Su estudio permite diferenciar entre una voz directa y audible –aquella voz crítica con la historia monárquica liderada por personajes con mucho peso institucional y social–, y una voz susurrada –la de aquellos que padecen un mal gobierno y sufren en sus vidas el incumplimiento de la Torá–. Al destacar los discursos implícitos se percibe cómo el libro de los Reyes no es únicamente una historia de la institución monárquica o de la profética, sino la del pueblo que sufre y espera una justicia. El estudio descubre los estratos sociales más desfavorecidos y con ello se percibe una de las líneas de estudio y sensibilidad más personales del profesor Zamora.

Por todo ello estamos ante una monografía altamente recomendable y obra de referencia obligada tanto para quienes quieran ahondar en el período histórico de la monarquía de Israel y Judá, como para quienes se adentren en el estudio del profetismo y la lucha contra la injusticia. También será de gran utilidad para quienes aspiren a conocer el modo más adecuado de articular los métodos clásicos en el estudio de los textos con el método narrativo y percibir su complementariedad.

Quizá antes de concluir y como advertencia para los lectores es importante señalar la dificultad que entraña, en algunos momentos, que este sea el segundo volumen de una obra concebida de modo unitario pues, en ocasiones, se requiere del primer libro para seguir algunas de las argumentaciones. También se echa en falta una conclusión a toda la obra. Probablemente, después de análisis tan pormenorizados de cada una de las secciones, habría sido de gran ayuda una pequeña síntesis teológica al final del estudio. Nada de ello resta utilidad y, mucho menos, calidad a este volumen.

Carmen Yebra Rovira
Universidad Pontificia de Salamanca

Montero Fenollós, Juan Luis, coord. *La arqueología española en Tierra Santa. Pasado y presente*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2024, 300 pp. ISBN: 978-84-19003-13-3.

La guerra que asola la franja de Gaza desde 2023 y los frecuentes ataques en la Cisjordania palestina, así como la incidencia del conflicto bélico en el conjunto de Israel y Líbano han paralizado tanto las expediciones y trabajos arqueológicos en el territorio como los viajes de estudio y proyectos universitarios desarrollados en esa región oriental. Esta realidad, dramática, lamentablemente ha sido una constante en los estudios y excavaciones que se han llevado a cabo en esta zona desde siempre. Un territorio marcado por el conflicto, la inestabilidad y la utilización política de todo su legado arqueológico e histórico. Los arqueólogos se preguntan qué quedará tras el conflicto y si será posible retomar las actividades investigadoras, especialmente, cuando se espera que la reparación del daño humano y medioambiental y la reconstrucción de la zona sean prioritarias.

Afortunadamente los estudios arqueológicos llevados a cabo en la zona en los siglos XX y XXI nos han permitido un buen conocimiento del territorio y de sus yacimientos dejando un legado académico indeleble.

A finales de mayo de 2023 el Consulado General de España en Jerusalén organizó una exposición de fotografías y un ciclo de conferencias con la idea de dar a conocer la “Arqueología española en Tierra Santa” y evidenciar la estrecha vinculación entre nuestro país y la tarea de excavación y estudio en ese territorio. Fruto de esa exposición y de las conferencias que la acompañaron (a las que se sumaron otros estudios) nace *La arqueología española en Tierra Santa. Pasado y presente*, coordinada por el arqueólogo español y docente en la Universidade da Coruña, Juan Luis Montero Fenollós, publicado con la colaboración de la Obra Pía de los Santos Lugares.

La obra se divide en once bloques de los que el 7, 8 y 9 contienen a su vez cinco, tres y seis capítulos respectivamente y que conforman un volumen de 22 capítulos.

Tras la presentación y el prólogo, Montero Fenollós, comienza haciendo un balance de “La arqueología española en Tierra Santa: haciendo un poco de historia”. Es este un estudio fundamental para comprender la vinculación entre occidente y el Próximo Oriente desde las primeras peregrinaciones de Egeria en el siglo IV hasta la actualidad. Además, define de modo claro y sintético qué es

la arqueología bíblica, cuáles son las dificultades terminológicas para referirse a ella y al territorio y cuáles han sido los cambios habidos para su abordaje científico. Esta contribución ahonda igualmente en la contribución de España a la investigación arqueológica en Tierra Santa que, si bien ha sido menor que la de otras naciones, sin embargo, ha destacado por su relevancia. Su fructífero recorrido se aprecia a través de figuras como Josep Gibert (a quien Jordi Vidal dedica el capítulo 2) y González Echegaray, omnipresente en toda la obra. También con la creación de la Casa de Santiago de Jerusalén a iniciativa del obispo Maximino Romero de Lema en 1955 (cuya historia se presenta en el capítulo 3, “El relevante papel del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Juan Antonio Ruiz). Lucía Brage estudia las excavaciones en Mogaret Dalla y el-Khiam (cap. 5), las de Khirbet Arair y Tell Medeineh (cap. 6) y la misión española en Jordania en los años setenta y ochenta (7.1). Carolina Aznar, por su parte, presenta la situación de las excavaciones en el Santo Sepulcro y San Pedro en Gallicantu de Jerusalén (7.2 y 7.4), las de Tell Abu Hawan (7.3) y el proyecto Llanura Sur de Akko (8.2).

Mención especial merecen dos capítulos: “Arqueología, coleccionismo y diplomacia en Tierra Santa” y “Las colecciones de antigüedades de Tierra Santa en España” ambos de Brage que permiten apreciar tanto la evolución dentro del coleccionismo como la conservación del patrimonio y el interés habido desde las primeras excavaciones por mostrar algunos de los hallazgos al público español.

El valor de esta obra radica en ofrecer una extensa visión del trabajo arqueológico realizado en el Levante por investigadores españoles e instituciones de nuestro país. Se recuperan las figuras de Gibert, Cambó, Echegaray y Olívarri, por ejemplo, y se incluye la labor de instituciones como la Casa de Santiago o el trabajo de Universidades que, en colaboración con diferentes instituciones realizan en Israel, Palestina, Libia, Siria y Jordania sus actividades.

La obra, pese a la disparidad de autores y temas, se lee con gusto gracias a la presentación cronológica de las actividades, lo que permite ver con claridad la evolución en el propio método arqueológico, en los intereses españoles en Tierra Santa, en el proceso de secularización de la arqueología “bíblica” y en la necesaria presencia de las instituciones eclesiales, estatales y académicas para desarrollar una actividad en un contexto social y políticamente muy complejo pero fascinante. Sin duda, es una obra de referencia para obtener una visión de conjunto de la actividad desarrollada desde mediados del siglo XX hasta la

actualidad por arqueólogos y arqueólogas y por distintas instituciones españolas. Con el conjunto queda patente que la fascinación por Oriente no ha decaído y que la tarea arqueológica se fragua en la lucha constante contra dificultades que nada tienen que ver con la disciplina en sí misma ni con el trabajo de sus investigadores.

Carmen Yebra Rovira
Universidad Pontificia de Salamanca

Ruiz, Eleuterio R., ed. *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica [Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019]*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2021, 390 pp. ISBN: 978-84-9073-723-1.

En julio de 2019 tuvo lugar en Buenos Aires el primer congreso bíblico latinoamericano. El acontecimiento en el que participaron biblistas de todo el continente americano, desde el norte hasta el sur, y al que acompañaron algunos biblistas españoles, sirvió para poner de manifiesto la riqueza y vitalidad de la reflexión bíblica en Latinoamérica y también su enorme pluralidad y complejidad.

El libro *80 años de exégesis bíblica en América Latina* publicado por la editorial Verbo Divino y editado por el prof. Eleuterio Ruiz recoge algunas de las aportaciones más relevantes del congreso y permite apreciar todas estas sensibilidades, los temas propios del continente y el contexto que delimita un modo particular de exégesis.

La obra está estructurada en cuatro bloques. El primero “Los pioneros de la exégesis en América Latina. Puntos de Interés y mirada crítica” ofrece un recorrido histórico partiendo del estudio de la situación en Argentina con la presentación de Juan Straubinger, la *Revista bíblica* y el movimiento bíblico argentino, los estudios bíblicos en Brasil (Silva), en el territorio andino (Leif Vaage) y en la diáspora latina (Fernando Segovia). Además, se incluye un balance de la investigación de género y feminista hecha por los latino/a/x en Estados Unidos (Pilarski).

La segunda parte “Temas y textos preferidos y descuidados en la producción exegética lationamericana” destaca la preeminencia del libro del Éxodo con dos artículos de Kidd y Markl y muestra la preocupación por la cuestión de la desigualdad a partir del estudio del caso de la viuda de Sidón (1Re 17) por Ueti, respondido por Floyd. Concluye esta sección el artículo de Néstor O. Míguez que ofrece una hermenéutica latinoamericana de los evangelios, respondida por el artículo de Grilli.

La tercera sección “Métodos y acercamientos cultivados en Latinoamérica: diversidad e interdisciplinariedad” aborda la lectura popular de la Biblia (Ralf Huning) y una visión panorámica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana (Paula García y Juan A. Casas)

La última parte “Prospectiva de la exégesis en Latinoamérica” abre al futuro de la exégesis en Latinoamérica por el cambio de época y sus desafíos (Raúl Lugo),

las dificultades para el pueblo (Vitório), la exégesis (Guijarro), la pastoral y eclesialidad (Luciani), las comunidades de base (Mesters) y las nuevas perspectivas Latinxs (Vena y Guardiola-Saen).

El conjunto con aportaciones de calidad diversa permite apreciar con claridad la vitalidad de los estudios bíblicos, la evolución de los temas y textos trabajados y los desafíos que todo ello plantea. Al mismo tiempo, pese al uso de la terminología “hermenéutica latinoamericana” o “exégesis latinoamericana” se puede apreciar con mucha claridad la pluralidad de perspectivas y los conflictos entre algunas de ellas. Lejos de poder hablar de una perspectiva unificadora para un continente y su población en la diáspora, el conjunto visibiliza intereses múltiples, confesionales o no, científicas o populares, pastoralistas y universitarios, etc. muchos de ellos difícilmente armonizables. Se percibe una tensión entre la pastoral y la academia; entre partir de la sensibilidad del pueblo y el estudio del texto; entre lo vital y lo científico difícilmente solucionable. El elenco de autores hace, sin embargo, que cada una de las aportaciones sea recomendable en sí misma. Todos y cada uno, de generaciones distintas, conocen a fondo la realidad latinoamericana (o han formado a los actuales biblistas del continente) y pretenden dar respuesta desde el estudio bíblico a sus realidades.

Carmen Yebra Rovira
Universidad Pontificia de Salamanca

Guijarro, Santiago. *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 127. Salamanca: Sígueme, 2023, 221 pp. ISBN: 978-84-301-2179-3.

Santiago Guijarro es catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca. El libro que presenta es un escrito de madurez acerca de una temática —la transmisión oral de la memoria de Jesús— sobre la que el autor ha estudiado, escrito y enseñado durante muchos años. Aunque todos los capítulos de la obra tienen su punto de partida en artículos de investigación publicados precedentemente (cf. p. 21, nota 22), el autor los ha revisado y unificado, de forma que el conjunto tiene bastante unidad.

La obra sigue la estela de la escuela de la historia de las formas, iniciada con Schmidt, Dibelius y Bultmann. Los aciertos de esta fecunda corriente exegética han sido perfeccionados en los últimos decenios por la aplicación de las ciencias sociales al análisis de la comunicación oral y la transmisión de la memoria social en las sociedades antiguas. Guijarro menciona, en este sentido, algunos hallazgos en la investigación actual sobre la transmisión oral de los recuerdos de Jesús: se ha aclarado la coexistencia e influencia mutua entre la oralidad y la escritura; se ha perfeccionado el catálogo de *formas*, al reparar en la influencia de las ejercitaciones retóricas y de los recursos mnemotécnicos; se ha ampliado socialmente el concepto de *Sitz im Leben*; se ha comprendido mejor la transmisión oral de los recuerdos de Jesús cuando ha sido analizada como proceso de memoria social; y se ha reconocido la existencia de diversos flujos de transmisión, pues desde el principio existió una pluralidad significativa en la transmisión de los recuerdos de Jesús. El autor comenta al final de la introducción que va a desarrollar su discurso a partir de tres factores (que coinciden con las tres partes de la obra): la importancia de la perspectiva regional, el carácter popular y el influjo de la pregunta por la identidad de Jesús en el proceso de transmisión de su memoria.

El primer bloque versa sobre la perspectiva regional y está compuesto de dos capítulos. En el primero (pp. 25-46), el prof. Guijarro estudia el uso identitario del término “evangelio” entre los primeros seguidores de Jesús y atestigua que hubo dos usos regionales diferentes, dos trayectorias paralelas. Por un lado, “evangelio” indicaba la buena noticia *sobre* Jesús, muerto y resucitado, en las cartas paulinas, en el evangelio según Marcos, en las cartas deuteropaulinas y en las de Ignacio. Este uso se difundió sobre todo en las comunidades de la diáspora. Por otro, “evangelio” significaba la buena noticia *de* Jesús, sus palabras, en el

documento Q, en el evangelio según Mateo y en la Didajé, esto es, en los escritos que presuponían más la identidad judía de sus destinatarios, pues fueron escritos cerca de Israel. Este uso diverso de “evangelio” basado en razones no diacrónicas sino regionales resulta plausible. Sin embargo, el autor prosigue con un desarrollo algo más arriesgado: los usos más cercanos a Israel conservarían las palabras, el evangelio *de* Jesús, porque pertenecían a grupos —sectas, en lenguaje de la sociología de la religión— que querían diferenciarse del resto de los judíos; mientras que los de la diáspora —cultos, en esta terminología— preferirían el evangelio *sobre* Jesús, porque tendían a asimilarse con su contexto religioso, que era muy plural, y subrayaban la visión divinizada de Jesús, en comparación polémica con los héroes griegos, el emperador romano u otros personajes semidivinos.

Esta misma idea sirve al prof. Guijarro para plantear el siguiente capítulo, sobre la memoria de Jesús en las cartas de Pablo (pp. 47-66). En él trata la clásica cuestión sobre la poca relevancia de las noticias del Jesús histórico en las cartas. El autor propone que la desproporción entre los recuerdos sobre el Jesús terreno y el énfasis en el Cristo glorioso no se debería solo a la diferencia de género (cartas *vs.* *bioi*-evangelios) o al momento de la comunicación entre el apóstol y sus comunidades, sino también a factores contextuales. Para ello retoma del primer capítulo la distinción de la sociología de la religión entre secta y culto. Las comunidades de ámbito siropalestinense, más afines al modelo secta, preservarían los dichos de Jesús porque lo querían presentar como el auténtico intérprete de la Ley en contraste con el judaísmo coetáneo. En cambio, las comunidades paulinas, en la diáspora, se autocomprenderían como grupos religiosos nuevos (cultos) y su reto sería adaptarse a su entorno. “Su estrategia era la asimilación” (p. 59). En consecuencia, su énfasis en la divinidad de Jesús se debería a la necesidad de situarse y tener éxito en el mundo religioso del imperio. La hipótesis es posible, pero hay algunos indicios que apuntan en sentido contrario. Larry Hurtado ha demostrado que la devoción a Jesús como un ser divino surgió muy pronto en las comunidades de habla aramea (o sea, de Palestina), no en las comunidades de la diáspora. Además, los estudios actuales sobre “Pablo dentro del judaísmo” han mostrado que el apóstol pretendía crear comunidades con una evidente identidad judía ante los de fuera —aunque no circuncidaran a sus hijos—. Como ha titulado Anders Runesson su influyente monografía, Pablo buscaba implantar una clase de “Judaísmo para los gentiles” (WUNT 494; Tübingen, Mohr Siebeck 2022). Por tanto, ¿es posible deslindar tan claramente diferentes estrategias de “separación” y “asimilación” dependiendo de los contextos regionales? No me lo parece. De hecho, Pablo se afana por distinguir el *ethos* de sus comunidades frente “a los de fuera” (v. gr.

I Cor 6,1-11). Los procesos de “asimilación” fueron más claros en la segunda y tercera generación paulina (v. gr. los códigos domésticos de Efesios y las pastorales), pero no me parecen claros en la primera generación paulina. En consecuencia, creo que el género y los propósitos de la comunicación epistolar influyeron más en el reconocimiento del señorío de Jesús que las diferencias regionales. Más claro es el segundo factor contextual que el prof. Guijarro señala: la importancia de visiones y revelaciones —estados alterados de conciencia, según la psicología— que también las comunidades experimentaban y que ayudó a legitimar el reconocimiento de la divinidad de Jesús.

El segundo bloque de la obra estudia la índole popular de la transmisión de la memoria sobre Jesús. El tercer capítulo (pp. 69-96) versa sobre las tradiciones populares sobre Jesús en Marcos. Santiago Guijarro distingue entre las tradiciones discipulares, los recuerdos de los más cercanos; las tradiciones familiares, transmitidas en las casas en las que Jesús estuvo; y las tradiciones populares, comunicadas por personas ajenas al grupo discipular pero que fueron testigos de su actividad pública. El autor estudia estas últimas. Comienza contextualizándolas en el fenómeno antiguo de la religión popular, a partir de los estudios de Stanley Stowers y Paulo Nogueira; y aplica dicho modelo a los milagros de Jesús, narraciones de gran colorido local y cuyo recuerdo arraigó en los estratos sociales más populares, siempre en busca de ayuda y sanación. Guijarro demuestra que Marcos recogió la mayoría de los milagros que llegaron por transmisión popular, pero corrigió su uso ideológico; por eso los ubicó en la primera parte del evangelio. Asimismo, demuestra que estos seguidores de Jesús procedentes de estratos populares hallaron en la figura del profeta Elías una clave para interpretar los milagros de Jesús. En ambos casos, Marcos intentó aclarar que Jesús no solo fue un taumaturgo, como recogían estas tradiciones populares, sino que sobre todo era el Mesías sufriente, el Hijo de Dios manifestado en la cruz. Además, el evangelista equiparó a Elías con Juan el Bautista para corregir las opiniones populares. Finalmente, Guijarro identifica a estos seguidores de Jesús que transmitieron las tradiciones populares con los exorcistas que echaban demonios en su nombre, pero no iban con los discípulos (Mc 9,38-40).

En continuidad con el estudio precedente, el capítulo cuarto estudia las “tradiciones populares sobre Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas” (pp. 97-125). El prof. Guijarro señala cómo Mateo despojó los milagros de detalles mágicos, los reinterpretó como medios que conducían a la fe en Jesús y subrayó la distancia entre Jesús y Elías, tanto en su reelaboración de los textos de Mc como en los de

Q. Además, Mateo sugiere “desde fuera” la existencia de un grupo que transmitía de forma popular estos milagros de Jesús y los interpretaba a la luz del modelo de Elías. En cuanto a Lucas, su visión de los milagros es más positiva que en Mateo y no tiene tantos problemas con la conexión entre Jesús y Elías. Lucas, pues, no tendría constancia de la problemática que llevó a Marcos y Mateo a combatir la identificación entre Jesús y Elías ni atestigua la existencia de un grupo de transmisión de estas tradiciones populares. Finalmente, Guijarro analiza estas tradiciones populares en el documento Q y concluye que la ausencia de la mayor parte de milagros, la tendencia a distinguir a Jesús de Elías, y las alusiones a los transmisores de la tradición popular (Q 10,13-15; 13,24-27, etc.) revelan que el grupo de Q conocía a estos seguidores de Jesús que ponían su confianza en sus milagros. En resumen, el grupo de Q —y después Mateo— mantuvo una viva polémica con los transmisores de estas tradiciones populares, Marcos fue crítico con ellos, y Lucas ya no conoció la problemática, sino que usó estas tradiciones populares para sus fines pragmáticos.

El tercer bloque de la obra versa sobre la influencia de la pregunta por la identidad de Jesús en la transmisión de sus recuerdos, en tres momentos: sobre los sinópticos (pp. 129-148), el evangelio de Juan (pp. 149-167) y la transmisión de estos recuerdos en la formación de la cristología (pp. 169-192). El prof. Guijarro ofrece primero varios ejemplos de formas orales en las que la elaboración de los recuerdos sobre Jesús atestigua un interés creciente por responder a la pregunta sobre su identidad. Esta tendencia se hace más acusada en las composiciones preevangélicas. En el relato tradicional de la pasión Jesús es representado a imagen del justo sufriente (salmos 22 y 69) y en el documento Q, como Hijo de Dios e Hijo del hombre que ha de venir. En la composición de los evangelios, este interés cristológico genera un nuevo modo de transmitir la memoria de Jesús: Marcos adopta el género de la biografía antigua pues le permite centrarse en la pregunta por la identidad de Jesús. Los otros evangelistas siguieron su intuición. Lo importante no era solo transmitir sus acciones y enseñanzas, sino sobre todo ahondar en el misterio de su persona. Esta reinterpretación cristológica de las palabras y acciones de Jesús es todavía más evidente en el cuarto evangelio. Para las comunidades joánicas, el recuerdo era guiado por el Espíritu, que los llevaba a una comprensión más profunda de Jesús, y era asistido por las Escrituras, que les ayudaban a entender sus enseñanzas y acciones. Prosigue Guijarro con un análisis de la interacción entre el prólogo (Jn 1,1-18) y el resto del evangelio, y como la cristología del prólogo (preexistencia, descenso-ascenso, etc.) interactúa con el resto de la obra.

En el último capítulo, el autor propone que la conexión entre el mesianismo davídico y el título de Hijo de Dios en Rom 1,3b-4a se inspira en el recuerdo de la relación filial de Jesús con su Padre. Eso implicaría que la memoria sobre Jesús también influyó en la elaboración de los credos más primitivos. En cambio, Mc 12,33-37 —y la carta de Bernabé 12,10-11— atestiguan otra tradición más crítica con esta conexión: Jesús era Señor, más que hijo de David. Él es el Mesías Hijo de Dios, revelado en su pasión y muerte. Este tipo de cristología correctiva pretendía evitar, en el marco de la guerra judía, que Jesús fuera visto como otro mesías revoltoso y levantisco.

El libro termina con una conclusión en la que se resumen los hallazgos más relevantes de la obra. En general, Santiago Guijarro nos presenta un estudio de alta sofisticación exegética sobre la transmisión de la memoria de Jesús mediante un discurso ordenado y comprensible. Si tuviera que ponerle algún pero, diría que el análisis de la perspectiva regional, aunque es interesante como modelo heurístico de lectura, no termina de convencerme en el detalle de los textos alegados. Esta matización, sin embargo, no resta un ápice a esta obra que recupera y sintetiza la investigación de nuestro mejor especialista en los evangelios en lengua española en la actualidad. En fin, recomiendo vivamente la lectura de este excelente libro, enjundioso en su contenido, conciso en su extensión y lúcido en su exposición.

Álvaro Pereira-Delgado
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Guijarro Oporto, Santiago y Hernández Carracedo, José Manuel, eds. *Los evangelios en los estudios de Teología. Claves y propuestas*. Bibliotheca Salmanticensis – Serie Teología 3. Salamanca: Ediciones UPSA, 2024, 164 pp. ISBN: 978-84-17601-70-6.

El estudio de la Sagrada Escritura, que el concilio Vaticano II reconoció *veluti anima* de la entera Teología (OT 16), halla su concreción en los programas académicos de los centros teológicos; en esos programas, de acuerdo con la centralidad reconocida por el mismo Concilio (DV 18), los evangelios reciben singular atención. Sin embargo, aunque es normal la revisión periódica de los planes de estudio, no resulta frecuente que un centro académico (en este caso, una Universidad Pontificia) convoque un pequeño congreso para reflexionar sobre una parte de ese programa, la enseñanza de los evangelios, enriqueciendo además la reflexión mediante la presencia de profesores de otros centros vinculados. Así sucedió en Salamanca en mayo de 2023, con la participación, junto a tres profesores de la Facultad de Teología UPSA, de sendos representantes del Instituto Teológico Compostelano, el Centro de Estudios Teológicos San José (Vigo), el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, el Instituto Teológico San Fulgencio (Murcia) y el Instituto de Ciencias Religiosas y Catequéticas San Pío X (Madrid). Tampoco es habitual, en fin, que esas reflexiones se reúnan en una publicación académica con horizonte eminentemente práctico: la docencia de los evangelios en el Ciclo Institucional de Teología. Aunque se trata de contribuciones muy diversas, la referencia frecuente a *Los cuatro evangelios* (Salamanca ⁴2021) apunta a esta obra magna de Santiago Guijarro, alma del grupo, como principal fuente de inspiración; lo cual no hace sino incrementar el valor de la propuesta conjunta, pues revela una visión de fondo compartida. Los lectores, pues, pueden hacerse una idea, tanto de la riqueza que supone el volumen que presentamos, como de su originalidad.

En la primera colaboración (“Reescribir a Jesús. Un nuevo paradigma para explicar las relaciones entre los evangelios”, pp. 11-34), Ricardo Sanjurjo Otero (ITC) propone, como complemento de la perspectiva genética, el paradigma de la hipertextualidad, entendiendo la reescritura de un evangelio como complementaria, no alternativa o sustitutoria; Mateo y Lucas aparecen así como *reescrituras* de Marcos, hecho que pone de relieve la autoridad del relato original (o hipotexto). Es de interés la relación de la hipertextualidad con la oralidad, perspectiva muy presente en los estudios recientes, así como su comprensión como proceso

“tradicional”, un modo de transmitir (*traditio*) el evangelio: una “recepción creativa de la herencia” (p. 31) que permite pasar de un modelo puramente descriptivo (fuentes) a una explicación de carácter más teleológico (p. 32). Sería interesante, a nuestro entender, relacionar esta visión con el *derás* intraneotestamentario tal como lo describió Domingo Muñoz León (*Derás*, Madrid 1987).

Estela Aldave Medrano (CRETA) expone un tema clásico: “La relación entre el evangelio de Juan y los sinópticos” (pp. 35-58). Tras un completo dossier (semejanzas y diferencias de Juan con cada evangelio sinóptico), presenta globalmente el tema (historia y *status quaestionis*), destacando la creciente aceptación de la relación de Juan con Marcos, si bien ninguna teoría ha llegado a conclusiones definitivas. La autora se decanta –como la contribución precedente– por el modelo de la “reescritura”; y tras desarrollar a modo de ejemplo la escena de Getsemaní-Cedrón, describe dos perspectivas complementarias para explicar la relación de Juan con Marcos: oralidad secundaria y reescritura. Finalmente, avanza algunas propuestas para comprender la naturaleza del cuarto evangelio y su relación con los sinópticos: Juan usó Marcos, pero de forma distinta a como lo hicieron Mateo y Lucas; presenta fuentes propias, aunque no especifica si fueron escritas, orales o de ambos tipos; por último, concibe el evangelio joánico dentro del contexto del cristianismo primitivo, y no aislado de él. Tras este competente estudio, un apunte: podría quizá valorarse la posibilidad de considerar entre las fuentes del cuarto evangelio la memoria personal del autor (cf. Jn 21,24).

David Álvarez Cineira (UPSA) estudia “El evangelio de Marcos en la investigación actual” (pp. 59-86). En primer lugar, presenta una panorámica de los estudios marcanos en el s. XX, desde la crítica de las formas a los trabajos de corte narrativo y literario, sin olvidar recientes enfoques socio-científicos; destaca la relevancia que muchos atribuyen a la guerra judeo-romana para el origen de Marcos. Aborda a continuación el género literario y la relación con otros escritos cristianos: Pablo; Mateo y Lucas (cuestión sinóptica, con permanencia de la teoría de la doble fuente); y Juan. Quizá, en fin, el tema podría enriquecerse integrando la perspectiva petrina de este evangelio, argumentada por Richard Bauckham (cf. recientemente V. Balaguer, *Ver a Jesús con los ojos de Pedro*, Pamplona 2024).

Pedro Barrado Fernández (ICRC San Pío X) diserta sobre “El evangelio de Mateo en la investigación actual” (pp. 87-108). El primer evangelio aparece como reescritura de Marcos para adaptarlo al género *bios*, con el evangelio de la infancia como su parte más original. Destacan las múltiples referencias a la interpretación midrástica, tan estudiada por la escuela de Alejandro Díez Macho. Barrado sitúa

el evangelio en un contexto histórico en que judaísmo y cristianismo se caracterizan por su pluralidad; subraya (en la estela de Paolo Sacchi) el carácter judío del cristianismo, casi como una secta judía más – algo excesivo, en mi opinión. El autor destaca, en fin, los conceptos de honor y vergüenza (Neyrey); pero, quizás, con el evangelio de la infancia a Mateo no le interese tanto fundamentar el honor del que goza Jesús (perspectiva histórico-sociológica), como manifestar su condición de Hijo de Dios capaz de redimir al hombre (perspectiva teológico-soteriológica: cf. Mt 1,21).

Antonio Menduïña Santomé (CET San José) ofrece una valiosa contribución sobre “El evangelio según Lucas en la investigación actual” (pp. 109-120). Desde una perspectiva complementaria a los capítulos precedentes, presenta una visión sintética de Lucas (en realidad de Lucas-Hechos, cuyo estudio ha de ser inseparable). Evitando entrar en cuestiones discutidas, se centra en tres aspectos que suscitan cierto consenso: el carácter narrativo de la doble obra lucana (en la p. 112 hay un pequeño *erratum* en torno a analepsis y prolepsis); el género historiográfico (más que puramente biográfico); y la relación que presenta Lucas entre cristianismo y judaísmo, equilibrando así la perspectiva universalista (¿Lucas, un judío de la diáspora?).

José Manuel Hernández Carracedo (UPSA) centra su estudio en “El evangelio de Juan en la investigación actual” (pp. 121-141); y propone un acercamiento narrativo que permita sintetizar sincronía y diacronía. Dentro de la narratividad, se abre paso el concepto de hipertextualidad, relacionado con la relectura (ambos, expuestos en el primer capítulo); también, la intratextualidad (paratextos, relecturas, interpretación múltiple). Por último, aborda la intertextualidad del cuarto evangelio: su relación con los sinópticos (título “Evangelio *según*”; género *bíos*); con los escritos joánicos (sólo 1–3 Jn); y con la Escritura en general (mediante cita, referencia de conjunto o alusión). Tras una revisión de las cuestiones clásicas del evangelio de Juan, el autor concluye proponiendo dejar la autoría en el anonimato pretendido por su autor. Pero quizá se podría reconsiderar este carácter anónimo, ya que su autor explícito es “el discípulo al que amaba Jesús” (cf. 21,24).

Por último, Santiago Guijarro Oporto (UPSA) desarrolla “La enseñanza de los evangelios en el Bachillerato de Teología – Una propuesta” (pp. 143-160). Primero muestra (como caso representativo) el lugar de las asignaturas de evangelios en los planes de estudio de los últimos 50 años en Salamanca, caracterizados por la separación en asignaturas distintas de sinópticos y Juan, y por la “inestabilidad” de Hechos; tras una etapa con planes diversos (1970-1990), ese último año

se estableció el programa que ha perdurado hasta ayer mismo. A continuación, presenta la articulación implantada en 2022 por esta Facultad de Teología: una única materia de “Evangelios” estructurada en tres asignaturas semestrales (I- Introducción y Marcos; II: Mateo y Lucas-Hechos; III: Escritos joánicos, incluido Ap). Finalmente, comenta los criterios históricos, literarios y teológicos inspiradores de esta opción: la configuración del evangelio tetramorfo en el proceso canónico; la primacía del texto final; la prioridad de Marcos; la relación literaria de Mateo y Lucas con Marcos; la unidad de la obra lucana; la relación de Juan con Marcos; y la configuración tradicional del corpus joánico. Surge con fuerza la gran intuición ya desarrollada por Guijarro en *Los cuatro evangelios*: unidad de los cuatro (frente a apócrifos) y complementariedad entre ellos. El interés de esta propuesta pedagógica, que “permite integrar algunos de los consensos alcanzados en estos años en el estudio de los evangelios” (p. 158), es innegable. El volumen concluye pues con la plasmación práctica de los principios que han guiado las diversas contribuciones.

Para concluir, alguna observación general, más allá de las indicaciones particulares ya expresadas. Ante todo, la enhorabuena por este trabajo colegial que manifiesta la altura investigadora y la vitalidad académica de las personas e instituciones implicadas, y constituye un modo fecundo de investigar, de cara a la docencia y por lo tanto en una perspectiva práctica; conviene tomar nota de ello. Por lo demás, algún apunte a vuela pluma. Tengo la impresión de que se podría avanzar en el estudio de la oralidad y la reescritura integrando la primera tradición patrística sobre la autoría de los evangelios, en particular en lo referente a Marcos y Juan; los datos, como es bien sabido, apuntan al origen petrino y joánico, respectivamente, de estos evangelios “bi-ópticos” (cf. p. 153 y n. 19). Por otra parte, profundizar en la liturgia como lugar de la transmisión oral y como contexto para el que han sido concebidos en su forma escrita abriría también a una comprensión más honda de la naturaleza de estos escritos. Por último, acerca del género literario: la peculiaridad de “los cuatro” frente a otras obras biográficas de la antigüedad, ¿no puede relacionarse, quizás, con el hecho de que ninguna otra fuente antigua presenta la biografía de un Resucitado?

Luis Sánchez Navarro
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

Vázquez Jiménez, Rafael, ed. *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*, vol. II. *Unitatis redintegratio, Dignitatis humanae, Nostra aetate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2024, 832 pp. ISBN: 978-84-220-2343-2.

Presentamos el segundo volumen de la colección *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*. La obra completa en su conjunto responde a la necesidad de una relectura serena de los textos conciliares sesenta años después de la celebración del acontecimiento conciliar (1962-1965). Tras la lúcida explicación de la hermenéutica conciliar en clave de reforma y renovación dentro de la continuidad, expuesta por Benedicto XVI en las navidades de 2005, el papa Francisco ha querido volver a dar un gran impulso al Vaticano II, entendido como “una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea” (*Razón y Fe* 268 [2013] 267). No sin razón, como forma de preparación para el Gran Jubileo de 2025, el mismo Dicasterio para la Evangelización ha querido publicar unos comentarios a las cuatro constituciones conciliares: *Cuadernos del Concilio. Materiales para la preparación del Jubileo 2025* (BAC, 2023).

Es digno de reconocimiento la iniciativa de la colección, cuyo arquitecto fundamental fue el profesor Santiago Madrigal, SJ (1960-2023), para volver a estudiar los documentos del Concilio, proponiendo de nuevo la riqueza de su contenido y mostrando el camino recorrido en el aula conciliar para, de este modo, mantener viva la memoria de aquel acontecimiento que, en su letra y en su espíritu, cada generación tiene la responsabilidad de hacer suya.

Tras el primer volumen anclado en un arranque estrictamente teológico en el que fueron estudiados *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen gentium* y *Orientalum Ecclesiarum*, este segundo volumen aborda la apertura ecuménica del concepto de Iglesia, es decir, la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades cristianas, que es la problemática del decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) que abre este segundo volumen, acompañado por las declaraciones sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre las otras religiones no cristianas (*Nostra aetate*), que conforman una unidad en razón de la historia de la redacción, puesto que ambas declaraciones, aprobadas en el cuarto periodo de sesiones, formaron parte en un primer momento del esquema *De oecumenismo*. Se podría considerar como una explicitación y desarrollo de los grandes principios eclesiológicos expuestos en el primer volumen.

Este volumen está a cargo del Prof. Dr. Rafael Vázquez Jiménez, docente del Centro Superior de Estudios Teológicos San Pablo de Málaga, el cual ha llevado adelante el análisis del decreto *Unitatis redintegratio* y de la declaración *Nostra aetate*, en plena conexión además con su misión de director de la Comisión de Relaciones Interconfesionales de la CEE. Por su parte, el Prof. Dr. Gerardo del Pozo, que ocupó la Cátedra de Teología Sistemática de la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), es el responsable de llevar adelante todo el trabajo en relación a la declaración *Dignitatis humanae*. Ambos llevan adelante un trabajo profundo, serio y riguroso de los documentos y de su análisis actualizado en la clave, como afirma la presentación, de “hacer memoria, en el sentido litúrgico de la *anamnesis*” (p. 20).

Todos los estudios mantienen una unidad de estructura que ayuda al lector a situarse correctamente ante cada uno de los documentos. 1) En primer lugar, se ofrece el texto del propio documento en formato bilingüe (latín-español) para que los estudiosos y expertos puedan ir al texto original en determinados momentos de cara a la clarificación de algunos conceptos. 2) En segundo lugar, se abre la reflexión con una introducción general al documento y a la materia de estudio que sitúa al lector en la perspectiva histórica y teológica más amplia. 3) En tercer lugar, se realiza el estudio de la historia de la redacción de los textos “evocando las acaloradas discusiones y los distintos puntos de vista sobre la libertad religiosa, el diálogo ecuménico e interreligioso, que los padres conciliares supieron armonizar en un ejercicio de auténtica sinodalidad y comunión” (p. 20). 4) En cuarto lugar, se ofrece un comentario teológico actualizado que tiene tras de sí los estudios más recientes, así como el Magisterio eclesial que durante este más de medio siglo la Iglesia ha ido emanando sobre las diversas materias y que ha supuesto una verdadera recepción al tiempo que un desarrollo de los aspectos más fundamentales relacionados con la libertad religiosa y el diálogo ecuménico e interreligioso. 5) Y, finalmente, se ofrece quizá un elemento más novedoso e interesante como es una reflexión pastoral sobre la recepción de cada uno de los documentos, mostrando así que siguen siendo actuales para el presente y suponen un desafío profético para el futuro de la Iglesia. 6) Cada estudio concluye con un elenco de fuentes y bibliografía clásica y actualizada que contribuye a poner el broche de oro a las diferentes contribuciones.

El decreto *Unitatis redintegratio* representó un giro copernicano en las relaciones de la Iglesia católica con el ecumenismo: “el Concilio Vaticano II es en sí mismo un evento del movimiento ecuménico mundial, que había comenzado en el

siglo XIX” (p. 131). La relación íntima entre LG y UR es una de las líneas maestras de todo el documento, puesto que la doctrina de la Iglesia quedaba integrada en UR. De esta manera, UR debe ser leída a la luz de la eclesiología de LG (*subsistit in*, comunión, pueblo de Dios, sacramento, Iglesia local, pneumatología, bautismo-sacerdocio común de los fieles). Resulta altamente interesante la reflexión pastoral sobre la recepción de *Unitatis redintegratio*, donde se analiza, entre otros muchos aspectos, el paso de la “primavera” al “invierno” ecuménico. “El Concilio ha comprometido solemnemente a la Iglesia católica en el camino del ecumenismo” (Congar). De esta manera, la relación con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales se convierte en un eje vertebrador de la acción de la Iglesia católica, también a nivel local. El ecumenismo teológico y espiritual (unido al martirial) deja paso a un ecumenismo práctico donde los cristianos pueden actuar conjuntamente ante sus comunidades cristianas y ante la sociedad en general. Esta reflexión pastoral dedica una especial atención al ecumenismo en España que contribuye a enriquecer la visión de conjunto de todo el texto.

La declaración *Dignitatis humanae* es un documento clave en la arquitectura conciliar que tuvo como objetivo “poner a la Iglesia al nivel de la conciencia de la humanidad civilizada” (p. 421). La cuidada y cualificada introducción del prof. Del Pozo de cincuenta y cinco páginas es ya de por sí todo un tratado de la libertad religiosa, donde se aborda el desarrollo de la doctrina de los últimos papas desde León XIII, pasando por Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, hasta colocarse a las puertas del mismo Concilio. La historia de la redacción nos ofrece datos interesantes a recordar dentro de las vicisitudes que sufrió el texto hasta su aprobación definitiva y bajo la defensa convencida del mismo por parte del papa Pablo VI. La reflexión pastoral sobre la compleja recepción del documento se centra en tres aspectos de elevado interés: a) el debate posconciliar sobre la continuidad y compatibilidad o no de *Dignitatis humanae* con el magisterio pontificio anterior (caso Lefebvre y el mundo alemán); b) su acogida como texto clásico por los papas desde Pablo VI hasta Francisco, que han velado por su correcta interpretación y se han convertido en abogados de la libertad religiosa en el mundo; y c) las nuevas perspectivas sobre la responsabilidad y tarea de los cristianos en los Estados modernos laicos, ofreciendo finalmente la visión de J. Ratzinger-Benedicto XVI quien, frente a las patologías de la religión y de la razón, aboga por una correlación necesaria entre razón y fe, que están llamadas a purificarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo.

La declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* es el tercer documento que cierra este volumen. Ofrecido el texto y analizado teológicamente, se abordan cuestiones tan relevantes como el diálogo con las otras religiones y la purificación de determinadas visiones sesgadas sobre el pueblo judío y su papel en el final de Jesús. Lo más importante es la llamada a la paz y fraternidad universal en las que las religiones han de jugar un papel fundamental. Así lo desarrolla la reflexión pastoral sobre la recepción del documento y analizando el legado de los últimos papas en este campo hasta llegar a Francisco con el que, se podría afirmar, estamos en una nueva etapa de recepción en la clave de la fraternidad como elemento de convergencia para los creyentes de las distintas religiones.

Este volumen, como columna de una obra mayor, forma parte de un edificio afrontado con rigor teológico, al mismo tiempo que asequible a un público interesado en la materia, así como a estudiantes o personas interesadas que quieran lanzarse a este inmenso océano del Concilio Vaticano II.

“El Concilio pervivirá por los Sínodos”. Esta es la frase pronunciada pocos años después de su clausura por el académico y filósofo francés Jean Guitton, primer laico en participar en el Concilio. No podía haber estado más acertado. Hoy, que nos encontramos en medio del Sínodo sobre la sinodalidad (octubre 2023-2024), recordar el acontecimiento del Concilio es comprometernos con todas sus enseñanzas y legado (letra y espíritu), reconocer que es «gran gracia» y «brújula segura» para la Iglesia actual (Juan Pablo II), reafirmar su interpretación (hermenéutica de la continuidad en la reforma-Benedicto XVI) y apostar por una Iglesia sinodal (Francisco) que refuerce la experiencia personal del encuentro con Jesucristo, consolide los vínculos de comunión y participación eclesial entre todas las formas de vida cristiana y apueste decididamente por una evangelización activa en medio de un mundo herido e inmerso en una tercera guerra mundial a pedazos. De este modo, como concluía Juan XXIII en su famoso discurso de apertura conciliar *Gaudet Mater Ecclesia* aquel 11 de octubre de 1962, “pueda la Ciudad terrenal organizarse a semejanza de la celestial en la que reina la verdad, es ley la caridad y su grandeza es la eternidad” (San Agustín).

Carlos Martínez Oliveras, cmf
Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid

Schmemmann, Alexander. *El bautismo. Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 2024, 190 pp. ISBN: 978-84-301-2191-5.

El libro de Alexander Schmemmann es un profundo tratado que explora la esencia del bautismo desde una perspectiva litúrgica, teológica y espiritual. En esta obra, el teólogo ortodoxo se esfuerza por mostrar el verdadero significado del bautismo, no solo como un rito de purificación o un acto simbólico de iniciación, sino como un sacramento que transforma radicalmente la vida del creyente. Schmemmann utiliza su amplia formación teológica y litúrgica para regresar al sentido patristico del bautismo, tal como lo entendían los primeros cristianos, ofreciendo una visión renovada y revitalizadora de este sacramento clave en la vida de la Iglesia. Aunque su edición original inglesa fue publicada en 1974 bajo el título *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, no ha perdido actualidad.

El libro está estructurado en cinco capítulos que siguen el orden ritual del bautismo en la liturgia ortodoxa: 1) Preparación para el bautismo; 2) Bautismo. El sacramento del agua; 3) El sacramento del Espíritu Santo; 4) La entrada en el reino; 5) Acogida.

Alexander Schmemmann fue un destacado teólogo y sacerdote ortodoxo ruso. Nació en Tallin (Estonia) en una familia exiliada por la revolución rusa y creció en París, donde se formó en el Seminario Ortodoxo de San Sergio, interesándose particularmente por la teología litúrgica. En 1951, emigró a los Estados Unidos, donde se convirtió en profesor y luego decano del Seminario Teológico Ortodoxo de San Vladimiro en Nueva York, hasta su muerte en 1982. Participó como observador en el Concilio Vaticano II.

El bautismo en el contexto de la teología litúrgica. Schmemmann fue un pionero en lo que se conoce como “teología litúrgica”, un enfoque que busca entender los misterios de la fe desde su vivencia en la liturgia. De modo que la teología no es solo una reflexión intelectual sobre los dogmas cristianos, sino una experiencia viva que se expresa y comprende plenamente en la liturgia. Según el principio patristico enunciado por Próspero de Aquitania: *lex orandi lex est credendi* (la norma de lo que se celebra es la norma de lo que se cree). En este sentido, el bautismo, como sacramento central en la vida del cristiano, debe ser comprendido no como una doctrina abstracta, sino como un evento litúrgico que tiene lugar en la comunidad de la Iglesia.

Desde esta perspectiva, el bautismo es más que un rito de iniciación. Es un evento que introduce al creyente en una nueva realidad: la vida en Cristo. Schmemmann argumenta que el bautismo es el punto de partida de la existencia cristiana, una existencia marcada por la participación en la muerte y resurrección de Cristo. Este énfasis en el carácter pascual del bautismo refleja la visión patrística del sacramento, en la cual la inmersión en el agua es vista como una participación en el misterio pascual: el bautizado muere al pecado y renace a la vida nueva en Cristo.

El simbolismo del agua: muerte y vida. Uno de los aspectos más destacados de la obra de Schmemmann es su análisis del simbolismo del agua en el bautismo. En muchas culturas y religiones, el agua ha sido vista como un símbolo de vida y purificación. En el cristianismo, este simbolismo se enriquece con un significado teológico profundo. Para Schmemmann, el agua en el bautismo no solo simboliza la purificación del pecado, sino también la muerte y el nacimiento a la nueva vida. La inmersión en el agua representa la muerte del 'viejo hombre', es decir, la muerte al pecado, y el surgimiento del agua es una metáfora de la resurrección a una nueva vida en Cristo.

Schmemmann explora cómo, en la tradición bíblica, el agua está asociada tanto con la creación como con la destrucción. En el relato de la creación en el Génesis, el Espíritu de Dios se mueve sobre las aguas, y de ese caos primigenio surge la vida. Del mismo modo, en el bautismo, el agua representa el caos del pecado y la muerte, del cual el creyente es rescatado para entrar en una nueva vida. Sin embargo, el agua también es vista en la Biblia como un agente de destrucción: en el diluvio, por ejemplo, las aguas cubren la tierra para destruir el mal y purificar el mundo. Este doble simbolismo de la vida y la muerte está presente en el bautismo cristiano, donde el creyente experimenta tanto la muerte al pecado como el renacimiento a una nueva existencia.

Schmemmann destaca que este simbolismo no debe ser entendido de manera meramente alegórica o simbólica, sino como una realidad espiritual. En el sacramento del bautismo, el agua no es simplemente un símbolo de purificación o renovación, sino el medio por el cual el Espíritu Santo actúa para transformar al creyente. El agua bautismal, por tanto, es un elemento sagrado, en el cual la creación misma participa en la obra de la salvación. En la tradición ortodoxa, la bendición del agua bautismal implica una transformación del agua, que ya no es simplemente agua natural, sino agua consagrada por la presencia del Espíritu Santo.

El bautismo como participación en el misterio pascual. Un tema central en la teología de Schmemmann es la relación entre el bautismo y el misterio pascual de Cristo. Para él, el bautismo es una participación directa en la muerte y resurrección de Cristo. Esta idea tiene raíces profundas en la tradición patrística, especialmente en las enseñanzas de los padres de la Iglesia, quienes veían el bautismo como una especie de Pascua, en la que el creyente pasa de la muerte a la vida, tal como Cristo pasó de la cruz a la resurrección. Y no solo la Pascua, sino también Pentecostés es experimentado por el catecúmeno de forma personal.

Schmemmann sostiene que este enfoque pascual es fundamental para comprender el verdadero significado del bautismo. Es cierto que nunca se ha perdido la conexión entre el bautismo y la Pascua, aunque muchos cristianos siguen sin ser conscientes hoy de esta relación fontal. No se trata simplemente de un rito que limpia al individuo del pecado, sino de un sacramento que lo introduce en el misterio central de la fe cristiana: la victoria de Cristo sobre la muerte y el pecado. En el bautismo, el creyente no solo es purificado, sino que también muere y resucita con Cristo. Este acto de inmersión y emersión del agua bautismal simboliza y actualiza la experiencia de Cristo en su pasión, muerte y resurrección.

El bautismo y el Espíritu Santo. En la tradición ortodoxa, el bautismo está estrechamente vinculado con la acción del Espíritu Santo. Schmemmann dedica una parte significativa de su ensayo a reflexionar sobre el papel del Espíritu Santo en el bautismo. Para él, el bautismo no es simplemente un rito externo, sino una verdadera transformación espiritual que es llevada a cabo por el Espíritu Santo. Es el Espíritu quien regenera al creyente, lo purifica del pecado y lo une a Cristo.

Schmemmann subraya que, en la tradición ortodoxa, el bautismo está inseparablemente unido al sacramento de la crismación, en el cual el bautizado es ungido con el óleo santo como signo de la presencia del Espíritu Santo. Este rito, que sigue inmediatamente al bautismo, es una afirmación de que el bautizado ha recibido el don del Espíritu y ha sido consagrado para vivir una vida en Cristo. A través de la crismación, el creyente es sellado con el Espíritu Santo y recibe la gracia para vivir una vida de santidad y testimonio en el mundo.

El bautismo como entrada en el reino. Además, el bautismo, según Schmemmann, tiene un carácter escatológico. A través del bautismo, el creyente comienza a vivir la vida del reino de Dios, una vida que será plenamente realizada al final de los tiempos. Schmemmann subraya que, aunque el bautizado sigue viviendo en este mundo, ya ha sido transformado y ha comenzado a experimentar la vida nueva

que Cristo ha prometido. Esta vida nueva no es simplemente una esperanza futura, sino una realidad presente que se vive en la Iglesia, a través de los sacramentos. Así que el bautizado vive ya, anticipadamente, el octavo día, el día sin ocaso del reino.

El carácter comunitario del bautismo. Otro aspecto esencial que Schmemmann desarrolla en su ensayo es el carácter comunitario del bautismo. En la visión ortodoxa, el bautismo no es un acto privado, sino un evento litúrgico que involucra a toda la comunidad de creyentes. El bautizado no se convierte en cristiano en solitario, sino que es integrado en la comunidad del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Schmemmann enfatiza que la salvación no es una experiencia individualista, sino que tiene lugar en la comunión con otros creyentes.

En este sentido, el bautismo es la puerta de entrada a la Iglesia, la comunidad de los redimidos. Schmemmann critica las tendencias modernas que tienden a privatizar los sacramentos y separarlos de su contexto eclesial. Circunscribir el bautismo a la esfera privada de la familia, separándolo de la vida litúrgica de la Iglesia conlleva graves consecuencias. Para él, el bautismo no puede ser entendido fuera de la vida de la Iglesia, ya que es en la Iglesia donde el bautizado recibe la plenitud de la vida en Cristo. El bautismo, por tanto, no es un simple acto simbólico que afecta solo al individuo, sino que es un evento que concierne a toda la comunidad, ya que cada nuevo bautizado es un miembro del cuerpo de Cristo.

Schmemmann también destaca que el bautismo, al igual que otros sacramentos, es esencialmente una acción del Espíritu Santo en la Iglesia. La comunidad de creyentes participa en el bautismo no solo como testigos, sino como parte activa del misterio. La Iglesia es el lugar donde el Espíritu Santo actúa para transformar al creyente y unirlo a Cristo. En este sentido, el bautismo es tanto un evento personal como eclesial: es personal en la medida en que transforma a cada individuo, pero es eclesial en la medida en que cada bautizado es integrado en la comunión de los fieles.

El bautismo como sacramento de la nueva creación. Uno de los temas recurrentes en la obra de Schmemmann es la idea de que el bautismo es el sacramento de la nueva creación. Para él, el bautismo no es simplemente un rito de purificación o iniciación, sino un acto de regeneración espiritual en el que el creyente es recreado a imagen de Cristo. Esta visión del bautismo como una nueva creación tiene sus raíces en la teología de san Pablo, quien en sus cartas describe el

bautismo como una participación en la muerte y resurrección de Cristo y como el comienzo de una vida nueva.

Schmemmann argumenta que el bautismo es el sacramento que transforma al ser humano en una nueva criatura. A través del bautismo, el creyente muere al pecado y renace a una nueva vida en Cristo. Esta nueva vida es una vida de santidad y comunión con Dios, que se realiza plenamente en la vida sacramental de la Iglesia. En este sentido, el bautismo no es simplemente un rito de iniciación en la fe, sino el inicio de una vida transformada, una vida marcada por la presencia del Espíritu Santo y la participación en la vida divina.

Además, Schmemmann enfatiza el carácter cósmico del bautismo. En su visión, el bautismo no solo afecta al individuo, sino que tiene implicaciones para toda la creación. Al ser bautizado, el creyente participa en la renovación de toda la creación que Cristo ha inaugurado a través de su muerte y resurrección. En el bautismo, el creyente se convierte en un signo de la nueva creación que Dios está llevando a cabo en el mundo. Esta visión cósmica del bautismo es particularmente fuerte en la teología ortodoxa, donde los sacramentos no solo afectan a los seres humanos, sino a toda la creación.

En definitiva, Alexander Schmemmann ofrece en su ensayo sobre el bautismo una reflexión profunda y revitalizadora sobre este sacramento, con el deseo de que no esté *ausente* en la vida de aquellos que lo han recibido. Y que así el sacramento del agua y del Espíritu vuelva a nutrir la piedad de los cristianos, hasta el punto de configurar su visión del mundo y sus actitudes en la sociedad.

José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena
Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma

Edwards, James R. *Between the Swastika and the Sickle. The Life, Disappearance, and Execution of Ernst Lohmeyer*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans 2019, xvi+341 pp. ISBN: 978-08-028-7618-8.

Una breve noticia en la introducción al cuadernillo que acompaña al Comentario al Evangelio de Marcos de Ernst Lohmeyer (1937) desde su segunda edición (1951) fue el detonante de la investigación sobre su vida, desaparición y ejecución de la que da cuenta este libro. El *Ergänzungsheft*, preparado por Gerhard Sass a partir de las notas del autor, incluye una breve introducción en cuyo primer párrafo se lee que este recoge las notas y mejoras preparadas por Lohmeyer “*bis ihn höhere Gewalt einem bis heute ungeklärten Schicksal entgegenführte*” (“hasta el momento en que una fuerza de lo alto le condujo a un destino hasta hoy desconocido”). Esta enigmática nota alude a su misteriosa desaparición, detrás de la cual se encuentra la azarosa biografía de un creyente que se dedicó con pasión al estudio del Nuevo Testamento.

Reseñamos este libro porque es un recordatorio saludable para todos aquellos que nos dedicamos a la teología y a la exégesis de que tal dedicación es una tarea existencial, es decir, una tarea que modula y determina la vida y las opciones que en ella se hacen. A Ernst Lohmeyer le tocó vivir tiempos difíciles, que pusieron a prueba la coherencia de sus convicciones; y su forma de afrontarlos –con sus luces y sus sombras– es para nosotros un motivo de reflexión y un estímulo. Repasar su biografía, lo mismo que la de otros teólogos y exegetas ejemplares, como el P. Marie-Joseph Lagrange (B. Montagnes, *Marie-Joseph Lagrange. Una biografía crítica*, San Esteban, Salamanca 2009) hace pensar sobre lo que implica el ejercicio de la teología y de la exégesis.

Los estudiosos del Nuevo Testamento conocen a Lohmeyer, sobre todo, por dos de sus obras, que fueron publicadas casi el mismo año: su estudio sobre el doble origen del naciente cristianismo (*Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936) y su excelente comentario al Evangelio de Marcos (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937), pero su producción académica incluye otros dieciséis libros y numerosos artículos. Recorriendo su breve e intensa biografía, uno se pregunta dónde encontró tiempo para escribir tanto, y tan bien.

Nacido en 1890 en el seno de una familia luterana, tuvo una excelente formación humanística y, aunque siguiendo la tradición familiar fue ordenado pastor como su padre, consagró sus mejores energías al estudio del Nuevo Testamento en ámbito universitario. Su relación y su matrimonio con Melie Seyberth, con la que tuvo dos

hijos, fue uno de los pilares de su vida, que estuvo marcada por las dos guerras mundiales, en las que se vio obligado a participar activamente: en la primera durante cinco años como miembro de un batallón; y en la segunda durante un periodo más breve, pero más intenso, como gobernador de una amplia región de Rusia bajo dominio alemán. Durante la mayor parte de su vida académica tuvo que lidiar con las contradicciones del régimen nazi, al que se enfrentó abiertamente, mientras que la última etapa de su vida se desarrolló en la Alemania del Este, dominada por el régimen comunista, que decretó su arresto el mismo día que iba a inaugurar como rector la restaurada Universidad de Greifswald, y finalmente acabaría con su vida el año 1946.

La biografía escrita por James Edwards es el fruto de varios años de auténtica investigación, pues gran parte de la vida de Lohmeyer, sobre todo sus últimos días, eran –como reconoce el prólogo de Sass– un enigma. Diversos viajes y estancias en Alemania, largas conversaciones con los familiares de Lohmeyer, sobre todo su hija Gudrun, y una paciente búsqueda en el Archivo Secreto Prusiano, le han permitido elaborar un relato cronológicamente ordenado de las diversas etapas de la vida de Lohmeyer, en el que va entreverando una descripción de la situación de Alemania bajo el régimen nazi y, más tarde, de la Alemania del Este bajo el régimen comunista, así como noticias sobre otros personajes de la época que se relacionaron con el protagonista y excelentes resúmenes de sus principales obras. El libro está organizado en diecisiete capítulos e incluye algunas fotos en blanco y negro, así como un utilísimo índice de materias al final. Su escritura, ágil y ordenada, no solo facilita la lectura del mismo, sino que la hace muy atractiva, pues despierta en el lector el deseo de aclarar el enigma de los últimos días de la vida de Lohmeyer, que son desvelados en un magistral capítulo final, verdadero ejemplo de *anagnóris*, en el que no solo se desvela dicho enigma, sino que se le muestra al lector lo más íntimo del alma creyente de Lohmeyer.

Sería poco apropiado ir recorriendo aquí los diecisiete capítulos del libro porque ello obligaría a contar de forma excesivamente abreviada lo que merece la pena ser leído con pausa y reflexión. Por eso me limitaré a señalar algunos aspectos transversales de esta obra que hacen interesante su lectura, más allá incluso de la mera información biográfica.

El relato de Edwards tiene muy presente –como no podía ser de otra forma– el momento histórico en que vivió Lohmeyer: el final de la primera guerra mundial, la depresión que generó en Alemania el tratado de Versalles, el surgimiento del nazismo, la segunda guerra mundial y la posterior división de Alemania. Medio siglo

de una intensidad poco común, que obligó a los europeos y, particularmente, a los alemanes a situarse respecto a acontecimientos y preguntas que podían decidir su vida. En el libro se refleja magistralmente el impacto del nazismo en la vida universitaria y eclesial. En ambos frentes, Lohmeyer tomó partido; en el primero, cuestionando el supremacismo nazi y defendiendo a sus colegas judíos; en el segundo, apoyando desde sus inicios la asociación de pastores luteranos que más tarde dio lugar a la “Iglesia confesante”. En lo más duro de la campaña antijudía –como confesaría más tarde el mismo Martin Buber al hijo de Lohmeyer– este último fue a visitarle a Heppenheim, donde se hallaba recluido después de haber sido purgado, y, al registrarse en el hotel afirmó: “He venido a visitar al Profesor Martin Buber”. Este tipo de gestos, sus posicionamientos públicos y sus cartas a diversos personajes afectados testimonian hasta qué punto este estudioso creyente estuvo a la altura del tiempo que le tocó vivir.

La vida de Lohmeyer se desarrolló, en gran medida, en la universidad. Era un académico de vocación, que se había preparado desde el comienzo de su vida para servir a la sociedad desde su máxima institución académica. En la universidad encontró amigos y discípulos, y desde ella se amplió su mundo de relaciones. El relato de Edwards dedica amplio espacio a mostrar cómo era la universidad prusiana en la que comenzó a enseñar Lohmeyer y cuenta con detalle cómo, en un sistema en que los cargos académicos eran nombrados por el aparato estatal, sus posicionamientos antinazis hicieron que la prometedor carrera que comenzó en la prestigiosa universidad de Breslau terminara en Greifswald, una universidad de provincias, donde paradójicamente Lohmeyer produjo sus mejores obras. Fue allí también, cuando intentando rehacer su vida en la Alemania comunista de la posguerra, tras su regreso del infierno de sus años de servicio en Rusia, trabajó incansablemente para refundar dicha universidad. En los años de entreguerras, la ideología nazi penetró de forma eficaz en la universidad alemana. En el relato de Edwards aparecen noticias sobre exegetas bien conocidos, que se posicionaron de diversa forma ante la hegemonía del Nacionalsocialismo y ante la cuestión judía. Resulta estremecedor, por ejemplo, leer la carta abierta de Gerhard Kittel (editor del conocido *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, que todavía hoy seguimos consultando) a Martin Buber, explicando las posiciones antijudías que había tomado en su obra *Die Judenfrage* (1933). Lohmeyer no dejó pasar la ocasión y enseguida escribió a Buber ofreciéndole su apoyo incondicional.

En este contexto de una sociedad tensionada, de una universidad profanada y de guerras que revelaban lo más bajo de la condición humana, fue donde Lohmeyer

produjo su fecunda obra. La biografía de Edwards va presentando, con la precisión y el detalle de quien ha sido profesor de Nuevo Testamento durante muchos años, sus principales obras, observando cómo estas respondían a cuestiones candentes en cada momento. En ellas, por ejemplo, aborda con frecuencia la cuestión del trasfondo judío de Jesús y del Nuevo Testamento, mostrando que se trata de una relación constitutiva, que no puede negarse sin negar la misma esencia del cristianismo.

Para entender la obra de Lohmeyer y la libertad con que pudo expresarse es importante tener presente que a lo largo de casi toda su vida académica fue un colaborador asiduo de la prestigiosa editorial *Vandenhoeck und Ruprecht* de Gotinga, con cuyo director, Günther Ruprecht, tanto él como su esposa mantuvieron una estrecha amistad. Fue esta estrecha relación la que hizo posible la publicación en 1946 de una de sus obras más personales e íntimas: *Das Vater-Unser*, un extenso comentario al Padrenuestro, en el que se apuntan ya algunas de las intuiciones que más tarde popularizaría Joachim Jeremias. Lohmeyer escribió esta obra en la última etapa de su vida, trabajando en ella incluso en el infierno de la misión en Rusia, donde solo había podido llevar un ejemplar del Nuevo Testamento en griego. En una de las pocas comunicaciones que pudo enviar a su esposa después de su arresto, le ruega que contacte con Günther Ruprecht y haga todo lo posible para que sea publicada en la Alemania occidental, donde en efecto apareció el mismo año de su muerte. En su comentario, Lohmeyer subraya el hecho de que el Padrenuestro es una oración universal, en la que no aparecen ninguno de los dogmas más característicos del judaísmo y del cristianismo: una oración con la que cualquiera puede dirigirse a Dios.

El esfuerzo realizado por James Edwards para recuperar la vida de este hombre de fe, gran exegeta que supo estar a la altura del tiempo que le tocó vivir, es un acto de justicia. El declarado propósito de los servicios secretos de la Alemania comunista para borrar su memoria (“como si nunca hubiera existido”) ha sido así revertido con este acto de recuperación de la memoria de un mártir, un creyente que, a pesar de su débil condición —como reconoce en su última carta a Melie—, caminó a la luz de la fe e hizo de la dedicación a la exégesis una tarea existencial. Por eso, este libro, más allá de las normales discrepancias sobre los datos que utiliza y las valoraciones que hace, no dejará indiferente a quien decida leerlo.

Santiago Guijarro Oporto
Universidad Pontificia de Salamanca

El laicado en la misión de la Iglesia: Crónica de las LVI Jornadas de Teología

JORGE RICARDO GONZÁLEZ LÓPEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

Durante los días 6 y 7 de noviembre de 2024, se celebraron las LVI Jornadas de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, con una reflexión siempre pendiente con el tema “Laicado y testimonio público de la fe”. En ellas se han dado cita en el Aula Magna un buen número de personas de distintas instituciones, alumnos, profesores y público en general, como a través de los medios telemáticos.

Después a la bienvenida del Rector de nuestra Universidad, el Dr. Santiago García Jalón de la Lama, que nos invitó a reflexionar sobre el papel de la teología en medio de los ambientes universitarios, cedió la palabra al decano de la Facultad de Teología, el Dr. Román Pardo. En sus palabras, Pardo destacó la relevancia de la teología del laicado en el contexto actual, subrayando los desafíos pendientes entre la Iglesia, las parroquias y los movimientos laicales, elementos clave en la misión evangelizadora. Pardo hizo referencia a teólogos como Salvador Pie Ninot y Casiano Floristán, quienes apuntaron que la reflexión teológica sobre

el laicado tuvo un periodo de estancamiento. Sin embargo, enfatizó que hoy se retoma desde una perspectiva renovada: la del testimonio bautismal en la vida pública, promovida por el Papa Francisco en su visión de una teología pastoral social.

Posteriormente, tomó la palabra el Dr. Rodríguez Garrapucho, coordinador de las jornadas, quien contribuyó enfatizando la reflexión sobre el impacto del Concilio Vaticano II en la teología del laicado, recordando que constituye uno de los más grandes legados conciliares, aunque aún queda mucho por hacer en la práctica eclesial. A su vez, destacó la importancia de recuperar la visión del laico como sacerdote, profeta y pastor, y la urgencia de una formación cristiana adecuada, así como la necesidad de construir una red evangelizadora en el día a día. Rodríguez Garrapucho planteó una pregunta clave para estas Jornadas: si la Iglesia está preparada para una nueva evangelización a través de una renovación ministerial o si sigue atada a estructuras insuficientes para el mundo contemporáneo, un planteamiento fundamental para la Iglesia del siglo XXI.

La primera conferencia, titulada “El debate sobre la identidad teológica del laicado”, estuvo a cargo del Dr. Eloy Bueno de la Fuente, de la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). Se abordó uno de los temas más profundos y persistentes de la teología actual: la identidad teológica del laicado. En su exposición, Bueno cuestionó si realmente el debate gira en torno al redescubrimiento del laico o, en realidad, de la Iglesia misma. Esta problemática, presente desde el Concilio Vaticano II, todavía se enfrenta a limitaciones en su conceptualización y en la aplicación práctica dentro de la vida eclesial. Bueno destacó que, en los orígenes de la Iglesia, el término “laico” no existía, y que fue en siglos posteriores de la vida de la Iglesia cuando se empezó a delinear la distinción entre “clérigos” y “laicos”. Sin embargo, esta separación, que a menudo relega a los laicos a funciones secundarias, ha contribuido a configurar una “episteme eclesiológica” que limita la comprensión integral de la Iglesia como una comunidad de iguales. Citando al teólogo Congar, Bueno subrayó que el binomio “clérigo-laico” ha generado una “jerarcología” centrada en el poder, que fragmenta la identidad eclesial. El Vaticano II intentó superar esta visión introduciendo el concepto de “pueblo de Dios”, promoviendo la unidad y dignidad de todos los bautizados. No obstante, el profesor señaló que persisten desequilibrios, ya que las reformas eclesiológicas no lograron integrar plenamente la participación de los laicos. Esta “armonización incompleta” refleja las

tensiones posconciliares, donde se ha debatido si el término “laico” debería revitalizarse o incluso eliminarse.

Finalmente, propuso que la Iglesia supere el binomio clérigo-laico mediante una visión en la que cada miembro sea un “sujeto de la Iglesia”, con dignidad y responsabilidad en la misión común. Este cambio implicaría construir comunidades de sujetos activos y desarrollar una sinodalidad auténtica, donde el laico ya no sea solo “un cristiano en el mundo”, sino una pieza esencial en la identidad y misión eclesial.

La segunda conferencia, impartida por el Dr. Francisco Castro Pérez, del Centro Superior de Estudios Teológicos en Málaga, “Es la hora de la comunidad. Parroquia y Acción Católica”, centró su reflexión en el rol de la parroquia como lugar de encuentro y misión y en la Acción Católica como una manifestación del laicado en la vida parroquial. Castro destacó la parroquia como una “comunidad de comunidades”, un espacio que no debe entenderse como una estructura obsoleta sino como el núcleo donde todos los miembros, laicos y clérigos colaboran en una sinodalidad auténtica. Para él, la parroquia es más que un lugar de servicios religiosos; es un ámbito donde la fe cobra vida a través de la acción comunitaria, permitiendo a los laicos asumir un papel activo y corresponsable en la misión de la Iglesia. Esta visión de la parroquia como comunidad unida y participativa responde, según el ponente, a los desafíos actuales de evangelización, donde la Iglesia debe redefinir su misión en el mundo sin caer en una “iglesia líquida” que diluya su identidad ni en una “iglesia aislada” que se cierre al mundo. En esta línea, Castro subrayó el papel de la Acción Católica, un modelo de participación laical que representa la identidad comunitaria y misionera de la Iglesia. La Acción Católica se concibe aquí como un instrumento eficaz para coordinar y dinamizar la vida parroquial, creando espacios de evangelización y testimonio que trasciendan la vida individual y contribuyan a una misión compartida. Al servicio de una “pastoral de conjunto”, la Acción Católica fomenta grupos de discípulos misioneros, fortaleciendo el sentido de pertenencia y compromiso con la comunidad cristiana.

La tercera conferencia, a cargo del Dr. Gabriel Richi de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, se titula “Dinámica testimonial y misionera del laicado”, en la que analizó el rol de los laicos en la misión de la Iglesia desde la perspectiva del testimonio de vida como un llamado universal. Se destacó la importancia de la categoría “testimonio” en la constitución dogmática *Lumen Gentium*, donde se subraya que todos los fieles laicos son llamados a evangelizar

“a modo de fermento” en su entorno. Según LG 33, el laico es a la vez “testigo e instrumento vivo” de la misión de la Iglesia, una afirmación que, en las palabras de Richi, resuena con la misma definición de la Iglesia en LG 1, donde se la describe como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano”. De este modo, cada laico es invitado a vivir su vocación a través del testimonio, irradiando la vida de fe y contribuyendo a la transformación del mundo desde el propio ámbito secular. Se hizo especial énfasis en el vínculo entre la libertad personal del laico y su capacidad para vivir el testimonio cristiano en su entorno cotidiano. La misión de ser “testigo de la resurrección” exige asumir la propia libertad como un acto de fe que nace de la iniciación cristiana, permitiendo que el laico viva como una “nueva criatura en Cristo”. Esta transformación interior dota de sentido el testimonio, que no se basa solo en palabras, sino en la autenticidad de una vida marcada por la fe.

La conferencia también abordó cómo la evangelización y el testimonio laical superan el divorcio entre fe y vida cotidiana, una separación que el Concilio Vaticano II buscó rectificar al mostrar la relevancia antropológica de la fe. Para Richi, la vida laical es el ámbito en el que mejor se expresa esta superación, manifestando que el cristiano no es una simple mejora de la vida actual, sino la participación en la vida nueva y sobrenatural del Resucitado.

Finalmente, propuso tres áreas clave en las que el laico está llamado a dar testimonio hoy. Primero, ayudar a despertar la “pregunta sobre Dios”, recordando que el conocimiento de Dios se da a través de aquellos que lo conocen. En segundo lugar, promover la misericordia, haciendo de la Iglesia un “lugar de perdón y reconciliación” en un mundo de profunda necesidad espiritual. En tercer lugar, el ámbito de la afectividad, vivido en el matrimonio y la virginidad, donde los laicos pueden ofrecer un testimonio auténtico en un mundo que cuestiona el sentido de los compromisos duraderos.

Iniciando el segundo día de las Jornadas, el Dr. Francisco Andrades Ledo, de la Universidad Pontificia de Salamanca, abordó el tema de “Los movimientos eclesiales y su aportación a la Iglesia hoy”. Comenzó destacando cómo el Concilio Vaticano II promovió una renovación en la teología y la vida eclesial, impulsando al laicado a asumir un papel activo y comprometido en la misión de la Iglesia. Este cambio favoreció el crecimiento de diversas asociaciones y movimientos laicales, quienes, arraigados en su consagración bautismal, han sido fundamentales en la evangelización y en la construcción de una comunidad cristiana viva y dinámica. Los movimientos eclesiales y asociaciones de fieles,

explicó Andrades, representan una respuesta a la necesidad de los cristianos de unirse para fortalecer su fe y extender la misión de la Iglesia. Estas agrupaciones responden a la comunión eclesial y permiten a los laicos actuar como un “sujeto social eclesial” que tiene una presencia pública significativa. Entre las razones que justifican el asociacionismo están: la personalización de la fe, el fortalecimiento comunitario, el discernimiento en conjunto y la construcción de una presencia pública de la fe.

Andrades distinguió entre diferentes tipos de movimientos y asociaciones laicales, comenzando con las asociaciones de fieles, como las primeras manifestaciones de este fenómeno en la historia de la Iglesia. Desde los grupos dedicados al cuidado de enfermos en los primeros siglos hasta las asociaciones marianas de la época moderna, estas agrupaciones han buscado vivir el Evangelio en comunidad. En el siglo XX, surgieron los movimientos apostólicos, caracterizados por su misión evangelizadora y por dirigirse a ámbitos específicos como el mundo obrero o estudiantil. Posteriormente, introdujo los nuevos movimientos eclesiales, nacidos en el siglo XX bajo el liderazgo de figuras carismáticas. Ejemplo de movimientos recientes son Hakuna, Effeta, Alfa, por mencionar algunos. Estos movimientos, de naturaleza laical y carismática, tiene una identidad misionera enfocada en los nuevos “aerópagos” de la sociedad contemporánea.

También identificó las pequeñas comunidades cristianas, caracterizadas por relaciones interpersonales cercanas, la centralidad de la Palabra de Dios y el compromiso con la evangelización. Estas comunidades han surgido como signos visibles de la recepción del Concilio Vaticano II y buscan ser “células” vivas dentro de la Iglesia. Finalmente, destacó las aportaciones y retos de estos movimientos para la Iglesia actual. Subrayó su capacidad para fomentar una vivencia profunda de la fe, fortalecer el compromiso comunitario y promover el protagonismo laical. Sin embargo, advirtió sobre algunos desafíos clave: mantener el dinamismo misionero, asegurar una presencia pública de la fe, vivir en comunión eclesial, asumir un compromiso ciudadano y, sobre todo, ser signos de esperanza en un mundo marcado por la incertidumbre.

En el cierre de las Jornadas, la Dra. Carmen Márquez Beunza presentó la última ponencia, titulada “El significado de la incorporación de la mujer para la vida de la Iglesia hoy”. En su exposición, Márquez analizó el cambio de rol de la mujer a lo largo del siglo XX y cómo, pese a su protagonismo en múltiples esferas, su presencia en la Iglesia aún enfrenta limitaciones importantes. Si bien la mujer

ha sido una figura esencial en la transmisión de la fe, sigue existiendo una notable disparidad en su acceso a posiciones de liderazgo y a espacios de decisión dentro de la estructura eclesial. La ponencia planteó la incorporación de la mujer como una cuestión profundamente eclesial, reconociendo que la Iglesia, para ser fiel a su identidad, necesita integrar más activamente los dones femeninos. En esta línea, el Papa Francisco ha abogado por una mayor visibilidad femenina, destacando que la Iglesia no puede alcanzar su plenitud sin la presencia de la mujer en roles más decisivos. Un punto fundamental del análisis fue el testimonio de Pilar Bellosillo, una de las pocas mujeres que participaron en el Concilio Vaticano II. Bellosillo, en su participación en el Concilio, buscó garantizar que no existiera discriminación hacia la mujer y que esta no fuera relegada a un rol secundario. En su visión, el compromiso femenino con la Iglesia debía ser de una “fidelidad crítica”, una contribución desde la igualdad de todos los bautizados, basada en el sacerdocio común.

Otro aspecto relevante de la reflexión fue el debate sobre el diaconado femenino, considerado por Márquez como una opción dentro de un contexto eclesiológico más amplio. Según su propuesta, el acceso de la mujer a estos ministerios debería comprenderse no como un fin en sí mismo, sino como una expresión de una Iglesia en la cual la unidad de misión se sostiene en la diversidad de ministerios.

Las Jornadas fueron enriquecidas con una mesa redonda, en la que participaron Dña. Eva Fernández Mateo, Presidenta de la Acción Católica General y Dña. Dolores García Pi, con la participación en el Foro de laicos. Ambas compartieron la experiencia de su ejercicio del sacerdocio bautismal en medio de la Iglesia en busca de una mejor evangelización que conserve la unidad en la diversidad.