

Emilio J. Justo Domínguez, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, 524 pp.

Presentamos una obra de las que se echan en falta últimamente en nuestra teología española. Un ensayo amplio, muy documentado, riguroso en sus afirmaciones y culturalmente receptivo sin dejar de ser teología en estricto sentido. Se trata de una revisión de la cristología y la soteriología a partir de las aportaciones que han realizado los análisis sobre la libertad desde la perspectiva de la filosofía trascendental.

Queda ya apuntado así que el adjetivo liberadora se sitúa no tanto en el contexto reflexivo de las condiciones socio-políticas o económicas que impiden el ejercicio de la libertad dada por Dios a todos (teología de la liberación), sino en el de las posibilidades fundantes de una vida en libertad personal real en un mundo configurado por un pecado no solo estructural, sino definitorio de la autocomprensión personal y relacional básica.

En la primera parte el autor analiza el concepto de libertad a partir de Fichte y Krings, que se convierten, después de ser asumidos críticamente, en cimiento transversal de la propuesta del autor. Continúa con la presentación de la teología de Pröpper para contrastar las posibilidades de una teología global a partir del concepto de libertad. Finalmente apunta las cuestiones básicas que han de afrontarse en su planteamiento: las relaciones antropología-cristología-soteriología, historia-Trinidad, hecho histórico-relevancia universal.

En la segunda parte presenta la libertad de Jesús a partir de la comprensión de su historia como biografía del Hijo de Dios. En este caso es Máximo el Confesor su referencia básica que acompaña con la mejor teología alemana del s. XX (Rahner, Balthasar, Pannenberg, Ratzinger, Essen, Menke), su maestro español González de Cardedal y una presencia no muy extensa, pero central,

de Zubiri. Su propuesta es teológica en sentido estricto, a saber, busca dar razón de la afirmación de fe (Calcedonia/Constatinopla III) manteniendo la relevancia tanto de la historia de Jesús como de su misterio último como Hijo de Dios. La libertad de Jesús es presentada igual en su naturaleza (descrita en un primer momento) a la de todo hombre, pero distinta en su personalización crística por la vida trinitaria en la que se desarrolla en cuanto libertad del Hijo encarnado. La biografía como forma propia de la libertad humana y así la importancia de la historia concreta de Jesús, la radicación trinitaria como espacio de la libertad humana del Hijo a través de la obediencia del amor y la impecabilidad de la libertad de Jesús como fruto de la realización de la verdad filial del propio ser por la acción del Espíritu, son sus afirmaciones básicas.

La tercera y última parte presenta la repercusión salvífica de la libertad de Jesús. Libertad históricamente determinada, acogida eternamente en Dios al resucitarlo y presentada por Él como lugar de descubrimiento y posibilidad de realización en libertad de la vida humana plena. Analiza, más allá de tópicos y simplificaciones, el concepto de *representación* mostrando dónde la cultura y la teología lo ha rechazado por una comprensión estrecha de la libertad o por la ambigüedad de su presentación histórica (confundirla y asimilarla a una sustitución de libertades que anularía la identidad propia de cada ser humano). El autor lo asume, sin embargo, como central y explícita de manera matizada y honda sus condiciones de posibilidad y su relevancia. Muestra convincentemente cómo la libertad humana de Cristo funda la libertad humana en su posibilidad última al reconocerla, situarla ante su verdad última como libertad dada por Dios para el amor, y posibilitarla en una relación espiritual (en el Espíritu) con él. Presenta posteriormente el resultado de esta acción analizando la libertad humana bajo el pecado y la nueva situación creada por la gracia *relacional* que funda la libertad de Cristo frente al hombre (más allá de la dicotomía gracia-libertad). Finalmente el autor apunta cómo esta representación se extiende históricamente a través de la vida eclesial y sus sacramentos.

Algunas de las ideas especialmente subrayadas son: la idea de libertad como autodeterminación intersubjetiva, es decir, como determinación de sí que se realiza en el reconocimiento del otro en forma de recepción y donación (no habría libertad verdadera más que con los demás y para los demás); la explicitación de este dato como imagen de la vida trinitaria que se revela en la libertad humana de Cristo (libertad biográfica/histórica del Hijo de Dios que revela la verdad de todo ser humano); la libertad humana definida y

sostenida por la relación con Cristo como filiación creativa, es decir, como reconocimiento dado del propio ser en cuanto llamado a la inserción creativa en la vida de comunión (amor humano en el seno de la Trinidad); el arraigo cristológico de toda soteriología, es decir, más allá de reducciones funcionalistas es el ser de Cristo el que posibilita su identidad salvífica.

Invitamos al autor a ahondar en un par de temas que no se desarrollan o que quedan empañados por sus opciones: ¿En qué sentido hay gracia más allá (no más acá) de la relación personal explícita con Cristo? Eso que podríamos llamar estructura de gracia *creada* por el bautismo en el sujeto. Desechando un fisicalismo de la gracia ¿no hay un maximalismo relacional? Y más importante aún, ¿cómo estructurar la salvación extra-eclesial en cuanto gracia *creada* en la historia común por la libertad de Cristo sin esta relación personal explícita con Cristo que de hecho no se da? Creemos que son dos temas que deben ser afrontados so pena de caer en una teología de la salvación que refleje y describa casi exclusivamente la experiencia personal de algunos.

Subrayemos finalmente la claridad expositiva del autor, tanto en la exposición de los contenidos como en la estructura insertando párrafos de transición que sitúan de continuo al lector en el interior de la argumentación. La obra será un compañero imprescindible para cualquier estudio posterior del tema, tan enriquecedora como incómoda, pues no deja pararse a medio camino en el planteamiento de los temas ni conformarse con afirmaciones culturalmente correctas. Sea bienvenida.

Francisco García Martínez

Pedro Rodríguez Panizo, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 318 pp.

Una de las coordenadas para entender la evolución de la teología en el siglo XX es su necesidad de decirse como expresión propia de lo humano y no como confesión de una realidad sobreañadida al hombre que si bien le agraciaría no sería propiamente identificadora. El binomio identidad/salvación o dicho de otra manera la propia aunque gratuita pertenencia del orden de la gracia (de Dios mismo) a lo humano y por tanto a la apertura de este a Dios en el

mismo momento que se abre a su identidad más profunda, ha sido una de las transversales más fecundas de la renovación teológica.

La necesidad de responder a impugnaciones filosóficas que apuntan a la fe como una sobre estructura innecesaria la teología ha hecho de la necesidad virtud y ha intentado explicitar como que es en el propio camino de lo humano donde el hombre se tropieza con Dios y es en el propio camino de lo humano donde Dios se ofrece al mismo hombre, y que por tanto la revelación del hombre y la revelación de Dios van a la par. Desde la apologética de la inmanencia de Blondel hasta la última fenomenología 'teológica' de Henry, desde la teología de correlación de Tillich hasta la transcendental de Rahner, en una u otra medida, la teología ha mostrado su lado más humano y el lado más humano del mismo Dios. Autores todos que impregnan las páginas de este libro, junto con su compañero de universidad García-Baró.

El libro que presentamos se sitúa en esta perspectiva ofreciendo una serie de reflexiones en forma de "consideraciones" -dice el autor- para la construcción de una teología fundamental. Si bien esta en otro tiempo se mostraba como una apologética de contraste hoy parecería más necesaria como provocación al encuentro con la misma hondura de lo humano donde podría vislumbrarse apuntes del Dios que nos llama, es decir, como mistagogía.

El autor comienza con un análisis de la situación espiritual de nuestra sociedad en la que con un tono francamente pesimista describe una cultura cerrada a la profundidad de lo humano y así al encuentro con un Dios verdaderamente divino. En esta situación la teología necesitaría despertar al hombre para que pudiera escuchar desde sí mismo la presencia de Dios como su espacio de identificación propio.

En los tres capítulos posteriores analiza la experiencia religiosa, la condición misteriosa de Dios y la experiencia mística. Son el asombro ante la realidad en sí y el dolor como pregunta por la realidad que parece negarse a sí misma en su contingencia o en la injusticia pregunta las condiciones para despertar a lo humano y para atender a la desproporción que habita al hombre y que el autor ha querido poner en primer plano bajo el concepto de *herida esencial*. Una herida que le hace dar de sí, o descubrirse en sí. Solo en este momento, la situación fundamental que dirá, siguiendo a García-Baró, es el comienzo del verdadero camino humano en cuanto camino propio. Aquí se sitúa la mística y su función teológica en cuanto que lleva al hombre a su límite y en él es abierto a su destino más propio.

Los capítulos del 5 al 10 va deteniéndose en diferentes dimensiones de la vida humana que tienen en común la sobreabundancia de la vida del hombre sobre el mero existir: el arte, la belleza, la naturaleza, la poesía, el valor, el tiempo libre... En todos ellos aparece una teología configurada no solo por la reflexión conceptual, sino por la narración donde las experiencias humanas se dicen en una profundidad posible e interpelante. Así, comentarios a películas (arte tan apreciado por el autor), apuntes de poesía, memoria de experiencias propias... aparecen como parte propia de la reflexión teológica. Además estas experiencias aparecen como invitación a la praxis de lo humano en su profundidad donde el texto no se convierte en descripción de lo real, sino en invitación a la participación en ella. En este sentido el autor insiste en que demasiadas reflexiones son fruto de un afán curricular que separa la reflexión de la implicación vital en ella y así de la propia vitalidad del pensamiento.

En el último capítulo el autor, en relación al testimonio subraya la importancia del ejercicio de una fe que atraviese transversalmente todos los aspectos y dimensiones de la vida cotidiana hasta hacerla significativa de la novedad alegre, sencilla y trascendental del evangelio. El cristiano así no apunta a un espacio separado del mundo, sino a una hondura desde la que Dios mismo lo vivifica. Es por eso donde se encuentra con todos en su propia vida donde el testimonio puede hacerse relevante para los otros como invitación al encuentro con lo propio que viene siempre dado a través de la irrupción de lo otro, de Dios.

Por fin un epílogo intenta concretar lo esencial nucleando todo en torno a Dios como misterio último y referencia íntima para el hombre. Es despertando a él en la fe como puede alcanzarse el hombre a sí mismo abandonando una vida ensimismada que termina por ser violenta y alcanzando una libertad creativa que fecunda el mundo con su entrega. Un cristianismo más místico que termina siendo un cristianismo más humano.

Si tuviera hubiera que apuntar una posibilidad de profundización, no ausente pero menos trabajada en esta obra, diríamos que es necesario encontrar o repensar una forma crística de mistagogía que haga que el ser de Cristo no se perciba exterior al acontecimiento Dios, lo mismo que en esta obra se piensa el ser de Dios como fundamento interno del acontecimiento hombre. O dicho con la terminología clásica configurar en un mismo movimiento la demostración religiosa y la cristiana. Trabajo de futuro en el diálogo de los teólogos fundamentales y los dogmáticos, de los filósofos y los teólogos.

Mirar y comprender cristianamente invitando a participar de esta mirada, he aquí la cuestión planteada. He aquí una teología posible y necesaria, una teología que es reflexión narrativa y mistagógica. Saludamos la obra y la invitación que su mismo contenido y forma nos entrega.

Francisco García Martínez

B. Sesboüé, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014, 174 pp.

No descubriremos nada nuevo si subrayamos las cualidades del profesor Sesboüé como historiador de los dogmas. Algunas de sus publicaciones lo demuestran. Su capacidad para apuntar las cuestiones de fondo, la investigación y documentación subyacente y la claridad expositiva le hacen un referente en el tema, tanto en cuestiones de cristología, las que aquí nos ocupan como en otras de la dogmática cristiana.

Pues bien, el autor nos presenta, después de varias obras donde ha desarrollado la historia del dogma cristológico, una obra de divulgación teológica que podríamos situar en el plano de la apolo-gética.

La aparición del libro de F. Lenoir *Como Jesús se convirtió en Dios*, le sirve para identificar tópicos de la situación cultural respecto a los datos de la fe cristológica. Se trata pues de una obra donde se puede identificar una propuesta de comprensión de Cristo aparentemente aceptable para un cristiano a la altura de los datos que aportaría la investigación histórica sobre Jesús.

Ahora bien, la imagen de Jesús presentada que parecería “una formulación más sencilla de la fe cristiana”, se convierte en una trampa pues representa, de hecho, “la negación de su afirmación central”.

Lenoir presenta un Cristo plenamente humano que mantiene una relación particular con Dios y desempeña un papel de mediador único entre Dios y los hombres. Este murió y resucitó y seguiría estando presente entre los hombres de manera invisible. Siendo este el núcleo de la fe primitiva solo después habría sido declarado Dios en una larga y deformante historia de la fe sometida a los vaivenes de la política y sus intereses.

Pues bien esta propuesta tan atractiva pues evitaría hacerse cargo de la increíble afirmación de la divinidad de un hombre (que sería percibida como pura mitología) y las intrincadas y en apariencia inútiles cuestiones trinitarias, posibilitaría un diálogo tolerante con otras religiones, se presenta como un verdadero reto *ad extra* y *ad intra* de la Iglesia.

Pues bien, Sesboüe va a confeccionar en tres capítulos, siguiendo la misma división expositiva de Lenoir (testimonio neotestamentario, siglos II y III y movimiento conciliar de los siglos IV y V), una lectura alternativa a la de este autor, no desde la defensa de la verdad del contenido de la fe, sino intentando mostrar cómo una lectura histórica de los datos manifiesta que la afirmación de la divinidad de Jesús era ya patrimonio de los primeros cristianos y no una imposición tardía de elementos externos y deformantes de la fe apostólica. Esta perspectiva es la aportación propia del libro. Recurriendo al clásico de M. Hengel *El Hijo de Dios* afirma que en las dos primeras décadas del cristianismo “pasaron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes”.

Frente a la tesis de Lenoir, a saber, que la divinidad de Jesús surge como imposición de un grupo particular entre los diversos grupos de un cristianismo inicialmente plural que termina imponiéndose por la presión de los emperadores, el recorrido de la argumentación histórica de nuestro autor muestra como lo que se produce es un proceso de clarificación y explicación progresivos de una fe de Jesús como Hijo de Dios inicialmente afirmada como núcleo de la tradición apostólica a partir de la resurrección, más aún, que nace de la misma conciencia de Cristo.

La argumentación desde la llamada cristología implícita, la explicitación de la relación entre experiencia de la resurrección y confesión en la divinidad, la explicitación de cómo el desarrollo de la reflexión busca de continuo mantener la paradoja cristiana (la divinidad de este Jesús) frente a soluciones que la eliminan deformando la afirmación central de la fe (la mediación de Cristo como verdadero Dios-con-nosotros)... y su defensa incluso frente a la oposición de emperadores (que buscaban la unidad del imperio por encima de la verdad de la fe) y que se alinearon muchas veces con los que en el interior de la fe no mantenían esta postura... pone de manifiesto que la lectura de la formación de la fe en los primeros siglos que realiza Lenoir aun siendo bien conocida y descrita bien en sus datos básicos, como reconoce nuestro autor, terminan por ser falseada por unos prejuicios que la deforman.

El libro quiere ofrecer pues no solo una respuesta al autor citado, sino una presentación didáctica para los cristianos que demasiadas veces han recibido una presentación catequética que no tiene en cuenta la verdad el devenir histórico de la fe hasta sí misma en la reflexión creyente. En este sentido el autor afirma claramente que si no se puede afirmar devenir en el ser de Jesús del no ser Dios a serlo, si que debe afirmarse el devenir de la fe de los discípulos en cuanto explicitación en el lenguaje de esta confesión. En una pequeña pero realmente sugerente conclusión explícita las consecuencias para el cristianismo de la pérdida de esta dimensión fundante de la fe cristológica. Se produciría una “hemorragia de sentido” que desharía la aportación salvífica del acontecimiento Cristo. “Es la divinidad de Cristo en el seno del misterio trinitario el artículo que mantiene o hace caer la fe cristiana” (169).

Obra valiosa que será muy útil para el diálogo cultural del cristianismo con quien quiera acercarse a él con rigor aun sin poseer una preparación técnica. Y que debería servir de acicate para que en todo discurso teológico se explicitase su recorrido histórico y su relevancia salvífica, algo en lo que Sesboüe se revela como verdadero maestro.

Francisco García Martínez

Alejandro Bertolini, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, 628 pp.

Una vez más Edith Stein es objeto de estudio. En esta ocasión se trata de un trabajo de investigación sobre su pensamiento y la experiencia de la vida trinitaria a través de la *koinonía* intersubjetiva; todo ello enmarcado en un contexto de relación recíproca entre filosofía y teología. De hecho, dicha relación (que es relación de circularidad) adquiere en Edith Stein una forma realmente nueva y particularmente fecunda, mostrando que la inteligencia de la Trinidad no puede sino radicarse en la interioridad humana.

El autor, profesor en la Universidad Católica Argentina (UCA), interesado tanto por la Teología Sistemática como por la Espiritualidad, asumiendo la propuesta hecha por Juan Pablo II en la *Fides et Ratio*, quiere indagar en la circularidad existente entre las categorías de intersubjetividad y Trinidad para lo cual apela a Edith Stein,

cuya teología trinitaria, aunque sólo esbozada, está llena de prometedoras intuiciones.

Para alcanzar el fundamento último de lo real Edith Stein utilizó, como herramienta filosófica, la así llamada *epoché* o reducción fenomenológica. Varios siglos antes san Buenaventura había defendido la *reductio theologica*, mientras que, en el siglo XX, E. Przywara, habló de una *reductio ad mysterium*. Alejandro Bertolini, por su parte, hará especial hincapié en la *reductio ad Trinitatem*, y sobre ese trasfondo elaborará su trabajo que se articula en tres partes, en conformidad con los tres períodos que caracterizan la trayectoria personal de Edith Stein: fenomenológico, cristiano y carmelitano. Cada uno de estos períodos va precedido por su correspondiente apunte biográfico con el fin de contextualizar la evolución del pensamiento steiniano.

Comenzando por la primera parte, correspondiente al período fenomenológico, la pregunta obligada es: ¿es posible rastrear lo trinitario en una filósofa agnóstica? Y la respuesta del autor es que, en ella, “su acceso a lo trinitario tiene que ver con su aguda observación de lo real” (p. 14). Por eso, los tres capítulos de esta primera parte son decisivos para ver cómo se opera en ella el ascenso al Ser Trinitario.

El punto de partida será la tradición fenomenológica con su reducción eidética, que es un poner entre paréntesis todo lo dado o sabido, excepto el yo puro con sus vivencias; un yo capaz de superar su solipsismo abriéndose a la intersubjetividad, es decir, relacionándose con los otros. La dinámica intersubjetiva y la emersión de la alteridad son temas propios de la empatía, a la que se dedica el capítulo segundo. Comprenderse a sí mismo desde el otro sin que eso signifique absorción o fusión, sino reconocimiento mutuo, es la meta última hacia la que apunta la empatía, en la que la identidad y la diferencia tienen un papel destacado. Esto tiene su aplicación a la vida personal como también a la experiencia mística. Por eso, cabe preguntarse si en la doctrina de la empatía no estará ya contenida, aunque sólo sea germinalmente, lo que el autor llama *reductio ad Trinitatem*.

Dando un paso más, en el capítulo tercero se dirá que lo que caracteriza al yo como persona son los actos libres. En virtud de su libertad la persona es capaz de salir de sí misma, entrelazando sus vivencias con las de los demás para dar vida a una estructura supra-individual como es la sociedad.

En esta primera parte lo trinitario aparece sólo a modo de huella o vestigio. Será la apertura a la trascendencia lo que, finalmente, hará posible la aparición de la Trinidad.

En la segunda parte, la verdad buscada afanosamente por Edith Stein se descubre como persona. Estamos ante una intelectual que, tras la lectura de la *Vida* de santa Teresa de Jesús, pide ser bautizada en la Iglesia católica. Se inicia un período nuevo, en el que su discurso pedagógico se conecta fácilmente con su antropología. No es un discurso sistematizado, pero sí un discurso fascinante, en el que la aceptación del otro es punto fundamental de la labor pedagógica. La educación, que mira por la formación de los jóvenes, tiene una proyección social que brota de la propia socialidad del ser humano. Dicha formación habrá que hacerla teniendo en cuenta los dos modos distintos de ser hombre: varón y mujer. Esto es muy importante, ya que en la antropología diferencial tenemos una de las claves de lectura del libro. Según el autor, la antropología diferencial es imagen de la diferencia ontológica divina. “Tanto la relación hombre-mujer como la del sujeto con la comunidad tienen inspiración abiertamente trinitaria” (p. 242). La intersubjetividad, que garantiza el acceso al mundo objetivo ahora es reconducida situándonos ante la Trinidad *in oblicuo*.

El paso siguiente será colocarnos ante la Trinidad *in recto* desde una doble perspectiva: filosófica y teológica. Antes se dedicará un capítulo a presentar sumariamente los pilares del Carmelo (sin cuyo conocimiento difícilmente se entenderá lo que sigue) entre los que cabe destacar la contemplación de las realidades divinas, especialmente la trinitaria. Otro de esos pilares o rasgo fundamental del Carmelo es el amor a la soledad, viviendo de continuo en la presencia del Dios vivo, como el profeta Elías, lo que Teresa de Jesús y Juan de la Cruz traducirán en trato personal con el Dios Trino. Lo trinitario, por tanto, es una cuestión vital en el Carmelo. Siendo esto cierto, ¿qué tiene que ver con la intersubjetividad horizontal descubierta por Edith Stein? Y a esta pregunta responden los dos capítulos siguientes (cuarto y quinto de la segunda parte), meollo de toda la investigación, donde el pensamiento dialogal se vuelve explícitamente trinitario.

La anteriormente citada reducción fenomenológica ahora cede el puesto a la reducción trinitaria, que tendrá su plasmación icónica en el tratado *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Cada persona individual es imagen y templo de la Trinidad. Tenemos aquí el tema de la inhabitación trinitaria de tanto calado en la espiritualidad carmelitana y al que Edith Stein no podía

no prestarle atención. Llegados a este punto cabe preguntarse: ¿es posible hablar de empatía en Dios? Para responder a esta pregunta hay que referirse al misterio de la Encarnación al que Edith Stein dio una orientación profundamente esponsal, haciendo notar que su sentido “es la divinización del hombre en términos profundamente intersubjetivos” (p. 355). Es el admirable intercambio (*admirabile commercium*) entre Dios y el hombre que es una constante en la reflexión steiniana.

En la tercera parte del libro el autor pone de relieve lo que, a su juicio, son aportaciones originales de Edith Stein. Subraya, en primer lugar, el carácter circular de la antropología steiniana, “la inescindibilidad de la alteridad y la mismidad como lugares teológicos de lo trinitario” (p. 429). Sin vida social el hombre no alcanza su fin último, y esa socialidad se esclarece a la luz del Dios Trino. Otro de los rasgos más atractivos de su elaboración conceptual es su propuesta de una analogía psicológica en clave intersubjetiva. Estaría por ver la relevancia que tal propuesta puede tener en la teología contemporánea.

Pero lo más novedoso e interesante es que Edith Stein, buscadora incansable de la verdad, a la luz de la Encarnación forja una ontología trinitaria cuya piedra angular es la reciprocidad dialogal y amorosa. La entrega amorosa es el núcleo de la esencia divina y el fundamento de la *kénosis* divina. Así, en cuanto entrecruzamiento de vivencias (*perijóresis*), la empatía alcanza su máxima expresión en la Trinidad. Según Bertolini, merece ser destacada la sintonía o afinidad del pensamiento steiniano con varias corrientes contemporáneas. Pero, sobre todo, hay que destacar “la ontología trinitaria que se deduce de sus escritos” (p. 574). La teología no suele prestarle demasiada atención, sin embargo, hay en ella elementos suficientes para desarrollar un diálogo empático a distintos niveles. En efecto, en Edith Stein se perciben rasgos de una teología trinitaria anticipada, en la que la reciprocidad divina está al servicio de una unidad esencial.

Por todo lo dicho se puede afirmar que estamos ante un importante trabajo de investigación en torno al pensamiento de Edith Stein y la experiencia de la vida trinitaria.

J. García Rojo

Juan Manuel Cabiedas Tejero, *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica*, Edicep, Valencia 2014, 335 pp.

La teología cristiana, que es discurso sobre Dios, ha de ser por fuerza también discurso sobre el hombre por la sencilla razón de que el Dios cristiano es un Dios humanado. Ahora bien, la presencia de Dios en la humanidad no solo no la disminuye o empequeñece, sino que la enriquece, por cuanto que hace del hombre un ser capaz de una relación amorosa con Dios. De esa relación o relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios trata la antropología teológica, contando con “el radical cristológico”: Jesucristo, en quien lo humano alcanza su plenitud de sentido. Como dijera Benedicto XVI, el encuentro con la persona de Jesucristo es lo que está en la base de la fe cristiana y del quehacer teológico.

Esto supuesto, hay que reconocer que la filosofía, y más concretamente la antropología filosófico-personalista del siglo XX, ha sido de gran ayuda para un mejor conocimiento de la realidad humana. En este sentido hay que mencionar la antropología metafísica de Julián Marías que piensa lo humano desde dos notas básicas: 1ª) la convicción de que la razón puede ser ampliada por la revelación cristiana, y 2ª) el reconocimiento de la unicidad de cada hombre. Ambos elementos, combinados con un análisis de la vida humana como proyecto de ser, le llevan a hablar de la persona como criatura amorosa. Y en esa condición amorosa de la criatura humana radicaría la perspectiva de Dios como uno de los componentes de la identidad del ser personal del hombre. De ahí que, frente a los intentos modernos de construir una visión del hombre al margen de Dios, J. Marías sostiene que no es posible una verdadera antropología sin teología.

Con esta idea de fondo, Juan Manuel Cabiedas Tejero, profesor de teología en el Seminario de La Habana (Cuba), nos ofrece este trabajo, presentado como tesis doctoral en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma el año 2012, dividido en seis capítulos. En los cinco primeros se intenta ofrecer una visión de la persona atendiendo a su trascendentalidad corpóreo-espiritual; en el sexto, y último capítulo, se subrayan tres aspectos del ser personal humano: la vida, como fundamento metafísico; su condición corpóreo-amorosa, como principal prerrogativa ontológico-existencial, y su condición futuriza.

Por lo que respecta al primer bloque, el compuesto por los cinco capítulos primeros, en él se señala que la filosofía de Julián Marías

muestra una gran preocupación por el hombre, al que no duda en caracterizar como persona. En realidad, la suya es una filosofía orientada hacia la persona humana, la realidad más importante de este mundo, a la vez que la más misteriosa y elusiva. Mismidad, temporalidad, relacionalidad, proyectividad, autenticidad, libertad, mortalidad, son algunas de las notas que caracterizan la noción de persona, la cual, según Julián Marías, converge con la que tiene la antropología cristiana. “El cristianismo –afirma expresamente en uno de sus escritos- consiste en la visión del hombre como persona”. Por lo cual, no tiene inconveniente en recurrir a la antropología cristiana para estimular su propia reflexión filosófica, en la que emergen con fuerza dos preguntas: ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí? Son preguntas íntimamente ligadas a la inquietud por la identidad y destino último de la persona.

La pregunta por la identidad o mismidad personal es la pregunta por la existencia humana como proyecto de ser del que forman parte tanto sus instalaciones o adscripciones empíricas (mundanidad y corporeidad, condición sexuada y condición amorosa, temporalidad e identidad) como sus capacidades de autodeterminación (razón, libertad, amor, ilusión, felicidad). La persona no es algo dado de una vez por todas, sino que está continuamente viniendo. Es la estructura proyectiva de la vida personal que representa la cima de lo humano. En consecuencia, cuando pregunto *quién soy*, estoy preguntando quién estoy llamado a ser (quién debo ser). La mismidad, que tiene su condición de posibilidad en la alteridad, no se identifica con el ensimismamiento. El descubrimiento del otro como persona coincide con el autodescubrimiento de la propia identidad personal.

La existencia de la persona es co-existencia, lo cual nos indica que su identidad, en términos de totalidad, acontece bajo el signo de su trascendencia en el sentido en que nos lleva a plantearnos la pregunta tanto sobre su origen como sobre su destino. ¿De dónde viene y adónde se encamina la persona? Aunque no encuentre al Creador, en opinión de J. Marías, la persona aparece ante nosotros como criatura. Y lo que ante nuestros ojos aparece como simple criatura, para la revelación cristiana es mucho más: es una criatura hecha a imagen de Dios. Aquí radica la novedad del cristianismo: al crear al hombre a su imagen, Dios, que es amor, crea un ser personal. De modo que, escribe J. Marías, “Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales”.

En la vida humana hay muchas cosas importantes. Nada, sin embargo, tan importante como el amor, que para el cristianismo

es algo tan fundamental e irrenunciable como Dios mismo. A partir de este dato, J. Marías propone definir al hombre como “criatura amorosa” en un doble sentido: en cuanto que se halla enraizada en el amor de Dios y, en segundo lugar, en cuanto está llamada a una vida de plenitud de amor. Si esto es así, ¿qué sentido tiene tener que morir? Una filosofía del hombre que se precie de ello no puede escamotear la cuestión del destino último personal. Por eso, en el capítulo cuarto se aborda el tema de la posible perdurabilidad del yo personal conectándolo con la promesa de vida eterna hecha por Dios.

Desde luego, pocas cosas tan ciertas y tan dolorosas como la muerte. Hablar de ella (*meditatio mortis*, que decían los antiguos) es tan arriesgado como necesario. Sin embargo, una cierta indiferencia y ocultamiento se han adueñado de la conciencia moderna ante el hecho de la muerte que ya no es vista como pórtico o tránsito de una eventual vida ultraterrena. En lugar de eso, la muerte es vista como fracaso, absurdo, contradicción. La causa de esta actitud habría que buscarla en “la gigantesca operación de despersonalización” en la que se ha embarcado la sociedad de la información. En dicha sociedad la muerte queda reducida a lo fáctico, desconectada, por tanto, de lo que es (o debería ser) un proyecto de vida personal. Cuando la muerte es interpretada desde dentro de la vida, entonces se comprende que la mortalidad es una determinación de la existencia humana. No obstante, quedaría por saber si el morir humano implica la extinción del ser personal o si, por el contrario, la muerte deja abierta la puerta a una continuidad o perduración del recorrido vital.

La pretensión de inmortalidad pertenece a la entraña misma del ser humano. Según J. Marías, la realidad personal que es el hombre postula una vida perdurable. Esto no significa que no tenga que morir; significa que no es un ser para la muerte, sino para la vida. Y el hombre vive cuando ama. El amor es el custodio de nuestra identidad personal; es gracias al amor como la vida humana crece y puede aspirar a una vida en plenitud.

Apostar por una vida perdurable o inmortal es una apuesta arriesgada, pero es una apuesta verosímil que emana de las constantes argumentales de la vida personal. Para la descripción de las condiciones de la vida postmortal la filosofía tendrá que ponerse al habla con la teología. Así, por ejemplo, si filosóficamente hablando la persona se nos muestra como un ser futurizo, desde una perspectiva cristiana la resurrección de la carne es la respuesta al deseo de perdurabilidad del hombre. Respetando sus propios métodos

y campos, teología y filosofía pueden contribuir a una mejor comprensión del hombre. En consonancia con esto, en el último capítulo se explican las perspectivas que la obra de Julián Marías abre a la antropología teológica; perspectivas que brotan de tres rasgos fundamentales en los que se desvela la identidad del ser personal del hombre: la vida humana como fondo nutricio, su condición amorosa como privilegio de su identidad, su abocación al futuro como previsión de su destino trascendente.

A lo dicho hasta aquí hay que añadir que, en continuidad con la revelación, la teología concede un valor radical a la vida en general y, en particular, a la vida del hombre como vida de Dios en Cristo. También en continuidad con la Sagrada Escritura, la antropología teológica se refiere a la condición amorosa del ser personal que es el hombre, creado a imagen de Dios. Finalmente, al anhelo de ser más, que tiene su radicación en la entraña del ser personal, la fe responde con el anuncio de una vida perdurable que es un ser para siempre. Así pues, por cuanto acabamos de exponer, bienvenida sea esta obra en la que se ha querido y conseguido poner de relieve la valiosa aportación que la filosofía (antropología metafísica) de Julián Marías puede prestar a la teología (antropología teológica).

J. García Rojo



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



Servicio de Publicaciones

OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Revista Helmántica

Facultad de Filología
Clásica y Hebrea

ISSN: 0018-0114

Semestral

Suscripción España: 46,00 €

Número suelto: 18,00 €



Revista Diálogo Ecuménico

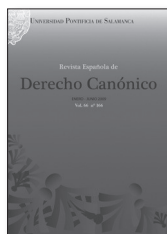
Centro de Estudios
Orientales y Ecuménicos
"Juan XXIII"

ISSN: 0210-2870

Cuatrimestral

Suscripción España: 39,00 €

Número suelto: 16,00 €



Revista Española de Derecho Canónico

Facultad de Derecho
Canónico

ISSN: 0034-9372

Semestral

Suscripción España: 60,00 €

Número suelto: 32,00 €



Revista Papeles Salmantinos de Educación

Facultad de CC.
de la Educación

ISSN: 2340-1508

Anual | CD

Suscripción España: 15,00 €



Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía

Facultad de Filosofía

ISSN: 0210-4857

Anual

Suscripción España: 43,00 €

Número suelto: 45,00 €



Revista Familia

Instituto Superior de Ciencias
de la Familia

ISSN: 1138-8893

Semestral

Suscripción España: 27,00 €

Número suelto: 18,00 €

Universidad Pontificia de Salamanca – Servicio de Publicaciones

C/ Compañía, 5 – 37002 Salamanca – Teléfono: 923 277 128 – www.publicaciones.upsa.es – publicaciones@upsa.es

