 Salmanticensis 65 (2018) 327-347

Thomas E. Hosinski, *The Image of the Unseen God. God, Science, and Our Evolving Understanding of God,* Orbis Books, Maryknoll, New York 2017, xvii + 206 p.

Thomas E. Hosinski es profesor emérito de teología de la Universidad de Portland, donde enseñó entre 1976 y 2016, siendo sus áreas de trabajo fundamentales la relación entre religión y ciencia, las implicaciones teológicas de la filosofía de Alfred North Whitehead y las religiones del mundo. El volumen que ahora comentamos es el cuarto en la colección *Catholicity in an Evolving Universe* dirigida por Ilia Delio. Delio es actualmente catedrática de teología en la Universidad de Villanova, en Pensilvania. Ella es la autora del prólogo al libro de Hosinski, y lo es también del primer libro de la colección: *Making All Things New. Catholicity, Cosmology, Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2015. Se sitúa así este libro en una colección que pretende reflexionar sobre Dios desde el corazón mismo de un Universo que la ciencia nos presenta desplegándose en un dinamismo evolutivo al que, según Delio, la teología no puede ser ajena en sus reflexiones.

En esta obra su autor deja claro desde el principio que su pretensión es presentar una versión revisada de la metafísica procesual de Alfred North Whitehead (1861-1947) que, liberándola de los aspectos contrarios a la tradición cristiana, aproveche el potencial que tiene para abrir el camino a una reflexión teológica que, por un lado, sea compatible con lo que la ciencia nos enseña hoy sobre el ser humano y sobre el universo y, por otro, se mantenga fiel al Dios revelado en Jesucristo. En este marco hay que situar la propia estructura del libro. Dividido en nueve capítulos y una conclusión, se distinguen claramente tres partes, aunque el autor no las separa. En la primera, formada por los tres primeros capítulos, Hosinski se acerca a la comprensión de Dios que encontramos en la vida y enseñanzas de Jesús, entre los primeros cristianos, lanzando también una mirada a su evolución histórica. En la segunda, formada por los capítulos cuatro y cinco, nuestro autor se acerca a la teoría de la relatividad, a la mecánica cuántica y a la teoría de la evolución, realizando una síntesis de las mismas y destacando las implicaciones teológicas que presentan. En la tercera parte, formada por los capí-

Universidad Pontificia de Salamanca

tulos del seis al nueve y la conclusión, Hosinski aplica una versión revisada de la metafísica procesual de Whitehead para desarrollar una comprensión de Dios coherente con el marco científico actual. Es importante remarcar que desde el principio Hosinski deja claro que en su planteamiento de acercamiento teológico al marco científico, la ciencia no es ni el último criterio de la comprensión cristiana de Dios ni su fuente. Que para él defender ese nuevo camino para la teología no es olvidar que la fuente de la comprensión cristiana de Dios es la revelación y el último criterio Jesucristo. Vamos ahora a detenernos en cada una de las partes señaladas.

Capítulos 1-3: En el primer capítulo Hosinski se vuelve hacia las acciones y enseñanzas de Jesús, explicando cómo su propio acercamiento desde la metafísica de Whitehead no solo no es contrario al Dios revelado en Jesucristo, sino que incluso permite superar las, en su opinión, tensiones que con esa revelación ha generado una tradición cristiana marcada por la metafísica aristotélica y platónica. En el segundo capítulo nuestro autor lanza una breve mirada a los efectos de la adopción del pensamiento griego para desarrollar la doctrina cristiana sobre la comprensión de Dios. Hosinski se detiene especialmente en una visión universal de la salvación que considera que ha sido marginal a lo largo de la historia del pensamiento cristiano, y que él va a reivindicar a lo largo del libro. También se detiene en la dificultad del pensamiento tradicional para considerar un Dios capaz de sufrir y de verse de algún modo afectado por su creación desde el amor con el que la crea y profesa hacia ella. Finalmente en el tercer capítulo realiza un breve repaso a la evolución histórica de la comprensión cristiana sobre Dios, destacando el trabajo del teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834), especialmente su convicción de que la teología cristiana puede armonizarse y enriquecerse con lo que la ciencia nos aporta como conocimiento del mundo.

Capítulos 4-5: En estos dos capítulos el autor aborda las implicaciones teológicas de la física, la cosmología y la biología. Así en el capítulo cuarto presenta una introducción a la teoría de la relatividad y a la mecánica cuántica. De las cuales deriva tres consecuencias para la teología. La primera es el paralelismo que es posible establecer entre el papel que la ciencia otorga a la energía en el universo, y el papel que la teología le otorga a Dios en la Creación. Para él la energía como constituyente último de nuestro universo se puede interpretar en clave teológica como una participación en la vida divina misma. La segunda consiste en que la probabilidad como determinante de la realidad cuántica es un indicador de la libertad presente en todo el Universo. Y la tercera consecuencia es que, para Hosinski, el entrelazamiento cuántico se puede interpretar como

Universidad Pontificia de Salamanca

una confirmación científica de la postura teológica de Nicolás de Cusa (1401-1464) afirmando que todo existe en Dios y Dios en todas las cosas. En el quinto capítulo se aborda la teoría de la evolución biológica, de la que nuestro autor extrae dos implicaciones teológicas fundamentales. La primera, que la evolución es una muestra de cómo el actuar de Dios en el mundo es un actuar desde dentro de la propia realidad. Y la segunda, que no podemos sostener una imagen de Dios como controlador de la realidad, sino como quien la hace posible y le permite desarrollarse en libertad.

Capítulos 6-9 y Conclusión: Estos capítulos finales y la conclusión forman una tercera y última parte en la cual Hosinski aplica su revisión de la metafísica procesual de Alfred North Whitehead a la comprensión cristiana de Dios. Así en el capítulo sexto Hosinski, apoyándose en Whitehead, comprende a Dios desde la posibilidad y el empoderamiento. Porque, defiende él, Dios no nos crea determinando lo que vamos a ser, hacer o decir, sino que nos empodera, nos crea proporcionándonos todo lo necesario, incluida la libertad, para que nos creemos nosotros mismos en cada instante. Y aquí Hosinski, distanciándose de Whitehead y situándose en la tradición cristina, afirma que esta limitación de Dios es la decisión de un Dios que elige autolimitarse a sí mismo, para que el mundo se autodetermine en la libertad del amor. En el capítulo séptimo caben destacar los criterios religiosos y científicos que él cree que tiene que satisfacer cualquier teoría sobre cómo actúa Dios en el mundo. Los religiosos son que ha de ser compatible con las enseñanzas de Jesús, su vida y sus acciones, con los dogmas cristológicos y con la comprensión teológica de la revelación. Los científicos son que ha de ser compatible con las teorías asentadas acerca del Universo y los procesos naturales, y ha de ser capaz de dar buenas razones de por qué la ciencia falla en la búsqueda de Dios en los procesos del Universo. En el capítulo octavo se aborda la comprensión de la acción salvadora de Dios. Cree el autor que bajo la metafísica de Whitehead no se puede comprender la salvación como un acontecimiento del futuro, sino que en un universo caracterizado por estar en proceso, hablar de salvación es la forma de expresar cómo Dios responde a su creación a cada momento de su existencia, impulsándola en su proceso de llegar a ser. Hosinski defiende que esta propuesta de comprensión de la salvación divina no rebaja el valor salvífico de Jesucristo como manifestación única y encarnada de la acción salvífica universal de Dios. En el último capítulo, el nueve, Hosinski aborda las implicaciones trinitarias y cristológicas de su propuesta de comprensión de Dios. Para Hosinski muchas distinciones sobre las relaciones internas de la Trinidad inmanente tienden a expresarse como triteísmo, y preocupado por este hecho afirma que no deberíamos especular sobre Dios más allá de cómo se rela-

Universidad Pontificia de Salamanca

ciona con nosotros. En este capítulo aborda también las implicaciones cristológicas de un marco procesual y relacional que entiende que la vida de cualquier entidad real ha de ser comprendida como una participación en la vida de Dios, en palabras de Whitehead, el hecho de que el mundo vive por la encarnación de Dios mismo en él. Desde esta comprensión el problema cristológico ya no es justificar la encarnación, sino su carácter único en Jesucristo. Hosinski hace frente a este problema afirmando que Jesucristo es la encarnación de la Palabra de Dios de un modo único porque el Jesús humano escuchó tan intensamente la llamada de Dios que su identidad como persona fue co-constituida por la Palabra de Dios, por la segunda persona de la Trinidad. Finalmente en la conclusión lo primero que hace es defender que la comprensión de Dios que él ha planteado en esta obra es, en palabras suyas, sorprendentemente compatible con la actual comprensión científica de la realidad. La cuestión escatológica la ha reservado para la conclusión porque para él la doctrina escatológica lo que fundamentalmente expresa son tres cosas: el compromiso de vivir bajo la voluntad de Dios, la esperanza de que Dios no abandonará en la muerte a su creación y la promesa de que esa esperanza culminará en una vida en plenitud sin límites junto a Dios. Para Hosinski la teología ha de admitir humildemente que no podemos ir más allá de esas afirmaciones.

Estamos ante una aportación merecedora de atención. Aportación que abre caminos llenos de retos complejos que están lejos de ser resueltos en su obra, y quedan abiertos a una discusión y profundización posterior. Pero aportación importante para situar a la teología en el marco de comprensión que científicamente tiene hoy día el ser humano sobre el universo y sobre sí mismo. Un reto en el que para Hosinski la teología se juega el seguir siendo significativa para la comprensión que el ser humano tiene de la realidad.

Francisco J. Génova

Carlo Laudazi, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Edizioni OCD, Roma 2007, 485 pp.

El hombre ha sido y seguirá siendo objeto de estudio. Su complejidad es tal que constituye un desafío permanente para las ciencias. ¿Conseguirán éstas algún día brindarnos una comprensión completa de la realidad del hombre? Desde el principio, el autor deja claro que el hombre es un tema cuya explicación completa supera a las ciencias, y las supera porque es un misterio. Por eso, precisa-

Universidad Pontificia de Salamanca

mente, es un deber de la teología tomar parte en el debate sobre el hombre ofreciendo su peculiar comprensión. Las ciencias, en efecto, han puesto de relieve múltiples y variados aspectos del ser humano. Pero, en absoluto, está dicho o explicado todo. Sin minusvalorar, antes al contrario, valorando muy positivamente la labor de las ciencias, corresponde a la teología destacar, a la luz de la revelación, los elementos constitutivos del ser humano. Surge así la Antropología Teológica como discurso sobre el misterio del hombre.

A la pregunta ¿qué es el hombre? se han dado muchas y contradictorias respuestas. La Antropología Teológica afirma que el hombre es un misterio que se ilumina a la luz de Cristo. Él es quien ha revelado la verdad del hombre, llamado a la comunión con Dios. Se trata de un proyecto o designio en el que se pueden distinguir tres momentos: momento protológico, fase intermedia y momento escatológico. De acuerdo con este esquema, el libro se distribuye en tres partes. En la primera se presenta al hombre en el proyecto de Dios. En la segunda se señala la implicación del hombre en dicho proyecto. Y en la tercera se reflexiona sobre el cumplimiento del proyecto divino que se corresponde con la plenitud definitiva del hombre.

El hombre en el proyecto de Dios: este es el título de la primera parte. Tras hacer una rápida reseña de las tendencias culturales de los últimos años, el autor indaga sobre la predestinación, entendida como la acción de la gracia de Dios que ha dado origen a la historia de la salvación del hombre. La predestinación es una categoría a la que el autor concede gran importancia, sin dejar por eso de reconocer que su trayectoria teológica ha sido bastante polémica. Un mejor conocimiento del dato bíblico la ha liberado de los viejos planteamientos de otro tiempo, haciendo de ella clave fundamental para profundizar en el misterio del hombre. De hecho, en el lenguaje bíblico-teológico, la razón del origen del hombre no es otra sino su eterna predestinación a la unión personal con Dios en Cristo. Desde siempre el hombre está llamado a la comunión con Dios, y en esa llamada radica su altísima dignidad, como afirma el Concilio Vaticano II (cf. GS 19).

Una de las características esenciales de la unión del hombre con Dios es su dimensión personal. Se trata, pues, de una relación interpersonal que tiene como elemento constitutivo la complementariedad y que exige la mutua donación. Ahora bien, ¿cómo entender la relación entre Dios y el hombre, siendo así que la distancia entre ellos es abisal? La respuesta a esta pregunta nos la ofrece Dios mismo, creando al hombre a su imagen y haciéndose él mismo hombre en la persona de Jesucristo.

Universidad Pontificia de Salamanca

En un tiempo en el que florecen visiones muy distintas y dispares sobre el hombre, la teología debería ser capaz de decir una palabra que ayude a recuperar la verdadera dignidad del hombre y su absoluta trascendencia. Para ello es fundamental descubrir tanto cuál es su origen como cuál es su destino. La teología, partiendo del hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, manifiesta que el fin último del hombre es la comunión con él. En esto consiste su más alta promoción: ser hijo de Dios en Cristo.

El hombre, imagen de Dios que se hace historia: es el título de la segunda parte, el cual, aunque sea de forma velada, está sugiriendo que ser imagen de Dios entraña una gran responsabilidad histórica para el hombre: contribuir en el curso de la historia a su propia realización, dando forma histórica a su estructura ontológica. Si bien el principio unificante de todo el camino es la vocación divina a la unión con Dios, la historicidad es un aspecto o dimensión incuestionable del hombre, de modo que su realización está estrechamente ligada a su incardinación histórica. El hombre no solo no se realiza al margen o fuera de la historia, sino que es historia, y, porque es historia, es un proyecto en dirección de una identidad, ya esbozada, pero no plenamente realizada.

En esta segunda parte se presta especial atención a la responsabilidad del hombre en el cumplimiento de la tarea que Dios le ha asignado llamándolo a la existencia en Cristo; es decir, se trata de dar concreción histórica al hecho de haber sido creado a imagen de Dios en Cristo, de reflexionar sobre la cooperación del hombre en su propia realización. No obstante, habrá que tener presente en todo momento la absoluta y libérrima iniciativa divina. Esto quiere decir que el orden de la gracia ha de ser considerado como el único y verdadero orden histórico en el cual el hombre es colocado para responder a la llamada divina. La gratuidad de la iniciativa divina es determinante en la comprensión del misterio del hombre. Esto aclarado, seguidamente se abordan las siguientes cinco cuestiones: 1ª) la gracia como orden histórico del hombre; 2ª) la existencia humana en el pensamiento de Heidegger; 3ª) el sentido teológico de la existencia; 4ª) la construcción del hombre como persona; 5ª) el hombre existente justificado en Cristo. Aunque la historia está marcada por el pecado, el hombre existe como justificado, porque Dios, acogiéndolo, lo justifica gratuitamente.

La dimensión teológica del hombre tiene un valor grande ya que es algo esencial a la estructura del ser humano. Pues bien, íntimamente unida a esta dimensión está la dimensión crística que revela y actualiza el designio de Dios sobre el hombre: Dios ha querido que la unión del hombre con él se hiciera realidad en Cristo. Cristo es no solo lugar de referencia para la comprensión del hombre, sino su

Universidad Pontificia de Salamanca

fundamento ontológico. Cristo es clave de comprensión del misterio del hombre. Esto significa que no es posible elaborar una antropología teológica que no tenga a Cristo como base y fundamento, ya que, como dijera el Concilio Vaticano II, el misterio del hombre solo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado (cf. GS 22). Porque Cristo es fuente de sentido y de verdad para el hombre, solo en él y desde él le es dado al hombre construir una existencia plena de sentido.

El hombre en la plenitud definitiva: es el título de la tercera parte que apunta hacia la meta del camino. La realización plena del hombre tiene que ver con su predestinación a la unión con Dios en Cristo. Llegados aquí, el discurso de la Antropología Teológica sobre el misterio del hombre habrá de ser humilde y valiente a la vez, desechando, por un lado, fantasiosas representaciones y, por otro, ateniéndose a la fe y magisterio de la Iglesia.

En el discurso escatológico importa mucho el aspecto antropológico, es decir, todo aquello que, de una u otra forma, guarda relación con el hombre. Pero no hay que olvidar que, al igual que el hombre, la creación entera vive anhelando el momento de su liberación definitiva; y el fundamento de esa liberación y plenitud definitiva es Cristo. Así, lo que caracteriza el futuro escatológico del hombre es la impronta cristológica. No podía ser de otra manera, ya que Cristo es el gozne del designio salvífico: todo ha sido creado por medio de él y todo subsiste gracias a él. La escatología es una protología realizada y Cristo, en cuanto subsistencia de toda la realidad, es el *eschaton* del hombre.

No es fácil hablar del futuro absoluto del hombre y del universo mientras nos encontramos en la provisionalidad del tiempo presente. Apoyados en la palabra revelada, podemos afirmar que ese futuro será cumplimiento del proyecto o designio de Dios en Cristo. Cristo, centro y gozne del designio salvífico, es, además, garantía del futuro del hombre que, como luz esplendorosa, ilumina el misterio en su definitividad escatológica. En su empeño de abrir el presente al futuro, la reflexión escatológica habrá de prestar atención al contexto cultural del hombre contemporáneo hablando de la condición del hombre después de la muerte e intentando profundizar en el significado de las afirmaciones escatológicas del cristianismo.

El libro se cierra con una última sección dedicada a la construcción sistemática en la que se estudian el *eschaton* en sí mismo (garantía y sentido del presente), la escatología universal (parusía, resurrección de la carne, juicio, transformación del cosmos) y la escatología individual (muerte, juicio particular, purgatorio, infierno y paraíso).

Universidad Pontificia de Salamanca

Como reza el subtítulo, el libro trata temas verdaderamente fundamentales de antropología teológica. Y lo hace presentando unidas las tres partes que conforman el tratado de Antropología Teológica, lo que, sin duda, ayuda a hacerse una idea más completa del misterio del hombre.

Jesús García Rojo

Emmanuel Durand, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Éditions du Cerf, Paris 2016, 259 pp.

Como puede deducirse por el subtítulo, la reflexión llevada a cabo en este libro se inscribe dentro del campo de la Antropología Teología. Y, aunque es cierto que la Antropología Teológica estudia al ser humano a la luz de la revelación judeocristiana, con todo las posibilidades de abordaje son muchísimas, ya que el campo es ilimitado. Entre todas ellas, aquí se optará por intentar dar respuesta a la fundamentación de la singularidad del ser humano ante la precariedad de la existencia. Ante la desaparición y olvido de Dios, ante las terribles desgracias de todo tipo, causantes de tanto sufrimiento, ¿cómo conceptualizar la singularidad de la vida humana, entendida como un proceso o itinerario de personalización? ¿No resulta, en cierta medida, insignificante la vida humana, sobre todo si la comparamos con la desmesura del cosmos y de la historia?

La contemplación del cosmos puede, efectivamente, producir vértigo. Pero puede también conducir al ser humano a contemplarse a sí mismo de manera renovada. Es lo que ocurre en la tradición bíblica, y más concretamente en el Salmo 8. Sobrecogido por la grandeza y majestuosidad del universo, el creyente judío se plantea la pregunta acerca de la singularidad humana. Es la pregunta a la que trata de responder nuestro autor, profesor de teología en el Colegio Universitario de los dominicos de Ottawa (Canadá).

¿Cómo caer en la cuenta de la singularidad humana y cómo descubrir lo que dicha singularidad implica? Asumir nuestra condición de creaturas es, según Emmanuel Durand, requisito imprescindible para descubrir la singularidad humana. Este es el primer paso. El paso o movimiento siguiente consiste en darse cuenta de que, en tanto creaturas, cada uno de nosotros ha sido objeto de la predilección divina. Y es esa predilección divina la que funda la singularidad humana. Ahora bien, para no quedarse atrapado en consideraciones demasiado abstractas e intemporales, el autor toma como punto de partida de su reflexión la condición humana, tal y como hoy es

Universidad Pontificia de Salamanca

formulada; solo después expondrá lo que la revelación cristiana enseña sobre la condición humana.

De acuerdo con este planteamiento, lo primero que el autor nos dice es que la noción de condición humana integra las paradojas y tensiones propias del ser humano mejor que las nociones de naturaleza y persona, posibilitando el acceso a lo humano tal y como es. Dependencia y autonomía, tiempo y muerte, búsqueda de sentido y de la verdad, acción y libertad, deseo y búsqueda de felicidad, cuerpo y finitud… son aspectos o elementos característicos de la condición humana. Evidentemente, no son los únicos. A ellos cabría añadir otros muchos: violencia y resistencia al mal, conflictividad y barbarie, solidaridad y lucha por la justicia… Dado su carácter paradójico, no siempre es fácil indicar cuáles son los más sobresalientes. De todos modos, al final siempre surge la pregunta: a la vista de la muerte inevitable, ¿cómo seguir defendiendo nuestra singularidad?; ¿es que acaso la singularidad humana tiene garantizada una vida más allá de la muerte?

A la luz de los relatos bíblicos de la creación (cf. Gen 1 y 2), el autor nos recuerda que, más que una acción del pasado, la creación es una historia abierta que, por lo que respecta al ser humano, va de la imagen a la semejanza. Mientras que la imagen se refiere a la realidad, tal como se presenta ante nosotros, la semejanza se refiere a la vocación o proyecto, cuyo cumplimiento tendrá lugar en el futuro. Obedeciendo a Dios y amando al prójimo, el hombre va descubriendo su singularidad. Tal singularidad tiene mucho que ver con un dato altamente significativo: mientras que todos los seres vivientes han sido creados según sus especies, el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Pero no solo eso: también ha sido creado varón y hembra, como el resto de los animales. Lo uno y lo otro indica su doble pertenencia: divina y animal. El relato de la tentación (cf. Gen 3) pone de manifiesto que, dominados por su animalidad, los humanos no respondieron a su vocación. Y lo que ocurrió en el origen, seguirá ocurriendo siempre que, dominado por su animalidad, el ser humano no reconozca al otro como camino de realización personal. La reciprocidad interpersonal e intersexual es todo un camino, no siempre fácil de recorrer; tan fácil o difícil como pueda serlo el de la singularidad.

Dicho esto, seguidamente se profundizará en la singularidad humana en el horizonte de la dinámica de la llamada y de la paradoja de la autonomía creada. Para ello –y con el fin de contemplar la singularidad humana bajo la mirada de Dios– se hace necesario prestar atención a las palabras dirigidas directamente a *él*, tal y como recogen los Salmos, los cuales presentan al ser humano en diálogo con Dios. En ese diálogo se pone de manifiesto una relación

Universidad Pontificia de Salamanca

de predilección que el salmista hace extensiva a toda creatura. En concreto, el autor se fija en cinco Salmos: 8, 33, 65, 104 y 139. De manera distinta todos ellos subrayan que la creación es una relación de predilección; es menos una acción situada en un pasado lejano y mucho más una acción permanente en la historia. Esta relación de predilección no solo sirve de fundamento de la singularidad humana, sino que, además, reclama una respuesta. Dando gloria a Dios, los cielos y la tierra responden a su Creador. ¿Cómo responde el ser humano, en su singularidad, a la llamada divina?

La llamada está inscrita en el acto creador. Ahora bien, Dios no se limita simplemente a llamar a las cosas para que sean, sino que las llama para que lleguen a ser, esto es, para que se desarrollen y desarrollándose alcancen su plenitud. En el caso de una criatura dotada de libertad, la respuesta a esa llamada creadora primordial habrá de ser libre. La posibilidad real del rechazo no elimina la llamada, que sigue estando ahí: llamada creadora y eterna que en la persona de Jesucristo es palabra encarnada. El que escucha y acoge la palabra de Cristo, escucha y acoge la llamada de Dios. Mientras en el primer caso la llamada o *vocatio* opera una *formatio*, en el segundo opera una *re-formatio* entendida como conversión a Dios. Tal conversión solo es posible sobre la base del ejercicio de la responsabilidad y de la libertad. Eso es lo propio del hombre: recorriendo el camino de la libertad va descubriendo progresivamente su vocación singular y su identidad escatológica.

Llegados aquí, surge la pregunta: ¿cómo armonizar autonomía humana y dependencia divina? Es bien sabido que, con la llegada de la Modernidad se ha producido una reivindicación cada vez más amplia y profunda de la autonomía, hasta el punto de que el propio Concilio Vaticano II dio por buena la legítima autonomía de las realidades terrestres (cf. GS 36). Esto, sin embargo, no significa negar la acción creadora de Dios. Todo lo contrario: si, en las relaciones interhumanas, dependencia y autonomía son términos antitéticos, no lo son (no deberían serlo) en nuestras relaciones con Dios. Lo llamativo y hasta paradójico es que nuestra libertad crece en proporción a nuestra dependencia de creaturas. Entender la creación como relación –y no solo como causalidad– puede ayudar a resolver esa aparente antinomia (dependencia-autonomía, esencia-existencia).

En realidad, afirma el autor, "la relación de creación pertenece necesariamente a la existencia creada como un 'accidente' propio" (p. 150). Negar dicha relación es la tentación que en todo momento acecha al hombre. La relación de creación funda la autonomía humana, cuyo recto ejercicio supone la aceptación de la propia limitación. En este sentido, una autonomía, bien entendida, no solo no

Universidad Pontificia de Salamanca

va contra Dios, sino que exige respuesta y obediencia a una llamada experimentada como gracia.

Ante las ambigüedades y contradicciones que presenta la historia humana, resulta inevitable plantearse la cuestión del sentido. ¿Hacia dónde se dirige la historia y en qué medida puede ser contemplada como historia de salvación? Desde una perspectiva teológica hay que señalar que la llamada primera y primordial se actualiza constantemente en una llamada de conversión y salvación. En este sentido es pertinente pensar que la historia pueda alcanzar su fin último, entendido como comunión escatológica de los santos, lo cual nos lleva a preguntarnos por el papel desempeñado por Cristo: él es no solo el mediador de la creación, sino, además, su 'imantador' y unificador. Según la carta a los Colosenses, todas las cosas que han sido creadas en él, serán asimismo reconciliadas por él (cf. Col 1, 15-20). Él es la imagen auténtica de Dios, y para que nosotros podamos responder a la llamada divina, fundamento de nuestra singularidad humana, tenemos que configurarnos con Cristo.

Si lo dicho hasta ahora es aplicable al tiempo que dura nuestra existencia, ¿qué sucede cuando llega la muerte? ¿Sería exagerado decir que ella representa la destrucción de la singularidad humana? Por toda otra respuesta aquí se apela a la esperanza en la resurrección de los muertos como horizonte de comprensión en perspectiva de coherencia antropológica: continuidad del presente en la discontinuidad del porvenir. Animada por una cierta 'esperanza', la razón humana puede barruntar y postular esa continuidad en la discontinuidad. Sin embargo, es la fe cristiana, acompañada de una esperanza integral, la que, echando mano de la imagen del grano de trigo que para dar fruto tiene que morir, insiste en la idea de una transformación o metamorfosis.

En conclusión, la singularidad humana, más que un punto de partida, es un punto de llegada. Y a ese punto o meta llegamos respondiendo a la llamada divina: creadora y salvadora, que en Cristo alcanza su culmen y expresión máxima. Por eso, configurándonos con él es como mejor respondemos a dicha llamada. Desde mi punto de vista, el autor ha conseguido lo que se propuso: esbozar una teología de la llamada. ¡Ojalá que ayude a reavivar la fe y la esperanza de nuestros contemporáneos, a la manera como Jesús resucitado reavivó la fe y la esperanza de sus discípulos!

Jesús García Rojo

Universidad Pontificia de Salamanca

Emilio J. Justo, *La salvación. Esbozo de soteriología*, Sígueme, Salamanca 2017, 288 pp.

Podemos alegrarnos de contar por fin con un manual de soteriología de un autor hispano que posea suficiente solvencia para codearse con los que las traducciones nos permiten ofrecer a los alumnos de teología. Sea dada, pues, de antemano la bienvenida a esta obra. El autor ya es conocido por sus estudios sobre la libertad humana y la relevancia soteriológica de la libertad de Cristo.

Nos presenta, como decimos, un manual especialmente bien informado, solvente en la exposición de contenidos y argumentaciones y bien trabado en su arquitectura expositiva. La lectura del mismo permite apreciar claramente sus filiaciones teológicas, tanto en los contenidos como en la forma del planteamiento, mostrándose como discípulo adelantado de Olegario González de Cardedal (a quien está dedicado el libro) y de la corriente de esta forma de teología que define a alguno de sus contemporáneos: sistematización clara de los problemas, conocimiento de la cultura, desarrollo fundamentalmente intra-teológico e intra-eclesial, eclesialidad, contención de juicios e impregnación germánica. Algunos de estos elementos lo convierten en apropiado para la conformación de una estructura de pensamiento básica que sitúe la problemática y oriente los juicios sobre el tema.

Después de exponer lo que podría entenderse bajo el término salvación, el autor muestra cómo el tema de la salvación está arraigado estructuralmente como anhelo en la constitución misma del ser humano, es decir, que es una cuestión antropológica central e ineludible. La idea de fondo que el autor sostiene es que "la cuestión de la salvación es razonable y aparece como elemento propio en la realidad y la vida del nombre" (p. 67). En este primer capítulo presenta al hombre como aquél que espera y busca la salvación como felicidad de vida, sobrepasamiento de la muerte (finitud) y liberación del mal. Mientras que en este primer capítulo el autor se mueve en lo que podríamos llamar preámbulos antropológicos, utilizando la antropología moderna y contemporánea, a partir de aquí la obra se concentra en la explicitación teológica de la salvación como realidad dada por Dios, analizando sucesivamente la experiencia creyente de esta salvación (cap. II); su mediación positiva en un salvador, Jesucristo (cap. III); los modelos históricos de su comprensión (cap. IV); y su realidad última (cap V).

El núcleo de su propuesta es que la salvación se identifica con la misma vida de Dios en cuanto dada en una relación personal. Es en ella donde aparecería la alegría consumada y la superación de

Universidad Pontificia de Salamanca

toda precariedad. “Cuando los hombres buscan la salvación –dirá el autor– terminan preguntando por Dios; cuando se encuentran con Dios saben lo que es la salvación y la viven como acontecimiento” (p. 274). Esto va a hacer que todo lo histórico cobre relevancia soteriológica únicamente en su forma sacramental, es decir, de representación más o menos ambigua y de aproximación más o menos eficaz de esta relación, ya que “salvación es el don de Dios, en el doble sentido de que Dios ofrece algo enriquecedor y fecundo para el hombre y de que se da él mismo” (p. 223).

Su modelo argumental es sintético, de forma que se tiene la sensación de un imaginario soteriológico cristiano homogéneo, donde las diferentes aproximaciones escriturísticas y teológicas no generaran ninguna tensión entre ellas. De igual manera parece hacer coincidir la pregunta sobre la salvación con la respuesta que a ella da la revelación, sin que parezcan surgir mayores problemas. Esto significa en la práctica que, una vez explicitada la pregunta antropológica, el autor pasa directamente al lenguaje y exposición teológicos sin que exista entre ambos espacios una vinculación lingüística o conexiones argumentales, al menos explícitas. Se está en un ámbito o en otro, dándose por supuesto que la exposición teológica llevaría integrado de suyo transparencia y significatividad soteriológica. Esta es una de las limitaciones mayores de su propuesta, como la de casi todos los manuales académicos, que muestra la historia y los contenidos de la revelación en un formato y lenguaje demasiado hecho, perdiendo por el camino la densidad de lo histórico fragmentario, oscuro, limitado, secular, relativo, actual… y ofreciendo una síntesis demasiado redonda. El mismo autor dirá en su exposición que en la reflexión soteriológica hay conceptos permanentes, otros deformados y otros que han de ser sustituidos... para que “resulten significativos para la mentalidad actual” (p. 221). Pues bien seguramente no se pueda hacer una división tan clara entre ellos y, de facto, el autor no realiza esta distinción que es lo que realmente termina por presentar una verdadera soteriología en cuanto propuesta pro-vocativa hacia los hombres y mujeres de hoy en día. La ventaja académica es clara, la limitación evangelizadora también.

En este sentido, pese a su primer capítulo, el autor propone una soteriología demasiado poco culturalmente contextuada en su forma, lo que hace que todo coincida de forma demasiado natural, como por ejemplo cuando afirma: “cuando los hombres buscan la salvación terminan preguntando por Dios” (p. 274) o “Jesús en la cruz comparte con los pecadores el sentimiento de la lejanía de Dios hasta invocarlo… ¿por qué me has abandonado?” (p. 156). Lo que es un dato teológico que pudiera defenderse teóricamente, hoy por hoy no se puede afirmar que sea una perspectiva antropológica

Universidad Pontificia de Salamanca

evidente. Por ejemplo: ¿Es Dios hoy evidente como término de algún recorrido?, o ¿cuando Cristo está en la cruz comparte la angustia de los pecadores o de las víctimas para una mirada actual? Se hace necesario, pues, en los planteamientos y el lenguaje teológico, como ya afirmaba hace tiempo Kasper, un necesario *autoexilio*, para volver a encontrar la propia profundidad de verdad que ya no se visibiliza en el lenguaje y en las perspectivas con el que expresamos nuestra fe y su hondura.

Creemos que este manual, que explicita muy bien las verdades dogmáticas de fondo y las formas teológicas de su expresión pasada, adolece además de una impregnación secular, en sus dos acepciones, práxica y no religiosa, que caracterizan hoy a nuestro ámbito cultural. Las formas tradicionales pesan aún demasiado y el diálogo establecido con el mundo se realiza en nuestro 'campo de juego', sin apenas exponerse a la puesta en cuestión de casi todos los fundamentos, que aquí se dan por presupuestos: Dios, sentido de la historia o designio global, mediación particular y sacramentalidad,…

En este sentido vemos demasiada Iglesia y poco mundo, haciéndose extraña la ausencia de Lc 6, 20, donde se afirma que la salvación es de los pobres y para ellos, o de Mt 25, 31ss, que define que los salvados serán quienes los acojan sin que exista aquí mediación eclesial aparente. Si algunas propuestas actuales de la salvación se centran en la predicación del Reino de Jesús con una exclusividad a-eclesial o incluso a-teológica que termina por hacerlas insolventes cuando se confrontan con el peso de la estructura de lo real (metafísica), esta parece dejar de lado el tema centrándose en las cuestiones últimas que han configurado el planteamiento teológico clásico, tan últimas, sin embargo, que en algunos casos apenas si logran arrancar la explicación de esa sensación, para la que el hombre actual es especialmente sensible, de estar ante construcción ideológica. Igualmente vemos a un Cristo sin apenas relevancia en la creación en cuanto creación pensada y creada salvíficamente en él y movida por el Espíritu Santo hacia él, incluso más allá de la historia 'sacramental' de la salvación (historia de Israel).

La sujeción a las cuestiones teológicas de fondo y a su forma tradicional, se nota con especial evidencia en su lectura de la historia de Cristo donde la presentación de sus misterios casi prescinde de los presupuestos históricos de referencia, quedando estos absorbidos por su posterior lectura teológica. La presentación de los misterios de Cristo se hace tan teológica que no se diferencia muchas veces los niveles de lectura: histórico, narrativo, simbólico, teológico… Si es verdad que la historia hay que leerla desde la fe para entenderla y que la dimensión narrativo-simbólica le es intrínsecamente constitutiva a la historia, la vida salvífica de Cristo no puede

Universidad Pontificia de Salamanca

ser leída si no es desde la historia concreta, si es que se quiere mantener el principio de encarnación real y no solo conceptual, y hoy esto es especialmente relevante en la presentación de Jesús como Cristo.

Terminemos diciendo que, más allá de estas matizaciones, el lector podrá encontrar apuntes e incluso respuestas breves a algunas de estas cuestiones que echamos en falta, de forma que no se puede decir que estén ausentes en absoluto, dada la amplitud argumental con la que se tratan los temas. Por eso, más allá de estos *peros* que invitan al autor a continuar y profundizar su itinerario, creemos que la obra es relevante en nuestro ámbito hispano a la hora de reflexionar sobre el tema en el ámbito académico.

Francisco García Martínez

César Izquierdo, *El Mediador, Cristo Jesús*, BAC, Madrid 2017, 224 pp.

Presentamos una obra que busca recuperar la categoría cristológica de mediación, que el autor comprende como una de las más adecuadas para descubrir el ser y la obra salvífica de Cristo, de forma que valdría tanto para identificarle en su ser más profundo como para explicitar su función salvífica, y, en dependencia de lo anterior, acceder a la verdad última de la realidad de la creación.

La obra, que recoge algunos estudios antes publicados, está bien concebida en su organización interna, de forma que se nota que el tema configura una perspectiva que el autor habría ido desarrollando progresivamente hasta configurar una argumentación global.

El primer capítulo muestra la estructura de la mediación haciendo referencia a la diástasis que se ha producido en nuestra cultura entre unidad y diferencia/pluralidad, y entre Dios y los hombres o la realidad creatural, y situando esta mediación en el centro mismo de la acción de Dios hacia el mundo y su solidaridad salvífica con él en Cristo.

Posteriormente presenta un esbozo de cristología bíblica de la mediación analizando los textos más importantes, pasando en el capítulo tercero a la presentación del tema en San Ireneo, San Agustín y Santo Tomás. En los dos siguientes capítulos analiza dos temas particulares de esta mediación uno externo podríamos decir, la densidad histórica de esta mediación, y otro interno, la conciencia que tenía Cristo de tal mediación.

Universidad Pontificia de Salamanca

El capítulo sexto presenta la actualidad de esta perspectiva en el magisterio del concilio Vaticano II, en la espiritualidad de san Josemaría y en el pensamiento del teólogo Ratzinger. Finalmente analiza la posición de la Iglesia en esta mediación. Como hemos comentado, el itinerario propuesto nos parece acertado ya que ofrece una aproximación compacta en su estructura formal y argumental.

Uno de los elementos más subrayados por el autor es la relevancia de esta categoría, ya que permite reflexionar sobre la salvación desde la constitución del mismo ser de Cristo y no simplemente como una función suya. De esta forma, la salvación se piensa no como una acción externa a la misma vida del hombre, un añadido a su mismo ser, sino como el acontecimiento de su consumación. Creemos que esta idea, que debe ser resaltada, queda sin embargo retenida por la sujeción del autor a la reflexión tomista sobre la encarnación, algo que no le ha dejado sacar partido a un dato que apunta, de cuando en cuando (p. ej. en la p. 152), pero que no desarrolla argumentalmente, y que se ha hecho especialmente significativo en la cristología contemporánea, a saber: la creación en Cristo. A nuestro modo de ver la encarnación y su acontecer 'expiatorio' (en su terminología), en la que el Hijo "se ha unido, en cierto modo, con todo hombre" (GS 22), texto de referencia continua en el autor, habría encontrado una amplitud mucho mayor y ofrecido una fundamentación más honda a la reflexión sobre la mediación. Quizá pueda decirse que si Cristo se ha unido a los hombres en la encarnación, los hombres se encontraban unidos a él por su forma creatural 'en espera'. El mismo San Ireneo, al que estudia, le habría podido servir de base con su teoría de la habituación.

Por otra parte, esta sujeción a la teología más tradicional, casi escolástica, le retiene para asumir lo que los estudios sobre la historia de Jesús han aportado a la reflexión cristológica. En concreto, el autor sostiene su argumentación a partir del dato de la unión humano-divina dada en la encarnación y de la relevancia del mismo en el acontecimiento de la pasión, sin apenas detenerse en la vida y las acciones concretas de Jesús que definen su mediación concreta, una mediación histórica a partir de una historia humana personal concreta. En este sentido la propuesta es demasiado sistemático-escolástica y poco histórico-fenomenológica para el momento cultural que vivimos. Además el afán por subrayar los peligros de reducción de la divinidad por parte de los que utilizan estos estudios parece no dejarle ver el peligro (no solo peligro) en el que tantos creyentes han vivido y viven cuando ven la divinidad de Cristo sin que el concepto de Dios pase por su vida histórica para revelar su verdad última. Habría que recordar que la 'devoción' a Jesús

Universidad Pontificia de Salamanca

tiene aún demasiadas reminiscencias míticas y aditivos apócrifos, que llegan a ocultar su misma vida concreta.

Otro elemento que nos gustaría hacer notar es que, en el contexto actual, hubiera sido necesaria una especie de propedéutica de esta categoría, ya que los presupuestos de los que parte no es claro que sean compartidos o significativos en él. Por ejemplo, ¿cuál es la relevancia de esta perspectiva, la mediación, en una sociedad en la que la presencia de Dios ha desaparecido y apenas es echada en falta o cuando la unidad no es reconocida como valor, sino como estructura opresora de la libertad y la creatividad? No parece que, en este contexto, esta categoría pueda mostrarse relevante de forma inmediata. En este sentido la argumentación del autor se detiene más en juzgar determinados planteamientos intra-teológicos que en ofrecer una propuesta en diálogo o confrontación con los que ponen en cuestión sus presupuestos.

Por otra parte, el autor cree que la afirmación de que Cristo tuviera fe limitaría su mediación y parece pensar, incluso exponiendo sintéticamente la propuesta de Rahner, que esta cuestión se plantea habitualmente "de un modo excesivamente simplista" (pp. 133-134). Después de las hondas reflexiones a las que se ha sometido este tema, por tantos y de forma tan contrastada a lo largo de los últimos decenios, no creemos que pueda afirmarse esto. El mismo autor hace referencia, por ejemplo, a las actas de unas Jornadas teológicas donde se analiza el tema de manera especialmente matizada. Sorprendentemente el autor solo cita de esta obra la afirmación de que en el Nuevo Testamento nunca se pone a Jesús como sujeto del verbo creer. Lo menos que se podría decir es que esta cita, la única del libro, es profundamente injusta con él y no refleja su contenido. Si es verdad que la fe de Jesús debe afirmarse de forma matizada, ¿no es lo mismo para la tentación, la oración… que nadie negaría? El autor recupera en su argumentación la perspectiva de Blondel, aunque nos da la sensación de que reteniéndola por un pensamiento demasiado escolástico para que pueda dar de sí. La solución para integrar la limitación humana en el conocimiento de su misión, tomada de este autor, es que el Hijo asume *la* naturaleza humana y no solo *una* naturaleza humana, y que es esta naturaleza humana de los hombres la que crearía un *espacio de oscuridad* en el conocimiento pleno pero "seco", "abstracto" de su divinidad esencial. Ahora bien, esta división parece en exceso formal ya que siempre *la* naturaleza se vive en *una* naturaleza. Cristo tiene *una* naturaleza humana que le es propia y no de otro, y es en ella en la que gritó, en oscuridad y confianza, entregándose a Dios.

Finalmente creemos que la posición que el autor otorga a la Iglesia en la mediación de Cristo es demasiado fuerte. En este tema

Universidad Pontificia de Salamanca

la reflexión vuelve a quedar retenida por una concentración absoluta en la encarnación como lugar de unidad última entre Cristo y la humanidad, olvidando en su argumentación el tema de la creación en Cristo, que aparece simplemente apuntado (p. 192). Una reflexión sobre la sacramentalidad que hubiera tenido como base no solo la encarnación sino la creación en Cristo, y la inclusión de la dimensión pneumatológica, creemos que hubiera ofrecido una propuesta más matizada.

Un último detalle, aunque creemos muy acertada la incorporación de los santos a la reflexión teológica, hay que decir que su pensamiento y su vida no siempre da de sí para hacerlo de manera directa. En este caso la elección de otros cristianos significativos (santos o reconocidos como ejemplares) pensamos que había aportado mucho más.

En cualquier caso, es de agradecer el esfuerzo sintético del autor y su claridad expositiva. Se trata de una obra que habrá que tener en cuenta en el marco del diálogo teológico de nuestro país.

Francisco García Martínez

Jesús Sánchez-Caro, *La enferma Teresa de Ávila*, Grupo Editorial Fonte – CITeS, Burgos 2017, 199 pp.

Aparte de otros méritos como el de haber sido jefe del servicio de psiquiatría del Hospital Instituto San José para enfermos epilépticos de 1970 a 1990 y posteriormente asesor de psiquiatría de la Unidad de Bioética y Desarrollo Sanitario de la Comunidad de Madrid y de haber publicado diversos trabajos relacionados con su especialidad, desde hace algunos años Jesús Sánchez-Caro se ha venido interesando también por la figura de santa Teresa de Jesús. Con el fin de lograr una mejor comprensión de sus fenómenos místicos ha estudiado sus escritos. El fruto o resultado de sus investigaciones nos lo ofreció en dos libros publicados años atrás que llevan por título: *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús* y *Los límites de la gloria: el sueño de Teresa de Ávila*. Con el que presentamos ahora se cierra una especie de trilogía dedicada a la gran mística castellana, Teresa de Jesús.

Si en el primer libro la investigación se focalizó, sobre todo, en el estudio de la intimidad teresiana, explorando su belleza interior, y, en el segundo, se analizaron sus visiones y demás fenómenos místicos mediante una lectura hermenéutica o interdisciplinar de algu-

Universidad Pontificia de Salamanca

nos de sus textos, ahora, animado por sus amigos y lectores, escribe sobre las enfermedades de Teresa. Es cierto que Teresa de Jesús fue una gran mística; pero no es menos cierto –aunque tal vez no tan conocido– que fue una mujer muy enferma, a quien, durante toda su vida, acompañó la enfermedad, como la sombra al cuerpo. ¿Este simple dato no está pidiendo una explicación, máxime teniendo en cuenta los comentarios –con mucha frecuencia equivocados y distorsionados– hechos en torno a su salud y enfermedad o enfermedades? Es lo que opina el autor, empeñado en desenmascarar tantas etiquetas falsas como le han colocado y cuyo origen no es otro sino el desconocimiento de la verdadera naturaleza del fenómeno místico.

Desde su condición de médico, en este su tercer libro dedicado a Teresa de Jesús, el autor se centra en el estudio de sus enfermedades. No es un trabajo fácil, ya que han transcurrido más de quinientos años desde que Teresa viera por primera vez la luz en Ávila. No obstante, el autor lo va a intentar. Y lo va a intentar apoyándose, sobre todo, en dos investigaciones anteriores, consideradas por él como pilares fundamentales a la hora de construir su propia patografía. La primera investigación es la realizada entre 1982 y 2005 por Avelino Senra Varela, catedrático de medicina interna en la Universidad de Cádiz, según el cual la enfermedad que afectó gravemente a Teresa de Jesús en su juventud causándole muchos de los trastornos orgánicos que padeció después fue la brucelosis o fiebre de Malta. La segunda investigación, realizada no desde una perspectiva exclusivamente médica sino mucho más amplia, es la expuesta en 2004 por Tomás Álvarez, reconocido teresianista a nivel mundial, que ha tirado por tierra muchos de los erróneos diagnósticos sobre las enfermedades de Teresa de Jesús.

Fascinado, por un lado, por la vida y la obra de una mujer tan singular como fue Teresa de Jesús, y, por otro, pertrechado de los conocimientos adquiridos en el estudio y tratamiento de la epilepsia, el autor, abulense para más señas, se ha decidido –no sin antes recabar la opinión del mencionado Tomás Álvarez– a publicar el presente libro como contribución al esclarecimiento del fenómeno místico. Ya anteriormente había manifestado sus reservas ante quienes pretenden explicar los fenómenos místicos única y exclusivamente desde la ciencia. En lugar de eso, el autor es partidario de adoptar una perspectiva que preste atención a los variados y complejos aspectos del fenómeno místico, una perspectiva, por tanto, que sea verdaderamente interdisciplinar.

Hecha esta declaración de intenciones, el autor comienza por exponer la historia clínica de Teresa de Jesús, apoyándose en los datos que ella misma nos ofrece en sus escritos. Concluida la

Universidad Pontificia de Salamanca

exposición de los datos patológicos, seguidamente el autor hace un diagnóstico de los mismos. En consonancia con la minuciosa investigación de Senra Varela, dicho diagnóstico concluye que "Teresa de Ávila padeció muy probablemente un cuadro de brucelosis o fiebre de Malta" (p. 39). Esto se dice al final del capítulo primero. En los capítulos siguientes el autor da cuenta de los síntomas característicos de la brucelosis, enfermedad infecciosa crónica común a los animales y al hombre, señalando el diagnóstico diferencial con otras enfermedades infecciosas al tiempo que refutando enérgicamente, por erróneos, los diagnósticos de histeria, epilepsia, depresión mayor y trastorno bipolar.

En un capítulo dedicado al estudio de las complejas relaciones entre mística y erótica, malentendidas con demasiada frecuencia –como prueba de ello cita los nombres de María Bonaparte, Julia Kristeva y Francisco Alonso-Fernández–, nos hace ver que Teresa de Jesús "superó la exclusión mutua entre lo espiritual y lo corporal, lo sacral y lo sexual, integrando de forma consciente la corporalidad humana en su experiencia mística de unión con Dios" (p. 83).

Una vez expuestos los resultados de su investigación, el autor no se aferra obstinadamente a sus personales puntos de vista, sino que se muestra abierto a incorporar los resultados que investigaciones posteriores puedan brindarnos. Para ello es imprescindible poner en marcha una seria discusión científica, a través de lo que K. Popper denominó el principio o prueba de falsabilidad, ya que, según el mismo Popper, "la ciencia es la búsqueda de la verdad a través de la crítica".

Antes de terminar, el autor plantea todavía dos preguntas: 1ª, ¿qué efecto tuvieron las enfermedades sobre la salud de Teresa de Jesús?; 2ª, ¿cuál fue la actitud de la propia Teresa ante sus enfermedades? Para responder a la primera pregunta bastaría leer sus escritos para darse cuenta de que estamos ante una mujer que, a lo largo de su vida, mantuvo un equilibrio extraordinario. Por lo que respecta a la segunda pregunta, hay que señalar que Teresa de Jesús afrontó sus enfermedades con gran entereza (equivalente a lo que en nuestros días llamamos "resiliencia"), hasta el punto de poder ser hoy "un ejemplo paradigmático del mencionado concepto de resiliencia" (pp. 179-180.

Lo verdaderamente sorprendente y admirable es que, a pesar de sus enfermedades, Teresa de Jesús no solo recorrió los caminos de la España del siglo XVI en condiciones muy penosas, sorteando muchas y complicadas dificultades para poner en marcha sus fundaciones, sino que, además, tuvo que hacer frente a serios problemas familiares. Todo ello vendría a demostrar que la enfermedad

Universidad Pontificia de Salamanca

puede ser la ocasión para el crecimiento humano-espiritual de la persona. Según todos los indicios, eso es lo que sucedió en el caso de Teresa de Jesús.

Finalizada la lectura del libro, solo me queda felicitar al autor por su trabajo, hecho con tanto amor a la Santa, su paisana, como rigor científico. Desde mi personal punto de vista, habría que haber evitado ciertas repeticiones relacionadas con la descripción de la enfermedad de Teresa de Jesús, y, desde luego, para futuras ediciones, habrá que tener presente que no fue Francisco de Borja (como se afirma en la página 55), sino Francisco Javier, quien fue canonizado el mismo día que Teresa de Jesús. En cualquier caso, espero y deseo que el libro contribuya a deshacer esa especie de tópico o prejuicio según el cual enfermedad y mística son incompatibles. ¡No lo son! Y Teresa de Jesús es la prueba de ello, como aquí se pone de manifiesto.

Jesús García Rojo

Universidad Pontificia de Salamanca