

TOMÁS J. MARÍN MENA*

EL PELIGRO DEL SUBJETIVISMO ÉTICO- ESPIRITUAL EN EL CONTEXTO DE LOS ABUSOS SEXUALES BAJO FALSO MISTICISMO: SOBRE LA INSUFICIENCIA DE LA ALTERIDAD OBJETIVA EN LA TEOLOGÍA ESCRITA DE JAVIER GARRIDO GOITIA

Fecha de recepción: 03 de julio de 2024

Fecha de aceptación: 12 de agosto de 2024

RESUMEN: El Tribunal español de la Rota condenó por «falso misticismo» a Javier Garrido. Dicho delito remite a acciones inmorales *contra sextum*, pero más aún a una perversa legitimación teologal de dichos actos. Este trabajo realiza un primer acercamiento crítico al pensamiento de Garrido y se pregunta si existen algunos elementos teológicos que podrían facilitar el abuso sexual en un clima de misticismo perverso. La investigación apunta a que su teología está impregnada de un «subjektivismo» (insuficiencia de alteridad) que se manifiesta especialmente en el privilegio de la interioridad individual sobre las mediaciones eclesiales, en una sutil tendencia relativista ética y en un cierto privilegio gnóstico sobre el pecado. Ante el peligro o tentación del falso misticismo, se reivindica de modo particular la necesidad de afirmar la objetividad de los actos morales. Finalmente se esbozan

* Universidad Loyola Andalucía: tjmarin@uloyola.es;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>

algunas ideas teológico-prácticas para prevenir el abuso del falso místico y seguir profundizado en su naturaleza.

PALABRAS CLAVE: moral cristiana; autonomía moral; gnosticismo; objetividad moral; acompañamiento espiritual; abuso espiritual; relación dogmática-ética.

The Danger of Ethico-Spiritual Subjectivism in the Context of Sexual Abuse under False Mysticism: On the Insufficiency of Objective Otherness in the Written Theology of Javier Garrido Goitia

ABSTRACT: The Spanish Tribunal of the Rota condemned Javier Garrido for «false mysticism». This offence refers to immoral actions *contra sextum*, but even more to a perverse theological legitimisation of such acts. This paper takes a first critical approach to Garrido's thought and asks whether there are any theological elements that could facilitate sexual abuse in a climate of perverse mysticism. The research suggests that his theology is impregnated with a «subjectivism» (lack of alterity) which manifests itself especially in the privileging of individual interiority over ecclesial mediations, in a subtly relativistic ethical tendency, and in a certain gnostic immunity from sin. In the face of the danger or temptation of false mysticism, it is necessary to affirm the objectivity of moral acts. Finally, some theological-practical ideas are outlined to prevent the abuse of false mysticism and to deepen our understanding of its nature.

KEY WORDS: Christian morality; moral autonomy; gnosticism; moral objectivity; spiritual accompaniment; spiritual abuse; dogmatic-ethical relationship.

A la hora de preguntarnos sobre cómo habremos de tratar la obra intelectual del perpetrador de abusos sexuales, ha de tenerse en cuenta la sensibilidad de las víctimas. En este sentido, por un lado, lo más lógico sería no encumbrar las obras del abusador, que, en muchos casos, parecían incuestionables antes de la noticia de sus actos. Por otro lado, más allá de las apariencias, el teólogo debe ser capaz de valorar científicamente el pensamiento del abusador. La sensibilidad con las víctimas no significa hacer un juicio doctrinal apresurado, ni excluye la búsqueda incansable de la verdad, que tiene como fin preparar una reconciliación, a veces escatológica, y que requiere de la penitencia del verdugo y la reparación de la víctima.

Si el abusador, por ejemplo, hizo algunas aportaciones relevantes para la teología y la espiritualidad, ¿es intelectualmente honesto marginar su obra para siempre, imponiendo sobre ella un ostracismo, de tal

modo que sólo quede como un objeto de estudio para especialistas? En el mundo, en la Iglesia y en cada persona, el trigo y la cizaña van de la mano. Por eso, es necesario preguntarse si, además de la perspectiva de las víctimas, hay otro criterio para valorar las obras de alguien que ha cometido abusos. La respuesta debe ofrecerse caso por caso. Estamos tocando la cuestión de hasta qué punto hay una relación entre la vida y la obra del abusador. Al interrogarnos al respecto, asumimos como equivocado pensar que cada página escrita por el abusador es condenable. Pero al mismo tiempo intuimos —ésta es la hipótesis de partida— que quien ha pensado con radicalidad sobre el ser humano y Dios durante toda una vida, si ha cometido abusos extendidos en el tiempo, probablemente en su pensamiento puedan hallarse algunas dimensiones que habrían podido ser la base para justificar, facilitar o relativizar su conducta nefanda.

De este modo, la pregunta concreta para este trabajo es si en la obra escrita de Javier Garrido se hacen presentes algunos elementos teológicos que pudieran servir para camuflar o, al menos, para no proteger de unos abusos sexuales pseudomísticos. Dos sentencias canónicas del Tribunal eclesiástico de la Rota en España acreditan este tipo de abusos por parte de Garrido hacia tres mujeres, con una sentencia de noviembre de 2023, que incluye el delito de «solicitud en confesión», y otra de junio de 2024. No pueden descartarse más casos. Aquí no trataremos de desentrañar de forma definitiva el origen teológico de su falso misticismo, sino de indagar en algunos puntos que podrían estar en sintonía con las convicciones de un falso místico. Suponemos que el pseudomisticismo no es una ocurrencia puntual, sino que está arraigado en la vida espiritual e intelectual de quien lo comete, a pesar de que pudiéramos retrotraernos a un momento concreto en que se introdujo tal perversión espiritual.

Por eso, no debe confundirse el falso misticismo (o misticismo perverso) con los falsos fenómenos sobrenaturales, que refieren a «presuntas apariciones, visiones, locuciones [etc.] [...] que parecen trascender los límites de la experiencia cotidiana»¹. El falso misticismo podría definirse como el uso tergiversado de un argumentario espiritual basado en la revelación cristiana que pretende hacer creer y justificar, a uno mismo

¹ Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* (17-5-2024), n. 6.

y a otra persona, la santidad de una acción que en realidad es inmoral, y habitualmente vinculada con la sexualidad². Una sintética caracterización fue hecha ya por Pío XII hace más de 80 años, en la que se sugiere la naturaleza idolátrica del pseudomisticismo, del que se dice: «esforzándose por suprimir los límites inmutables que separan a las criaturas de su Creador, adultera las Sagradas Escrituras»³. No obstante, intentando comprender el asunto desde una óptica más metafísica, cabría decir que el falso misticismo, en la línea de la antigua *gnosis*, no es tanto una disolución o confusión panteísta del mundo y Dios, sino una identificación divina del alma creada, es decir, una «mística personalista [que] se pervierte», de manera que este tipo de «interpretación errónea de la experiencia mística reitera el sacrilegio primigenio»⁴ (cf. Gn 3,5). Habida cuenta de este preámbulo, es conveniente empezar haciendo una breve presentación de Garrido y explicar las cuestiones teológicas estudiadas en este trabajo.

1. UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA Y OBRA DE J. GARRIDO

1.1. SOBRE SU CARISMA PERSONAL Y BIBLIOGRAFÍA

Javier Garrido Goitia nació en 1941 en Bermeo (Vizcaya). Ha sido fraile franciscano (OFM) desde 1957 y sacerdote desde 1964, hasta su muerte en su pueblo natal el pasado 29 de octubre de 2024⁵. Se licenció en Teología y Filosofía en Friburgo (Suiza), donde escribió una tesina sobre la *Dignidad ontológica de la persona humana en san Buenaventura*

² Cf. Matteo Visioli. “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”. *Ephemerides Iuris Canonici* 63 (2023): 650-651. Desde la perspectiva de la antropología teológica, cf. Samuel Sueiro. “Consideraciones teológicas acerca del falso misticismo: para una fundamentación de su gravedad canónica”. *Teología y Vida* 65 (2024): 543-566.

³ Pío XII. Encíclica *Mystici Corporis Christi* (29-6-1943), n. 5. Esta sucinta y precisa definición de «falso misticismo», en clara sintonía teológica con el sentido contemporáneo dado por la Rota española, parece haber sido olvidada en: Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Folio para audiencia *Falso misticismo y abuso espiritual* (22-11-2024).

⁴ Nicolás Gómez Dávila. *Escolios a un texto implícito*. 2.^a ed. Girona: Atalanta, 2021, 996.

⁵ Este artículo fue escrito, revisado y aceptado antes del fallecimiento de Garrido.

(1968). A partir de 1969, compaginó durante varios años la vida contemplativa, en la ermita de Arnotegui de Obanos (Navarra), con su ministerio apostólico. Para miles de fieles católicos en España, Garrido ha sido un verdadero maestro cristiano, empezando por la Orden Franciscana, donde ha sido una figura muy reconocida, y la Iglesia de Pamplona, donde fue profesor en el seminario un tiempo y ha ejercido mayormente su ministerio. A lo largo de décadas, ha dirigido catequesis, ejercicios espirituales y cursos de personalización, especialmente para laicos universitarios y adultos (segunda y tercera edad), pero también ha tenido una importante influencia en la formación de la vida religiosa. Sus libros e ideas han sido referencias clave en no pocos noviciados, seminarios y comunidades cristianas, e incluso en cursos universitarios de Teología práctica o Pedagogía religiosa⁶. No debe extrañar, por lo tanto, lo que ha escrito el teólogo X. Pikaza sobre Garrido:

«[...] es uno de los cuatro o cinco pensadores y guías cristianos más significativos de la iglesia española del momento actual [2018]. [...] Actualmente empieza a escucharse la voz de nuevos guías, como Pablo D'Ors, J. M. R. Olaizola [...]. Pero nadie, por ahora, como Javier Garrido que se ha mantenido más de 40 años en la brecha de la palabra y de la vida como ejemplo de interioridad, en sencillez austera, en "minoridad", en gran sabiduría»⁷.

Si observamos su bibliografía, el número de títulos que ha firmado asciende a más de setenta, entre libros, artículos, opúsculos y apuntes publicados (amén de la edición de algunos textos de san Francisco y santa Clara); varios de ellos han sido traducidos al italiano, particularmente los dedicados al carisma franciscano, y alguno al alemán. A continuación,

⁶ Para hacer notar su influencia teológico-pastoral, considérese que recientemente se ha leído una tesis doctoral cuya fuente de inspiración principal es la propuesta de Garrido: Juan Gomendio Souchard-Breteau. "El proceso de personalización y el cristiano homosexual". Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia Comillas, 2018. El extracto de la disertación anuncia: «Basándose en el modelo la personalización en la fe de Javier Garrido, ofm, esta tesis busca ofrecer al cristiano homosexual un marco adecuado para vivir su espiritualidad en la vida ordinaria».

⁷ Xabier Pikaza. "J. Garrido, Eucaristía: Diez propuestas serenas, rompedoras, esenciales". *Religión Digital* (7-6-2018). Consultado el 13 de agosto de 2024. https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-_pikaza/Garrido-Eucaristia-propuesta-rompedoras-esenciales_7_2019468073.html

mostramos el conjunto de su producción escrita, mediante una clasificación *ad hoc* en siete categorías distintas⁸:

- Escritos de juventud metafísico-teológicos en la revista *Verdad y Vida*: *El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura* (1964); *Apuntes para fundamentar una filosofía de la historia* (1965); *La Palabra de Dios en el misterio de la Iglesia* (1967); *El problema del autoconocimiento del alma y la lectura crítica de Rogerio Marston de la «Summa Theologica», I, q. 87* (1968); *El «argumentum ex pietate» en la Escuela Franciscana del siglo XIII* (1968); *Dignidad ontológica de la persona humana en san Buenaventura* (1970, tesina publicada).
- Mística, ejercicios espirituales y discernimiento: *Sobre la oración cristiana. Conferencias* (1974); *Ejercicios espirituales sobre el evangelio de San Juan: dirigidos a las Hermanas Clarisas de Olite* (1974); *Ejercicios espirituales sobre el Evangelio de San Mateo* (1975); *Ejercicios espirituales de Adviento* (1977); *Cara a cara. Notas para retiros en soledad* (1978; 3.^a ed. 2024); *Relectura de San Juan de la Cruz* (1991; reed. 2002); *Discernimiento y acompañamiento* (1992); *Cara a cara con Dios. Materiales de ejercicios espirituales* (2007); *Evangelizador y discípulo. Apuntes de discernimiento espiritual* (2008); *Discernimiento cristiano de la oración* (2009); *Discernimiento cristiano de la acción* (2009); *Discernimiento cristiano del sufrimiento* (2013); *Soledad habitada. Notas espirituales* (2014, ed. revisada 2015, 6.^a reimp.); *Sobre el acompañamiento espiritual* (2019).
- Franciscanismo y Santuario de Aránzazu: *La forma de vida franciscana. Introducción teológica a la Regla de san Francisco de Asís* (1975); *La forma de vida de Santa Clara* (1979); *Desafíos de la vida franciscana, hoy* (1983); *La forma de vida franciscana, ayer y hoy* (1985; 2.^a ed. 1993); *Arantzazu* (1987); *Meditación del Franciscanismo. Relectura de las Florecillas* (2003); *Itinerario espiritual de Francisco de Asís. Problemas y perspectivas* (2004; ed. aum. 2010, reimp. 2024); *¿Qué es Aránzazu?* [con Iñaki Beristain] (2005); *Francisco de Asís contempla a Jesús. Meditaciones* (2012); *Arant-*

⁸ A pesar de haber consultado una gran variedad de bases de datos y de haber realizado una búsqueda manual de archivo, no podemos asegurar que ésta sea una bibliografía completa. Por otra parte, la teología de Garrido reflejada en el presente artículo corresponde al estudio de una selección bibliográfica que puede considerarse representativa, concretamente la citada en el aparato crítico y la bibliografía final.

zazu y su espiritualidad (2015); *Mirada de hermano. Comentario de textos franciscanos* (2016); *El Dios de Francisco de Asís. Su sentido de absoluto* (2019).

- *Espiritualidad de la personalización: Una espiritualidad para hoy* (1988; 5.^a ed. 1995); *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana* (1989, 7.^a ed. 2006); *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana* (1992; 16.^a reimp. 2024); *Qué es personalización. Para educar y evangelizar hoy* (1992); *La relación afectiva con Dios* (1993; 2.^a ed.); *Fe y Personalización. Materiales de Catecumenado para jóvenes y adultos* [con Luis D. Gaya, Guillermo Echegaray Inda y José L. Elorza Ugarte] (1993; sucesivas reimp.); *Comunidad y personalización* (1994); *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana* (1996; 2.^a ed. 2000); *Releer la propia historia. Sobre los ciclos vitales y sus crisis* (1997); *Experiencias humanas y camino de fe. Materiales para acompañar grupos de adultos* [con su equipo de colaboradores] (2000; 5 reimp.); *Comprender y practicar la personalización* (2001); *Vivir en proceso. Un modo de plantearse la vida* (2006); *Camino de transformación personal. Sabiduría cristiana* (2008; 2.^a ed. 2019); *Evangelización y espiritualidad. El modelo de personalización* (2009, ed. corr. y aum. 2018); *Estructurar e integrar la relación con Dios* (2011); *Sentido de iglesia y madurez cristiana* (2011); *Hacerse mayor y ser cristiano* (2016; 6 reimp.).
- *Meditaciones bíblicas y escritos cristológicos: Núcleos del mensaje cristiano* (1975; 3.^a ed. 1978, reimp. 2024); *Los salmos, contemplación y vida* (1976; 2.^a ed. 1977); *Mirarán al Traspasado. Meditaciones de la pasión y resurrección* (1980); *El encuentro personal con Jesús de Nazaret* (1980); *Un camino de evangelio y libertad* (1982; 4.^a ed. corr. y aum. 1991); *Relectura de las cartas de San Pablo* (1987; 3.^a ed. 2009); *Seguir a Jesús en la vida ordinaria con las lecturas del domingo* (1994; 6.^a reimp. 2020); *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales* (2001); *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios* (2006; 3.^a ed. 2007); *Meditación de la existencia cristiana. Discursos evangélicos de Mateo* (2012); *Lectura y relectura de Juan, el discípulo* (2017); *Pedagogía de la afectividad cristiana. Salmos y Evangelios* (2017); *Volver a Jesús. Lo cristiano ayer y hoy* (2018).
- *Vida religiosa y celibato: Grandeza y miseria del celibato cristiano* (1987; 4.^a ed. 1998); *Educación y personalización. Reflexiones sobre la formación inicial en la Vida Religiosa* (1990; 2.^a ed.); *La crisis de*

la segunda edad. La vocación religiosa a prueba (1998); *Afectividad y seguimiento de Jesús. Celibato y discipulado* (2000); *Identidad carismática de la vida religiosa* (2003).

- Teología en diálogo con la cultura: *El conflicto con Dios y las imágenes de Dios en nuestra cultura* (1999); *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales* (2000); *Preguntar y buscar. Reflexiones para agnósticos y creyentes* (2003); *El camino de María. Vida y misión* (2007; 2.^a ed. 2011); *Preguntas sobre Dios. Aclarar malentendidos y abrir horizontes* (2010); *Reflexión y diálogo para personas que buscan*, vols. I, II y III (2011-2012, reeditados conjuntamente en: *Introducción a la fe cristiana. Para personas que buscan* [2019]); *La hora del laicado cristiano. Una propuesta* (2016); *Sobre la muerte y el más allá* (2017); *El amor que hace razonable la fe. Por qué soy cristiano* (2018); *El don incomparable. Meditación de la eucarística* (2018).

Al preguntarnos sobre las posibles raíces teológicas y espirituales del «falso misticismo» de Garrido, es natural que muchos que lo han leído o se han formado con él vean una incoherencia radical entre el camino de transformación cristiana propuesto por este maestro espiritual y sus actos abusivos. Me atrevo a decir que, en una capa superficial de lectura, es casi imposible percibir elementos teológicos vinculados con el abuso. Garrido propone un camino cristiano centrado en el encuentro personal con Jesucristo. Pretende un equilibrio razonable entre la tradición cristiana y la espiritualidad vitalista y afectiva de raigambre franciscana y carmelitana. Muestra una gran actitud de diálogo con la sensibilidad moderna, e instala así su síntesis teológica en el giro antropocéntrico de la modernidad, por lo que le da una gran importancia al proceso psicológico del camino espiritual y al discernimiento en la ética. Su propuesta fundamental se sitúa más allá de un catolicismo prioritariamente institucional (al que le costaría dejar los privilegios de la *cristiandad*) y como alternativa a algunas reducciones moralistas y sociopolíticas de la fe, que, a su juicio, difuminan lo más original del cristianismo: el encuentro con Cristo. Así, Garrido ofrece una iniciación y fundamentación en la fe y seguimiento del Señor a partir de la atención a la experiencia subjetiva cotidiana —incluyendo las crisis propias de cada etapa de la vida— y priorizando la relación afectiva con Cristo⁹.

⁹ Cf. Javier Garrido. *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*. 4.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1989, 253-258 (“Epílogo”), donde explica de forma sencilla

1.2. METODOLOGÍA Y CUESTIONES PROFUNDIZADAS EN ESTE TRABAJO

He estudiado algunos escritos esenciales de Garrido haciéndome la pregunta de si en la sistematización de su pensamiento podrían haber sido enfatizados una serie de elementos que podrían haber facilitado la efectución, legitimación, justificación u ocultación de las dinámicas de abuso sexual a mujeres adultas. Al leer algunos textos suyos, además de percibir un don para ir al núcleo del Evangelio, en seguida intuí que mi investigación debía girar en torno al énfasis subjetivista de su teología y sobre un examen que comprobara la presencia sutil de posibles elementos de carácter gnóstico dentro de sus presupuestos teológicos. Filosóficamente hablando, el subjetivismo implica una prioridad ontológica o ética del sujeto sobre la alteridad¹⁰. Por eso, la insuficiencia subjetivista podría identificarse con la «falta de alteridad», que ha sido considerada como uno de los factores determinantes en el pensamiento espiritual de otros falsos místicos¹¹. En esta misma dirección, es sugerente percibir cómo el filósofo M. García-Baró ve «la soberbia de Narciso» como la particularidad más definitoria de la génesis del abusador, de quien dice: «habiendo en el mundo lo enigmático, el negador de la alteridad se verá sobre todo atraído por ello, respecto de lo cual se cree con pleno derecho de disfrute»¹². En el abusador, una forma de concreción de la falta o negación de la alteridad es la relativización de la objetividad de los actos morales y otra es la ausencia de la importancia del cultivo de la virtud ética¹³.

los énfasis primordiales de su perspectiva haciendo una justificación a partir del contexto histórico eclesial y social.

¹⁰ Aquí alteridad remite principalmente al prójimo o *alteridad personal*, pero también a la realidad extramental o *lo otro de sí*.

¹¹ Cf. Gwennola Rimbaut. "Contribution à une analyse critique de la spiritualité de Jean Vanier". En *Emprise et abus: enquête sur Thomas Philippe, Jean Vanier et L'Arche (1950-2019)*, de Bernard Grandier et al., 763-831. Janvier 2023. La expresión original francesa *manque d'alterité* en el informe traducido al inglés aparece, incomprensiblemente, como *lack of individuality*.

¹² Cf. Miguel García-Baró. "Aproximación filosófica a las formas del mal. Hacia una fenomenología del abuso". En *Los abusos de poder, conciencia y autoridad en la Iglesia*, editado por Francisco Javier Navarro Marín, 95. Madrid: PPC, 2023.

¹³ Cf. Stanley Hauerwas. "In defence of 'our respectable culture': Trying to make sense of John Howard Yoder's sexual abuse". *ABC: Religion & Ethics* (18-10-2017).

Por eso, la pregunta por la alteridad en relación con el pensamiento de Garrido, primeramente, se concretará en la cuestión de la importancia de las mediciones eclesiales objetivas, atendiendo particularmente a la dimensión metafísica del asunto (§2). Una vez quede constatada su «desacralización» de las mediaciones, será necesario considerar el sentido de su apuesta por el acompañamiento espiritual como mediación privilegiada de la vida cristiana (§3). Asimismo, es menester evaluar hasta qué punto el subjetivismo ontológico permea la teología moral de Garrido, la cual será expuesta en diálogo con H. U. von Balthasar (referencia traída por el propio autor) y santo Tomás, lo que nos ayudará a contemplar la comprensión ética del teólogo vasco desde la perspectiva moral católica (§4). Toda vez se han esclarecido mínimamente las dimensiones de su subjetivismo espiritual y ético, hemos de calibrar la posibilidad de que el autor haya podido postular y desplegar una espiritualidad gnóstica, más o menos explícita.

Con el fin de explorar la hipótesis del gnosticismo en Garrido, en primer lugar, se expondrán las ambigüedades eróticas del «amor teológico», uno de los conceptos teológicos más importantes en su obra, que deberá comprenderse a la luz de otras ideas peculiares sobre el celibato cristiano (§5). En segundo lugar, discutiré si el itinerario cristiano del autor, que pretende verdad universal, puede considerarse en cierto modo una nueva vía de la *gnosis*, debido a que, en principio, el criterio de autenticidad parecería ser el proceso interior antes que los frutos objetivos; lo cual nos hará enfrentar la cuestión de si Garrido concibe, a la manera de los gnósticos, una suerte de privilegio extraordinario sobre la moralidad común y el pecado (§6). Después de este recorrido, terminaré argumentando —con ayuda de san Ireneo de Lyon— que la libertad dada por Cristo al cristiano, si bien supera la lógica del «esquema de la ley», no rebaja las exigencias de la moralidad, sino que las radicaliza, tal y como refleja el Evangelio y particularmente el sermón de la montaña (§7).

Aquí, el teólogo metodista S. Hauerwas relee críticamente el legado intelectual de su maestro, el teólogo menonita J. H. Yoder, que abusó de unas cien mujeres durante décadas. Considera que en el conjunto de su teología ético-social, entre otras cosas, hay una desinterés por la virtud («perspicacia y sabiduría para aprender a vivir bien como ser humano») y por la «imaginación moral».

2. EL PRIMADO DE LA SUBJETIVIDAD SOBRE LA ALTERIDAD DE LA REVELACIÓN DIVINA Y LAS MEDIACIONES ECLESIALES

Al leer uno de los libros más conocidos del autor, *Proceso humano y Gracia de Dios* (1996), puede verse cómo persigue un equilibrio, empezando por el título, entre el polo de la subjetividad humana y el polo de la alteridad del Dios que se autocomunica al hombre a través de la inmediatez de las mediaciones concretas. En otros libros también apunta a la necesidad de este equilibrio, explicando que la mediación es fundamental, a la vez que se muestra contrario a una mística natural ascendente que quiera desprenderse de «las mediaciones históricas de Revelación»¹⁴. En esta línea, afirma Garrido: «Pretender superar las mediaciones es pretender poseer a Dios desde el deseo del hombre, ignorando la radical alteridad de Dios»¹⁵.

En general, el autor busca integrar una teología antropológica donde se concrete que Dios y el hombre no son rivales. Sin embargo, sin negar su buena fe, se percibe continuamente en sus escritos que a la hora de tematizarlo y aplicarlo a los distintos ámbitos de la vida cristiana, tiende a considerar la alteridad y la mediación exterior como momentos (y categorías) segundos, poniendo así la propia experiencia subjetiva como punto de gravedad ontológico¹⁶. El «lugar teológico privilegiado» de «la espiritualidad de la personalización», afirma Garrido, no es «la Iglesia sacramental y jerárquica», ni «los pobres»¹⁷ y menos aún la liberación socio-política; sino aquello que es «lo determinante en el hombre [...] [esto es]

¹⁴ Javier Garrido. *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización*. Santander: Sal Terrae, 2009, 353.

¹⁵ Javier Garrido. *El amor que hace razonable la fe. Por qué soy cristiano*. Santander: Sal Terrae, 2018, 128.

¹⁶ Para un análisis sobre su búsqueda de equilibrio entre la inmediatez de la subjetividad y las mediaciones, que termina decantándose hacia la opción por la vida interior, cf. Javier Garrido. *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1996, 92-138; 328-349; 511-532; 603-604; Íd. *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales*. Santander: Sal Terrae, 2001, 191-194. Para una conceptualización muy ponderada, sensible a la subjetividad moderna pero vindicativa de la objetividad de la revelación, cf. Samuel Sueiro. «Objetividad de la revelación y subjetividad de la experiencia religiosa». *Estudios eclesiásticos* 97, n.º 381-382 (2022): 521-553.

¹⁷ Garrido. *Proceso humano*, 517.

su vida interior y su relación con el Absoluto»¹⁸. Como consecuencia lógica, considera que es importante «desacralizar las mediaciones»¹⁹, ¿incluida la de la Iglesia y la alteridad del pobre?

En esta línea, su posición sobre el binomio interioridad/alteridad puede resumirse teniendo presente lo que dice en su opúsculo *Comunidad y personalización* (1994), donde aparecen con claridad los presupuestos ontológicos de su propia propuesta teológico-formativa:

«la personalización nace de la síntesis [...] entre la experiencia cristiana de la dignidad de la persona y de la conciencia moderna del hombre como sujeto de su propia historia. Lo cual presupone un proceso socio-cultural y de conciencia interior, por el cual la persona se desgaja de la naturaleza, de las relaciones sociales tribales, de los sistemas éticos y religiosos que se imponen “desde fuera”, en búsqueda de su propia esencia. / A cada paso de autoconciencia corresponde un nuevo paso en las relaciones humanas»²⁰.

Por esto mismo, Garrido asevera: «la personalización no acaba en el sujeto, sino en el ser para los demás, en el olvido de sí, en la comunidad», y simultáneamente: «Lo determinante de la personalización no está en las instancias, sino en la interioridad. Las instancias son mediaciones. Lo esencial es la transformación de las personas»²¹. Esto significa que la alteridad y las mediaciones —las instancias comunitarias— suelen ayudarnos, pero lo nuclear es el proceso interior del yo. Desde esta

¹⁸ Ibid., 527. La prioridad metafísica de la interioridad en el autor podría rastrearse en su lectura particular del «argumento de la piedad» (oración) de la tradición franciscana como fuente de la sabiduría teológica. Cf. Javier Garrido. “El «argumentum ex pietate» en la Escuela Franciscana del siglo XIII”. *Verdad y Vida* 26 (1968): 291-353, esp. 344-348. En la misma línea, cabría preguntarse si su relativización de las mediaciones se debe a una asunción deficiente de la gnoseología, de inspiración franciscano-platónica, que concibe la facultad espiritual —capaz de iluminación divina directa— con una superioridad y cierta autonomía respecto de las facultades sensible y racional; el propio autor consideró la contraposición entre el realismo tomista y el esencialismo agustiniano-platónico del franciscano R. Marston: cf. Javier Garrido. “El problema del autoconocimiento del alma y la lectura crítica de Rogerio Marston de la «Summa Theologica» I, q. 87”. *Verdad y Vida* 26 (1968): 179-225, esp. 196-203; 216-225.

¹⁹ Garrido. *Proceso humano*, 521.

²⁰ Javier Garrido. *Comunidad y personalización*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Frontera-Hegian), 1994, 8.

²¹ Ibid., 9.

lógica, puede decir, primero: «El grado de personalización es proporcional al nivel de interioridad»²², y un poco más adelante: «La comunidad es esencial; pero no es fundante»²³.

A mi juicio, Garrido asume que la intersubjetividad es un camino de desarrollo y autorrealización del sujeto. Tal planteamiento está prácticamente en correlación con la dificultad que tiene Hegel en la *Fenomenología* para situar con equilibrio la alteridad y la comunidad. Ciertamente el yo puro e inmediato necesitaría salir hacia lo otro de sí. Pero, primero, el yo puro antecede a la alteridad, y, segundo, la exteriorización es necesaria como parte del propio desarrollo efectivo de la conciencia, llamada a reconciliarse consigo misma tras su camino en la historia. Para Hegel, en el fondo la alteridad es un medio para que el espíritu subjetivo conquiste la libertad²⁴. Es verdad que el teólogo de hoy no puede perder de vista el diálogo serio con la filosofía más significativa de la modernidad, e incluso destacar lo mejor de sus anhelos de libertad; sin embargo, debe señalarse que una ontología o metafísica, que baña toda una estructura de pensamiento, no puede constituirse desde una «falta de alteridad» —o una subordinación de ésta al yo—, que, como hemos visto, es una línea roja en el desafío de los abusos.

Por lo tanto, el tema no es si las mediaciones son o no necesarias, sino qué lugar ocupan. La cuestión capital aquí es si prima la experiencia subjetiva sobre determinadas instancias objetivas de alteridad, como la autoridad apostólica (sacramental-institucional) en la Iglesia y las normas morales comunes, accesibles a todos por la razón y la fe. Introducimos en la cuestión sobre las mediaciones el factor «moral» porque el propio Garrido lo menciona con frecuencia —concretamente el de la moral sexual, al problematizar la dialéctica autonomía/mediación,

²² Ibid., 10. El autor insiste en no confundir interioridad con «autoconciencia», que es una mediación específica.

²³ Ibid., 13, donde aclara que reafirma lo dicho en: Javier Garrido. *Educación y personalización. Reflexiones sobre la formación inicial en la Vida Religiosa*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, 163.

²⁴ Cf. G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada-UAM, 2018, 79-87; 253-303; 899-921 (Prólogo; c. IV.B; c. VIII). Para una valoración crítica de Hegel desde la perspectiva de la ontología trinitaria, puede verse: Tomás J. Marín Mena. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023, 75-102.

subjetividad/objetividad, libertad/revelación—²⁵. En este sentido, lo que puede afirmarse en este acercamiento a Garrido es que, para él, la experiencia cristiana es primeramente experiencia subjetiva y, en segundo lugar, dicha experiencia es camino comunitario y eclesial, visto a la luz de la autonomía subjetiva. Si lo leemos en sus propias palabras, en *Evangelización y espiritualidad* (2009), podemos descubrir una tendencia característica suya, a saber, apuntar a un horizonte futuro donde la Iglesia podría aceptar su perspectiva de la autonomía:

«Mi opinión es que la autonomía supone un progreso sociocultural tan radical que obliga a nuevas síntesis antropológicas y espirituales. Alguien dijo que la solución al contencioso entre modernidad y fe no está en advertir de los peligros de la primera, sino en “arrojar la jabalina aún más lejos”. Es decir, la síntesis entre autonomía y fe no consiste en corregir aquélla con la alteridad, sino en darse cuenta de que la autonomía posibilita una nueva síntesis entre individuo y comunidad»²⁶.

La propuesta de Garrido ciertamente no es la libertad que busca el adolescente, pero tiene algo de solipsista. De hecho, asume la situación de soledad del sujeto una vez se ha emancipado de las instancias a las que tradicionalmente estaba supeditado; para que, en un segundo momento, desde su desamparo, integre la alteridad. Al minimizar la constitución comunitaria del sujeto histórico, aquí, me arriesgo a interpretar, Garrido va más lejos que Hegel:

«La sensación más íntima que se tiene ante la autonomía moderna es que condena a la persona a la soledad narcisista, sin contacto con el tú, sin raíces, padre humano ni divino. Pues bien, mi opinión es que, efectivamente, esta soledad existencial —ontológica, me atrevería a decir— es la condición necesaria para que se produzca una nueva síntesis espiritual. [...] El segundo momento del proceso de la nueva síntesis antropológica ha de ser el de *integrar la autonomía en la alteridad, pero desde la autonomía misma*»²⁷.

No parece decirse simplemente que la alteridad, como en Hegel, sin ser un elemento ontológico primigenio, sea necesaria para la aventura del espíritu. Garrido parecería legitimar más bien el lugar histórico del

²⁵ Garrido. *Evangelización*, 443.

²⁶ *Ibid.*, 445.

²⁷ *Ibid.*, 446-447. Cursivas del autor.

hombre sin lazos ni arraigo. Tal vez se pueda entender la postura de alerta contra perspectivas reaccionarias premodernas, pero no se percibe razonable un punto de partida, no ya prometeico, sino gnóstico, en la medida en que considera como lastres los vínculos humanos y su materialidad histórica. Si bien Garrido apuesta por una creación de «relaciones intersubjetivas nuevas», como «lo viven, de hecho, las mejores conciencias»²⁸, ¿qué puede originarse de una nueva síntesis relacional que asume el presupuesto antropológico de un sujeto solipsista previo (temporal y metafísicamente) a la alteridad interpersonal?

Además, el uso de la dialéctica, que tiene un recto sentido en el desarrollo conceptual de las ideas, es problemático cuando se aplica como una tensión oposicional entre cosas reales, por ejemplo, en la relación sujeto/alteridad (o autonomía/obediencia, empírico/inobjetivable, afectivo/espiritual, pulsión/amor, pre-teologal/teologal); pues el intérprete de la dialéctica es el que se convierte en juez de la síntesis o integración, lo que incluye la violencia provocada por la resolución de la fricción entre las distintas dimensiones fácticas de la realidad²⁹.

Por otro lado, he dicho que la clave de este asunto no es si las mediaciones se conciben o no como necesarias. El motivo es que, desde un falso misticismo, la defensa de las mediaciones —ontológicamente secundarias— podría servir para justificar la confusión entre el encuentro místico con Dios y una relación erótico-sexual con el prójimo, pues desde este punto de vista el éxtasis divino podría manifestarse en lo concreto del *tú* humano en una forma donde amor y deseo son la misma cosa, dada la encarnación de Dios³⁰. En este sentido, asumiendo que el falso místico hace uso de manera ambigua de la noción del amor místico de Dios, habría que estar en alerta ante aseveraciones como las siguientes, que podrían ser leídas en perspectiva pseudomística:

«“Experiencia inobjetivable de Dios” y “mediaciones” no se oponen. Las mediaciones son el lugar donde se percibe a Dios inmediatamente

²⁸ Ibid., 447.

²⁹ Es oportuno destacar que Garrido, con apenas 24 años, publicó un ambicioso artículo sobre filosofía de la historia, con una inclinación a priorizar el espíritu sobre la materia, en sintonía con la dialéctica de Hegel y el optimismo evolucionista-teológico de Teilhard de Chardin. Cf. Javier Garrido. “Apuntes para fundamentar una filosofía de la historia”. *Verdad y Vida* 23 (1965): 665-682.

³⁰ Cf. Garrido. *La relación*, 149-150; Íd. *Relectura de San Juan de la Cruz*. Madrid: Paulinas, 1991, 79.

y, por lo mismo, *teologalmente*, de modo trascendente, no objetivable. A esto lo llama la Biblia “espíritu”, en oposición a “carne”, es decir al deseo del hombre de disponer de Dios»³¹.

Se volverá más adelante al asunto sobre la ambigua confusión entre el amor teologal, el eros y la mediación relacional. De momento, hay que apuntar que esta problemática se agudiza cuando el falso místico tiene un lugar preeminente de mediación asimétrica sobre el otro. Por ejemplo, cuando la vida cristiana se juega en la dinámica de la interioridad, el papel del director o acompañante espiritual acaba teniendo un papel capital, para objetivar, aunque sea mínimamente, las ambigüedades de la vida de la conciencia.

3. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO MEDIACIÓN ECLESIAL PRIVILEGIADA

Nos ha quedado claro que, para Garrido, la madurez espiritual pasa por una «desacralización de las mediaciones», a la vez que muestra que las mediaciones son esenciales para el proceso de madurez. Sabemos cuál es el acento primordial: la vida interior y en ella la relación con Dios. Pero ¿cuáles son las mediaciones clave para vivir el proceso de personalización interior? Primeramente, la «autoconciencia», que es la mediación «más significativa desde el punto de vista sociocultural»³². «Cuando se vive teologalmente, la autoconciencia es el Maestro interior que enseña por dentro, sin necesidad de aprendizajes externos»³³.

Dentro de esta misma lógica, refiriéndose especialmente a las normas eclesiales, Garrido dice por un lado: «El que se fundamenta en maestros todavía es infantil»³⁴; sin embargo, por otro lado, es «partidario de un “modelo mixto”, que asume el primado de la persona» que a la vez requiere de una «sana dependencia [...] [p]orque en toda vida humana hay “maestros” o “padres espirituales” [...] que nos han enseñado a ser

³¹ Garrido. *El amor*, 128.

³² Garrido. *Proceso humano*, 543.

³³ *Ibid.*, 550. El capítulo 24 del libro versa «Sobre el acompañamiento espiritual» (556-564).

³⁴ Javier Garrido. *Sentido de Iglesia y madurez cristiana*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Frontera-Hegian), 2011, 54.

personas, despertando en nosotros precisamente la autonomía a partir de nuestras capacidades interiores latentes», hasta el punto de darle al acompañamiento espiritual un valor «único» como forma de mediación eclesial «que concreta» la obediencia a Dios: «A veces el acompañamiento adquiere esa forma misteriosa de relación que no se expresa adecuadamente con la palabra “ayuda” y que es única: la obediencia de fe a Dios en la obediencia a esta mediación humana que concreta, en este caso particular, la mediación eclesial»³⁵. Así define Garrido el acompañamiento espiritual: «se trata de una *relación básicamente asimétrica, cuyo objetivo es favorecer el proceso de personalización del acompañado en orden a la obediencia a Dios, cuyas mediaciones básicas son la relación-conversación y el discernimiento*»³⁶.

Es decir, el acompañante o director espiritual acaba teniendo un peso taxativo en el discernimiento, especialmente, en lo relativo a los signos que indican que uno está preparado para dar el paso a la «vida teologal», pues estos signos «[s]on importantes para el creyente que los nota y el director espiritual que ha de discernir»³⁷. Además, considera Garrido, «toca al director espiritual discernir en cada caso la pedagogía más conveniente» para deshacerse o no de los fenómenos extraordinarios, como la «elevación por toque de amor»³⁸; una expresión ambigua que parece evocar a los «toques sustanciales» de Dios al alma (san Juan de la Cruz) y que el falso místico podría interpretar en clave erótica. Advuértase cómo Garrido afirma que el director espiritual es «quien discierne», no meramente quien ayuda a discernir; tal comprensión supone de por sí una ocasión propicia para el abuso de poder, autoridad y conciencia, además de fomentar una actitud infantil para el acompañado, lo que parece contradecir su planteamiento de la autonomía.

En este sentido, podemos citar un caso inquietante referido por el propio Garrido: una religiosa está viviendo una «noche» espiritual, y —según la interpretación y solución que ve el autor— «debe integrar necesidades no vividas», que parecen tocar lo afectivo (¿quizá también lo sexual?): «fenomenológicamente, se trata de integrar vivencias humanas», «[e]spiritualmente, de pasar a la obediencia de fe, desapropiándose

³⁵ Garrido. *Proceso humano*, 557-558.

³⁶ *Ibid.*, 558. Cursivas del autor.

³⁷ Garrido. *Relectura*, 74.

³⁸ *Ibid.*, 109.

de los deseos personales de Absoluto», y añade: «El director espiritual deberá manejar con lucidez y flexibilidad este discernimiento espiritual de los procesos espirituales»³⁹.

En principio, podría parecer contraintuitivo que, si se relativizan las mediaciones eclesiales, acabe dándose una importancia tan grande al acompañante espiritual. Pero lo cierto es que cuando se apuesta por un cristianismo centrado en la personalización, donde la vía privilegiada es el proceso interior subjetivo en vez de la participación ético-sacramental en la vida de la Iglesia, el acompañamiento espiritual es una pieza clave. Dado que la conciencia interior se encuentra de modo inherente envuelta en una atmósfera de mezcla, confusión y equivocidad de mociones internas, entonces acaba siendo central el recurso a la objetivación espiritual mediante la confrontación positiva con alguien.

Lógicamente, contar con la ayuda espiritual de quien tiene más experiencia que uno en la vida cristiana, siempre será bueno. Pero dentro de las coordenadas de una propuesta cristiana concretada en el trabajo de la autoconciencia individual y de la interioridad subjetiva, se vuelve mucho mayor la importancia y confianza espiritual dada al maestro espiritual. Más si cabe cuando se le vincula explícitamente con la obediencia y la voluntad de Dios. En el contexto de la preocupación por los abusos en la Iglesia, deberá tenerse cuidado al comprender la conversación del acompañamiento no tanto como algo de «ideas», sino como «una forma peculiar de amor: la *empatía*», que, para ser «verdadera» debe traducirse en una «relación afectiva real: interés por el otro, preocupación, proximidad... que con frecuencia se comunicarán no verbalmente»⁴⁰. Aunque Garrido considera que debe ser una relación «llena de *respeto*», asume que la «*honradez*, juego limpio» significa que forma parte de «la calidad de la relación el dar información sobre uno mismo (experiencias vividas, por ejemplo)»⁴¹. En cualquier caso, la indicación más ambigua —y a la que quizá mayor atención habría que mostrar pensando en el ocasionalismo espiritual del falso misticismo— es la que afirma que tal relación, por parte del acompañante, «requiere [de] inmediatez para centrarse en el presente, en lo que ahora siente el acompañado»⁴². Por todo ello,

³⁹ Ibid., 144-145.

⁴⁰ Garrido, *Proceso humano*, 558. Puntos suspensivos del autor.

⁴¹ Ibid., 559.

⁴² Ibid., 559.

precisamente ante posibles expresiones o propuestas ambigüamente perversas del acompañante, ¿cómo garantizar la no arbitrariedad por parte del acompañante espiritual?

Aquí el problema no es el recurso del acompañamiento espiritual en sí mismo, querido y recomendado por la Iglesia, sino que éste se convierta para la vida cristiana en algo más constitutivo que la participación sacramental y la incorporación a la ética eclesial. Hay que recordar en este sentido, como supo san Ignacio de Loyola, que la diferencia objetiva entre lo bueno y lo malo no es materia de discernimiento; de igual modo, la atención a la vida espiritual no ha tenido otro fin que el de preparar y predisponer a la persona para alabar y servir a Dios, cosas que la tradición cristiana ha canalizado mediante el ejercicio de la oración (vocal, mental, continua) y el examen, pero especialmente a través de la vida sacramental y la práctica de las virtudes, de manera que el cristiano permanezca coparticipativamente en el amor de Dios, es decir, en la vida de gracia⁴³.

Cuanto más se priorice el proceso interior sobre las mediaciones eclesiales sacramentales, más capital se hace la función del maestro o director espiritual con su autoridad carismática, es decir, no reglada. Si, además, la obediencia a Dios se relaciona más con el maestro carismático que con la autoridad apostólica o la participación en la ética eclesial, será mucho más fácil que se produzca un abuso espiritual; pues el fiel tenderá a tomar la palabra del acompañante como un consejo que le acerca más a Dios —cuando no la voluntad de Dios—, incluso a veces contra las intuiciones más básicas de la conciencia moral y la enseñanza de la Iglesia, cuya instancia —la eclesial— habría ido integrando como elemento secundario de la vida cristiana, desde la perspectiva de la personalización. Por supuesto, la autoridad apostólica, de otro modo, es igualmente susceptible de cometer abusos de poder y espirituales, que podrían llevar al abuso sexual, pero la cuestión excede nuestro objeto de estudio. En las conclusiones se esbozará una comparación tipológica de ambos perfiles del abusador⁴⁴.

⁴³ Tanto en el espíritu como en la letra, cf. Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales*, nn. 1-20; 352-370.

⁴⁴ Para tomar conciencia de la relación entre el énfasis del cultivo individual de la fe y la preferencia por un maestro carismático inspirado, antes que por la autoridad apostólica, fue clave la obra Rowan Williams. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010, 33-34; 272-273.

Esta preferencia de la autoridad carismática sobre la apostólica, se explicita en el propio Garrido en el ámbito propio del discernimiento acerca de la mística. Y es que, a su modo de ver, la contemplación mística «desborda a la Iglesia en cuanto institución-mediación histórica», y si bien el místico «no se permite prescindir de lo objetivo eclesial (Palabra, sacramentos, magisterio, discernimiento y obediencia)», esta mediación institucional tiene «la necesidad primordial de abrirse a la voz del Señor de la Iglesia a través de las voces de los profetas y contemplativos, a quienes se da ver “por adelantado”»⁴⁵. De este modo, más que apuntar a la interrelación mutua entre autoridades carismáticas e institucionales —habiendo podido alejarse de un esquema excesivamente dialéctico—, Garrido en el fondo centra su postura en reivindicar que aquéllos que conducen la Iglesia deben dar crédito a los místicos pues ellos «ven» más⁴⁶.

4. UN SUBJETIVISMO ÉTICO SOFISTICADO QUE SE DESLIZA HACIA EL RELATIVISMO

4.1. LA ÉTICA SE SINTETIZA EN LA PERSONA DE CRISTO

Quizá el elemento teológico de Garrido más claramente problemático en sí mismo es su concepción de la moral y la ética cristiana. En general, describe el paradigma moral de la Iglesia católica —reflejado por el “Catecismo Romano Universal”; así lo denomina— como fijista, naturalista

⁴⁵ Garrido. *Relectura*, 95. Nótese que en los ejemplos de «objetividad eclesial» destaca la mediación del «discernimiento», de la cual el falso místico se aprovecha para su conveniencia.

⁴⁶ Una visión orgánica de la relación entre carisma e institución en Francisco. *Discurso a los miembros de Comunión y Liberación* (15-10-2022): «[E]ste continuo intercambio entre institución y carisma es una exigencia irrenunciable de la encarnación. De ninguna manera puede concebirse esta relación entre gracia y libertad en términos de alternativa dialéctica, como si la institución no fuera un carisma o el carisma no necesitara de la institución”. Un carisma debe ser institucionalizado. Y una institución debe mantener la dimensión carismática. “Al final ellos son la única realidad de la Iglesia. ¿Acaso se podría pensar en el organismo humano sin el esqueleto que lo sostiene? Del mismo modo, es inconcebible que la Iglesia viva sin institución”, donde las citas entrecomilladas pertenecen a Luigi Giussani. *Suplemento de Litterae Communione CL* 11 (1985).

y anclado en una cosmovisión premoderna y en un orden prestablecido. A su juicio, la moral católica es incapaz de integrar el giro antropológico-subjetivo de la modernidad. Así, la posición ética de Garrido, en positivo, podría resumirse como una superación de la ley moral objetiva en favor de una *ética del amor*. Según el autor, dicha ética sería algo distinto a lo que ha defendido tradicionalmente la Iglesia, a saber, el amor nos motiva a realizar el bien moral objetivo; en cambio, para Garrido, la originalidad ética cristiana no consistiría en que el amor sea una motivación espiritual para cumplir los mandamientos ya dados, sino en una nueva síntesis ética inaugurada por el amor en Cristo y radicalmente distinta de la moral de los mandamientos⁴⁷.

En su libro *La relación con Jesús hoy* (2001), el autor explicita parcamamente la fuente de sus reflexiones, cortesía poco frecuente en sus textos. Cita extensamente un fragmento de H. U. von Balthasar con el fin de explicar que la ética cristiana es, primordialmente, fruto del acontecimiento revelativo de Jesucristo; y, en este sentido, tal ética superaría una heteronomía moral legalista. Asimismo, Garrido asume la idea del teólogo suizo de que el mandamiento cristiano del amor «es más que la suma de todos los mandamientos particulares del Decálogo y más que sus aplicaciones»⁴⁸. Sin embargo, lo que Garrido tiende a ignorar es que, si bien la lógica del amor cristiano supera el esquema de la ley (o lógica jurídico-retributiva), ello no significa que los preceptos del Decálogo dejen de regir. Podemos responder desde el propio texto de Balthasar, donde explica que renunciar a la norma concreta sería un elemento gnóstico que nos inclinaría a disculpar la gravedad del pecado:

«Este elemento demoníaco se expresa, sobre todo, en una gnosis presuntuosa y carente de amor; que se exalta a sí misma y es coextensiva al agapé, sometido a Dios (Gén 3,5). Ella hincha en lugar de edificar como el amor (1Cor 8,1; 13,4). Puesto que esta gnosis rehúsa considerar la norma concreta y personal, devuelve al pecado el aspecto de una simple

⁴⁷ Cf. Javier Garrido. *Lectura y relectura de Juan, el discípulo*. Pamplona: EVD, 2017, 240-245.

⁴⁸ Hans Urs von Balthasar, “Nueve tesis para una moral cristiana” [1974], §2.1. En *Documentos de la Comisión de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996)*, 83-102. Madrid: BAC, 1998. Éste es el texto de Balthasar (aprobado *in forma generica* como propio de la CTI) citado extensamente sin ofrecer si quiera el título bibliográfico en Garrido. *La relación*, 230-231.

falta en contra de una ley o una idea, y se esfuerza por disculpabilizarla cada vez más (recurriendo a la psicología, a la sociología, etc.)»⁴⁹.

Y es que, siguiendo a Balthasar, por ser «Cristo el imperativo categórico concreto», el mismo Cristo «nos hace interiormente capaces de cumplir con Él la voluntad del Padre»⁵⁰; lo cual implica, por una parte, una incorporación eclesial, pues «[l]a Iglesia no es otra cosa que la plenitud de ese “Único”»⁵¹, y, por otra parte, el cristocentrismo ético se traduce en que «[e]l carácter único y concreto de la regla moral personal tiene como consecuencia el que toda falta moral, quiéralo o no, se refiere a Cristo, hace responsable ante Él y Él ha debido llevarla sobre sí en la Cruz»⁵². Es decir, la radical renovación del sentido del obrar moral cristiano a la luz del acontecimiento Cristo —según Balthasar— no desliga de la Iglesia ni de las concreciones morales, que no tienen por qué vivirse desde el esquema de la ley⁵³.

En la misma línea se sitúa la tradición teológica católica y concretamente santo Tomás. El Aquinate dice que Dios nos dio la caridad, la ley de Cristo, de modo que ésta sea la «ley breve [...] [que es] la regla de todos los actos humanos»⁵⁴. Asimismo, Tomás diferencia el amor del que vive en la ley de Cristo de la servidumbre que llevaría a cumplir los mandamientos de la ley por temor; lo cual apunta a que el amor es más que la ley⁵⁵. Pero ¿esto quiere decir que quien está en el amor de Cristo está exento de cumplir la ley? En primer lugar, conviene recordar con el Aquinate, siguiendo a san Gregorio, que, así como las obras sin caridad están vacías (1Cor 13), «la caridad no está ociosa; nunca está ociosa: si la hay, obra cosas grandes; mas si rehúsa obrar, es que no la hay»; lo que significa que la caridad lleva al «cumplimiento de los mandamientos

⁴⁹ Balthasar, “Nueve tesis”, §4.2.

⁵⁰ Ibid., §1.1.

⁵¹ Ibid., §2.2.

⁵² Ibid., §4.1.

⁵³ Para entender las dificultades del paradigma de la «autonomía moral» en el contexto del debate teológico del siglo XX, cf. Julio Luis Martínez y José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases teológicas para un discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014, 267-325 (cap. 6: “Autonomía y teonomía en la teología moral”).

⁵⁴ Tomás de Aquino. “Conferencias sobre los mandamientos”, §2. En *Opúsculos y cuestiones selectas*. IV. Madrid: BAC, 2007.

⁵⁵ Tomás de Aquino, §1.

divinos»⁵⁶. En este sentido, cumplir los mandamiento divinos y vivir en el amor van de la mano: primero, porque no se alcanza el amor divino sin evitar el pecado⁵⁷, y, segundo, porque los mandamientos de la ley están ordenados a la perfección del amor (cf. 1Tim 1,5) y en cierto modo concretan el amor, ya que —aun siendo el cumplimiento temeroso de los mandatos más imperfecto que la caridad— habitúan al hombre a ser virtuoso, de manera que apuntan así al mismo fin que el amor⁵⁸. Y es que el Aquinate concibe la justicia de Dios en unidad y coherencia, tanto en la pedagogía que vincula el decálogo con la ley del amor como en considerar la misericordia —sin suprimir el pecado, perdona al pecador— como plenitud de la justicia⁵⁹.

4.2. SIN OBJETIVIDAD MORAL ¿ES POSIBLE UN SUBJETIVISMO NO RELATIVISTA?

Volviendo a Garrido, hay que decir que su horizonte consiste en asumir un nuevo paradigma ético cristiano en diálogo con la sensibilidad moderna de la autonomía. Desde ahí, debería superarse —piensa él— una moralidad fundada en leyes objetivas, sin caer en un subjetivismo autorreferencial, puesto que lo que Cristo habría comenzado es una revolución de la Gracia y la misericordia:

⁵⁶ Ibid., §2.

⁵⁷ Ibid., §5.

⁵⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, XVI. En este mismo horizonte se expresa Karl Rahner. “El ‘mandamiento’ del amor entre los otros mandamientos”. En *Escritos de Teología*, vol. V, 489. Madrid: Taurus, 1964: «Si —y en cuanto que— la aceptación libre de un objeto particular, categorial, moralmente legítimo, es también una aceptación implícita del movimiento trascendental hacia el fundamento que sustenta toda libertad, cada decisión moral será amor ya». Y también: «Y todo pecado no es en el fondo sino la negación a confiarse a esa enormidad [Dios que se nos dona]; es amor más escaso, que por negarse a querer ser mayor, ya no es amor en absoluto. Claro que para saber realmente lo que con ello queda dicho, precisa el hombre de las objetivaciones, que salen a su encuentro en la pluralidad de los mandamientos. Pero todo lo que aparece en esa pluralidad de los mandamientos es objetivación o realización parcial, precursor alzamiento del amor, que no tiene norma alguna, en la que pudiera medirse» (ibid., 499). Es decir, la caridad cristiana no se desliga de la referencia a los mandamientos objetivos, aunque la caridad esté en un nivel superior al decálogo.

⁵⁹ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 21, a. 3., sol. 2; I, q. 21, a. 4, ad.

«A nuestra sensibilidad moderna le atrae el humanismo liberal de Jesús. Frente a tantos sistemas religiosos, que durante siglos han oprimido (y siguen oprimiendo) la autonomía humana, Jesús se erige en libertador de conciencias. Precisamente, la Iglesia católica, con sus dogmas y normas, se parece demasiado, dicen, al fariseísmo de la época de Jesús. / No me cuesta reconocer que Jesús fue un judío carismático y que la Iglesia católica tiene que revisar su tendencia a sacralizar la ley; pero en Jesús hay mucho más: [...] la misericordia del Padre [...]. Lo cual no puede ser entendido por quienes cumplen la ley para protegerse del Amor Absoluto ni por los hombres de conciencia libre, cuya referencia última es su propia autonomía»⁶⁰.

Es decir, Garrido quiere derribar el legalismo moral sin por ello lanzarse en manos, al menos *a priori*, de un subjetivismo moral. De hecho, haciéndose cargo de algunos versículos evangélicos que acentúan el lugar de la ley y la importancia de las obras⁶¹, afirma: «No se trata de volver al moralismo, sino de evitar el iluminismo religioso»⁶².

Con el excursus sobre la relación entre los mandamientos y la caridad en Balthasar y santo Tomás, creemos haber encontrado una respuesta razonable a la crítica de Garrido al legalismo hasta aquí. No obstante, lo cierto es que el teólogo vizcaíno va más allá del pensamiento moral de estos dos grandes pensadores católicos, y termina a la postre desembarazándose de —o relativizando— la validez de las normas morales objetivas⁶³; lo cual no puedo sino leer como un rechazo a la concreción ética y a la alteridad objetiva de la moral, causado por una prioridad del

⁶⁰ Javier Garrido. *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 2006, 121. Incluso interpreta el itinerario de progreso del propio Jesús hacia dicha verdad de la misericordia de esta manera: 1.º, releyó «la ley en función del primado del amor, y para ello relativizó las tradiciones legales»; 2.º, «tomó conciencia de que el pecado era más hondo: la pretensión de justificarse delante de Dios. Pero todavía se mantuvo dentro del marco general de las instituciones de Israel»; y 3.º, en su pasión y muerte, «le resultará evidente que el Reino debía llegar como perdón y pura gracia» (ibid., 126).

⁶¹ Mt 5,17: «No he venido a abolir la ley...»; Mt 7,16: «Por sus frutos los conoceréis».

⁶² Garrido. *El camino*, 128.

⁶³ Puede compararse con las justificaciones de M.-D. Philippe para superar la ley mediante el recurso al «amor» o a la «acción del Espíritu Santo» (ocasionalismo nominalista), así como su relativización de las virtudes prácticas básicas. Cf. Commission interdisciplinaire des Frères de Saint-Jean. *Comprendre et guérir. Origines et analyses des abus dans la famille Saint-Jean*. Vol. II. Juin 2023, 541-553.

sujeto sobre la alteridad, tal vez contra su propia intención de sortear el subjetivismo⁶⁴.

Puede mencionarse, por ejemplo, su relativización —y a veces desprecio— de la moral de la Iglesia. En concreto rechaza, de modo expreso y reiterado, la propuesta del magisterio eclesial en materia de moral sexual y bioética⁶⁵, sin mucho más argumento que la crítica a una visión caricaturizada de la doctrina católica «hipotecada por una concepción estática y objetivista de la naturaleza»⁶⁶. Obvia o desconoce las perspectivas de carácter personalista fieles a la moral católica⁶⁷. De hecho, en los últimos años, Garrido ha insistido en lo mismo en obras que pretenden hacer una presentación fundamental de la fe cristiana. Así, en *El amor que hace razonable la fe* (2018), dice: «La persona libre está por encima del orden objetivo del bien y el mal, pero debe tener la sabiduría de respetar el orden en obediencia a Dios y, por la misma obediencia a Dios, vivir con la dignidad de ser único para Dios y en medio del mundo creado, más allá de toda determinación»⁶⁸. E, igualmente, en el epígrafe final de su último

⁶⁴ Hay que constatar su deseo explícito de evitar el «subjetivismo» y una «moral de situación» o una «moral de la autonomía subjetiva». Cf. Javier Garrido. *Grandeza y miseria del celibato cristiano*. 4.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1987, 169.

⁶⁵ Cf. Garrido. *Sentido de Iglesia*, 63 ss, donde desarrolla una justificación para negarse a catequizar en la moral sexual del «Catecismo Romano Universal», frente a lo que el autor dice ofrecer otra línea más coherente con sus ideas, aunque afirma que dejaría de hacerlo si su obispo se lo prohibiera. Otros ejemplos de relativización de la moral sexual eclesial pueden encontrarse particularmente en: Íd. *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales*. Santander: Sal Terrae, 2000, 52-53; 64-65; 86, donde confiesa que en su ministerio aplicaba criterios contrarios al magisterio en materia de moral matrimonial desde los años sesenta, o donde cuestiona la doctrina eclesial sobre las relaciones prematrimoniales o sobre la reproducción artificial.

⁶⁶ Garrido. *El conflicto*, 53. En el caso de M.-D. Philippe el respeto a la letra de la ley es considerado despectivamente como algo propio del «positivismo», cf. Frères de Saint-Jean, 544-545.

⁶⁷ Existen acercamientos cristianos a la sexualidad que asumen una perspectiva dinámico-personalista —según el lenguaje relacional y corporal— en sintonía con la tradición católica. Además del legado de la teología del cuerpo de Juan Pablo II (catequesis 1979-1984), véanse por ejemplo tres aproximaciones muy distintas: José-Román Flecha. *Moral de la persona*. Madrid: BAC, 2002 (tratado teológico-moral); José Granados. *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio*. Madrid: Palabra, 2014 (tratado antropológico-sacramental); Fabrice Hadjadj. *La profundidad de los sexos: por una mística de la carne*. Granada: Nuevo Inicio, 2010 (ensayo fenomenológico-filosófico).

⁶⁸ Garrido. *El amor*, 159.

libro —*Introducción a la fe cristiana* (2019)—, critica que la Iglesia «considera libre [a la persona] sólo para [elegir] lo que es bueno objetivamente»⁶⁹; lo cual no le parece una verdadera autonomía del sujeto. Es evidente que a un pseudomístico que tenga abierta la puerta a realizar actos objetivamente contrarios a la castidad según la moral católica, le molestaría lo que dice el *Catecismo*: «El objeto de la elección puede por sí solo viciar el conjunto de todo el acto. Hay comportamientos concretos —como la fornicación— que siempre es un error elegirlos, porque su elección comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral»⁷⁰.

Quizá donde más esté desarrollada en positivo la perspectiva ética de Garrido es en su obra *El conflicto con Dios hoy* (2000), concretamente en el capítulo 2 titulado «Ley de Dios y autonomía del hombre»⁷¹, a cuya explicación remite en otros libros. Así las cosas, podría decirse que Garrido propone un itinerario ético que consiste en pasar de (1.º) una moral de la ley (heterónoma) a (2.º) una ética autónoma y de ésta al (3.º) amor teologal u obediencia en la fe. Se trata de un proceso que debe buscar la transformación de la persona, tendiendo, por un lado, a armonizar la sabiduría de las normas objetivas, pero interpretándolas, al mismo tiempo, desde la propia conciencia que practicará los mandamientos según su libertad personal. Ciertamente, Garrido se detiene en considerar la ambivalencia de la conciencia autónoma, dado que el sujeto, una vez supera la referencia de la norma objetiva, puede estar tentado a endiosarse a sí mismo (autoafirmación, autoposesión, egocentrismo)⁷². «Sin embargo —asevera—, la Iglesia no debe tener demasiada prisa por afirmar el principio superior a la autonomía, la obediencia de la fe»⁷³. Puede resumirse como sigue su paso a la autonomía moral, por ejemplo, en *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (1987)⁷⁴, donde ya están presentes, al menos en síntesis, las intuiciones mencionadas:

«Buscamos dar al principio de la subjetividad el primado sobre el saber normativo, pero dentro de una dinámica integradora, intentando

⁶⁹ Javier Garrido. *Introducción a la fe cristiana. Para personas que buscan*. Pamplona: EVD, 2019 (versión e-book), cap. 10.5.

⁷⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1755.

⁷¹ Cf. Garrido. *El conflicto*, 51-89.

⁷² Cf. *ibid.*, 79-84.

⁷³ *Ibid.*, 56.

⁷⁴ También, cf. Garrido. *Proceso humano*, 513; *Íd. La relación*, 229-232.

síntesis [que] no pertenece al orden estático, jurídico-moral, al saber objetivo-deductivo, sino al juicio práctico del discernimiento, que no puede ser preestablecido. Mejor dicho, hay un saber objetivo que orienta al juicio subjetivo; pero como éste, a su vez, ha de ser situado en un conjunto (proceso de la persona, circunstancias, etc.), pertenece a la subjetividad la última palabra; [por eso, ante] el conflicto de valores [...] la moral dinámica introduce la categoría de proceso»⁷⁵.

Ante este fragmento, en un primer momento, recuérdese el diagnóstico de Balthasar: esa gnosis que rehúsa la norma concreta y personal y trata de disculpar el pecado aludiendo a distintos factores: psicológicos, sociológicos, etc.⁷⁶. En un segundo momento, considerando lo que hay de verdad en el empeño de Garrido, ha de afirmarse que la moral católica ya integra de por sí la interrelación entre lo objetivo y lo subjetivo al hablar de las «tres fuentes» de la moralidad de los actos: el acto objetivo, la intención subjetiva y las circunstancias; pero eso no significa que se pueda poner en suspensión la objetividad del acto debido a la buena intención del sujeto⁷⁷. ¿Quién determinaría en qué casos podríamos abstraernos de tener en cuenta la maldad objetiva de un acto?

En cualquier caso, siguiendo con la lógica ética de Garrido, me pregunto: ¿cómo se puede pasar del primado de la decisión subjetiva —por encima de la moral objetiva— a la vida en el amor de Dios que nos hace verdaderamente libres? Lo explica el propio autor, procurando un equilibrio entre los tres niveles (la ley, la subjetividad y la libertad del amor); propósito en el cual el nivel más relativizado parece el de la alteridad objetiva de la ley moral en lugar del interés subjetivo:

«la responsabilidad moral no consiste sólo en aceptar libremente el orden inmutable de “la ley natural”. Primero, porque todo saber objetivo se desarrolla históricamente. Segundo, porque la libertad es centro personal, proceso de ser y determinación de ser. [...] El Espíritu orienta nuestro ser según Dios, y para ello nos infunde el amor de ágape. Por eso pertenece al amor juzgarlo todo, sin que a él nadie pueda juzgarlo. / El amor está más allá de la Ley; pero la cumple. / El amor quebranta la Ley, porque “el sábado es para el hombre [...]”. [...] Esta instancia de discernimiento moral es la menos sistematizable de todas. [...]

⁷⁵ Garrido. *Grandeza*, 169.

⁷⁶ Cf. *supra*, §4.1.

⁷⁷ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, qq. 6-21; para una síntesis, cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1755-1761.

[V]ive de libertad interior, y no de sistemas de seguridad, aunque estén justificados por la ley de Dios. Por eso integra el principio de la subjetividad. ¿No se cifra ahí, cabalmente, uno de los rasgos esenciales de la Nueva Alianza: que la meditación de la Ley es sustituida por la transformación interior de la persona?»⁷⁸.

Ante esta aparente reducción de la vida cristiana a camino de interioridad, me pregunto: ¿en qué sentido Jesús supera la Ley? La hermenéutica cristológica sobre la ley no consiste en cambiar los preceptos por la interioridad, sino en superar «el esquema de la ley» o «lógica retributiva» en virtud de la gracia y el amor de Cristo (Ef 2,8), que no coincide necesariamente —como dice san Pablo— con la conciencia subjetiva (1Cor 4,4). Por otro lado, que la persona sea lo primero no significa que lo absoluto sea el juicio de la conciencia individual, sino el amor a la persona, lo que implica el respeto a la dignidad personal, a lo que apunta la ética de mínimos que concentra la segunda parte del Decálogo, del cuarto al décimo mandamiento (Ex 20,12-17), en el axioma: «amarás al prójimo como a ti mismo» (Lc 19,18; Mt 22,39).

No debe pensarse, en cualquier caso, que la perspectiva católica contrapone la ley divina y la conciencia. Como dice *Gaudium et Spes*: «La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está sólo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella»⁷⁹. Pero la conciencia moral no se identifica sin más con la experiencia subjetiva autónoma y soberana, como sugiere Garrido, excluyendo la referencia constitutiva a la alteridad y la objetividad normativa. Y es que la conciencia integra (1) la *sindéresis* o capacidad natural para distinguir el bien y el mal, que está en consonancia con (2) la luz de la revelación, profundizada por la tradición teológica y el magisterio, de tal modo que la conciencia cristiana se ve preparada para (3) enjuiciar y tomar la decisión libre sobre el acto moral. En cambio, Garrido absolutiza de forma aislada el criterio del juicio moral subjetivo e ignora en su razonamiento que la recta conciencia y la revelación no se contradicen, así como que

⁷⁸ Garrido. *Grandeza*, 170-171. Cf. Íd. *Un camino de evangelio y libertad*. Madrid: Paulinas, 1983, 134-135, apartado titulado «Moral abierta». Véanse las ideas de Garrido en claro paralelismo con la teología moral de M.-D. Philippe que permite justificar la bondad de una acción abstrayendo su objeto, cf. *Frères de Saint-Jean*, 529-532.

⁷⁹ Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7-12-1965), n. 16.

no todo juicio práctico es correcto; y que, además, la capacidad de juicio subjetivo puede quedar dañada por el pecado.

¿Quién nos asegura que un criterio subjetivo con licencia para transgredir la objetividad moral eclesial no podría llevarnos a considerar un acto de amor —con la ambigüedad que suele haber en torno al «amor»— algo que en realidad vaya contra el respeto más básico según lo que ya estaba considerado desde hace mucho tiempo por la Iglesia y la moral ordinaria?, ¿quién me garantiza que no puedo autoengañarme y quitarme culpabilidad en un caso así? Estudiando algunos casos de falso misticismo, es razonable sospechar que a veces el nombre de Dios es mentado sacrílegamente, para evitar una condena moral de algunos actos perversos que se presentan como una supuesta participación en el amor divino. Ante determinados asuntos, uno mismo no suele ser buen árbitro para juzgar el bien y el mal (cf. Lc 7,3-5), como el propio Garrido confiesa⁸⁰. Las normas objetivas en temas delicados —pocas y muy concretas— nunca sobran. El amor extremo de Cristo (Jn 13,1) supera la ley en virtud de la lógica del exceso y la sobreabundancia; en ningún caso se queda corto, ni relativiza el pecado. Despreciar la ley moral es negar la existencia del pecado (Rom 3,20).

5. EL CONCEPTO DE AMOR TEOLOGAL Y SU AMBIGÜEDAD MÍSTICO-ÉROTICA

Garrido recurre continuamente a la expresión «amor teologal», que sitúa en el campo semántico del «amor de fe» o el «conocimiento teologal». Lo *teologal* no es lo teológico, intelectual y racional. En esta línea, lo identifica alguna vez con la así llamada por los clásicos «contemplación infusa cristiana»⁸¹. Ya se ha apuntado que, para el autor, el «amor teologal» es el último nivel del camino cristiano, donde «no hay dos amores, el de Dios y el del prójimo. Con el mismo amor teologal se ama a Dios y al prójimo, porque es el mismo amor de Dios en nosotros»⁸². ¿Y de qué modo se puede entender este amor de Dios en nosotros? Por una parte, Garrido tiene clarísimo que este amor no puede darse en abstracto: se

⁸⁰ Cf. Garrido. *Introducción*, cap. 10.5.

⁸¹ Garrido. *Relectura*, 105.

⁸² Garrido. *Lectura*, 254.

da «en el encuentro con rostros concretos», con los pobres, en «acciones concretas de desprendimiento»; a lo que añade: «[l]a vida cristiana no consiste en oración ni en acción ni en pasión, sino en amor»⁸³. Pero ¿no era un amor de lo concreto?, ¿qué queda de lo concreto del amor si le quitamos la acción, la pasión y la oración? Más aún, de existir ¿qué sería el puro amor de amor?, ¿significa que el amor requiere de la mediación concreta del otro humano sin concurso de las obras?, ¿se trataría de una pura relación más allá de la consciencia? Desde el punto de vista del falso misticismo, ¿podría entenderse como que el otro es un medio para el propio arrobamiento divino donde uno no puede controlar nada, pues se ha «desapropiado» de sí mismo?

Y es que, por otra parte, Garrido caracteriza el amor teologal esencialmente como «desapropiación» del yo, entendiendo que «la apropiación es el pecado raíz»⁸⁴. A este respecto, teniendo en cuenta su propia descripción en diversos textos —citados a continuación—, hemos de constatar que su fenomenología de la naturaleza del amor teologal es ambigua. Y, por lo tanto, podría servir para que el pseudomístico hiciese una interpretación místico-sexual del amor teologal. Es decir, facilitaría que alguien se apropie de dicho concepto para cometer sus abusos; que, por cierto, los pseudomísticos no conciben como tal en la mayoría de los casos, pues suelen estar convencidos —a veces de forma patológica— de que es amor divino lo que en realidad es una pulsión sexual, cuya consumación legitiman. Tal cosa recordaría más bien a los ritos sexuales paganos o la mística sexual de los viejos gnósticos y los alumbrados del siglo XVI⁸⁵. Un ejemplo histórico que nos desvela un recuso similar es el concepto de «amor de amistad» desarrollado por Marie-Dominique Philippe y usado por otros hermanos de su Congregación para perpetrar abusos sexuales durante décadas; un concepto que incluso en sus

⁸³ Javier Garrido. *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana*. Pamplona: EVD, 1993, 140-141.

⁸⁴ *Ibid.*, 256.

⁸⁵ El mecanismo pseudomístico que relaciona el amor sobrenatural con prácticas místico-sexuales esotéricas ha sido estudiado en otro artículo, en el que se analizan más detenidamente las ambigüedades de los textos de Garrido aquí tan sólo señalados: cf. Tomás J. Marín Mena. “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas”. *Teología y Vida* 65 (2024): 295-341, esp. 310-328.

descripciones públicas ha tendido a confundirse con el amor conyugal y ha sido caracterizado como «el amor más puro y simple»⁸⁶.

Es clave aquí comprender que el pseudomístico acude a una idea espiritual ambigua, para que en público sea percibida con fascinación (dimensión exotérica), mientras le permite esconder un significado secreto que sólo puede desvelar para los iniciados ante los cuales se manifestará por la vía del éxtasis sexual (dimensión esotérica). Se trataría de una idea que parece santa pero recubre una praxis perversa. Véanse algunos ejemplos textuales en Garrido donde se puede constatar una ambigüedad afectivo-erótica sobre la mística:

- a) «El camino experimental del “amor loco”», donde se entrevé una remitencia al surrealismo de A. Breton (con su idea de la belleza «convulsiva» y su reivindicación liberadora del amor sexual prohibido)⁸⁷:

«Los fenómenos místicos se explicarían como efectos de este “amor loco” [...] imponiéndole [a la persona] experiencias incontrolables. Uno de sus efectos: totalización y exclusividad en Dios, hasta el punto de que todo otro amor humano es espiritualizado. / Lógicamente, el celibato sería el ámbito privilegiado para el amor místico. [...] En cierto sentido, cabe decir que el celibato propicia el camino del “amor loco”. [...] Es una pena que el celibato sea reducido a continencia o a opciones que posibilitan una entrega universal al prójimo. Necesitamos recuperar la mística del celibato. [...] Llega un momento en que el amor tiene que saltar la medida razonable»⁸⁸.

- b) «Experiencia de Dios», que, siendo atemática, ha de percibirse en «lo sensible», «lo ignominioso» y «la carne mortal»:

«[L]a cuestión central de la experiencia de Dios no es cómo trascender lo sensible y lo creado, sino cómo percibir la vida del Padre y del Hijo en el Espíritu en realidades finitas y sensibles [...] Una mística del amor teologal desciende [...] Si se experimenta de modo atemático no

⁸⁶ Cf. Frères de Saint-Jean, 562-575; Marie-Dominique Philippe. *Las tres sabidurías*. Madrid: Palabra, 2013, 34; 98; 104-105; 109; 138. M.-D. Philippe fue profesor de Filosofía en la Universidad de Friburgo (de 1945 hasta 1982), donde Garrido estudió Filosofía y Teología (en los años 60). Sería interesante comprobar si su estancia en Friburgo fue un hito para la genealogía de su falso misticismo.

⁸⁷ Cf. André Breton. *El amor loco*. 2.^a ed. Madrid: Alianza, 2008, 21-30; 86-95; esp. 103-107.

⁸⁸ Garrido. *Grandeza*, 270-272.

es porque Dios se da por objeto a Sí mismo, sino porque se da encarnado, crucificado y muerto. ¿Cómo percibir a Dios en su contrario, lo débil, lo ignominioso, lo mortal? [...] [L]a fe: la capacidad de percibir el Amor absoluto en la carne mortal»⁸⁹.

- c) «Caminos» de «mediación humana» en la «historia de los célibes» que «para una moral normativa son auténticas aberraciones»:

«[Hay] otras formas de mediación humana que se dan en la historia de los célibes, y que ciertamente, no responden a los esquemas tradicionales del “amor exclusivo y sin mediaciones”. No siempre fue fácil distinguir entre la “tercera vía” [racionalizar una doble vida celibataria excluyendo la penetración vaginal] y ciertos caminos de la Providencia, que para una moral normativa son auténticas aberraciones. Pero hay criterios de discernimiento: [...] [el camino que Garrido evoca] [no] huye de la soledad [...] [ni racionaliza] las necesidades inconscientes [...] [sino que] centra en Dios [...] [y] eleva la afectividad a su nivel propio, el teologal»⁹⁰.

- d) Mística que «no distingue entre cielo y tierra», «ni entre el amor de Dios y el del prójimo», en la perspectiva de una «afectividad que se eleva descendiendo»:

«Afectividad que se eleva descendiendo. [...] [L]a mística cristiana, en cuanto amor teologal, no distingue entre cielo y tierra, pues Jesús los ha unido para siempre; ni entre el amor de Dios y el del prójimo, pues sólo existe el amor de Dios que ha compartido nuestra miseria y nuestra muerte; ni entre el deseo y el amor de fe, pues hay un corazón, el de Jesús, donde el amor eterno se ha hecho carne y deseo»⁹¹.

Atendiendo al mecanismo discursivo típico del pseudomístico —recubre su mística-sexual esotérica de un lenguaje exotérico ambiguo—, cabría encuadrar los fragmentos de Garrido como ejemplos de una ambigüedad místico-erótica que el pseudomístico podría usar para evocar una suerte de convulsión o arrobamiento sexual inconsciente donde se confunde el amor sobrenatural y el eros sexual. Si, en efecto, alguien llevara a cabo una praxis celibataria que incluyera ese aspecto

⁸⁹ Garrido. *Relectura*, 79.

⁹⁰ Javier Garrido. *Afectividad y seguimiento de Jesús. Celibato y discipulado*. Victoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Frontera-Hegian), 2000, 49.

⁹¹ Garrido. *La relación*, 150. En paralelo, cf. Íd. *El conflicto*, 114-118.

místico-sexual, no cabe duda de que Garrido habría anticipado el juicio ético: una auténtica aberración moral. *Corruptio optimi pessima*, la corrupción de lo mejor es lo peor.

6. LA ARISTOCRACIA ESPIRITUAL Y SUS PRIVILEGIOS ÉTICOS

6.1. ¿UN EVANGELIO UNIVERSAL O SÓLO PARA UNOS POCOS?

Habida cuenta de todos los factores explicados hasta aquí, es pertinente hacerse la pregunta sobre si pueden encontrarse en los textos de Garrido determinados énfasis que evoquen el camino de la *gnosis*. ¿Sería su «modelo de personalización» una nueva pedagogía de gnosis cristiana? El propio Garrido se plantea la objeción de si su propuesta no tiene algo de aristocrático. Seguramente ha recibido críticas de tener poco realismo pastoral: no todo el mundo puede hacer un proceso interior como el que él propone. Ante ello, el autor reconoce que ciertos elementos de su itinerario son en la práctica difícilmente universalizables y asumibles para la mayoría de los fieles. Así, considera que la gran objeción a su planteamiento no sería el papel primordial dado a la experiencia subjetiva —pues todos necesitamos del discernimiento—, sino la necesidad, para «la media humana», de tener criterios objetivos claros sobre lo bueno y lo malo que respondan a las realidades y responsabilidades concretas de la gente en medio de una cultura donde reina un aparente caos moral. Por un lado, reconoce no querer deslizarse hacia una espiritualidad viable sólo para unos pocos. Sin embargo, por otro, defiende su perspectiva y afirma que la invitación cristiana no debe subordinarse a lo alcanzable por la mayoría o «la media humana». Merece la pena citar su propio razonamiento en el que finalmente acaba contraponiendo —según leo entre líneas— «los que tiene ojos para ver y oídos para oír» (¿los que viven el amor teologal?) a los «sabios e instruidos» (¿los teólogos?) y a los «virtuosos» (¿los que intentan vivir la moral eclesial?):

«A mí no me sorprende demasiado que la media humana no responda a esta “aristocracia espiritual”. Me sorprende mucho más que Jesús y Pablo lo dijeran a la gente sencilla, a los pescadores, a los estibadores esclavos del puerto de Corinto... / En mi opinión, no está bien planteado que el discernimiento del amor pertenezca a un grado superior de desarrollo espiritual. Mejor dicho, pertenece, como el Reino, a los que

“tienen ojos para ver y oídos para oír”; pero no a los más desarrollados, a los “sabios e instruidos”, a los más virtuosos»⁹².

Garrido, como en este caso, suele reivindicar sus postulados acudiendo a fundamentos bíblicos. Por ejemplo, acude a san Pablo para justificar los «grados» de la vida cristiana, dado que dicha tesis expresada a secas, sin matices, difícilmente consigue escapar del sabor gnóstico: por un lado, estarían los que viven en el nivel «pre-teologal» (psíquicos) y, por otro lado, los que tienen el «conocimiento teologal» (espirituales) (cf. Rom 8,14; 15,44; 1Co 2,9-16). Es verdad que también santa Teresa habla de una jerarquía de moradas de Dios, siguiendo al mismo Cristo (Jn 14,2). Pero el problema es cómo y quién determina el grado de santificación. Jesús lo tiene claro: «Por sus frutos los conoceréis; un árbol bueno no da frutos malos» (Mt 7,16-17; Lc 6,43-44). En este sentido, es certero lo que sentencia la mística de Ávila sobre la instancia más alta de la transformación interior: «de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras», e igualmente: «poco me aprovecha estarme muy recogida a solas, haciendo actos con nuestro Señor, [...], si en saliendo de allí, que se ofrece la ocasión, lo hago todo al revés»⁹³. Sin embargo, Garrido tiende a restarle importancia a la praxis y, aunque habla mucho de amor, parece que ese amor está tamizado —más que por las obras de la caridad— por una relación de peculiar conocimiento interior «atemático e inobjetivable, más allá del saber y del experimentar», lo que «no significa que sea indiferenciado»; ante lo que cabe la pregunta: ¿quién es capaz de distinguir el contenido inobjetivable dentro de ese conocimiento teologal? Responde Garrido: «La diferencia de conocimiento depende de la transformación espiritual del amor»⁹⁴.

Entonces, ¿quién es capaz de esta transformación espiritual del amor? O en sus propias palabras, ¿quién es capaz de «librarse de sus ambigüedades iniciales y volar con plenitud de vida teologal»? Después de dejar claro que, en el Cielo, Dios puede poner en puestos de honor a los pobres, niños y enfermos por encima de los santos canonizados, Garrido

⁹² Garrido. *El conflicto*, 85.

⁹³ Teresa de Jesús. *Moradas del Castillo interior*, VII, cap. 4, §§6-7.

⁹⁴ Garrido. *El camino*, 345. Su peculiar noción del amor teologal, que subraya fuertemente su carácter inobjetivable, puede rastrearse en una interesante y ambivalente síntesis que Garrido hace en uno de sus primeros libros: cf. *íd.*, *Núcleos del mensaje cristiano*. 3.^a ed. Pamplona: Aránzazu, 1978, 241-255.

se ve autorizado a hablar de aquéllos que en esta vida tienen un contacto especialísimo con Dios: «podemos afirmar que los llamados a experimentar la autocomunicación escatológica de Dios en el Espíritu Santo han de pasar necesariamente por las noches del deseo y del espíritu, que son consecuencia del desarrollo de la vida teologal en la condición real del hombre pecador»⁹⁵. A este apunte en su libro *Evangelización y espiritualidad*, le sigue una distinción entre quienes viven la experiencia de la noche a través de pruebas exteriores como «la enfermedad, los desgarros afectivos, la impotencia espiritual» («conciencia concomitante») y quienes la viven con una autoconciencia de transformación interior («conciencia refleja»), para quienes «lo suyo es amar y no saber calcular cuando aman»⁹⁶. Desde la perspectiva del pseudomístico, no es difícil pensar cómo podría aprovecharse dicha conceptualización de la «noche» para un abuso espiritual-sexual: por un lado, se situaría la experiencia del que se está iniciando, a quien se le explica que necesita pasar por una prueba exterior (conciencia concomitante), y, por otro lado, la experiencia del maestro espiritual, que tiene conciencia de la noche en la manifestación de un éxtasis de «amor loco» incontrolable (conciencia refleja).

6.2. EL PRIVILEGIO GNÓSTICO SOBRE EL PECADO

Regresando al tema moral, es cierto que nuestro autor advierte los peligros de una moral privada. Con atino afirma que la ética de Jesús «no es proclamada en un círculo cerrado de iniciados, sino al aire libre»⁹⁷. Parece así ponernos en sobre aviso contra una ética gnóstica, accesible sólo a unos pocos. Pero entonces, ¿por qué critica la validez de una moralidad objetiva común, comprensible y clara para todos? Si la ley moral es superada en la autonomía moral y ésta a su vez en el «amor teologal» ya sin asideros objetivos, el único modo de discernir la autenticidad, incluso con capacidad para superar las normas morales comunes, es el criterio de los maestros espirituales. Por lo que cabe preguntarse, ¿vale más la palabra del maestro espiritual o de quien está situado en un nivel de conciencia espiritual superior que la moral común eclesial?, ¿podrían

⁹⁵ Garrido. *Evangelización*, 354. Cf. *íd. Relectura*, 112.

⁹⁶ Garrido. *Evangelización*, 354-355.

⁹⁷ Garrido. *El camino*, 131.

algunos no necesitar maestros espirituales?, ¿quién juzga qué es lo suficientemente maduro como para no necesitar la ley moral? Por lo tanto, atendiendo al consejo de Garrido sobre la publicidad de la ética de Jesús y a la tradición viva de los santos y los doctores eclesiásticos: ¿no conviene determinar objetivamente que hay algunas cosas concretas que pecan contra el amor a Dios y al prójimo, como por ejemplo la concurrencia de actos sexuales en la unificación místico-teologal?

Según los escritos de Garrido, la cosa puede verse distinta. Hay privilegiados que serían capaces de «centrar la vida en el amor» más allá de «superestructuras ideológicas» (¿se refiere a la moral católica?) y más allá de la praxis (¿acaso el amor no tiene que ver con ella?), que no obstante han de pagar el precio «de su soledad»⁹⁸ (¿debido a que en esta época histórica nadie puede entender aún sus prácticas místico-sexuales?). A continuación expongo un pequeño fragmento donde Garrido explica cuáles son las dificultades para llegar al «amor teologal», así como su privilegio una vez se alcanza. Desde la mente del pseudomístico, leyendo entre líneas, no costaría interpretarlo de nuevo como una puerta abierta a prácticas místico-sexuales:

«[1] El equilibrio psicológico te posibilita autonomía afectiva para la vida teologal, pero es probable que tiendas a la autoposesión y te cueste el abandono en la fe. / [2] Esa laguna psicológica, por ejemplo, de no integración del principio de placer te dificulta la sencillez del amor confiado, pero te ha permitido dar sentido a tu vida desde el Absoluto, relativizando el optimismo superficial. / [3] Hay privilegiados que tienen el instinto de vivir en verdad y de centrar la vida en el amor, sin superestructuras ideológicas ni de praxis; pero también éstos pagan el precio, el de su soledad»⁹⁹.

De esta suerte, el privilegio de los que están en el estadio del «amor teologal» también se traduce en una relativización de lo que es pecado, como si por estar en cierto nivel de transformación espiritual se pudieran permitir licencias morales que otros no pueden. O bien este tipo de licencias

⁹⁸ La autovictimización del abusador es un recurso típico. Por ejemplo, Gilbert Adam, uno de los perpetradores de las prácticas místico-sexuales inspiradas por Thomas Philippe en *El Arca*, aseguró a los padres de una de sus víctimas: «El Padre Thomas tuvo que explicar esto mismo, y le costó caro y sufrió terriblemente» (citado en Granger, 609).

⁹⁹ Garrido. *Relectura*, 85-86. Compárese con la idea de una sabiduría espiritual sobrehumana que supera la razón común en M.-D. Philippe: cf. *Frères de Saint-Jean*, 555-557.

no se consideran pecado (pues lo subjetivo prima sobre lo objetivo) o bien si hubiera consideración de pecado, en realidad no tendría consecuencias para la relación con Dios (sería un pecado sin sus efectos propios)¹⁰⁰, debido a que, según sugiere el propio Garrido, la obediencia y el amor de Dios son «otra cosa». Así se expresaba en su famosa obra *Proceso humano y gracia de Dios*, que, tal como queda escrito, parece ser una intuición teológica nuclear para su propia concepción de la personalización:

«De ahí la importancia del criterio repetido en este libro: la existencia cristiana es paradójica, y uno de sus secretos consiste en *vivir simultáneamente a diversos niveles*. Por ejemplo, busco con toda mi alma discernir la voluntad objetiva de Dios; pero lo importante no es acertar, sino la actitud de obediencia de amor... Comparto lo que tengo; pero “amar es otra cosa”... Me empeño en ser coherente, en obrar en cristiano; pero la fuente de mi obrar es el gozo de ser justificado por gracia, sin obras...”¹⁰¹.

¿Acaso, contra la intuición de santa Teresa, puede haber una verdadera transformación interior o auténtica unión mística que no afecte de lleno a las obras? La cuestión no está en dudar de lo que ya nos clarificó san Pablo, san Agustín y Trento: que somos justificados por la fe en Cristo, no por nuestras obras. Ni siquiera hace falta citar la Carta de Santiago para saber que la justificación por gracia, por pura iniciativa de Cristo, no hace lícito ir contra la moral básica (Gal 5,13; 1Pe 2,16). El fruto de la justificación por la gracia no es la superación de la moral, sino «la santificación» (Rom 6,22). La justicia divina gratuita nos hace justos (Rom 3,26). La salvación cristiana refuta tanto la autojustificación con las propias fuerzas —esquema de la ley— como el autoendiosamiento por encima del bien y el mal —suspensión de la ley—. Es verdad que Garrido parece corregirse contra una concepción de la «vida teologal» sin contenido objetivo; sin embargo, esta concreción no se llena de mucho más contenido objetivo que la referencia a una «relación de comunión», expresión que mantiene una ambigüedad suficiente que permitiría al pseudomístico interpretarlo desde sus propias coordenadas¹⁰².

¹⁰⁰ Es interesante compararlo con la noción de pecado en M.-D. Philippe, que opaca el mal bajo un fin supuestamente bueno y tiende a quitar hierro a las consecuencias perjudiciales del pecado: cf. *Frères de Saint-Jean*, 554-55.

¹⁰¹ Garrido. *Proceso humano*, 513. Puntos suspensivos del autor.

¹⁰² Cf. Garrido. *Evangelización*, 477-478; *íd. Proceso humano*, 516. Aplicado a la doctrina de la gracia, el «amor incontrolable» de Garrido, ¿quizá tendría algo que ver

La perspectiva de Garrido, además, parece confundir el sentido de la dignidad ontológica de la persona, inalienable por el hecho de ser persona y criatura amada de Dios, con el sentido de la dignidad moral, que puede perderse por el malogro de la libertad¹⁰³. El respeto a la dignidad ontológica de la persona implica rechazar la violencia o coacción contra la libertad personal; en esta línea tiene sentido la expresión de Garrido: la «dignidad de la decisión subjetiva»¹⁰⁴. Pero el respeto a la dignidad ontológica de la persona no obsta para condenar moralmente el pecado y el mal llevado a cabo como fruto del libre arbitrio. Además, la plenitud de la libertad no culmina en la decisión subjetiva, sino en optar efectivamente por la verdad de las obras de la caridad. «La verdad os hará libres» (Jn 8,32)¹⁰⁵. Por lo tanto, afirmar la «paradoja» de que «cuando hay autenticidad existencial, las equivocaciones morales no deterioran el centro personal, ya que la decisión ética trascendental es íntimamente personal y personalizadora»¹⁰⁶, es una aseveración peliaguda. Por un lado, parece deslizarse hacia un cierto psicologismo, pues no tiene en cuenta que lo que, desde una perspectiva subjetiva, puede percibirse como una mera «equivocación moral», si se mira poniendo el foco en la alteridad, tal equivocación moral puede atentar gravemente contra la dignidad del prójimo. Y, por otro lado, si bajo la denominación de «equivocación moral» son incluidos los pecados en materia grave, entonces Garrido se sitúa en una clara oposición a la tradición ética cristiana que considera que hay determinados pecados que desestabilizan el ser íntegro de la persona y su relación con Dios. No se puede entender la moral como si algunos actos concretos fueran condenables para unos y no para otros¹⁰⁷.

con una ausencia de coparticipación libre de la criatura en la vida de gracia? En el caso de M.-D. Philippe se ha constatado un déficit en este sentido: cf. *Frères de Saint-Jean*, 517-523; 582-589.

¹⁰³ Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Declaración *Dignitas infinitas* (8-4-2024), n. 7.

¹⁰⁴ Garrido. *El conflicto*, 56.

¹⁰⁵ Cf. Emilio-José Justo Domínguez. «El concepto de libertad en el debate teológico actual». *Carthaginensia* 40, n.º 77 (2024): 177-197.

¹⁰⁶ Garrido. *El conflicto*, 68.

¹⁰⁷ Este tipo de excesos subjetivistas son los que quiso clarificar un documento magisterial criticado por no pocos teólogos moralistas: cf. Juan Pablo II. Encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993), esp. nn. 65-70.

7. LA CONVENIENCIA TEOLÓGICO-PRÁCTICA DE LA OBJETIVIDAD DEL ACTO MORAL CONTRA LA PERENNE TENTACIÓN GNÓSTICA

La idea de que algunos, a causa de su pertenencia al amor teologal (o sobrenatural), tienen un privilegio espiritual para discernir lo conveniente más allá de la moral universal ha sido algo transversal al falso misticismo. En realidad, se parece a la laxitud que se ha asociado clásicamente con los gnósticos. Se ha dicho con razón que en los gnósticos el ascetismo y libertinaje irían de la mano. En los falsos místicos modernos esto se concreta en un discurso muy elaborado y sofisticado. Por ejemplo, se ha sabido que Jean Vanier —abusador pseudomístico de más de veinte mujeres— distinguió «dos moralidades» en un fragmento de su tesis doctoral sobre la ética de Aristóteles (leída en 1962), que fue ulteriormente recortado para su publicación (1969). Se hablaba de una moralidad común y de otra moralidad para los «santos». La primera moralidad se basaría en la naturaleza, es decir, en trabajar la virtud mediante la razón, el trabajo y el esfuerzo; la segunda, que sería la del «el hombre espiritual que juzga todo pero que no es juzgado por nadie» (1Cor 2,15), consistiría en un nuevo modo de actuar inspirado por el Espíritu Santo y basado en el «amor sobrenatural»¹⁰⁸.

¿Cabe interpretar en sintonía con esta doble moralidad la expresión de Garrido sobre las «formas de mediación humana que se dan en la historia de los célibes [...] que para una moral normativa son auténticas aberraciones»? ¿no presupone este tipo de posturas una distinción entre la moralidad ordinaria y la moralidad de los perfectos? Mientras que para el común de los mortales (en el nivel «pre-teologal») ciertos actos serían vistos como aberraciones, para una cierta aristocracia espiritual tales actos serían posibles y sintomáticos de un nivel «teologal» del proceso interior. En este sentido, los que están presos de una «moral normativa» serían incapaces de juzgar las cosas extrañas que hacen los espirituales; sólo Dios podría juzgarlos¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. Granger, 179-182. La referencia explícita al versículo paulino es ofrecida en el fragmento en cuestión. El mismo informe constata que J. Maritain había señalado algunas deficiencias en la ética de Aristóteles, que parecen afectar a la comprensión de Vanier, como por ejemplo: (1) el mal no viene por la falta contra una norma común sino por el alejamiento de la felicidad, (2) su tono aristocrático o (3) la subjetividad del bien (cf. Granger, 162).

¹⁰⁹ Cf. Frères de Saint-Jean, 532, nota a pie 4, que refiere cómo, según la doctrina moral de M.-D. Philippe, «es imposible juzgar la conciencia moral de otro».

Este tipo de distinciones sobre la moralidad mayoritaria y el privilegio «teologal» de algunos con las correspondientes licencias para sobreponerse a la responsabilidad común ante el pecado, recuerda a lo que san Ireneo de Lyon describe sobre la doctrina de los gnósticos. Éstos, por hallarse del lado de los «espirituales», estarían incapacitados para pecar por su naturaleza superior; no como

«los hombres psíquicos, es decir, las almas que se fortalecen por medio de las obras y de la fe desnuda y que no tienen el conocimiento perfecto. Dicen que éstos somos nosotros, los que procedemos de la Iglesia. Por eso afirman que para nosotros es necesaria la buena conducta [...], pero dicen que ellos se salvarán necesariamente, no por la conducta, sino porque son espirituales por naturaleza. [...] es imposible que lo espiritual —lo que pretenden ser ellos mismos— pueda recibir la corrupción, cualesquiera que sean sus obras»¹¹⁰.

Ireneo explica que, en el principio tras la creación, Dios nos puso algunas reglas, como el límite de comer del árbol de la ciencia del bien y el mal, con el fin de evitar en nosotros la soberbia y el orgullo de creernos dioses¹¹¹. En este sentido, se comprende la necesidad de una cierta objetividad moral, que no consiste en una obsesión por regularlo todo, sino en tener claro los límites morales infranqueables sobre los temas ante los que el hombre tiende de forma más sensible a querer ocupar el lugar de Dios y a disponer arbitrariamente de la dignidad del prójimo. Pero ya que «hemos acogido al Señor de la ley, el Hijo de Dios», precisamente por ello —dice Ireneo— «no debemos volver atrás, es decir, a la antigua legislación»¹¹². El siguiente razonamiento de Ireneo explicita con toda claridad que Cristo, al trascender la antigua legislación, no aniquila la ley moral, sino que la lleva a plenitud, teniendo en mente la radicalidad del sermón de la montaña:

«no necesitamos de la ley como pedagogo; he aquí que nosotros hablamos con el Padre y estamos en su presencia convertidos en niños sin malicia y afincados en la justicia y honestidad. La Ley, en efecto, no afirmará más: *no cometer adulterio* a aquél que ni siquiera ha deseado la mujer de otro [Mt 5,27]; o *no matar* a aquél que ha erradicado de sí la ira y la enemistad [Mt 5,21-22]; o *no desear el campo de tu vecino*, su

¹¹⁰ Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*, I, 6, 2.

¹¹¹ Cf. Ireneo de Lyon. *Demostración de la predicación apostólica*, 15.

¹¹² *Ibid.*, 95.

buey o su asno a los que no tienen ambición por las cosas terrenas sino que acopian provisiones para el cielo [Mt 6,19-20]; ni siquiera *ojo por ojo, diente por diente* a quien no tiene enemigos y a todos trata como prójimo [Lc 10,25ss] y por eso no levanta la mano para vengarse [Mt 5,38-44]; no exigirá los diezmos de quien ha consagrado a Dios todos sus bienes y ha dejado padre, madre y toda su familia para seguir al Verbo de Dios [Lc 14,26]»¹¹³.

Es decir, ciertamente ya no necesitamos la antigua ley, sin embargo, ello no se debe a que Dios haya dispuesto una mayor permisividad moral a raíz de la redención, sino porque la vida nueva en Cristo —caracterizada por la gracia, el amor y la gratuidad— es hiperbólicamente más exigente en su moralidad que el código veterotestamentario. Por tanto, el amor no supera la moral ni elude su concreción como alteridad objetiva, sino que la redimensiona más allá del laxismo y el legalismo.

El objetivismo moral no está exento de sus propias tentaciones espirituales y morales, especialmente el afán de autojustificación hipócrita típico de los fariseos del Evangelio. Por eso, ha de insistirse, primeramente, en que el carácter objetivo de la moral no persigue un camino hacia la cosificación idólatra de la fe, sino que sirve fundamentalmente como límite; el principio de la experiencia cristiana no se funda en las reglas sino en la comunión con Cristo en la Iglesia. Concretamente, en el contexto de los abusos sexuales en la Iglesia, ante la tentación endiosadora del ser humano, la objetividad de la ley moral opera como sello de seguridad frente a un mal uso (*ab-uso*) de concepciones ambiguas que pueden llevar a distintas violencias. En segundo lugar, la objetividad moral no implica de suyo que el cumplimiento ético conduzca a la santidad, sin embargo, el rechazo práctico consciente de la moral eclesial sí aparta de la comunión con Dios. Y, en tercer lugar, en fidelidad a la disposición histórico-salvífica de Dios, que conlleva un acostumbramiento del ser humano al Espíritu divino, parece más certero seguir el paso bíblico de la ley a la gracia que el tránsito liberal-ilustrado de la emancipación individual —respecto de los lazos judeocristianos— al amor en Dios¹¹⁴. Esta opción ante la disyuntiva

¹¹³ Ibid., 96.

¹¹⁴ Sobre el acostumbramiento de la carne al Espíritu, cf. Ireneo de Lyon. *Ad-versus haereses* III, 20, 2; IV, 14,2; V, 3, 3; V, 8, 1; V, 32, 1; V, 35, 1, citados en Miyako Namikawa. *Paciencia para madurar. «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014. Y sobre la necesidad antropológica de pasar por la ley antes de la gracia, cf. Dietrich Bonhoeffer. *Resistencia*

se aplica si aceptáramos una pedagogía que tratara, como pretende Garrido, de integrar en primera persona la revelación histórico-divina, ante lo que no corresponde asumir ingenuamente una postura racionalista. Ahora bien, si asumimos con Ireneo que actualmente, por la plenitud de Cristo, no rige la pedagogía de la antigua ley, tendremos que atrevernos a asumir las hiperbólicas exigencias del Evangelio, que, antes que permitir —en el mejor de los casos— una fornicación «disfrazada de ángel de luz» (2Cor 11,14), nos llevan a condenar moralmente el simple deseo interior voluptuoso (Mt 5,27), por no referir a otras palabras más vehementes de Jesús (cf. Mt 5,29-30; Mc 9,42; Lc 17,2).

8. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS A NIVEL TEOLÓGICO, ÉTICO Y PASTORAL

Antes que nada es necesario señalar que este análisis no significa que todo el pensamiento de Garrido sea teológicamente insuficiente. Como anticipé, si se tiene un acercamiento a los escritos de este teólogo sin una hipótesis que intuya una mínima correlación entre su teología y su falso misticismo, es normal tener la sensación de que hay una incoherencia radical entre su pensamiento y sus abusos. En cualquier caso, es evidente que todavía se puede profundizar más exhaustivamente en la relación entre teología y pseudomisticismo en Garrido. Por ejemplo, podría realizarse una investigación ulterior con un método biográfico-genealógico a su obra, con la intención de percibir las posibles causas o evolución —relajación o agudización— de los acentos teológicos de su pensamiento que aquí han sido estudiados; por ejemplo, si se consideran diferentes estratos en su proceso intelectual, podríamos saber en qué etapas de su vida es más claro el relativismo moral o comprobar si su noción mística de amor teologal siempre fue igual de ambigua. En esta dirección, son modélicas las investigaciones interdisciplinarias encargadas en Francia por el Arca, la Orden de Predicadores y la Comunidad de San Juan¹¹⁵.

y sumisión. *Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2018, 96-97 (segundo domingo de Adviento de 1943).

¹¹⁵ A través de un acercamiento metodológico diverso —histórico-documental, teológico-crítico y psicológico-psiquiátrico—, estas investigaciones han correlacionado una multitud de factores: 1) el itinerario biográfico de los abusadores y la relación con sus discípulos y autoridades religiosas (material: correspondencia epistolar y

Desde un horizonte penitencial, reparador y preventivo, invito a que las comunidades e instituciones en las que Garrido ha sido responsable y líder hagan un ejercicio similar.

Por el momento, en relación con los objetivos planteados en este trabajo y desde la revisión de las obras de Garrido referidas en el aparato crítico, acerca de sus presupuestos teológicos y, consecuentemente, de su itinerario pedagógico-espiritual, se ha hecho patente lo siguiente: (a) se otorga un énfasis poco equilibrado sobre la vida interior respecto de la importancia de la alteridad y las obras exteriores; (b) se tiende a considerar las mediaciones ético-sacramentales como secundarias en favor de la experiencia subjetiva y la afectividad atemática del «amor teologal» —una noción que en sí misma debe ser examinada por su ambigüedad erótica—; (c) hay una tendencia al elitismo espiritual, que llevaría a que algunos privilegiados puedan situarse más allá de los límites morales objetivos. Concluimos, por tanto, que la aceptación existencial de este conjunto de elementos teológicos —resumidos en la expresión *subjetivismo ético-espiritual*— podría facilitar un sutil abuso espiritual con posibles manifestaciones de índole sexual, o al menos desproteger ante tal abuso a quien asuma esos presupuestos, especialmente cuando la mediación privilegiada sea el acompañamiento espiritual.

1. *Cómo leer a Garrido a partir de ahora.* Por respeto a las víctimas y por una precaución razonable, considero que no debería publicitarse o promoverse particularmente su obra; pero tampoco deberíamos repudiarla visceralmente, dejándonos llevar por un espíritu reactivo y puritano. Si introducimos la obra de Garrido en un nuevo índice de libros prohibidos, no podremos aprender ninguna lección teológica. Para quien tenga una madurez teológica algo probada, la lectura de los textos de Garrido puede acrecentar la inteligencia cristiana por su capacidad para enlazar teología y espiritualidad. Una lectura crítica de sus textos seguirá sirviendo para elaborar una propuesta de pedagogía adulta de la fe en medio de los desafíos de un mundo secularizado, a la vez que puede ser un buen ejercicio que permita vislumbrar una cierta correlación más o menos sutil entre unos determinados énfasis del pensamiento cristiano y algunas desviaciones prácticas. Pero hemos de preguntarnos desde una intención más pastoral: ¿se puede seguir leyendo a Garrido como un

archivo eclesiástico), 2) su pensamiento teológico (material: escritos y grabaciones) y 3) el testimonio de las víctimas con exquisito respeto a su anonimato.

maestro cristiano con un fin espiritual y edificante? Tan sólo me atrevo a dar una respuesta precaria y necesitada de matizaciones ulteriores. Confieso que no lo recomendaría personalmente a cristianos con poca formación teológica y, al mismo tiempo, me costaría decir que no se puede sacar nada bueno de los libros de Garrido. Pienso en la consigna paulina: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1Tes 5,21), y también creo que, objetivamente, muchas personas se han encontrado con Dios y han cuidado de forma sincera su relación con Él a través de la sabiduría de Garrido; lo que significa que, *parcialmente*, hay contenidos en su obra genuinamente cristianos y edificantes. Pero, por otro lado, atendiendo a las constataciones teológicas del presente trabajo y a la ambivalente perspicacia de Garrido, habría que tener un cuidado pastoral en no propagar sus deficiencias teológicas. Por lo tanto, considero que la manera más honesta de poder seguir leyendo las obras de Garrido, con un mínimo de provecho espiritual y pastoral, sería dando un aviso prudente sobre su delito canónico, sus insuficiencias y ambigüedades teológicas (énfasis subjetivista, tendencia a una comprensión gnóstica de la moral y las mediaciones eclesiales, concepto equívoco de amor teologal, etc.). Así, para la futura reedición o reimpresión de sus libros, en primer lugar, sugiero añadir en la reseña biográfica editorial la referencia a la condena canónica de «falso misticismo». Y, en segundo lugar, dada la gravedad de sus actos y la aparente correlación, en algunos puntos, con su teología, considero que las editoriales católicas deberían adjuntar una nota introductoria indicando, cuando menos, la discusión doctrinal sobre algunas cuestiones dudosas en su obra desde el punto de vista de la teología católica, aludiendo a los estudios que se realicen con dicho fin.

A partir de aquí, mirando al falso misticismo de forma más genérica, caben algunas reflexiones conclusivas a nivel teológico, ético y pastoral:

2. *La esencia y la vía privilegiada del cristianismo*. Garrido comparte con el consenso teológico del siglo XX que la esencia del cristianismo es Cristo mismo. El punto problemático es que su vía privilegiada es la del proceso experiencial de transformación interior, es decir, la de la mística. Sin embargo, lo cierto es que este camino no puede ser considerarse el estilo genuinamente cristiano¹¹⁶. Cristo resucitado sigue saliendo a nuestro encuentro de forma personal y el cristianismo ha tenido místicos

¹¹⁶ Cf. Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015, 15-26.

eminentes; ahora bien, la comunicación actual de Cristo por excelencia se da en la participación en la vida de la Iglesia, que se concreta especialmente en la Eucaristía —donde la Iglesia se actualiza como cuerpo de Cristo— y en el amor al pobre —donde la Iglesia prueba el amor a su Señor—¹¹⁷. Precisamente por ello, los santos místicos cristianos no sólo confiaban en la ayuda de un acompañante o director espiritual para el discernimiento, sino primeramente en la autoridad apostólica que reivindica el acceso universal a la santidad que Dios nos ofrece por gracia y para la que pide nuestra participación libre mediante las obras del amor¹¹⁸.

3. *Subjetivismo y objetividad de la moral en relación con los abusos.* Una cosa es el legalismo hipócrita y otra muy distinta es la objetividad moral, que, como sistematizó santo Tomás, no está en contra del papel de la libertad subjetiva y el contexto circunstancial de los actos morales. Los elementos subjetivos pueden variar el juicio sobre la responsabilidad y la culpabilidad morales, pero no han de restar importancia a la existencia de hechos objetivamente malos. Que el criterio subjetivo (intención o finalidad de la acción) se imponga por encima del objeto del acto, significa que el fin puede justificar los medios. Rechazar esta doctrina no implica caer en un deontologismo formalista, sino atender con realismo a las intuiciones morales básicas que Dios ha puesto en todo corazón humano y que la luz de la revelación, custodiada por la Iglesia, ayuda a clarificar ante los posibles equívocos de la razón.

4. *Consecuencias para el acompañamiento espiritual.* Un énfasis sobre el proceso interior subjetivo de la fe que confía en la autoridad del maestro espiritual mientras relativiza la objetividad de las mediaciones eclesiales y las concreciones morales de la Iglesia (particularmente en lo sexual) no protege bien de los abusos de un falso místico tenido como una autoridad carismática. ¿Es seguro un acompañamiento espiritual cuando se relativiza la ley moral? Si pensamos en la metodología del discernimiento espiritual —y damos por descontado que el acompañante

¹¹⁷ Además de Balthasar, “Nueve tesis”, entre otros, cf. Henri de Lubac. *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro, 1988, 37-59; Joseph Ratzinger. *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972, 98-102; J.-M.-R. Tillard. *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1994, 14-89. Un documento magisterial esencial en esta línea es: Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 7.

¹¹⁸ Cf. Teresa de Jesús. *Moradas*, VI, cap. 9, §18.

no puede discernir en lugar del acompañado—, debe dejarse claro que no cabe discernimiento entre lo bueno y lo malo. Este cuidado sobre los límites morales objetivos debería estar aún más claro en los espacios religiosos donde existe una mayor tendencia a usar la metáfora de la esponsalidad o del matrimonio espiritual del alma con Cristo.

5. *El peligro de erotizar el misterio de Dios*. A pesar de que santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz hayan popularizado la expresión del «matrimonio espiritual», sin embargo, en los primeros tiempos cristianos algunos gnósticos tuvieron una querencia especial por las imágenes de las nupcias divinas (Padre/Sigé, Cristo/Sofía), de las que algunos privilegiados podían participar a través de un rito iniciático sexual¹¹⁹. Parece menos confuso y ambiguo hablar del matrimonio —o mejor, comunión a secas— entre la carne y el Espíritu Santo, como san Ireneo, o entre Cristo y la Iglesia, como el Nuevo Testamento (Ef 5,22ss; Ap 19,7-9; 21,2). En cualquier caso, hay que ser conscientes de que, para hablar del amor de Dios, unas imágenes tienen más peligro de ser manipuladas que otras.

6. *El desafío de indagar en la genealogía teológica del falso misticismo*. El análisis realizado sobre estas dimensiones fundamentales de la teología de Garrido nos proporciona diversos ingredientes que, sin definir universalmente los presupuestos teológicos del falso misticismo, ayudarán a la hora de hacer una composición de lugar de este fenómeno espiritual. El ejemplo de los alumbrados españoles del siglo XVI puede iluminarnos para hacer un juicio teológico al respecto¹²⁰. Es interesante destacar tres características que se repiten en el falso misticismo de ayer y de hoy: (1) cuando uno está en el amor de Dios no puede pecar; (2) confusión entre el amor divino y la pulsión sexual; (3) relativización —al menos para algunos privilegiados— de las mediaciones eclesiales objetivas, incluyendo los mandamientos divinos.

7. *Dos tipologías paradigmáticas de abusos*. Los elementos teológicos, éticos y espirituales que se ponen en juego en el caso de Garrido me llevan a proponer una distinción prototípica referida al perfil del abusador. Los dos tipos toman el nombre de Dios en vano y en la realidad están

¹¹⁹ Cf. Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*, I, 13, 3; 21, 3. Cf. Antonio Orbe. “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial”. *Gregorianum* 58 (1977): 5-53.

¹²⁰ Cf. Álvaro Huerga. *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. V. *Temas y personajes*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994, esp. 45-71.

complejamente entremezclados (¡importante!), pero podría ser útil distinguirlos formalmente. La primera tipología, estaría vinculada con una (1) autoridad de corte *institucional-ecclesial*. Asociada éticamente con el respeto riguroso de la norma, en principio se trataría de un perfil más «conservador». El abuso al que lleva este tipo de autoridad suele concretarse en el mal uso del poder institucional y un recurso indebido al voto (o virtud) de obediencia. Expresiones como «el superior hace las veces de Dios», o «el que obedece nunca se equivoca» allanan por sí mismas el camino del abuso de poder; que también implica un abuso espiritual, debido al daño y humillación de la conciencia de quien busca a Dios. Con razón se puede hablar de una estructura de abuso de poder cuando se comprende sistemáticamente la figura del superior, fundador o líder de una forma autoritaria, de modo excesivamente vertical y plenipotenciaria, donde la libertad está ausente o no se respeta en la práctica la distinción del fuero interno/externo. Por otro lado, la segunda tipología, donde encajaría Garrido, se vincula con una (2) autoridad *carismático-espiritual* (no debe identificarse unívoca ni esencialmente con los fundadores carismáticos). Dicha autoridad se constituye por la confianza libre y espontánea de otros que eligen acudir a él. Este tipo de autoridad suele promocionar la autonomía moral de los individuos, si bien al mismo tiempo ensalza la mediación del maestro sapiencial que posee el conocimiento espiritual que ayudará al progreso interior de cada uno. Su abuso espiritual es mucho más fino —lobos con piel de cordero; es un perfil, si se quiere, más «progresista»—, pues no se justifica mediante el poder otorgado por instancias externas, sino que se reviste de un lenguaje sobre la libertad, la madurez de la vida espiritual e incluso acerca de la emancipación de ciertas normales eclesiales analizadas como opresivas, que camuflan el acceso al abuso sexual pseudomístico. Si se considera la literatura especializada sobre el tema de los abusos en la Iglesia, puede constatarse que, si bien el primer perfil ha sido fecundamente estudiado, el segundo perfil del abusador, el iluminado, ha sido tenido mucho menos en cuenta¹²¹.

¹²¹ En diálogo con el análisis sociológico de M. Weber, puede apreciarse una cierta correspondencia, por un lado, con la «dominación legal» y la «tradicional» (en relación con la autoridad institucional-ecclesial) y, por otro lado, con la «dominación carismática» (en relación con la autoridad carismático-espiritual). Cf. Max Weber. *Economía y sociedad*. Madrid: FCE, 2002, 173-197; 706-716 (Parte 1, III, II-IV; Parte 2, IX, II). Debo esta referencia a Joan Llorca Albareda.

AGRADECIMIENTOS

El artículo ha logrado una mejora notable en su versión definitiva gracias a las inteligentes precisiones y sugerencias de los dos revisores científicos. Vaya desde aquí mi sincera gratitud con ellos.

REFERENCIAS

- Balthasar, Hans Urs von. “Nueve tesis para una moral cristiana” [1974]. En *Documentos de la Comisión de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996)*, 83-102. Madrid: BAC, 1998.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Breton, André. *El amor loco*. 2.^a ed. Madrid: Alianza, 2008.
- Comission interdisciplinaire des Frères de Saint-Jean. *Comprendre et guérir. Origines et analyses des abus dans la famille Saint-Jean*. Vol. II. Junio 2023. Consultado el 16 de abril de 2025. <https://freres-saint-jean.org/2023/06/26/sortie-du-rapport-comprendre-et-guerir/>
- Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21-11-1964).
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7-12-1965).
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Declaración *Dignitas infinitas* (8-4-2024).
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Folio para audiencia *Falso misticismo y abuso espiritual* (22-11-2024).
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* (17-5-2024).
- Flecha, José-Román. *Moral de la persona*. Madrid: BAC, 2002.
- García-Baró, Miguel. “Aproximación filosófica a las formas del mal. Hacia una fenomenología del abuso”. En *Los abusos de poder, conciencia y autoridad en la Iglesia*, editado por Francisco Javier Navarro Marín, 75-100. Madrid: PPC, 2023.
- Garrido, Javier. *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*. 4.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1989.
- Garrido, Javier. *Afectividad y seguimiento de Jesús. Celibato y discipulado*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Fronteira-Hegian), 2000.

- Garrido, Javier. "Apuntes para fundamentar una filosofía de la historia". *Verdad y Vida* 23 (1965): 665-682.
- Garrido, Javier. *Comunidad y personalización*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Frontera-Hegian), 1994.
- Garrido, Javier. *Educación y personalización. Reflexiones sobre la formación inicial en la Vida Religiosa*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.
- Garrido, Javier. *El amor que hace razonable la fe. Por qué soy cristiano*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- Garrido, Javier. "El «argumentum ex pietate» en la Escuela Franciscana del siglo XIII". *Verdad y Vida* 26 (1968): 291-353.
- Garrido, Javier. *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Garrido, Javier. *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Garrido, Javier. "El problema del autoconocimiento del alma y la lectura crítica de Rogerio Marston de la «Summa Theologica» I, q. 87". *Verdad y Vida* 26 (1968): 179-225.
- Garrido, Javier. *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Garrido, Javier. *Grandeza y miseria del celibato cristiano*. 4.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Garrido, Javier. *Introducción a la fe cristiana. Para personas que buscan*. Pamplona: EVD, 2019 (versión e-book).
- Garrido, Javier. *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Garrido, Javier. *Lectura y relectura de Juan, el discípulo*. Pamplona: EVD, 2017.
- Garrido, Javier. *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana*. Pamplona: EVD, 1993.
- Garrido, Javier. *Núcleos del mensaje cristiano*. 3.^a ed. Pamplona: Aránzazu, 1978.
- Garrido, Javier. *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Garrido, Javier. *Relectura de San Juan de la Cruz*. Madrid: Paulinas, 1991.
- Garrido, Javier. *Sentido de Iglesia y madurez cristiana*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa (Cuadernos Frontera-Hegian), 2011.

- Garrido, Javier. *Un camino de evangelio y libertad*. Madrid: Paulinas, 1983.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. 2.^a ed. Girona: Atalanta, 2021.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Granados, José. *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del Matrimonio*. Madrid: Palabra, 2014.
- Granger, B., N. Jeammet, F. Michel, A. Mourges, G. Rimbaut y Cl. Vincent-Mory. *Emprise et abus: enquête sur Thomas Philippe, Jean Vanier et L'Arche (1950-2019)*. Janvier 2023. Consultado el 16 de abril de 2025. https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Rapport_Emprise-et-Abus_FR.pdf
- Hadjadj, Fabrice. *La profundidad de los sexos: por una mística de la carne*. Granada: Nuevo Inicio, 2010.
- Hauerwas, Stanley. "In defence of «our respectable culture»: Trying to make sense of John Howard Yoder's sexual abuse". *ABC: Religion & Ethics* (18-10-2017). Consultado el 16 de abril de 2025. <https://www.abc.net.au/religion/in-defence-of-our-respectable-culture-trying-to-make-sense-of-jo/10095302>
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Editado por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada-UAM, 2018.
- Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. V. *Temas y personajes*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994.
- Francisco. *Discurso a los miembros de Comunión y Liberación* (15-10-2022). Consultado el 16 de abril de 2025. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/october/documents/20221015-comunioneeliberazione.html>
- Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*, I. *Fuentes Patrísticas* vol. 37, editado por J. J. Ayán, M. Aroztegi, P. de Navascués, y A. Sáez. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Ireneo de Lyon. *Demostración de la predicación apostólica*. *Fuentes Patrísticas* vol. 2, editado por Eugenio Romero Pose. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Juan Pablo II. *Encíclica Veritatis splendor* (6-8-1993).

- Justo Domínguez, Emilio-José. “El concepto de libertad en el debate teológico actual”. *Carthaginensia* 40, n.º 77 (2024): 177-197. <https://doi.org/10.62217/carth.531>
- Lubac, Henri de. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro, 1988.
- Marín Mena, Tomás J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.
- Marín Mena, Tomás J. “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas”. *Teología y Vida* 65 (2024): 295-341. <https://doi.org/10.7764/TyV.653.E1>
- Martínez, Julio Luis, y José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases teológicas para un discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Namikawa, Miyako. *Paciencia para madurar. «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- Orbe, Antonio. “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial”. *Gregorianum* 58 (1977): 5-53.
- Philippe, Marie-Dominique. *Las tres sabidurías*. Madrid: Palabra, 2013.
- Pío XII. Encíclica *Mystici Corporis Christi* (29-6-1943).
- Rahner, Karl. “El «mandamiento» del amor entre los otros mandamientos”. En *Escritos de Teología*, vol. V, 481-502. Madrid: Taurus, 1964.
- Ratzinger, Joseph. *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.
- Souchard-Breteau, Juan Gomendio. “El proceso de personalización y el cristiano homosexual”. Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia Comillas, 2018. <http://hdl.handle.net/11531/33646>
- Sueiro, Samuel. “Consideraciones teológicas acerca del falso misticismo: para una fundamentación de su gravedad canónica”. *Teología y Vida* 65 (2024): 543-566. <https://doi.org/10.7764/TyV.654.E2>
- Sueiro, Samuel. “Objetividad de la revelación y subjetividad de la experiencia religiosa”. *Estudios eclesiológicos* 97, n.º 381-382 (2022): 521-553. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.008>
- Teresa de Jesús. *Moradas del Castillo interior*. En *Obras completas. Edición manual*, editada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid, BAC, 1967.
- Tillard, J.-M.-R. *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1994.

- Tomás de Aquino. “Conferencias sobre los mandamientos”. En *Opúsculos y cuestiones selectas*, coordinado por Antonio Osuna Fernández-Largo, 4.^a ed. Madrid: BAC, 2007.
- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. Vol. II. Editado por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Madrid: BAC, 1968.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. I, editado por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 4.^a ed. Madrid: BAC, 2001.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología*. I-II, editado por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: BAC, 1989.
- Visioli, Matteo. “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”. *Ephemerides Iuris Canonici* 63 (2023): 649-666.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. Editado por Johannes Winckelmann. Madrid: FCE, 2002.
- Williams, Rowan. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.