

# Proyección

octubre - diciembre 2024

## Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA



Un cambio de época, ¿también de cristianismo?  
JUAN ANTONIO ESTRADA

¿Qué hemos aprendido después de 70 años  
de estudio científico de la religión?  
LLUIS OVIEDO TORRÓ, OFM

Pero ellas dijeron. 70 años de Teología  
feminista en España  
SILVIA MARTÍNEZ CANO

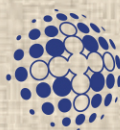
70 años de Doctrina Social de la Iglesia:  
síntesis panorámica  
ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA, SJ

70 años de lecturas liberadoras de Pablo  
de Tarso en América Latina  
ISRAEL FLORES OLMOS

70 años de libertad religiosa. Del derecho  
fundamental a la relación Iglesia-sociedad  
GONZALO VILLAGRÁN MEDINA, SJ

Ciencia, religión y teología en España (1954-2024):  
evolución de un debate multidisciplinar  
LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMAN, SJ

70 años de mi itinerario teológico  
JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS



Universidad  
**LOYOLA**

295



# Proyección

## *Teología y Mundo Actual*

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



Facultad de Teología



Número extraordinario por los  
70 años de la revista Proyección.  
Teología y Mundo Actual

Año LXXI  
nº 295  
octubre-diciembre 2024

#### **DIRECTOR**

Francisco José García Lozano  
Facultad de Teología  
proyeccion@uloyola.es

#### **SECRETARIA**

Ignacio Rojas Gálvez  
Facultad de Teología  
irojas@uloyola.es

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

J. Serafín Béjar: Universidad Loyola  
Ignacio Sepúlveda del Río: Universidad Loyola  
Juana Sánchez-Gey Venegas: Universidad Autónoma de Madrid  
Ildfonso Camacho Laraña: Universidad Loyola  
Ángel Viñas Vera: Universidad Loyola  
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada  
Zaida Espinosa Zárate: Universidad Loyola

#### **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildfonso Camacho Laraña

#### **TRADUCCIÓN**

Antonio Maldonado Correa

#### **INTERCAMBIOS**

Luna Terror Álvarez  
lterror@uloyola.es

#### **ADMINISTRACIÓN**

cpalomeque@uloyola.es

#### **DIRECCIÓN POSTAL**

#### **FACULTAD DE TEOLOGÍA**

Apartado 2002. E-18080 Granada  
Tel.: +34 958 185 252  
cpalomeque@uloyola.es

#### **PRECIOS**

**España:** suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.  
**Extranjero:** suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** está indexada en; en el Directorio-Catálogo Latindex, Dialnet, Dulcinea y Ulrich's. Los contenidos son accesibles desde 2011 a 2024 en <https://revistas.uloyola.es/ptma/issue/archive> Y desde 1954 a 2024 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1069>

#### **CREACIÓN**

© Facultad de Teología

#### **IMPRESIÓN**

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378  
Granada

ISSN Digital 3020-1810

<https://revistas.uloyola.es/ptma/index>

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO  
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

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

(Con licencia eclesiástica)



## Sumario

- Proyección: 70 años de servicio teológico  
en diálogo con el mundo ..... 355  
*IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, OSST*
- 70 años de proyección teológica ..... 357-359  
*FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO*
- Un cambio de época, ¿también de cristianismo? ..... 263-380  
*JUAN ANTONIO ESTRADA*
- ¿Qué hemos aprendido después de 70 años  
de estudio científico de la religión? ..... 381-398  
*LLUIS OVIEDO TORRÓ, OFM*
- Pero ellas dijeron. 70 años de Teología  
feminista en España ..... 399-414  
*SILVIA MARTÍNEZ CANO*
- 70 años de Doctrina Social de la Iglesia:  
síntesis panorámica ..... 415-432  
*ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA, SJ*
- 70 años de lecturas liberadoras de Pablo  
de Tarso en América Latina ..... 433-447  
*ISRAEL FLORES OLMOS*
- 70 años de libertad religiosa. Del derecho  
fundamental a la relación Iglesia-sociedad ..... 449-473  
*GONZALO VILLAGRÁN MEDINA, SJ*

Ciencia, religión y teología en España (1954-2024): evolución de un debate multidisciplinar .....	475-495
<i>LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMAN, SJ</i>	
70 años de mi itinerario teológico .....	497-500
<i>JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO .....	501-530
LIBROS RECIBIDOS .....	529-530
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXXI .....	533-534

## **Proyección: 70 años de servicio teológico en diálogo con el mundo**

Todo aniversario nos invita a hacer memoria, a tomar conciencia del presente y a preguntarnos acerca del futuro. Se cumplen 70 años desde que viera la luz nuestra revista *Proyección*. Fue en mayo de 1954, quince años después de que fuera erigida la Facultad de Teología de Granada, cuando vio la luz el primer número de esta publicación. Una revista que nació con la vocación específica de ser voz de una teología que miraba a la sociedad y que quería alcanzar a un amplio grupo de destinatarios.

La memoria nos invita a dar gracias por quienes se lanzaron a esta aventura preconciliar con audacia y con visión de futuro. El primer número de *Proyección*, en su presentación, dejaba claro que la intención primordial de la revista era servir a la sociedad acompañándola y dando respuesta desde la teología a sus preguntas cotidianas. Así rezaba el sugerente propósito de la revista: “Vamos a hablar de Dios, que es también hablar del hombre y de la mujer, del planeta, el dolor, el amor, la paz y la guerra, el tiempo y la eternidad”. Una declaración de intenciones que se mueve en la dinámica profética de hacer teología mirando a la realidad, sin temer, ni dar la espalda a las problemáticas que emergen en cada tiempo y en cada contexto.

A lo largo de estos años, *Proyección* ha regalado a sus lectores numerosos artículos, respuestas teológicas, liberadas de “su armadura técnica”, a los afanes y cuestionamientos del hoy del lector. Han pasado 70 años y el sueño de los fundadores de la revista es en la actualidad una demanda del Papa Francisco: una teología accesible a todos. Recientemente, teólogos y teólogas de todo el mundo han escuchado la llamada del Papa a realizar un servicio donde los hombres y mujeres de nuestro tiempo “encuentren en la teología una casa abierta, un lugar donde reanudar el camino, donde buscar encontrar y volver a buscar” (9 de diciembre de 2024).

El diálogo con el mundo y la posibilidad de hacer de la teología una casa abierta a todos continúa siendo el reto de la revista *Proyección*. Quiero finalizar dando las gracias a quienes, a lo largo de estos años, se han empeñado y se empeñan en el humilde y escondido servicio de hacer que esta voz no se apague. A los directores, a los autores/as, a los maquettadores y, especialmente, a los lectores que periódicamente se asoman a la teología gracias a la lectura de los artículos de nuestra revista. Miramos al futuro con ilusión y tomamos el testigo de seguir hablando de Dios a nuestros contemporáneos.

*Ignacio Rojas Gálvez, osst*  
Decano



## 70 años de proyección teológica

La primera sesión del Concilio Vaticano II tuvo lugar en la Basílica de San Pedro el 11 de octubre de 1962. Juan XXIII, en el discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, daba un lugar central a la necesidad de presentar el depósito de la doctrina católica de una manera más adecuada al hombre contemporáneo. En efecto señalaba:

El gesto del más reciente y humilde sucesor de San Pedro, que os habla, al convocar esta solemnísima asamblea, se ha propuesto afirmar, una vez más, la continuidad del Magisterio Eclesiástico, para presentarlo en forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las circunstancias de la edad contemporánea<sup>1</sup>.

En 1954, ocho años antes, nacía nuestra publicación en sugestiva coincidencia con el discurso de Juan XXIII y el inicio del Concilio. *Proyección* asumió y tomó impulso de ese desafío: comunicarse con el hombre en su cultura y presentarle los contenidos de la fe para iluminar su existencia concreta.

Setenta años, siete décadas de diálogo, reflexión y búsqueda incesante de la verdad. Nuestra revista, a lo largo de este tiempo, ha sido un espacio donde la teología y el mundo han encontrado un lugar común para compartir ideas, cuestionar creencias y construir redes de conocimiento. Desde el primer número hasta hoy, *Proyección* ha sido testigo de los cambios profundos que han experimentado tanto la teología como la sociedad. Una consulta atenta y minuciosa del conjunto de la Revista nos permite observar la evolución de las ideas teológicas en ella expuestas a lo largo de estos setenta años.

La Revista quiso desde un principio ser un canal de comunicación vivo y eficaz entre la teología y el hombre contemporáneo. Aquellos teólogos y estudiantes que la impulsaron tuvieron plena conciencia de que la teología debía ocuparse de dar respuestas no solamente de lo eterno sino también de los problemas del hombre en su medio concreto. Y en efecto, setenta años después, *Proyección* continúa hablando al hombre actual, según el camino que el Concilio había señalado: “la Iglesia (...) avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad” (GS 40).

También enfrentamos nuevos desafíos. La secularización, el relativismo y la pluralidad de creencias ponen a prueba nuestra capacidad para mantener un diálogo constructivo y ofrecer respuestas relevantes a las preguntas de nuestro tiempo. Aquí se demuestra la calidad de nuestro quehacer teológico, que encuentra una analogía extraordinaria en el diálogo existente entre las tres personas divinas, fuente de salvación. Por tanto, hoy más que nunca debemos escuchar a todas las ciencias y, consecuentemente, también escuchar a la teología, porque abre nuevas perspectivas de comprensión.

Por ello, los teólogos como creyentes juegan un papel importante en la construcción del mundo, por que aportan nuevos horizontes de comprensión que ayudan a tener una mirada más integral del hombre. Eso significa que el discurso teológico asume la función de llamar la atención en aquello que en muchas ocasiones no es tenido en

---

<sup>1</sup> JUAN XXIII, “Gaudet Mater Ecclesia”, en: *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1964, 578-590: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)

cuenta en otras ciencias, pero que la teología lo aborda desde un horizonte de fe que puede dar explicación y alternativas a las problemáticas humanas. Como afirmó san Pablo VI, la Iglesia nunca ha dejado de ser “experta en humanidad”<sup>2</sup>, en lo que constituye la gran familia humana. Igualmente, la buena teología debe ser sensible a todo lo que es humano y a todo lo que pueda ponerlo en cuestión o en peligro. El núcleo central de la fe cristiana es el misterio del Dios encarnado, del Dios humanado.

El mundo actual sufre por falta de visión<sup>3</sup>. Esta afirmación de san Juan Pablo II, ya esbozada por san Pablo VI, encuentra un eco en lo que escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*: “hay una falta de sabiduría, de reflexión, de pensamiento capaz de elaborar una síntesis orientadora”<sup>4</sup>. Ante estos desafíos, nuestra revista se reafirma en su compromiso con la excelencia académica, la rigurosidad intelectual y la apertura al diálogo. Encontrar nuevos horizontes de comprensión del mundo y del hombre en el que se pueda introducir de forma creíble el discurso sobre el misterio de Dios. En consecuencia, la teología debe acercarse a las ciencias empíricas y experimentales y por otra parte debe buscar la complicidad de las ciencias humanas y sociales. Seguiremos siendo un espacio donde las ideas puedan confrontarse libremente, se fomente el pensamiento crítico y se busque la verdad más allá de las modas y las ideologías, en la comunión y unidad a la que nos interpela la Iglesia<sup>5</sup>.

La encíclica *Laudato si'* augura “largos períodos de regeneración” en relación con el “gran desafío cultural, espiritual y educativo” que se deberemos afrontar en los próximos años<sup>6</sup>. Es una incógnita hacia donde caminarán las sociedades globales, pero lo que está claro es que van a cambiar muchas certezas y hábitos en el campo de lo religioso, de lo cultural, de lo tecnológico, de lo ético, de lo económico, de lo social y de lo político. Surgirán nuevas realidades y la Iglesia tendrá que reinventarse sin perder su identidad, es decir, deberá superar la tentación de encerrarse en sí misma, de mirar al mundo con desconfianza y de aspirar únicamente a ser una realidad minoritaria con poca o nula proyección más allá de sus círculos propios. El mensaje de fondo del Vaticano II, concretamente de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y el espíritu de *Proyección*, fueron y son el de promover el diálogo entre la Iglesia y el mundo. Por esta razón, en tiempos difíciles, incluso en medio de amenazas globales, es preciso mantener la fe y la esperanza en Dios y fomentar, en comunión, un futuro de justicia, fraternidad y paz para toda la familia humana.

---

<sup>2</sup> PABLO VI, *Discurso a los representantes de los Estados* (ONU), § 3 (4 octubre 1965): [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651004\\_united-nations.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html)

<sup>3</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris* (11 febrero 1984): [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html)

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 31; citado por FRANCISCO, *Veritatis Gaudium* 4c.

<sup>5</sup> “En cierta manera, la Iglesia necesita claramente un discurso común si quiere comunicar al mundo el mensaje único de Cristo, teológica y pastoralmente. Por tanto, es legítimo hablar de la necesidad de una cierta unidad de la teología. No obstante, el concepto de unidad precisa ser cuidadosamente entendido aquí para no confundirlo con la uniformidad o con un estilo individual. La unidad de la teología, como la de la Iglesia, tal como se profesa en el Credo debe estar estrechamente vinculada a la idea de catolicidad, así como a las de santidad y apostolicidad...”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_tologia-oggi\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_sp.html)

<sup>6</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*, 202.

Por último, quiero expresar mi más sincera gratitud a todos los que han contribuido con sus reflexiones a este número conmemorativo. Un regalo para nuestros lectores y una muestra de su generosidad intelectual.

Al mirar hacia atrás, nos invade un profundo sentimiento de gratitud. Gratitud hacia todos aquellos que han hecho posible esta gran aventura: directores, consejo de redacción, autores, revisores, lectores... Y miramos al futuro llenos de esperanza, convencidos de que nuestra revista seguirá siendo un espacio donde las nuevas generaciones de teólogos y creyentes podrán encontrar inspiración y un lugar para compartir sus ideas, en continuo diálogo con el mundo, con la cultura, atenta a los problemas del tiempo y fiel a la misión evangelizadora de la Iglesia.

*Francisco José García Lozano, ofm*

Director



## JUAN ANTONIO ESTRADA

Doctor en Teología y catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada. Completó sus estudios teológicos en la Universidad de Innsbruck (Austria), donde obtuvo el título de maestro en teología (1973). Especialidad en filosofía de la religión, ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada, catedrático emérito de la Universidad de Granada y profesor invitado en diversas facultades de América.

Email: [jestrada@ugr.es](mailto:jestrada@ugr.es)

## LLUIS OVIEDO TORRÓ, OFM

Profesor ordinario de Antropología teológica y Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, e invitado en el Instituto Teológico de Murcia sobre temas de religión, cultura y sociedad. Es editor de la revista de ciencia y teología *ESSSAT News & Reviews*, y de la serie en la Editorial Springer *New Approaches to the Scientific Study of Religion*. Actualmente investiga en el campo de las ciencias cognitivas de la religión y su impacto teológico, así como en torno a las cuestiones de la secularización y las dinámicas de recuperación religiosa.

Email: [loviedo@antonianum.eu](mailto:loviedo@antonianum.eu)

## SILVIA MARTÍNEZ CANO

Doctora en Educación por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Artes Visuales y Educación por la Universidad de Barcelona, Conservadora y Restauradora de Bienes Culturales (BBAA, UCM), Arquitecto Técnico por la Universidad Politécnica de Madrid y Licenciada en Teología Fundamental por la Universidad de Deusto y la Universidad Pontificia de Comillas. Fue durante catorce años profesora de Educación y Arte y de Innovación y Emprendimiento educativo en la Universidad Pontificia Comillas. Su formación interdisciplinar le permite investigar en pedagogías fronterizas e interseccionales, poniendo en relación teoría de la educación, estudios visuales y culturales, pedagogía social y estudios de género y teología. Desde 2016 es presidenta de la Asociación ecuménica e interreligiosa de teólogas españolas.

Email: [silmar17@ucm.es](mailto:silmar17@ucm.es)

## ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA, SJ

Licenciado en Filosofía, Licenciado en Ciencias Económicas, Doctor en Teología. Experto en Doctrina Social de la Iglesia y en Moral social, política y económica. Profesor durante 40 años (1975-2014) de materias relacionadas con Pensamiento social cristiano, Moral social y Ética general en la Facultad de Teología de Granada (Universidad Loyola Andalucía). También ha enseñado Ética social

y empresarial en la Facultad de CC. Económicas y Empresariales de Córdoba (1976-2004). Actualmente es miembro del Consejo de Redacción de la Revista de Fomento Social y del Consejo de Redacción de la revista Proyección.  
Email: icamacho@uloyola.es

#### ISRAEL FLORES OLMOS

Doctor en Filosofía contemporánea y Master en Filosofía (Universidad de Granada, España). Licenciado en Filosofía por la UAM-Iztapalapa, México. Profesor de la Facultad de teología SEUT (Seminario Evangélico Unido de Teología, Madrid). Departamento de Teología e historia de la Iglesia, desde 2011.  
Email: israel.flores@facultadseut.org

#### GONZALO VILLAGRÁN MEDINA, SJ

Licenciado en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad de Sevilla. Doctor en Teología por Boston College. Profesor titular de la Universidad Loyola Andalucía. Su principal línea de investigación es la presencia pública de la Iglesia en la sociedad y la forma de articularla. Publicaciones: Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales (2017). Además, de artículos académicos y divulgativos en distintas revistas.  
Email: gvillagran@uloyola.es

#### LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN, SJ

Doctor en Ciencias Geológicas, Licenciado en Teología; Catedrático de Paleontología (en excedencia desde 1989). Ha sido profesor de Filosofía de la Naturaleza, de Filosofía de la Ciencia y de Antropología filosófica en la Facultad de Teología de Granada. Miembro de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Zaragoza, Miembro del Consejo de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Comillas (UNIJES), adjunto a la dirección de la revista Pensamiento.  
Email: lsequeiros@jesuitas.es

#### JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

Profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña, enseñó Cristología en Barcelona y Antropología Teológica en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Ex director de la revista Selecciones de Teología y miembro del área teológica del Centro “Cristianisme i Justícia”, colabora habitualmente en diversos medios escritos de la prensa nacional y en revistas especializadas.  
Email: gfaus@fespinal.com

# *UN CAMBIO DE ÉPOCA, ¿TAMBIÉN DE CRISTIANISMO?*

## *A CHANGE OF ERA, ALSO OF CHRISTIANITY?*

*Juan Antonio Estrada*

*Resumen:* En los setenta años de *Proyección* se ha dado un cambio de época y también de cristianismo. En correspondencia también se ha transformado la revista. A través de ella se pueden ver las distintas etapas teológicas de la revista, los cambios de dirección, los diversos colaboradores, las tareas que se han realizado y los retos que se han afrontado. Una revista que comenzó siendo de los alumnos y cuyos artículos se veían como “apuntes teológicos”, se convirtió en una publicación académica y de mayor altura que representaba a la Facultad de Teología. Este breve artículo analiza la trayectoria y evalúa las distintas fases, sus aciertos y sus limitaciones.

*Abstract:* Over its seventy years of existence, *Proyección* has undergone a transformation reflective of both a change in historical epochs and in the nature of Christianity itself. In parallel, the journal has evolved. Through it, one can trace the journal's various theological phases, shifts in editorial direction, contributions from diverse scholars, the tasks undertaken, and the challenges confronted. What began as a student-run publication, with articles considered “theological notes,” has grown into a distinguished academic journal that represents the Faculty of Theology. This brief article examines its trajectory and critically assesses the different phases, highlighting both its achievements and limitations.

*Palabras clave:* revista, evolución, teología, Iglesia

*Key words:* magazine, evolution, theology, Church

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 08 de diciembre de 2024

El número 1 de la revista *Proyección* surgió en mayo de 1954 “ofrece al lector la teología en sus diversas vertientes”. El subtítulo, “Apuntes universitarios de teología” muestra el carácter divulgativo de sus contenidos y también de los autores, estudiantes jesuitas de la Facultad de Teología de Granada. Se trata de ofrecer con un lenguaje comprensible las enseñanzas de la Facultad a seculares sin formación teológica y también a religiosos y religiosas. El consejo de redacción está formado por profesores, que controlan los artículos y deciden sobre su publicación. El primer rector fue el Padre Rafael Criado. La revista tiene una finalidad pastoral en el doble sentido de dar a conocer la teología que se enseña en Granada, ya que en la Facultad de Teología estudian los seminaristas granadinos, además de muchos de otras diócesis vecinas. Hay también jesuitas de fuera de Andalucía e incluso extranjeros como los jesuitas portugueses. La revista es también pastoral en cuanto que ofrece a estudiantes que están en los últimos cursos de teología,

la posibilidad de escribir y publicar artículos, preparando así a muchos futuros profesores y escritores. En este breve artículo vamos a analizar las distintas etapas que han seguido la teología y la iglesia española desde 1954 hasta el actual papa Francisco. En correspondencia veremos cómo ha evolucionado la revista, tanto en su contenido como en sus estructuras. El análisis actual global detallado requeriría un artículo completo, tanto para la teología como para las publicaciones de la revista. Lo dejamos aparte con la confianza de que lo estudiarán otros estudios de este monográfico.

## 1. El catolicismo tradicional de los cincuenta

La revista nace en un contexto social y religioso conservador. Hay que clarificar la teología y la concepción de la Iglesia predominante antes del Concilio Vaticano II, para encuadrar en ella la forma de hacer teología que se daba en la revista *Proyección* en la década de los cincuenta. En esa época había abundancia de vocaciones en los seminarios y en las congregaciones religiosas. Bajo el pontificado de Pío XII (1939-1958) se viven los últimos años del catolicismo tradicional, todavía marcado por el antimodernismo, y se practicó el juramento antimodernista que había que hacer antes de ordenarse. Es la época del dogma de la asunción (Pío XII, 1950), la segunda vez que un papa define un dogma del que no hay ninguna referencia bíblica, apoyado en el dogma de la infalibilidad y del primado del papa, definidos en el Concilio Vaticano I. Los años cincuenta son los de la restauración del catolicismo, que en España tuvo un significado especial por la guerra civil todavía reciente y por el importante contingente que hubo de personas hostiles a la iglesia. El poder político se alió con la Iglesia para una recristianización de España después de la guerra civil. De ahí la importancia de la pastoral, de la catequización y de la religiosidad tradicional. Había que “convertir” a la población, sobre todo a los que se identificaron con la república, fueron perseguidores de la Iglesia y lucharon contra Franco. El intento de la revista fue restablecer la doctrina católica y universalizarla a todos.

La victoria en la guerra civil y el régimen nacional católico culminó con el concordato entre el Estado español y la Santa Sede (27 de agosto, 1953). Se declaraba el catolicismo como religión oficial del Estado, intercambiando leyes y ayudas institucionales, sociales y económicas, favorables a la Iglesia con las prerrogativas eclesiásticas del Estado. Este último controlaba la designación de obispos y otros cargos eclesiásticos, la enseñanza pública y privada y la misma liturgia que otorgaba puestos de honor a las autoridades políticas. En las iglesias el poder civil tenía un puesto de honor, la nueva bandera oficial de España se instalaba en los presbiterios de las iglesias, y proliferaban las pinturas e inscripciones al régimen vencedor dentro y fuera de los edificios eclesiásticos. La prohibición papal de militar o colaborar con los partidos comunistas (1949) también facilitó la simbiosis entre la Iglesia y el Estado. El anticomunismo también abrió puertas políticas después del periodo de aislamiento internacional.

Inevitablemente el “nacional catolicismo” determinó la teología de la época y de la misma revista. El Concordato habla de la Iglesia como “sociedad perfecta” y Franco lo reiteró en su discurso a las cortes en 1953 afirmando que Iglesia y Estado son “dos sociedades completas y perfectas, con el mismo elemento popular, material y territorial,

aunque su fin y autoridad sean diferentes”<sup>1</sup>. La iglesia se identificó con la jerarquía, sobre todo con el Papa y la eclesiología se convirtió en una “jerarcología”, según la apreciación del padre Congar, en correspondencia al modelo autoritario que se impuso en el siglo XX. El derecho público se convirtió en fuente de la teología, la cual vio a la iglesia y al Estado como sociedades desiguales, jerárquicas e institucionales. Se mantuvo también la lucha contra el liberalismo y el laicismo, que perduró desde Pío VII hasta Pío XII (Karl Rahner la llamó “era piana”). Prevalció la restauración del orden anterior a la guerra y la prolongación de la doctrina social de la Iglesia con diversos discursos y enseñanzas. Pío XII aceptó el método del calendario como método natural de planificación de los nacimientos, que luego Pablo VI intentó mantener, al prohibir otros métodos anticonceptivos. Bajo Pío XII hubo un gran auge del magisterio pontificio que abarcaba todas las áreas, de tal modo que se puede hablar con Congar de una “papalización” de la Iglesia desde el Vaticano I hasta que comenzó el Vaticano II. Se insistía en el sometimiento de la teología al magisterio eclesiástico. La Congregación de la fe incrementó los avisos y denuncias a teólogos y profesores, y hubo una exaltación del centralismo en la Iglesia y del poder de la curia sobre los obispos y de estos en las diócesis.

La controversia existente en torno al papel de Pío XII respecto del nazismo, el holocausto y la protección de los judíos, favoreció la identificación sin críticas con lo que mandaba el papa en el ámbito interno de la Iglesia. En esta época no había preocupación por el ecumenismo ni por la libertad religiosa, y se mantienen las líneas teológicas anteriores que remiten a los concilios de Trento y el Vaticano I. Lo más controvertido fue la encíclica “*Humani Generis*” (1950), que aceptó por primera vez la evolución como teoría de los orígenes biológicos del ser humano, pero criticó su uso como teoría universal. El rechazo de los escritos de Teilhard de Chardin fue una de sus consecuencias, así como la reserva respecto de la mentalidad que resaltaba la evolución histórica y la importancia de atender a los cambios en cada etapa. Lo más negativo e inmediato de la encíclica fue la descalificación de la renovada teología alemana y de la “nueva teología” francesa y de sus autores (Chenu, Bouillard, Garrigou-Lagrange, Danielou, etc.) y las sospechas y presiones sobre teólogos renovadores (Congar, Rahner, Jungmann, etc.). Se les acusaba de cercanía al modernismo. También se les acusaba de rechazar la neo escolástica tradicional en favor de renovadores como Marechal y Rousset. Se insistía en defender el texto dogmático tradicional contra otras hermenéuticas nuevas, de proponer innovaciones litúrgicas y de iniciativas teológicas cercanas a la cultura de la postguerra.

Hubo una tensión entre la proliferación de intentos por renovar la teología y abrirse al diálogo con la sociedad moderna, y el deseo jerárquico de controlar y de mantener la tradición desarrollada desde el Vaticano I, cada vez más cuestionada. Se avisaba reiteradamente a los maestros de filosofía y de teología de que no desempeñan su oficio en nombre propio y por su propio derecho, “sino en nombre del supremo magisterio, por su autoridad y por tanto bajo su vigilancia y moderación”. De este magisterio reciben una especie de “oficio canónico” y se insiste que hay que dar a los alumnos en las clases “las doctrinas segurísimas de la Iglesia” y no sus “opiniones arbitrarias”<sup>2</sup>. Esta

---

<sup>1</sup> JUAN A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 30-31; 28-35.

<sup>2</sup> Pío XII, *Sedes Sapientiae*: AAS 48 (1956), 362.

dinámico hizo que el “Denzinger”, que contenía las formulaciones dogmáticas más importantes, se convirtiera en la referencia central de la teología, que a veces era un centón de citas pontificias. El método histórico crítico estuvo inicialmente reservado a la teología protestante, con el consiguiente desprestigio de la teología católica (“*Catholica non leguntur*”).

El limitado movimiento teológico renovador vino del modelo teológico del “cuerpo místico de Cristo”, objeto de la encíclica de Pio XII “*Mystici Corporis*” (1943), que se convirtió en una definición central de los manuales dogmáticos de la década de los cincuenta<sup>3</sup>. Sin embargo, durante la década de los cuarenta comienza a iniciarse en algunos teólogos de Alemania y Francia (Koster, Schmaus, Cerfaux, Dahl) el concepto de “pueblo de Dios”, que será el núcleo del concilio Vaticano II. Este término fue ignorado por Salaverri, Ludwig Ott y la mayoría de los teólogos y manuales de los cincuenta en España. También comenzó la renovación de los estudios bíblicos con la Encíclica de Pio XII “*Divino afflante Spiritu*” (1943), que posibilitó la traducción de la biblia a las lenguas modernas, la crítica textual y el inicio temeroso del método histórico crítico en la exégesis. La Vulgata latina permaneció como la traducción oficial en el rito latino. Destaca también la apertura de Pio XII al diálogo de las religiones con las ciencias y la potenciación que dio a la “Academia Pontificia de las ciencias” que había creado Pio XI.

En lo que concierne a la sociedad se fomentaron las asociaciones de laicos, la acción católica y movimientos similares, siempre bajo el control de la jerarquía. Se defendía una clara identidad católica, tanto en el orden interno de la Iglesia como en la sociedad externa. No había lugar para conflictos internos doctrinales y se daba un gran relieve a la labor asistencial, con organizaciones eclesíasticas como “Caritas”, dada la gran pobreza existente después de los años del hambre en los cuarenta. El aislamiento de la sociedad española, después de la expulsión de la ONU y el rechazo a que participara en el plan Marshall (1947), comenzó a romperse después de los pactos de Madrid con los Estados Unidos (1953), así como con el retorno de los embajadores que habían abandonado España tras la segunda guerra mundial. Comenzó a haber una moderada ayuda asistencial y económica, pero todavía no hubo una reforma que abriera la sociedad a la dinámica capitalista de la postguerra. Esto era cada vez más necesario por el boom de la natalidad, como suele ocurrir después de las guerras, y la autarquía económica que condenaba a España al subdesarrollo. Tampoco existía el turismo de masas posterior. La sociedad española de los cincuenta era realmente “diferente” de las otras del entorno europeo occidental. La secularización todavía no aparecía todavía como factor determinante, se fomentaba la religiosidad popular y la religión estaba centrada en los sacramentos y en la liturgia.

### 1.1. Los orígenes de la revista *Proyección*

Este fue el contexto primero de *Proyección* con artículos tradicionales y sin pluralidad teológica. Se mantuvo la misma estructura del inicio, una revista de estudiantes

---

<sup>3</sup> L. OTT, *Manual de Teología dogmática*, Herder, Barcelona 1969, 412-414; J. SALAVERRI, “De ecclesia Christi”: *Sacrae Theologiae Summa* I, BAC, Madrid 1962, 828-873.

jesuitas, aunque ya comenzaron a escribir artículos algunos profesores como Aldama y Leal a título individual. Más que artículos académicos eran notas, guiones teológicos, diálogos con otras revistas y reseñas de obras. Siempre había un apartado sobre “Espiritualidad” y otro de noticias, más variado en su contenido, titulado “A través de la Iglesia”. No hubo ningún apartado dedicado a reseñas, aunque si había algunos comentarios puntuales sobre algunas obras. Se escribió sobre los ejercicios espirituales ignacianos, el pecado y la caridad, el celibato, la vida contemplativa, el derecho a la vida contra el aborto, la espiritualidad del laicado, la cultura católica, el movimiento litúrgico, la autocrítica de la Iglesia luterana, el significado del “fuera de la Iglesia no hay salvación”, la actualidad e importancia de los laicos, la teología seglar y la responsabilidad en el cine, etc. La línea editorial era conservadora, como la Iglesia bajo Pío XII, pero no cerrada, abierta a reformas compatibles con la doctrina segura que se propugnaba.

En ella escribían estudiantes de teología que enseguida iban a ser los nuevos profesores como Andrés Tornos, C. Pozo, José M<sup>a</sup> Castillo, Luis Cencillo, A. González Dorado, A. Marzal, M. Ramos, E. Olivares, F. Riaza, V. Codina, H. Domínguez, E. López Azpitarte, J. Vílchez, etc. También escribieron otros no profesores, pero jesuitas muy conocidos como Jaime Loring, A. Muñoz Priego, José M<sup>a</sup> Pilón, H. de la Campa, Luis Conradi, C. García Hirschfeld, etc. Todos ellos serán los protagonistas de los cambios en la Iglesia a partir de la muerte de Pío XII en 1958 y el nuevo pontificado de Juan XXIII. La revista tendrá que adaptarse a un nuevo tiempo, a una nueva dinámica y a los nuevos retos que surgen con el Concilio Vaticano II. Hasta 1962, se mantuvo la misma orientación, aunque en el Consejo de redacción aparecieron nuevos profesores, en su mayoría sacerdotes y estudiantes del último curso de teología que ya habían alcanzado el final de la formación y se incorporaban a la docencia. Poco a poco se fue abriendo paso en la revista una teología minoritaria, la que luego triunfó en el Concilio<sup>4</sup>.

## 2. La gran reforma: el Vaticano I

Un papa anciano y al que se consideraba de transición, Juan XXIII (1958-1963), puso en marcha el gran cambio del catolicismo al convocar el Concilio Vaticano II. Surgió una nueva etapa desde 1962 hasta la muerte de Pablo VI (1963-1978). Hubo un doble cambio el del catolicismo y el de la sociedad occidental. El primero tuvo como centro la Constitución dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia<sup>5</sup> y la Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Este doble eje eclesiológico fue acompañado por la Constitución Dogmática “Dei Verbum” sobre la revelación

<sup>4</sup> G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano I: el catolicismo hacia una nueva era*, Editorial Sígueme, Salamanca 1999. Diversos autores analizaron el anuncio del Concilio y su preparación desde 1959 a 1962.

<sup>5</sup> CASIMIRO MORCILLO (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, La Editorial Católica, Madrid 1966 (Con la participación destacada de J.M. Aldama); G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II, I-II*, Herder, Barcelona 1968; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Madrid 1968; G. ALBERIGO (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II, III-IV*, Editorial Sígueme, Salamanca 2006-2007; J. RATZINGER, *Resultado y perspectivas en la Iglesia conciliar*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1965; *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 5-33.

y la “Sacrosanctum Concilium” sobre la liturgia. Estas cuatro constituciones marcaron al Concilio<sup>6</sup>. De ese núcleo derivan los distintos decretos sobre los obispos, los presbíteros, la formación sacerdotal, los religiosos y los seglares. También fueron importantes los decretos sobre ecumenismo, sobre las iglesias orientales católicas, sobre los medios de comunicación social y la Declaración sobre la libertad religiosa. Se puede decir que surgió un nuevo paradigma del catolicismo, posibilitado por algunos episcopados europeos occidentales, sobre todo Francia, Holanda y Alemania. También lo apoyaron muchos obispos del tercer mundo, sobre todo de América Latina. Destacaron en el Concilio los teólogos principales que tenían dificultades desde la “*Humani Generis*”. Juan XXIII les permitió que actuaran como asesores de los obispos y como peritos conciliares. También ayudó la presencia en el Concilio de las iglesias protestantes y ortodoxas que aportaron sus propias perspectivas y tradiciones. Desde el Concilio de Trento, casi cinco siglos antes, no ha habido una reforma tan importante del catolicismo como esta del Vaticano II.

### 2.1. *Una nueva teología para la revista*

El Concilio supuso el redescubrimiento de la Iglesia como comunidad y el pueblo de Dios con una eclesiología de comunión, que revalorizó a los laicos y a los obispos. Se partía de una comunidad fundada por Cristo, de la que derivaban los carismas y los ministerios. Se recuperó así una cristología pneumática, que reconocía el papel del Espíritu en el fundamento y evolución de la Iglesia. Ya no se ponía en primer plano a la Iglesia como institución sino a las personas miembros de la comunidad eclesial, abriendo una teología fundada por el bautismo, al que se subordinaba el mismo sacramento del orden. Ya no se definía al laico como el que no es clérigo, sino como el cristiano que es protagonista en el orden interno de la Iglesia y en su misión apostólica. De ahí las posibilidades de una democratización de la Iglesia, basada en la fraternidad comunitaria. La promoción de los laicos se centró en su protagonismo en la comunidad eclesial, haciendo del bautismo el fundamento de su función profética, de su sacerdocio y de su participación como protagonistas en la misión de la Iglesia. Pablo VI reformó y potenció a los ministerios laicales<sup>7</sup>. Esta teología fue comentada y potenciada con nuevas obras de teología y la revista *Proyección* comenzó a hacerse eco de ellas.

Pablo VI mantuvo la tradición del Vaticano I sobre el Primado papal con su famosa “*nota praevia*” a la *Lumen Gentium*, pero efectuó una reforma de la curia, la

---

<sup>6</sup> Y. CONGAR, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1976; *Un pueblo mesiánico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975; H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1980; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1985; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; JOSÉ M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia I-II*, La Editorial Católica, Madrid 1986-1987; JUAN A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984; *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

<sup>7</sup> Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Editorial Estela, Barcelona 1963; *Sacerdocio y laicado*, Editorial Estela, Barcelona 1964; R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados*, Sal Terrae, Santander 1987; D. Borobio, *Ministerios laicales*, Ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1986; L. BOFF, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1986; JUAN A. ESTRADA, *La identidad de los laicos*, Editorial Paulinas, Madrid 1990; *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Editorial Paulinas, Madrid 1992.

internacionalizó y puso un límite de edad a los obispos. El principio de subsidiariedad favoreció la descentralización y la reforma de la curia romana. También el ecumenismo obligaba a una reforma del ministerio papal para ubicar al primado en un contexto en el que no se convirtiera en el principal obstáculo para la unión de los cristianos. Pablo VI reformó también el ceremonial cortesano del papado, suprimió la entronización papal y cambió el ritual de su presentación al pueblo. Buscaba un nuevo contexto para el primado y una diferenciación complementaria entre su papel de obispo de Roma, patriarca de Occidente y Primado de la Iglesia universal<sup>8</sup>.

La comunión eclesial se abrió a las iglesias cristianas no católicas, reconociendo a los hermanos separados y a las otras confesiones cristianas. La sucesión apostólica episcopal y la plenitud del ministerio en cuanto ordenación sacramental dieron un gran peso a los obispos, ofreciendo así un equilibrio nuevo a lo planteado en el Vaticano I<sup>9</sup>. La colegialidad de los obispos fue otra de las claves, que llevaba a una cierta descentralización de la Iglesia y a una reforma de la monarquía del Primado papal. El fundamento sacramental se impuso a la teología episcopal anterior centrada en lo jurisdiccional. Se crearon las Conferencias episcopales, en España en 1966, que superaban la teología del obispo en su diócesis, abriéndolos también a la comunión con los otros obispos como miembros del Colegio Episcopal. Obispos y laicos fueron los dos grupos eclesiales directamente más potenciados por el Vaticano II.

Más difícil fue la deseada renovación de los presbíteros<sup>10</sup>. Se buscó potenciar a los presbíteros en las diócesis y la creación consejos presbiterales que asesoraran a los obispos y participaran en el gobierno de las iglesias locales. Pero hubo dificultades para pasar de un sacerdocio presbiteral, centrado en la liturgia y los sacramentos, a otro misional y con mayor énfasis en la predicación. La vieja concepción monárquica siguió subsistiendo tanto en los párrocos como en los obispos y el mismo Papa. Hubo también una larga discusión sobre el carácter sacerdotal y las diferencias entre el obispo y el presbítero, sin que la nueva teología se impusiera claramente. La importancia de la espiritualidad sacerdotal, la reforma de los seminarios y de la formación, y la consolidación de una teología más bíblica y abierta a los cambios históricos fue otra de las metas conciliares. El presbítero se tuvo que enfrentar a una nueva situación pastoral y teológica, en la que se revalorizó la comunidad de fieles, se potenció a los laicos y a los

<sup>8</sup> J. M. TILLARD, *El Obispo de Roma*, Editorial Sígueme, Santander 1986; AA.VV. *El episcopado y la Iglesia universal*, Herder, Barcelona 1966; K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965; J. QUINN, *La reforma del papado*, Herder, Barcelona 2000; JUAN A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.

<sup>9</sup> Y. CONGAR, *El episcopado y la Iglesia universal*, Herder, Estela, Barcelona 1966; J. M. TILLARD, *Iglesia de iglesias*, Editorial Sígueme, Salamanca 1991; D. MENOZZI, *La recepción del Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987; J. RATZINGER, "Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos": *Concilium* 1 (1965) 34-64; J. COLLANTES, *La estructura de la Iglesia*, Facultad de Teología, Granada 1969; A. ANTON, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias?*, Editorial Sígueme, Salamanca 1989; JUAN A. ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica*, DDB, Bilbao 2006, 57-75.

<sup>10</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal*, Editorial Sígueme, Salamanca 1970; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos según el Nuevo Testamento*, Editorial Sígueme, Salamanca 1984; E. SCHILLEBEECK, *El ministerio eclesial*, Editorial Cristiandad, Madrid 1983; M. GUERRA, *Episcopos y presbíteros*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1962; J. M. CASTILLO, *¿Hacia dónde va el clero?*, PPC, Madrid 1971; *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1998; D. OLIVIER, *Las dos figuras del sacerdote*, Studium, Madrid 1971.

obispos, y se inició el proceso de pasar de una iglesia de cristiandad a otra de misión. El papa Pablo VI no permitió que se discutiese en el Concilio el celibato obligatorio de los sacerdotes, la posibilidad de un acceso de la mujer al sacerdocio y la problemática del control de la natalidad.

También hubo problemas para la renovación de la vida religiosa porque había constancia de la necesidad de una reforma, pero sin que todavía se tuviera una teología renovada que abriera otros horizontes. Especial importancia tuvo lo concerniente a “vida consagrada”, rechazada por muchos como título inconsecuente con la consagración bautismal. Se buscó superar la teología que daba la perfección a los religiosos y concedía a los laicos la teología de los mandamientos. Había que replantear el concepto de santidad, en la que los votos religiosos no podían potenciarse a costa del bautismo. El carisma fundacional y la consiguiente institucionalización de la vida religiosa llevó a una revisión de la evolución histórica de la vida religiosa, de las nuevas órdenes y congregaciones y de sus funciones en una sociedad que estaba comenzando a superar la época de cristiandad. La misión abrió el horizonte apostólico a las comunidades de vida religiosa, incluso a las de vida contemplativa, y exigió una reforma de la comprensión de los votos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia. Hubo una reforma de la vida religiosa, pero desde la constancia de que había que proseguir indagando teológica y pastoralmente nuevas formas de vivirla en el contexto de la nueva sociedad secular que ya se estaba dando<sup>11</sup>. La resistencia a abandonar el término de “vida consagrada” en favor del más usual de “vida religiosa”, el nombre más frecuente en el decreto conciliar, simboliza también la dificultad de renovar con profundidad el seguimiento de Cristo de los religiosos y religiosas.

## 2.2. *Una sociedad diferente cuestiona a la teología*

La década de los sesenta no solo planteó a la Iglesia nuevos retos al cambiar la teología, sino que también se produjo una gran transformación social. La sociedad siempre condiciona a la Iglesia, pero especialmente ahora que la Constitución “*Gaudium et Spes*” vincula la fe a la justicia y a las necesidades sociales<sup>12</sup>. La iglesia se solidariza con las búsquedas de la humanidad (GS 1), defiende la dignidad de la persona, promueve la fraternidad en la comunidad humana y busca iluminar los problemas más urgentes como el matrimonio y la familia, el progreso cultural y el desarrollo económico. La Constitución también resalta la importancia de la vida política, la promoción de la paz contra la guerra y la misión de la Iglesia en la comunidad internacional. Se pasó de lo estrictamente religioso a la presencia del evangelio en los problemas humanos; de

---

<sup>11</sup> J.M. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, ITVR, Madrid 1975; X. PIKAZA, *Esquema teológico de la vida religiosa*, Editorial Sígueme, Salamanca 1979; J.M. CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, Editorial Trotta, Madrid 2003; JUAN A. ESTRADA, *Religiosos en una sociedad secularizada*, Editorial Trotta, Madrid 2008.

<sup>12</sup> G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Studium, Madrid 1967; K. RAHNER (ed.), *La Iglesia en el mundo actual*, DDB, Bilbao 1968; Y. CONGAR, *La Iglesia en el mundo de hoy II*, Taurus, Madrid 1970; A. HERRERA ORIA (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1968; J. L. MARTÍN DESCALZO (ed.), *El concilio de Juan y Pablo*, BAC, Madrid 1967; AA.VV., *La Iglesia en el mundo actual*, DDB, Bilbao 1968; R. ALBERDI (ed.), *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo*, DDB, Bilbao 1967.

una Iglesia centrada en su constitución interna a la misión en el mundo. Se tomó conciencia de que se acababa la época de cristiandad y se puso el énfasis en la misión en el ámbito sociocultural, político y económico. Se abrió así una diversidad de temáticas que ampliaban el horizonte teológico. También y se amplió la doctrina social de la Iglesia sistematizada desde León XIII con la “*Rerum Novarum*”.

La década de los sesenta abrió a la reconstrucción social después de la segunda guerra mundial y comenzó una nueva etapa, la de las sociedades del consumo y de bienestar social. En España también comienza el crecimiento económico, el desarrollo industrial y el turismo de masas. Aumentan las inversiones extranjeras, atraídas por los bajos costos laborales y por la limitación de huelgas y conflictos sociales. La fuerte emigración a otros países generó una potente economía de regreso de salarios y una inevitable politización de los emigrantes que conocieron las ventajas de una sociedad democrática y de libertades personales y sociales. La incipiente mecanización del campo, unida a un primer consumismo, llevó al exilio demográfico del campo a la ciudad. Esta urbanización plantea muchos problemas sociales y pastorales a la Iglesia. Aumentan las pensiones, los servicios sanitarios y la educación popular que busca acabar con el analfabetismo. Se construyeron también muchas viviendas, dada la expansión de las ciudades, aunque hay una gran desigualdad geográfica y social. Irrumpió la televisión que cambió la mentalidad social y la automatización triunfó con el popular “Seat 600”, que posibilitaba la movilidad de la clase media. Hubo también un aumento de la natalidad y comenzó la transformación del modelo de familia porque la mujer se incorporó al trabajo. Surgieron nuevos sindicatos, como Comisiones Obreras, UGT y U.S.O. Esto aumentó la conflictividad política y el endurecimiento del régimen, ante la creciente agitación política de la sociedad. Se reorganizan los partidos políticos, el partido comunista, el partido socialista y el embrión de la democracia cristiana. El aumento del consumo y el turismo favorecieron además el cambio ideológico político y social, como también la creciente difusión de libros prohibidos hasta ahora.

Las universidades, entre cuyos estudiantes apenas había una incipiente minoría de procedencia obrera, vivieron también una creciente politización, que se radicalizó en mayo de 1968. La revolución sexual, sobre todo la de las generaciones jóvenes, y la influencia de los extranjeros polarizó a las familias y rompió el consenso cultural anterior. Los hippies, las drogas, las píldoras, anticonceptivas expresaban la revolución sociocultural existente y los movimientos contraculturales. El feminismo y una creciente presencia de la mujer en el espacio público cambiaron también el modelo de sociedad, junto a la aparición de nuevos periódicos, emisoras de radio y canales de televisión, que favorecieron el pluralismo político. El desarrollo económico e industrial prosiguió a la espera de entrar en la Unión europea en los ochenta. No es posible enumerar todos los cambios que se dieron en esa época, pero lo indicado muestra que la Iglesia y el catolicismo se enfrentaban a nuevos retos. En ese contexto hay que ver también cómo cambió la revista *Proyección* en su estructura interna y en su línea ideológica editorial.

Pero poco a poco se hizo sentir un vaciamiento de valores humanos religiosos y también éticos. Comenzó a perderse un modo de vida asentado durante generaciones. Hay que anotar también que el Concilio Vaticano II cambió a la Iglesia y modificó radicalmente la relación concordataria entre la Iglesia y el Estado en España. La Iglesia estaba dividida y comenzó una discusión, ininterrumpida hasta hoy. La de si la crisis

de la Iglesia se debe a la aceptación de la nueva modernidad de los sesenta o si el antimodernismo y el viejo conservadurismo es lo que genera cada vez más distancia a personas que antes se consideraban cristianas. Se hicieron sentir nuevas organizaciones eclesiales, como las comunidades de base, la teología de la liberación y las comunidades espirituales, mientras que se hacía sentir la declaración de libertad religiosa del Concilio. El régimen político se encontró enfrentado de pronto con un creciente movimiento de oposición dentro de la misma Iglesia, el cual colaboraba con sindicatos y partidos políticos. El mismo Pablo VI se distanció del régimen franquista y este se vio obligado a crear una cárcel para sacerdotes. El catolicismo se dividió como también el régimen franquista y comenzó el derrumbe del “nacional catolicismo” imperante desde los cuarenta. El nacionalismo se transformó en un sustituto de la religión y se ha convertido en un gran problema para la misma Iglesia. Cada vez había menos vocaciones religiosas y aumentaban las salidas. El Sínodo sobre la evangelización de 1974 intentó marcar directrices nuevas. La transformación social hizo que la reforma del Vaticano II quedara frenada y pronto rebasada. A lo cual se añade la posterior regresión conciliar tras la muerte de Pablo VI.

### 2.3 Una revista transformada

Esta situación también desbordó a la revista *Proyección* y generó en ella el conflicto que ya se estaba dando en toda la Iglesia. La fractura de la Iglesia entre tradicionalistas y aperturistas polarizó a la Iglesia y se hizo sentir en la misma revista. El influjo del Concilio, del Cardenal Tarancón y del sector reformador del episcopado en España, convergieron con el nuevo generalato del Padre Arrupe, gran Canciller de la Facultad de teología de Granada<sup>13</sup>. Arrupe tuvo un fuerte liderazgo que se fue imponiendo en todos los sectores de la Compañía y en otras congregaciones que buscaban renovarse según el Concilio Vaticano II. La renovación conciliar y jesuita convergieron y abrieron horizontes teológicos, que fueron bien acogidos por la mayoría de la revista, sobre todo por los nuevos profesores que se incorporaron a la Facultad de teología. Por otro lado, en la misma facultad comenzó a notarse el influjo de profesores jóvenes, que habían cursado estudios en universidades extranjeras, abiertos a las nuevas orientaciones de la teología, de la exégesis y del magisterio conciliar. En el contexto de las facultades de teología españolas la de Granada se señaló por su apertura, por la abundancia de contactos con centros de América Latina, por una gran cantidad de publicaciones y por una abundancia de alumnos de Andalucía y de fuera de ella. La Facultad de los jesuitas comenzó también a abrirse a un profesorado nuevo de otras congregaciones y diócesis.

La mayor variedad ideológica de la Facultad y de sus profesores se sintió también en los estudios de la revista. La “nueva teología” y “la teología de la liberación”, además de la permanentemente importante teología alemana y francesa en sus diversas vertientes eran objeto frecuente de los artículos. La europeización de la Facultad estaba condicionada por el gran número de profesores que habían estudiado en los principales

---

<sup>13</sup> B. SORGE, “Arrupe, Pedro. Vigésimo Octavo General”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús II*, UPC, Madrid 1989, 1697-1705; P. LAMET, “Arrupe una explosión en la Iglesia”, UPC, Madrid 1989.

centros teológicos europeos. También aumentó la presencia de los profesores de Granada en centros teológicos de América Latina, lo cual permitió un nuevo horizonte, otros influjos y un creciente número de estudiantes de teología de América que venían a estudiar a Granada. La Facultad de teología comenzó a ser cada vez más conocida, aumentó el número de estudiantes y también las publicaciones de los profesores. Como era la única Facultad teológica del sur de España otros centros teológicos tuvieron con ella vinculaciones académicas y de publicaciones.

Pero en Granada se hizo notar también el poder del sector más tradicional, que incluso apoyó la creación de una “provincia jesuita” de inspiración conservadora contra la Congregación General 31 de los jesuitas (1965-1966). Además, un sector importante de la curia romana y del episcopado español apoyó a los jesuitas más conservadores. Comenzó a fortalecerse la división de la iglesia española, que ha durado hasta hoy. Y esto fue también determinante para *Proyección*. La revista mantuvo como director al padre Rafael Criado, uno de los líderes del grupo más conservador, hasta el año 1964. Desde 1965 hubo nuevos directores, más abiertos y jóvenes, que duraron menos años en el Consejo de redacción de la Revista, lo cual hacía a la revista más abierta a los cambios. Todos eran nuevos profesores de la Facultad de teología (R. Franco, E. López Azpitarte, E. Barón, José M. Castillo, J. Vilchez, etc.) También hubo nuevas incorporaciones al Consejo de dirección que cambió con facilidad sus miembros. El subtítulo de “Apuntes universitarios de teología” desapareció al aumentar su nivel académico. Cada vez había más artículos de los nuevos profesores, como M. Sotomayor, R. Franco, E. López Azpitarte, J. L. Sicre, etc. Poco a poco fue pasando, de ser una revista de los estudiantes de teología, a abundar en publicaciones de los profesores que abordaban los temas teológicos de después del Concilio. Se trataba de artículos de extensión mayor que las breves “notas” anteriores y de mayor nivel académico.

Esta creciente influencia de la Facultad de Teología también impulsó a la revista. Se amplió el ámbito de difusión geográfico y académico, crecieron los intercambios con otras revistas teológicas y aumentaron las suscripciones de otras congregaciones religiosas y de los seminarios. La revista se consolidó y se reestructuró, aunque se buscaba mantener la continuidad como portavoz de la que se pretendía en la Facultad de teología. En la revista se creó un boletín bibliográfico con breves reseñas de libros, que enriquecieron la biblioteca junto a las abundantes compras. La estructura se simplificó en torno a monográficos e “Iglesia al día”, siendo esta última la que recogió más trabajos sobre el Vaticano II. También cobraron importancia los monográficos que sistematizaban los problemas actuales. Las temáticas respondían a las discusiones del postconcilio y a los conflictos eclesiales y sociales de finales de los sesenta y comienzo de los setenta. La temática era expresiva del enfoque predominante: iglesia de los pobres, el ateísmo contemporáneo, los laicos en la iglesia, diálogo en la Iglesia, autoridad y magisterio, pensamiento protestante, cristianismo en evolución, secularismo, moral de hoy, estado confesional, fe e incredulidad, el sacerdocio, matrimonio y concilio, exigencias sociales, etc.

El intento inicial de escribir de teología para personas que no tienen una formación teológica académica, pero que se interesan por la teología, se mantuvo. Ahora se la revista se centró en divulgar los nuevos enfoques surgidos después del Concilio. El nuevo subtítulo de la revista fue “teología y mundo actual”, que se mantiene hasta hoy. Mayoritariamente fueron los profesores de teología los autores de estos escritos,

aunque también había especialistas no jesuitas que comenzaron a publicar en torno a temas filosóficos, científicos y sociológicos (Federico Mayor Zaragoza, Isidoro Requena, Ladislao Boros, Jakob David, etc.). Pero se mantuvo la presencia de algunos estudiantes del último curso de teología, tanto sacerdotes como todavía no ordenados, que serán la nueva promoción de profesores de los setenta (J. L. Sicre, I. Camacho, C. Domínguez, Pedro Gómez, A. Rodríguez Carmona, etc). Hubo una mayor acogida de la revista y aumentaron los números que se agotaron por el interés que despertaban. Tuvo especial relieve el número 79, que trata sobre la “Asamblea conjunta de Obispos y sacerdotes” (septiembre de 1971). En ella se refleja el enfrentamiento de dos sectores del clero, se rechazaba el apelativo de “cruzada” que se había dado a la guerra civil, y se pedía perdón mayoritariamente por el papel de la Iglesia en la guerra.

Además, se abogaba por distanciar a la Iglesia del régimen político. El número 72 sobre “Ley y libertad” (1970) no se pudo difundir porque fue secuestrado por la autoridad civil. La revista se abrió a estudios que abogaban por los derechos humanos y la libertad democrática. Se analizó la teología política de Metz, abriendo cada vez más la revista al diálogo con los teólogos más destacados. La teología de la liberación se estudió tanto desde la perspectiva latinoamericana como desde la europea, con números dedicados a los pobres, la justicia social y el papel de la Iglesia en el orden temporal. Hubo también mucho interés por divulgar la nueva teología bíblica con números dedicados a los mitos, a la Biblia y la liberación, al papel de las comunidades de base y a la religiosidad popular centrada en la palabra de Dios. El diálogo con la filosofía se hizo presente con un monográfico sobre el estructuralismo y la teología; el psicoanálisis estructuralista; su influjo en el ámbito bíblico; y su papel político en el neocapitalismo. Entre los temas destaca la frecuencia de estudios sobre la resurrección y la corporeidad de Jesús. La revolución sexual de la sociedad, sobre todo la de las generaciones jóvenes, obligó a plantear el tema de la ética sexual; las relaciones prematrimoniales; la indisolubilidad del matrimonio; la homosexualidad y las reivindicaciones de las mujeres. En 1975 se publicó un número “A los diez años del Vaticano II” que sintetizaba el cambio que ya se había producido.

### **3. La restauración eclesial en una sociedad secularizada**

Desde la segunda mitad de los setenta comienza otra fase distinta con varios acontecimientos que marcan la nueva etapa. Comenzó el largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) que duró más de 26 años. En el Concilio Vaticano II, trabajó especialmente en la elaboración de la *Gaudium et Spes*. Como papa viajó a 129 países, promoviendo así la universalidad del papado y facilitando la dinámica teológica que pretendía a verlo como “Obispo universal de la Iglesia”. Se abrió al ecumenismo y al diálogo con las religiones, especialmente en el encuentro de Asís (1986). Desde su experiencia episcopal en un país comunista, luchó contra el marxismo, criticó la teología de la liberación y denunció el liberalismo occidental, especialmente por su carácter materialista y hedonista. También se opuso a los métodos anticonceptivos de fecundación. Teológicamente se abrió al diálogo con algunos de los grandes teólogos del Concilio Vaticano II pero adoptó una postura muy rígida en la Congregación de la fe (antiguo San-

to Oficio de la Inquisición) para la que nombró al Cardenal Ratzinger, cuando ya había perdido el perfil abierto que tuvo en el Concilio. Hubo muchos teólogos y profesores sancionados, como no se había dado desde la “*Humani Generis*”, así como un control muy fuerte de las enseñanzas teológicas en los seminarios y facultades de teología.

El postconcilio bajo el pontificado de Juan Pablo II fue conservador y se apoyó en la minoría episcopal disidente del Concilio, ahora mayoritaria bajo su pontificado. Juan Pablo II creó un nuevo código de Derecho Canónico (1983) y un Catecismo Universal de la Iglesia católica (1992), que aumentó el control sobre la Iglesia y de la teología. El papa excomulgó a Marcel Lefebvre (1988) pero no fue receptivo a las denuncias sobre abusos de todo tipo de Marcial Maciel en los legionarios de Cristo. El jubileo del año 2000 fue el último gran acontecimiento de su pontificado y entonces expresó la necesidad de una reforma del primado papal que posibilitara la unidad de las iglesias cristianas. Pero no hizo ningún cambio al respecto, a diferencia de Pablo VI. En política exterior contribuyó decididamente a la caída del comunismo en Polonia y en los países del Este. Además, se opuso a la guerra fraudulenta de Estados Unidos contra Irak y medió para lograr la paz entre Argentina y Chile. Se convirtió en una figura internacional más allá del catolicismo. Hubo atentados contra él en 1981 y 1982. En 1986 reconoció los derechos nacionales palestinos y en 1994 estableció relaciones diplomáticas con Israel. Fue beatificado por Benedicto XVI (2011) y canonizado por el papa Francisco (2013).

No podemos aquí analizar con detalle su importante pontificado, cuyos efectos todavía perviven en la actualidad.

En España los cambios se debieron también a la nueva etapa política. La muerte de Franco en 1975 llevó al cambio social y político, y a la democracia liberal. La legalización de todos los partidos políticos, incluido el partido comunista, posibilitó el referéndum de 1978 para aprobar una nueva constitución. En 1979 se refundó ideológicamente el Partido socialista renunciando al marxismo como doctrina oficial. Desde 1982 hasta 1996 gobernó el Partido socialista español. Felipe González reorganizó todo el sistema de educación (LODE, 1985; LOGSE, 1990; LOPEG, 1995), incluyendo a los colegios concertados. Reformó la seguridad social, en la que introdujo por primera vez a los religiosos y sacerdotes católicos; despenalizó el aborto (1985) y se autorizó el divorcio. Lo peor fue la creciente corrupción de la clase política, que dura hasta hoy; el fuerte terrorismo de ETA, la huelga de 1988 y crisis económicas como la de 1992. En 1992 se celebraron los Juegos Olímpicos de Barcelona y la Exposición universal de Sevilla, que reflejaron una nueva etapa de apertura política, económica y cultural. Hubo una modernización de España, la entrada en la OTAN (1986) y el ingreso en la Unión Europea (1986). Fue en conjunto una época muy positiva y cargada de acontecimientos importantes que se desarrollaron en la década de los ochenta y noventa, y que no podemos estudiar aquí.

### *3.1. La crisis de los jesuitas en Granada*

Surgió una sociedad secularizada y un distanciamiento de la Iglesia de una gran parte de la sociedad, en buena parte herederos del bando republicano antes y durante la

guerra civil. No podemos aquí analizar la nueva sociedad y la crisis eclesial que produjo, solo indico algunos acontecimientos que influyeron en la revista *Proyección*. El cambio de orientación había generado malestar en el sector tradicional anterior. El padre Criado, fundador y primer director de la revista, manifestó públicamente que aconsejaba a viejos suscriptores borrarse de la revista. Es evidente que el “nuevo *Proyección*” no correspondía sin más al enfoque de la primera era porque había cambiado la Iglesia y la sociedad. Y también los temas a tratar cambiaban en forma y fondo. Surgieron nuevas secciones temáticas, como moral y pastoral, ciencias humanas y sociales, Andalucía (religiosidad popular), filosofía, historia, psicología y pedagogía, etc. Se buscaba una teología que incidiera en los problemas actuales y que obligaba a dialogar con otras disciplinas y autores (Núñez de Castro, Borrego, Segura, Moreno Muñoz, Pérez Tapias, etc.). Siempre permaneció el boletín bibliográfico y las recensiones de libros, sobre todo de la teología renovadora en francés y alemán, luego se hizo un lugar creciente al inglés. Los índices temáticos y de autores completaban el elenco anual y facilitaban la consulta. Al comienzo de los ochenta una teología abierta se mantuvo como distintivo de la teología que se enseñaba en la docencia y que se publicaba en la revista. Las temáticas mostraban el tipo de teología que se hacía: La teología como mito; la seguridad e inseguridad de la fe; las tentaciones de la autoridad; la problemática en torno a la homosexualidad; una nueva teología sobre el matrimonio; la cristología helenista del hijo de Dios; la ambigüedad del poder del papa; la contestación profética en la Iglesia, etc.

A finales de los setenta y comienzo de los ochenta se mantuvo el mismo estilo y estructura anterior de la revista. Solo cambió bastante el Consejo de redacción con una nueva hornada de profesores (I. Camacho, P. Castón, C. Domínguez Navas, Tévar, Sotomayor, Sicre, López Azpitarte, I. Muñoz, A. Jiménez, etc.) y con nuevos directores (Estrada, Sicre, I. Camacho, etc.), que además escribían artículos en los números. También hubo algún artículo de profesores relevantes y sueltos de grandes teólogos como Karl Rahner y personalidades como el mismo Padre Arrupe. Ya no era la revista mayoritaria de estudiantes de teología, sino ahora de profesores, que por tanto daban mayor prestigio y nivel académico a *Proyección*. También se incrementó el número de temáticas, el interés por otras disciplinas universitarias y artículos no teológicos. Se buscaba una mayor presencia docente y de publicaciones afines a la Universidad de Granada, así como el diálogo con otros profesores y materias. Algunas figuras relevantes de la filosofía que estuvieron en Granada (Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Habermas, etc.) elevaron también el nivel académico de la Universidad. Creció el interés por un mayor diálogo entre la Universidad y la Facultad de Teología. Algunos rectores de la Universidad de Granada asistían también a las inauguraciones de curso en la Facultad de teología. Se creó también un seminario de religión, organizado por profesores de teología, en la Universidad de Granada, aunque desgraciadamente no fue nunca un curso universitario ni dirigido por un profesor de la Universidad. Se mantuvo como teología en la Universidad, rechazado por muchos profesores y alumnos, sin que nunca tuviera reconocimiento académico en créditos.

Eclesialmente es importante subrayar la nueva etapa de la facultad de teología, con el final del generalato del P. Arrupe (1965-1991), que tuvo una trombosis en 1981. Juan Pablo II le impuso un delegado personal para que gobernara a la Compañía. El papa se saltó las Constituciones jesuitas, aprobadas por los papas anteriores, e impuso

a su representante sin consultar a los superiores de la Compañía. Tras una obediencia generalizada de la Compañía, en 1983 el papa permitió que se eligiera General al Padre Hans Kolvenbach (1983-2008). Su generalato y tuvo como objetivo principal mejorar las relaciones entre el Papa Juan Pablo y la Curia romana con los jesuitas. El distanciamiento y tensiones que hubo desde finales de los setenta fue una fuente constante de sufrimientos. Además, el distanciamiento papal de los jesuitas influyó en una amplia mayoría del episcopado español, especialmente de los más conservadores que tampoco confiaban en los jesuitas y de la orientación de la época de Arrupe. Kolvenbach acompañó a Arrupe durante el largo periodo de su enfermedad hasta su muerte<sup>14</sup>. Posteriormente convocó la Congregación general 34, el mismo año de la muerte de Juan Pablo II (2005), y se abordaron temas importantes como la situación de la mujer en la Iglesia, la secularización y la inculturación en la fe. Durante el resto de su gobierno, ya en el tercer milenio con Benedicto XVI, intentó relanzar el dinamismo de la Compañía en un ambiente más tranquilo.

Estas incidencias y dificultades se hicieron sentir en la Facultad de Teología de Granada que se convirtió desde el comienzo del pontificado de Juan Pablo II en un objetivo a reformar bajo un liderazgo opuesto al del Cardenal Tarancón. Preocupaba a un sector mayoritario del episcopado español la teología abierta de la Facultad de Teología, muy influida por las teologías de Francia y Alemania, y también por las estancias en América. A instancias de la presidencia de la Conferencia episcopal (Cardenal Suquía y Fernando Sebastián, presidente y secretario) y con el apoyo de la Curia romana (Congregación de la Educación católica y Congregación de la fe) se procedió en 1988 a la destitución de dos profesores de la facultad de teología. Ya años antes se había suspendido de las clases de grado a los representantes más destacados de las dos tendencias teológicas, Padres Pozo y Padre Castillo, que sin embargo siguieron dando clases en los cursos de licenciatura de la Facultad. Pero en 1988 se expulsó de la Facultad de Granada a Castillo y además se le quitó el despacho, limitándole el uso de los recursos bibliotecarios que estaban a disposición de todos los profesores. Fue una medida del Padre general Kolvenbach, aunque a instancia de los obispos mencionados, sin que hubiera un juicio canónico ni académico. Como no intervino la Congregación de la fe, ni hubo prohibición alguna de publicar, tampoco se impidió la enseñanza fuera de Granada. También hubo avisos y censuras a otros profesores aperturistas y se percibía la amenaza de futuras intervenciones. El sector más conservador y en concreto su representante el padre Pozo continuó enseñando sin problemas algunos. La medida fue exclusivamente contra el sector más abierto de los profesores. La intervención directa del padre general Kolvenbach, no de las congregaciones romanas, y la retirada de la “*venia docendi*” en Granada, no impidió que se enseñara teología en otros lugares, sobre todo en centros teológicos de América Latina.

Evidentemente estas medidas coercitivas tuvieron efecto y consecuencias en toda la facultad de teología, en sus publicaciones y en el alumnado. En los años posteriores los obispos fueron retirando sus alumnos de la facultad y creando sus propios seminarios, mermando así las posibilidades de la misma Facultad e indirectamente de sus profesores y de la revista. El proceso culminó el 2006 con la retirada

---

<sup>14</sup> J. ITURRIOZ, “H. Kolvenbach. Cronología documental”: *Manresa* 55 (1983) 357-374.

de los seminaristas de la misma diócesis de Granada, que nunca habían tenido otro centro teológico que la Facultad de teología. Desde la década de los noventa la revista buscó la continuidad con las décadas anteriores, aunque había conciencia de un mayor control y de evitar publicaciones que pudieran llamar la atención. Respecto a los percances que ha vivido la Facultad en su seno no hubo ni hay ningún artículo ni reflexión, aunque han abundado los comentarios y publicaciones en periódicos y revistas. Hasta el papa Francisco, incluso durante el pontificado de Benedicto XVI, tanto los rectores de la facultad como los directores de la revista sabían que se sigue con atención lo que ocurre en ambos hábitos.

Ha habido nuevos directores (G. Rodríguez -Izquierdo, Borrego, Marcial Rufo, F. J. Ruiz Pérez, etc.) y nuevos miembros al Consejo de redacción (Domínguez, Jiménez Ortiz, Sánchez Nogales, Martínez Medina, C. Granado, Borrego, Trinidad León, etc.). La dirección de la revista sigue siendo abierta e incluso aparecieron en ella artículos de José M. Castillo y Juan A. Estrada (1988, 1992, 1994, 1995, 1996, 1998, 2001, 2002, 2003, etc.), aunque ambos ya no podían enseñar en la Facultad. Aumentó la calidad y variedad de las recensiones sobre autores importantes (A. Cortina, R. Díaz -Salazar, Drewermann, N. Luhmann, Mardones, Martini) y se incrementó el boletín final de libros recibidos. En las temáticas, cobró importancia la teología sobre la mujer (diacónisas, ministerios en el Nuevo Testamento); el diálogo con la historia de las religiones y la filosofía de la religión. Había abundaron estudios sobre autores relevantes como E. Stein, E. Fromm y Nietzsche, Freud o José de Acosta. Se mantuvieron estudios sobre la espiritualidad; una lectura ecológica de los Ejercicios espirituales; noticias teológicas sobre la comunidad de Qumrán, del mito del Sacromonte, y de la iglesia en el Islam. Hay también una reflexión sobre los acuerdos Iglesia-Estado, etc.

#### **4. El tercer milenio del cristianismo**

El tercer milenio del cristianismo, la muerte de Juan Pablo II y el pontificado de Benedicto XVI (2005-2013), estrecho colaborador del anterior, son los sucesos claves del comienzo del milenio. Especial impacto tuvo la renuncia de Benedicto XVI al pontificado cuando pensaba que le faltaban las fuerzas, aunque no murió hasta diciembre de 2022. Desde el siglo XV no había renunciado ningún papa. El papa conocía bien la curia y el estado de la Iglesia por sus largos años en la curia romana y como asistente personal de Juan Pablo II. Pudo comprobar los problemas y enfrentamientos que generaba la situación actual de la Iglesia y la corrupción económica, sexual y de poder existentes. A pesar del decidido tradicionalismo de su antecesor y de su propia teología no se pudo evitar la gran crisis actual de la Iglesia, que durante ambos pontificados se achacaba a los teólogos, obispos y presbíteros progresistas. La gran preparación intelectual de Ratzinger recordaba a Pablo VI. Su decisión era proceder a una purificación de la Iglesia. Al denunciar a grandes personalidades, como el fundador de los Legionarios de Cristo, preparó el camino a su sucesor el actual Papa Francisco. El papa era como “un cordero rodeado de lobos”, como indicó *L’Osservatore Romano*, tras haber además experimentado la traición de su secretario personal que le robó una gran cantidad de documentos en 2012.

La Revista dio cuenta de sí misma al cumplir doscientos números de *Proyección* (enero 2001). Reiteraba su deseo de iluminar desde la fe los problemas actuales de la sociedad y de la cultura, de reformularla e inculturarla en el mundo de hoy, y de mantener una línea de apertura y de diálogo con otros. Llama la atención, sin embargo, que ni en el año 2000 ni 2001 se dedique ningún artículo a valorar los problemas que ha planteado Juan Pablo II respecto de su primado y la reforma ecuménica. Como revista de teología que busca la actualidad y el diálogo con los problemas es necesaria una toma de postura al respecto. La monarquía pontificia está hoy en periodo de transformación como intentó el Concilio. En 2004 se publicó un número especial monográfico (nº 213/214) sobre los cincuenta años de la revista y los temas más importantes sobre los que ha tratado. Primero hablaron cuatro teólogos en nombre del comité de redacción (García Gómez, J.M. Castillo, A. Rodríguez Carmona y J. Vílchez). Sus testimonios muestran los sucesos de esos años y su repercusión en la revista y en la teología de la facultad.

Otros profesores presentaron algunas de las teologías más importantes que se han dado en la revista. E. López Azpitarte habló de la nueva teología moral, de la crisis actual y del esfuerzo para superarla. Diego M. Molina se centró en la eclesiológia después del Vaticano II y en algunas líneas de futuro, destacando a los laicos, y enunció algunas obras de relevancia. Javier Martínez Medina desarrolló el cristianismo y la cultura en la historia de Granada, subrayando el interés de la revista por la Iglesia y la cultura local, sobre todo por su gran patrimonio artístico, monumental y literario. E. Olivares ofreció una síntesis valorativa de “Tres siglos de docencia teológica universitaria”, desde los inicios a finales del siglo XVI, hasta la Biblioteca actual de la Facultad. Según Olivares contaba con unos 400.000 volúmenes y unas 2500 publicaciones periódicas, aunque actualmente se encuentra en estado de revisión por la digitalización que se está haciendo. Resalta también la actual “Biblioteca teológica granadina”; la revista de investigación (desde 1938) conocida como “Archivo teológico granadino” y la actual *Proyección*. En este monográfico de la revista *Proyección* hay también una breve selección de algunos artículos (hasta 1975) que han tenido una mayor atención. Esta variedad de autores y temáticas están recogidas en “Una antología para el recuerdo”. Es una relación muy breve, pero testimonia la amplitud que ha tenido la revista. Ofrece además un amplio Índice general de los autores y de todos sus artículos, lo cual facilita una rápida consulta.

En el pontificado del Papa Benedicto XVI se hizo patente la crisis de la Iglesia y también de la sociedad. No cabe duda de que es toda la humanidad la que comienza una nueva etapa. La globalización, la emigración y la abundancia de viajes impide el aislamiento de los países. Todos dependemos de todos y la Iglesia dispersa en el mundo toma conciencia de que se ha acabado la era europea del cristianismo. Hay que afrontar la secularización, el final de la época de cristiandad y los nuevos retos del estado laico y no confesional. También, la pérdida de influencia en la sociedad; el distanciamiento de las generaciones jóvenes del cristianismo; y las críticas a la iglesia católica, etc. Además, el escándalo de los abusos sexuales, de la corrupción financiera y de los abusos de poder. Benedicto XVI abrió espacio a la renovación al presentar su dimisión, clarificando que el papa está al servicio de la Iglesia y no al revés.

¿Cómo ha reaccionado la revista durante el pontificado del Papa Benedicto (2005-2013)? ¿Ha habido aportaciones teológicas que correspondieran a esos problemas? El paso de una religión de mandamiento y obediencia a una religión personal y experiencial exige una transformación de la teología y de la moral. En esta línea están los artículos que insisten en el papel de los laicos; en las nuevas tensiones iglesia-gobierno; en el peso de la conciencia; en las experiencias de Dios en la vida cotidiana y en la crisis de la vida religiosa. Han cobrado fuerza también los nuevos problemas de la emigración, la exigencia de renovar el papel de la mujer y el problema de los jóvenes y de la modernidad. También hay una nueva situación de los religiosos en una sociedad secularizada y una nueva evangelización de los jóvenes. En esta época hay artículos interesantes de tipo formativo, de espiritualidad y de enfoques teológicos nuevos.

Sin embargo, se guardó silencio sobre los pecados de la Iglesia, sobre todo los referentes del sexo y del dinero, que explotaron durante el pontificado del papa Francisco. No hay ningún artículo directo sobre la secularización cultural, tampoco sobre la necesaria reforma de estructuras de la Iglesia, ni se aborda la nueva antropología filosófica. Probablemente ha habido miedo a mencionar la necesidad de reformas de la Iglesia, dado que el papa Ratzinger ha mantenido el centralismo romano y una teología tradicional. Es paradójico porque hay expresiones actuales que desdicen de las que Ratzinger tuvo durante el Concilio Vaticano II y hay autores y revistas que las han señalado. La prudencia y el miedo fueron generales en las revistas, dado que durante su época de prefecto de la Congregación de la fe han abundado los controles y acusaciones a los teólogos. Solo ahora con el papa Francisco ha cambiado la situación. El cambio radical a una mayor libertad teológica se ha dado desde el pontificado del Papa Francisco, en el que no ha habido condena de teólogos ni de obras, a pesar de la polarización teológica existente. *Proyección* sigue manteniendo una línea abierta, pero sin abordar los temas más candentes ni proponer alternativas a los nuevos conflictos. Este es un reto para la actual revista.

La reforma de la curia romana, la sinodalidad como nueva concepción comunitaria de la Iglesia, la colegialidad del papa y los obispos, la universalidad de la Iglesia y la “deseuropeización” son algunas de las nuevas dimensiones que ahora se están desarrollando. Hay una nueva dinámica en la Iglesia y aumentan los esfuerzos ecuménicos en pro de la unidad de todas las confesiones cristianas. Y sobre todo hay una lucha contra escándalos vigentes como la pederastia, los abusos sexuales contra las mujeres y un lobby homosexual clerical impositivo. El problema de la mujer en la Iglesia también se ha agravado y los laicos ya no aceptan una mera subordinación al clero, exigen protagonismo en la Iglesia. La jerarquía más conservadora y un tradicionalismo cada vez más cerrado no dudan en acusar de hereje al papa actual y a sus colaboradores. Vivimos un proceso de cambio y están abiertas las interrogantes para ver las líneas que se van a imponer cuando falte el actual papa. La revista *Proyección* tiene que plantearse cuál es su papel y su línea editorial en una situación de cambio como la actual. Mucho más si se tiene en cuenta que es una revista de identidad jesuita en una época en que también lo es el papa.

# **¿QUÉ HEMOS APRENDIDO DESPUÉS DE 70 AÑOS DE ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA RELIGIÓN?**

## **WHAT HAVE WE LEARNED AFTER 70 YEARS OF SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION?**

*Lluís Oviedo Torró, ofm*

*Resumen:* Es oportuno preguntarse qué ha cambiado en la percepción del hecho religioso tras varias décadas y una sucesión de programas científicos e intentos de comprender mejor esa realidad. Ante todo, se constata la complejidad y dificultad a la hora de abordar ese fenómeno, que ha supuesto un gran enigma para varias generaciones de estudiosos, un reto a la modernidad filosófica y científica. Conviene repasar desde una mirada teológica los principales programas científicos aplicados al estudio de la religión, que empezaron a despuntar en la década de los 50, aunque algunas de sus versiones lo hicieron después de los 90, como es el caso de las ciencias cognitivas y evolucionistas de la religión, así como los estudios sobre religión y salud. La cuestión central que se propone este artículo es en qué medida estos estudios afectan a la teología, o aportan indicaciones de utilidad para su desarrollo. En buena medida estas páginas representan una crónica un tanto personal de un empeño de más de 30 años por rastrear en esos ámbitos paralelos de la producción científica en torno a la religión, en busca de inspiración, en medio de grandes expectativas, de algunos desengaños, y de un continuo aprendizaje.

*Palabras clave:* religión; sociología, psicología, ciencias cognitivas, evolución cultural, salud, bienestar, método.

*Abstract:* It is appropriate to ask what has changed in the perception of religion after several decades and a succession of scientific programmes and attempts to better understand this reality. First and foremost, we note the complexity and difficulty in approaching this phenomenon, which has been a great enigma for several generations of scholars, a challenge to philosophical and scientific modernity. It is worth reviewing from a theological perspective the main scientific programmes applied to the study of religion, which began to emerge in the 1950s, although some of their versions did so after the 1990s, as is the case of the cognitive and evolutionary sciences of religion, as well as studies on religion and health. The central question that this article proposes is to what extent these studies affect theology, or provide useful indications for its development. To a large extent, these pages represent a somewhat personal chronicle of a more than 30-year endeavour to trawl these parallel fields of scientific production around religion, in search of inspiration, amidst great expectations, some disappointments, and continuous learning.

*Key words:* religion; sociology, psychology, cognitive sciences, cultural evolution, health, well-being, method.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 08 de diciembre de 2024

## 1. Introducción

Puede parecer extraño en ambientes bastante secularizados y que dan la espalda a la religión, que ésta siga siendo un fenómeno interesante para diversas disciplinas académicas, e incluso para algunas líneas de investigación que tratan de aplicar un método estrictamente científico a dicho tema. Quizás este sea aún un síntoma de lo que mi profesor Marco Olivetti llamaba “la secularización inextinguible”, es decir, un proceso moderno que apunta a la superación total de la esfera religiosa, pero que nunca termina por agotarla, no logra completar su tarea de secularizar enteramente la sociedad o la cultura<sup>1</sup>.

Lo cierto es que la religión sigue siendo un tema de análisis para varias disciplinas. Quien esté acostumbrado a visitar congresos sobre el estudio no-teológico de la religión se da cuenta de que el tema sigue convocando a miles de estudiosos. El reciente congreso de la *European Academy of Religion* (EUARE) que tuvo lugar en Palermo el pasado mes de mayo, congregó a más de 1200 participantes, con centenares de comunicaciones. Los encuentros de la *Society for the Scientific Study of Religion*, que tienen lugar cada año en una ciudad estadounidense, reúnen una media de 500 estudiosos, casi exclusivamente del campo de la sociología de la religión. Las sociedades internacionales de sociología y psicología de la religión celebran sus congresos cada dos años, con centenares de participantes. Aparte, sociedades más específicas, como la que se dedica al estudio cognitivo y evolucionista de la religión (IACESR), congrega un grupo más reducido, pero también significativo. Seguramente la reunión más masiva sigue siendo la que convoca cada año la *American Accademy of Religion* (ARA), con más de 8000 participantes, en un encuentro de carácter misceláneo que se convierte en un escaparate de las tendencias recientes en los distintos campos en que se estudia el factor religioso.

Si nos fijamos en las publicaciones sobre estudio científico de la religión, pululan decenas de títulos, y algunas nuevas incorporaciones especializadas en los tratamientos más claramente científicos suelen alcanzar un buen nivel de impacto, y publican miles de nuevos artículos cada año. Yo mismo dirijo una Serie de libros en la prestigiosa editorial *Springer Nature*, sobre “Nuevas aproximaciones al estudio científico de la religión”, y ya vamos por el título 17 en pocos años<sup>2</sup>.

Todo ello nos recuerda que, además de la teología, que una vez tenía la exclusiva en el estudio de temas religiosos, ahora contamos con varias disciplinas que también se interesan por el estudio de la religión, o si se prefiere, de sus creencias y prácticas. La teología queda incluso cada vez relegada a un segundo plano cuando se compara con la fuerte vitalidad, financiación, y visibilidad académica que están gozando todos estos nuevos estudios de la religión. Esta tendencia supone un claro desafío a la teología tradicional, que puede sentirse desplazada o superada ante otras teorías, con patente científica, que pretenden explicar mejor el hecho religioso, mejor claro está que la teología de siempre.

---

<sup>1</sup> M.M. OLIVETTI, “Il problema della secolarizzazione inesauribile”, *Ermeneutica della secolarizzazione*, a cura di Enrico Castelli, *Archivio di Filosofia*, xlv, 2-3 (1976) 73-86.

<sup>2</sup> <https://www.springer.com/series/15336?srsltid=AfmBOoomWiPrfdS2Ls2-OvYjrhmuSMObwum4XDBYrtDTi7aCFJPHPIB>

En estas condiciones, la teología debería espabilarse, aunque esta es sólo una opinión. La mayor parte de nuestros colegas de la Facultades teológicas simplemente ignoran dicha producción, no escuchan sus ponencias y comunicaciones en los congresos internacionales, no leen sus artículos, y en definitiva consideran completamente irrelevantes dichos desarrollos, pues la teología está en otra cosa, y no se siente afectada en absoluto ante toda esa ingente producción académica. Probablemente sea una posición minoritaria la que represento, pues mis colegas no perciben ni amenazas, ni oportunidades, ni roces o tensiones con estos otros modelos a la hora de entender la religión, o bien, de forma más específica, la fe cristiana.

Desde mi punto de vista, y tras bastantes años que me intereso por los nuevos estudios científicos de la religión, considero que merece la pena explorar ese territorio, en lugar de ignorarlo, y probar hasta qué punto la teología puede sentirse concernida, o puede percibir un cierto reto, y hasta qué punto ese bagaje de estudios extra-teológicos de la religión puede ser aprovechado dentro de un marco de investigación teológica, o al menos en el continuo esfuerzo de diálogo entre fe y razón, al que nos han convocado los últimos Papas en un aspecto de su magisterio que se me antoja entre los menos recibidos y aplicados entre nosotros.

Este artículo quiere ofrecer un panorama de lo que ha supuesto el continuo crecimiento de estudios no-teológicos de la religión, y su significado en ambientes muy secularizados, en los que cabría esperar que ignoraran por completo el hecho religioso. Una segunda parte se dedicará a analizar el posible impacto que dichos estudios pueden tener en el campo teológico, o bien las aplicaciones y beneficios que podemos aprovechar los teólogos, y por qué motivo sería un error ignorarlos.

## **2. Qué es el estudio no-teológico de la religión y porqué interesa a la teología**

Intentando poner un poco de orden en la jungla de los estudios sobre la religión, me he permitido consultar al ChatGPT, con esa cuestión: “¿cuáles son los diferentes modelos de estudio científico de la religión?”. La respuesta enumera 8 modos o disciplinas, por este orden, que quizás refleja su importancia en este sistema inteligente: sociología de la religión; psicología de la religión; antropología de la religión; filosofía de la religión; ciencia cognitiva de la religión; historia de la religión; estudio comparativo de la religión; y estudios religiosos con teología (contextualizado en la ciencia).

Tratando de poner un poco más de orden en esta lista, que probablemente no satisfaga a nadie, sorprende que incluya a la filosofía y a estudios comparativos o de historia de la religión, que pocos considerarían disciplinas científicas, al menos en el sentido tradicional. La teología aparece en último lugar junto a los estudios de la religión, de tono crítico, pero su inclusión depende de la relación o diálogo que establezcan con las ciencias naturales. Por otro lado, se echan en falta los estudios de matriz biológica y evolucionista de la religión, que se han desarrollado mucho en las últimas dos décadas. Otra gran ausencia en esa lista es la de estudios terapéuticos de la religión, o sobre religión y salud, que han conocido un amplio crecimiento en los últimos años. De todos modos, este panorama nos ayuda a hacernos una idea de la pluralidad y complejidad de programas que tratan de comprender la religión o darle sentido dentro de un mar-

co teórico determinado: la sociedad con sus estructuras; la mente y las emociones; las percepciones o experiencias vividas, o bien sus múltiples expresiones en un contexto de culturas plurales.

Este artículo quiere poner el foco en la evolución de estos estudios en los últimos 70 años, es decir, desde la década de los 50. Para entonces ya se había consolidado la sociología de la religión, tras las aportaciones de los clásicos Durkheim, Max Weber y Simmel. También la psicología de la religión se había establecido, tras la publicación de la obra clásica de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, así como las lecturas en clave psicoanalítica de Freud y de Jung. También se habían publicado obras significativas en fenomenología de la religión, como es el caso de Rudolf Otto y su emblemático libro *Lo sagrado*. Poco después llegarían los ensayos de Mircea Eliade sobre las expresiones religiosas aplicando el método fenomenológico. Por supuesto, la filosofía de la religión conocía ya esos años interesantes debates, sobre todo en el campo de la filosofía analítica. Ahora bien, es a partir de los 50, y sobre todo de los 60, que se percibe un incremento considerable en esas disciplinas aplicadas al estudio de la religión. Voy a intentar un breve repaso de dichos desarrollos en campo más científico, tratando de rastrear su posible relevancia para la teología. Mi repaso se limita a una selección de los campos que considero más relevantes. Dos son generales y cuentan con una larga tradición: la sociología y la psicología de la religión. Otros tres son más específicos y recientes: las ciencias cognitivas de la religión; el estudio en clave biológica y evolucionista; y los estudios sobre religión, salud y bienestar. Reconozco que esta selección deja de lado el importante campo de la antropología de la religión y de la fenomenología religiosa, que probablemente deban inscribirse más en las disciplinas interpretativas, aunque a menudo hacen acopio de datos empíricos. De todos modos, habrá ocasión de recuperarlos, pues el nuevo estudio científico de la religión a menudo asume datos y referencias de la antropología y de la fenomenología religiosas.

### *2.1. Avances en la sociología de la religión*

Esas décadas a mediados del siglo XX fueron muy fecundas en el campo sociológico y en su aplicación a un mejor conocimiento de la dimensión social de la religión. Aunque las bases estaban ya sentadas con los finos análisis de Max Weber y otros, asistimos en los decenios posteriores a un nuevo florecimiento de esa disciplina. Nombres como Talcott Parsons, Peter Louis Berger, y algo después Niklas Luhmann, dieron contribuciones importantes en la sociología teórica, aunque conocedora de los procesos empíricos, que se observaban en el ámbito religioso, entre su persistencia y su inevitable declive en las sociedades más desarrolladas. Dichos cuadros teóricos, como fue la teoría de los sistemas sociales (Parsons y Luhmann) o las constructivistas (Berger) ayudaban a comprender mejor la función de la religión, también en contextos en los que parecía que la religión dejaba de tener funciones; así como los factores que incidían en su declive y en los procesos de secularización. Aunque se trataba más de visiones teóricas, proyectaban luz sobre tendencias reales que podían resultar menos claras.

La teología cometió un grave error al ignorar dichas explicaciones, tanto en clave positiva sobre la función de la religión, como en clave negativa, al analizar las causas

de su abandono. La mayor parte de los teólogos no leyeron a esos autores, y no lograron comprender, recurriendo sólo a los medios de la tradición teológica y sus métodos, dichos “signos de los tiempos”, es decir, que se vaciaran las iglesias y los seminarios, y como consecuencia, formularon propuestas teológicas claramente disfuncionales e incapaces de percibir los grandes riesgos y problemas que se insinuaban en esas tendencias inexorables de aquellos años<sup>3</sup>.

La sociología de la religión siguió siendo en las décadas sucesivas la principal forma de “estudio científico de la religión”, produciendo cada año centenares de nuevos libros y artículos en revistas especializadas. Cabe señalar el impacto que tuvo desde los años 90 la aparición del llamado “nuevo paradigma” o la aplicación de análisis y categorías económicas al estudio de los procesos religiosos, tanto de vitalidad como de declive. Aunque esa tendencia tuvo un fuerte impacto hasta inicios del 2000, después conoció una gran crisis y quedó un tanto descartada en muchos ambientes. Sin embargo, algunas de sus aportaciones siguen siendo interesantes de cara a una mejor comprensión de lo religioso a nivel social, y también a nivel cultural y antropológico. Otros autores y estudios en esas décadas contribuyeron a mostrar la complejidad de los fenómenos religiosos y de los varios factores que intervenían en los mismos. Por ejemplo, el famoso libro de Pipa Norris y Inglehart, *Sacred and Secular* (2004)<sup>4</sup>, que proponía la tesis de la inseguridad existencial como uno de los factores principales que promueven la fe religiosa; es decir, las poblaciones que se sienten menos seguras, aunque tengan más nivel económico, cabe esperar que sean más religiosas.

Otros autores, como José Casanova, David Martin, Karel Dobbelaere, y David Voas<sup>5</sup>, entre muchos otros, contribuyeron al debate entre quienes indicaban una tendencia a la post-secularización, y los que defendían su inexorable avance. Tampoco entiendo cómo los teólogos nos hemos quedado fuera de esa importante discusión, ya no sólo teórica, sino apoyada en multitud de datos empíricos. De hecho, esos estudios describen el presente y el futuro de la esfera religiosa en muchas de nuestras sociedades. Es una cuestión que nos atañe directamente. Quizás una anécdota personal reciente pueda hacer más patente mi preocupación. A finales del pasado mes de junio, tuvo lugar en Oxford un congreso sobre la cuestión de si se podía explicar el ateísmo; en realidad fue el enésimo intento de comprender el proceso de secularización. Muy pocos teólogos estuvimos presentes para recoger información y participar en el debate que trata de comprender las causas y factores implicados en el declive religioso que seguimos observando en la mayor parte de sociedades europeas.

Puede parecer intrigante este interés por la religión y sus procesos sociales, sobre todo de declive, cuando dicha tendencia podría más bien justificar un cierto abandono por parte de los estudiosos. El factor religioso sigue siendo importante en muchas sociedades occidentales, y eso se refleja en varios niveles. La observación sociológica

<sup>3</sup> Mi tesis doctoral intentaba abordar ese déficit teológico: LL. OVIEDO, *La Secularización como problema*, Ediciones de la Facultad de Teología, Valencia 1990.

<sup>4</sup> P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>5</sup> D. MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot - Burlington, VT 2005; J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 1994; K. DOBBELAERE, *Secularization: an analysis at three levels*, Peter Lang Bruxelles, New York 2002.

puede asumir un doble interés: el primero y tradicional que trata de certificar su superación, tras varios siglos desde que había sido pronosticada, por parte de otras instancias modernas capaces de afrontar mejor las cuestiones a las que la religión daba respuesta. Otro interés puede ser más positivo, en cuanto otros estudiosos tratan de mostrar la imposibilidad de superarla; su continuo resurgir, como ave Fénix de sus cenizas; y su persistente funcionalidad en ambientes que podrían prescindir de ella. De todos modos, también cabe adivinar en ese interés tendencias más sutiles que buscan el control o al menos la domesticación de un fenómeno social que a veces resulta bastante disruptivo y desconcertante, o todavía demasiado influyente en algunos ambientes, en procesos políticos y en guerras culturales de desenlaces a veces muy negativos.

## 2.2. *La psicología de la religión*

También en este caso nos encontramos con una maduración que dura varias décadas y que a mediados del siglo XX ya va asentándose para producir estudios mucho más sistemáticos o menos ideológicos. Hay que tener en cuenta que una parte de la psicología de la religión, inspirada por el modelo psicoanalítico, se había orientado a denunciar dichas creencias como formas de alienación y claramente perjudiciales, como hicieron las versiones clásicas del marxismo hasta hace relativamente poco.

Repasando la historia de la psicología de la religión, varios estudios apuntan a su nacimiento con Edwin Starbuck y William James, también a finales del siglo XIX e inicios del XX, a un cierto desarrollo a mediados de siglo, con las obras de Gordon Allport y sus distinciones en la forma de entender y vivir la religión (*The Individual and His Religion*, 1950); de Erik Erikson, y su análisis del papel de la religión en el desarrollo de las distintas etapas de la vida y la formación de virtudes (*Childhood and Society*, 1950); y Erich Fromm, y su búsqueda de las formas religiosas más sanas (*Psychoanalysis and Religion*, 1950).

Los estudios sobre el desarrollo de la psicología de la religión en las décadas posteriores señalan una fuerte crisis que no se resuelve hasta bien entrados los años 80, cuando el estudio psicológico de la religión se vuelve menos filosófico o teórico y adopta métodos más decididamente científicos o experimentales, dando lugar a abundantes publicaciones y a la consolidación académica de esa subdisciplina, a la que se reconoce un estatus importante a la hora de comprender y acompañar el fenómeno religioso<sup>6</sup>.

La maduración de los estudios en psicología de la religión puede observarse mejor en algunos de sus manuales o tratados relativamente recientes, que describen los muchos temas implicados y el amplio conocimiento que cubren: cuestiones de desarrollo religioso desde la infancia a la madurez; la conversión religiosa; actitudes y personalidad; cuestiones de socialización y fundamentalismo; religión y salud mental...<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Para una buena síntesis: R.A. EMMONS AND R.F. PALOUTZIAN, "The Psychology of Religion": *Annual Review of Psychology* (2003) 54:377-402.

<sup>7</sup> R.F. PALOUTZIAN AND C.L. PARK (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Second Edition, Routledge, London 2015; R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, Third Edition, Guilford Press, New York 2017.

Conviene destacar algunas líneas de tendencia en esos desarrollos relevantes para la teología. La primera es que una buena parte de la psicología de la religión se ha ocupado desde sus inicios en distinguir y clasificar entre varias formas religiosas: intrínseca y extrínseca; madura e inmadura; positiva y negativa. En general dichas distinciones implican una cierta valoración, a menudo bastante explícita, y por tanto un cierto juicio sobre el sentido y valor de la experiencia religiosa, que en ocasiones se vuelve un factor negativo para las personas. Este supone de todos modos un cierto paso o progreso respecto de la etapa anterior y los autores que consideraban negativa y sospechosa toda forma religiosa, pero también se deduce una tendencia normativa que probablemente va más allá de la supuesta neutralidad científica, y que entra claramente en competencia con la normatividad que se atribuye la teología como una de sus funciones esenciales, es decir, distinguir entre fe verdadera o falsa, que salva o no salva.

El segundo rasgo importante que hay que considerar es que los estudios psicológicos de la religión asumen a menudo un tono terapéutico, es decir observan que las creencias y prácticas religiosas en ocasiones se asocian a trastornos, y que conviene conocerlas para intervenir en esas dinámicas más negativas. Puede afirmarse que en este caso se cumplen los análisis en clave hipercrítica de Michael Foucault: una parte del conocimiento científico sobre la persona en la modernidad surge con el fin de controlar y corregir lo que se percibe como patológico o desviado, lo que dificulta el orden social. De todos modos, sería demasiado reductivo aplicar dicha crítica al conjunto de la psicología de la religión, que, va abriéndose en los decenios recientes hacia posiciones de mayor neutralidad e incluso a valoraciones más positivas de la religión por su potencial para afrontar y superar condiciones psicológicas que provocan sufrimiento y malestar.

La teología puede extraer algunas lecciones de esta aproximación a la religión. En principio hay que reconocer que una buena parte de la teología práctica, sobre todo de la teología espiritual enfocada a la formación o al acompañamiento espiritual, se ha servido de forma conspicua de la psicología general, y quizás también de la psicología de la religión. He conocido una larga temporada de fuerte influencia del psicoanálisis en varias expresiones de teología espiritual y pastoral. La integración entre teología y psicología de todos modos parece todavía bastante limitada, y el recurso a la psicología se inscribía a menudo en necesidades de tipo práctico. Sin embargo, ha habido también teólogos como Eugen Drewermann, Elmar Salman o Pier Angelo Sequeri, que han encontrado inspiración en el psicoanálisis o en versiones actualizadas del mismo, aunque menos, que yo sepa, en los estudios específicos de psicología de la religión.

Es inevitable la tentación a percibir un modelo de concurrencia cuando se comparan los dos campos disciplinares: la psicología y la teología. En realidad, ambos se sobreponen en varios casos, ambos tratan de ofrecer explicaciones plausibles sobre la mente y el comportamiento religioso. La competencia se vuelve más dura y conflictiva cuando se baja al campo práctico, pues muchos perciben que la única sanación del alma es la fe confesada y vivida, mientras que para otros sólo un abordaje profesional, con métodos probados de forma científica, puede proveer una terapia efectiva al sufrimiento psicológico. Tengo la impresión de que se trata de una tensión no bien resuelta, y donde las invasiones de campo ajeno impiden formas de entendimiento y colaboración. En todo caso, antes de bajar al terreno práctico, habría que afrontar mejor, en sede teológica, los retos derivados de la enorme expansión de la psicología y de su forma específica

de abordar los temas y experiencias religiosas, una tarea en buena parte pendiente, tal vez por falta de interés teológico en emprender un análisis más en profundidad de las implicaciones que dichos estudios tienen para nuestra forma tradicional de entender la fe y la vida cristiana, en toda su complejidad.

### 2.3. *Las ciencias cognitivas de la religión*

Esta es una forma de estudiar la religión bastante nueva, que surge en los años 90 del siglo pasado, y conoce un fuerte desarrollo en las décadas siguientes, así como varias formas de cuestionamiento y severas críticas.

Cabe describir este programa como un intento de acceder a los procesos mentales que hacen posible una comprensión religiosa, es decir, una visión de la realidad en la que juegan un papel los llamados “agentes sobrenaturales”, sean divinidades, espíritus, ángeles, o fuerzas ocultas y misteriosas. Desde esa perspectiva, cuando se percibe dicha agencia más allá del mundo material, es decir, su influencia en nuestras vidas y en nuestro ambiente, entonces se activan las redes neuronales que generan representaciones de la realidad más menos distinguibles del plano material e inmediato.

Aunque al inicio de este programa se plantearon varias estructuras mentales que podían ayudar a explicar la cognición religiosa, las teorías iniciales sufrieron serias revisiones que han llevado a cierta percepción de que la mente religiosa es seguramente mucho más compleja y difícil de entender de cuanto se había imaginado. De hecho, bastantes de los estudiosos alineados en ese programa pudieron entrever una especie de “sueño reductivo”, o casi una forma de “pensamiento mágico” investido de seriedad académica, que permitía una efectiva explicación o superación de la religión, la fórmula que finalmente nos permitía desentrañar los misterios de la mente religiosa. A ello también contribuyeron las expectativas que nutrían los avances en las neurociencias y un mejor conocimiento de las redes neuronales, que esperaban que permitirían finalmente acceder a lo más íntimo de una experiencia tan intrigante. Llama la atención que se publicaran en aquellos años títulos tan pretenciosos como el de Pascal Boyer, *Religion Explained* (2001), en el que el autor clamaba haber dado finalmente con la clave para explicar la religión sin ninguna necesidad de recurrir a categorías teológicas.

En este programa se observa una tensión que ya estaba presente en la psicología de la religión desde sus inicios con Starbuck: el enfrentamiento entre explicaciones teológicas y naturalistas, es decir, las que prescindían completamente de referencias a motivos trascendentes o de intervención divina: todo podía reducirse a estructuras mentales y de comportamiento, con motivos o factores que se podían identificar en el orden natural.

Ya he repasado en otros artículos esta andadura, que se convierte casi en una parábola sobre la ambición de la ciencia para comprender la religión, una ambición nunca satisfecha, pero que prosigue a pesar de sus muchos fracasos<sup>8</sup>. De todos modos,

---

<sup>8</sup> LL. OVIEDO, “Assessing Cognitive Approaches to Religion: A Theological Account”: *European Journal of Science and Theology*, 2, (2006-1) 47-54; “Is a Complete Biocognitive Account of Religion Feasible”: *Zygon*, 43-1 (2008) 103-126; Explanatory limits in the Cognitive Science of Religion: theoretical matrix and evidence levels, in HANS VAN EYGHEN, RIK PELS AND GIJSBERT VAN DEN BRINK (eds), *New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief*; Springer, Dordrecht 2018, 15-34.

sería injusto descalificar dicho esfuerzo a causa de las limitaciones que se observan o las revisiones a las que está sometido. La teología puede de hecho aprender mucho de dichos intentos y también de sus fracasos y voluntad de corregir.

En principio parecía relativamente sencillo identificar las estructuras mentales que gobiernan la cognición religiosa, es decir los sesgos que hacen que nos inclinemos de forma casi espontánea a percibir una presencia sobrenatural o sus efectos en aquello que no podemos explicar o controlar, o que nos resulta más cómodo explicar mentalmente recurriendo a Dios para que nos ayude o para que no nos castigue. Ciertamente podemos intuir un cierto resorte en nuestra forma de procesar la información que recibimos, que termina apuntando a factores sobrenaturales. El mecanismo es parecido al de una forma de computación que cuando recibe ciertos estímulos o informaciones, las procesa dentro de un cierto sistema que recurre a esas causas alternativas a las naturales, y de este modo nos ahorra mayor estrés o niveles insostenibles de incertidumbre, devolviendo una sensación de control, o al menos representaciones de la realidad en las que todo queda ajustado, también gracias a la intervención de esas fuerzas sobrenaturales, lo que nos evita caer en formas de ansiedad.

Los mecanismos implicados son varios. Al menos al inicio de este programa se reconocía que la necesidad de atribuir agencia a todos los fenómenos naturales, así como la percepción de déficits de agencia en algunos de ellos, como la causa primaria de la cognición religiosa. El segundo mecanismo que entraría en juego era la llamada “teoría de la mente” o capacidad para identificar y reconocer estados mentales en otras personas, sus intenciones o tendencias más o menos intuitivas. Uniendo ambas capacidades mentales, se termina por atribuir a agentes sobrenaturales lo que no logramos atribuir a los naturales. Por otro lado, ciertos desarrollos apuntaban a la voracidad de los humanos en favor de descripciones “mínimamente contraintuitivas”, es decir, las que se refieren a fenómenos que desafían una explicación natural e inmediata y se perfilan como algo extraordinario, especial y misterioso.

Todos esos procesos pueden ciertamente contribuir a la cognición religiosa, pero se nos antojan como demasiado simples cuando se tiene en cuenta que estamos ante una experiencia entre las más ricas y complejas que puede vivir el ser humano, con multitud de manifestaciones a lo largo de la historia. Entre otras cosas, los cognitivistas parecían demasiado centrados en las formas de pensamiento más intuitivas y rápidas, e ignoraban las más lentas y reflexivas, que seguramente también intervienen en la cognición religiosa<sup>9</sup>. Además, han tenido muchas dificultades para aportar evidencia empírica que confirme estas teorías, que han ido madurando y dando paso a otras alternativas, como las que apuntan más a la capacidad predictiva; o más recientemente las que se fijan en una especie de juego imaginativo de “hacer creer”<sup>10</sup>.

Se nos antoja hoy un tanto pretencioso que ese movimiento se auto-denomine “ciencia cognitiva de la religión”. No obstante, sus defensores tuvieron un gran éxito a la hora de recaudar fondos para la investigación, de abrir cátedras y publicaciones o

---

<sup>9</sup> J.W. JONES, *Can Science Explain Religion?: The Cognitive Science Debate*, Oxford University Press, Oxford, New York 2015; K. SZOIK, H. VAN EYGHEN, *Revising Cognitive and Evolutionary Science of Religion: Religion as an Adaptation*, Springer, Cham 2021.

<sup>10</sup> VAN LEEUWEN, *Religion as Make-Believe: A Theory of Belief, Imagination, and Group Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. 2023.

para organizar congresos y otros actos académicos. Ha sido para mí, que he atendido algunos de ellos, bastante frustrante no lograr un mínimo de interacción y debate científico con sus protagonistas. Otra anécdota puede ilustrar el alcance de este programa y sus efectos teológicos. Asistí el pasado mes de Julio a otro congreso en Oxford sobre *Cognitive Representations in Religion*, que curiosamente tenía lugar en una iglesia anglicana. Una de las presentaciones se refirió a las creencias religiosas en términos francamente minimalistas. La colega sostenía que dichas creencias carecían de contenido cognitivo; es decir su función no era representar la realidad, sino vincular a los creyentes en una comunidad o reforzar valores morales. Le pregunté si todo el esfuerzo del profesor Richard Swinburne, uno de los grandes exponentes de filosofía de la religión, basado en Oxford, y que defendía la veracidad de los contenidos de la fe cristiana, había sido una pérdida de tiempo.

Esta anécdota refleja una tensión a veces poco disimulada entre el nuevo estudio científico de la religión, por un lado, y la lectura teológica de la experiencia religiosa, que parte normalmente de la interpretación y actualización de textos canónicos que asumimos como revelados. Tenemos la impresión de que el programa cognitivista ha tratado de deslegitimar o vaciar la visión teológica, para sustituirla por otra de base más científica y por tanto más acreditada. Esta tendencia no se ha dado en todos los casos; los trabajos de Justin Barrett, por ejemplo, han intentado conciliar el estudio cognitivo de la religión y una posición creyente y respetuosa de la fe<sup>11</sup>. En todo caso, sería un grave error si los teólogos ignoráramos, como ha sido en general el caso, dicho programa y sus teorías. Al menos dos razones invitan a asumir una actitud más constructiva al respecto. La primera es que, también se puede aprender mucho en la relación con dichos estudios, que ciertamente ofrecen aportaciones útiles. Un caso claro es la distinción entre formas religiosas más “fáciles” o “cómodas” y expresiones más “costosas” desde un punto de vista cognitivo. Esta puede ser una observación un tanto obvia pero que a menudo hemos descuidado: es más fácil creer ciertas representaciones más sencillas, como las que recurren a formas de dualismo y contraste, que aquellas más complejas que solemos construir los teólogos con gran esfuerzo. Además, algunos autores en esa área se han fijado en las formas de la llamada “incorrección teológica”, es decir, la tendencia frecuente de la mente religiosa a infringir los cuadros teológicos establecidos y a proyectar una comprensión de la relación con la divinidad muy flexible y creativa. Pero hay bastantes otros puntos de interés en este programa que la teología no debería descuidar, como las distinciones entre representaciones de primer y de segundo nivel y otros mecanismos que suelen guiar o sesgar la mente religiosa.

El segundo motivo práctico que vuelve bastante interesante el programa de la ciencia cognitiva de la religión es que estamos ante un proyecto reciente que intenta seguir el método científico, aunque comete errores y trata de subsanarlos o de corregir hipótesis que se muestran claramente insatisfactorias tras varios ensayos. La teología tiene mucho que aprender cuando nuestros colegas se toman en serio el método científico y no se dejan llevar sólo por la intuición, los prejuicios o el encanto retórico. Conviene volver sobre este punto.

---

<sup>11</sup> J. BARRETT, *Why would anyone believe in God?* AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2004; *Cognitive science, religion, and theology: from human minds to divine minds*, Templeton Press, West Conshohocken, PA, 2011.

De todos modos, quizás el fallo más grande en este programa ha sido quedar enzarzados en modelos teóricos que se desarrollaron algún tiempo antes, en los años 80, y que han sido en buena parte superados por otros modelos que apuntaban a un modo diverso de funcionamiento de la mente, más complejo, extendido y en diversos niveles, más allá de las simplificaciones que sirvieron a los cognitivistas y su expectativa de poder reducir las creencias religiosas a formas de elaboración casi mecánica de informaciones, siguiendo un modelo computacional. Los avances en neurociencias y el estudio de procesos mentales nos abocan a un panorama más abierto e integral, también más conectado con otras mentes y con el fondo cultural en que nos movemos.

#### *2.4. Los estudios biológicos y evolucionistas de la religión*

En bastantes casos se ha optado por unir esta línea de investigación, también reciente, a la anterior o cognitivista. En pocas palabras, este otro programa científico de estudio de la religión plantea que el comportamiento humano, también el religioso, sigue las mismas pautas que gobiernan el mundo de la vida y su evolución, es decir, la necesidad de asegurar las mejores condiciones para la supervivencia, y la búsqueda de éxito reproductivo. Este enfoque dio origen a la llamada psicología evolucionista, a menudo con un planteamiento muy reductivo a partir de claves biológicas a la hora de comprender cualquier forma de conducta humana, incluida la religiosa.

Como puede percibirse, ese enfoque es muy externalista, es decir, no se fija en la mente o en la dimensión subjetiva, sólo en aquello que podemos observar en el comportamiento humano. Su objetivo es identificar todo aquello que contribuye a mejorar las posibilidades de supervivencia o reproducción, es decir, su capacidad adaptativa. Un comportamiento puede explicarse cuando se traduce en esa clave, o en ese lenguaje, es decir, cuando se logra poner en evidencia su valor de cara a esas exigencias biológicas. Tiene sentido la religión, por tanto, si contribuye a mejorar la adaptación de los seres humanos y los vuelve más resistentes ante condiciones adversas y los asiste para que tengan hijos a los que se pueda asegurar un futuro mejor.

No es tan difícil asociar la religión a tales exigencias; de hecho, contamos con no pocas teorías y propuestas. Por ejemplo, las que han tenido más éxito apuntan a la capacidad de la religión para crear vínculos, para reforzar obligaciones que nos vuelven más solidarios; o bien para fomentar actitudes prosociales, lo que repercute en mejores condiciones de supervivencia a nivel de grupo y beneficia a los individuos. Otras teorías apuntan más bien a la otra dimensión, la reproductiva, y señalan el papel positivo de las creencias religiosas para motivar y sostener a las familias, es decir la dimensión religiosa ayuda a formar familias más sólidas que a su vez contribuirían al éxito reproductivo, que no consiste sólo en tener más hijos, sino en asegurarles una vida más adaptada a las condiciones ambientales para que también ellos se reproduzcan. Otras teorías exploran factores alternativos, como las prestaciones simbólicas que podrían facilitar las creencias religiosas: a mayor capacidad simbólica, más capacidad de adaptarnos a nuestro entorno y de prevenir riesgos, lo que redundaría en una vida más segura.

Sea como sea, es interesante esta línea de argumentación: las religiones habrían sobrevivido a pesar de su aparente inutilidad en términos de costes y efectividad prácti-

cos para la supervivencia, porque habrían contribuido a una mejor adaptación a partir de sus rituales, creencias y prácticas comunes o personales. No todos están de acuerdo, pues algunos autores sostienen que la religión es simplemente un subproducto de la mente que no controla demasiado bien sus funciones de representación de la realidad, o que tiende a sobre-representar lo que no existe, y que su funcionalidad es más bien dudosa. Otros corrigen esa visión tan pobre para señalar que, a pesar de su carácter poco funcional en principio, con el tiempo esas actividades han servido o se han mostrado útiles en algunos casos, o han conocido una cierta re-adaptación.

Desde mi punto de vista, y tras haber dedicado bastante tiempo y esfuerzo a seguir estos desarrollos<sup>12</sup>, tengo la impresión de que ese no es el mejor modo de aprovechar los modelos evolucionistas, entre otras cosas por los desmentidos que han sufrido recientemente desde el punto de vista empírico y metodológico, así como la dificultad de encajar en el cuadro histórico las macro-teorías que han construido, como la que vincula las dimensiones de la representación de la divinidad a las dimensiones de los estados políticos o de las áreas de influencia y dominio<sup>13</sup>.

Lo que sí que ha resultado más interesante y constructivo para la teología ha sido la aplicación de las ideas de “evolución cultural” al campo específico de la evolución religiosa, algo que tiene claras repercusiones teológicas, aunque a menudo han sido francamente ignoradas. Me refiero a la idea de que las creencias y prácticas religiosas cambian y evolucionan siguiendo patrones que se pueden identificar en otras formas de evolución cultural, y que, a su vez, siguen pautas similares a las de la evolución biológica, es decir, de variaciones, selección de las mejor adaptadas, y posterior estabilización para dar lugar a nuevas variaciones.

Esta última línea de investigación está entre las más prometedoras – desde un punto de vista teológico – de las recientes aproximaciones científicas a la religión. Por ejemplo, en su aplicación al estudio bíblico, el modelo de evolución cultural nos ayuda a comprender mejor las sucesivas transformaciones del texto bíblico, y también del continuo desarrollo de la doctrina cristiana y de sus lecturas teológicas, que pueden ser entendidas en clave evolutiva, es decir, de variaciones que tratan de adaptar mejor el mensaje cristiano a nuevos contextos y circunstancias, para afrontar nuevos retos, o tras comprobar que otras visiones dejan de ser funcionales para la supervivencia de la fe cristiana<sup>14</sup>. Una cierta “ingeniería inversa” se puede aplicar en esos casos para reconstruir los procesos que llevaron a la maduración de ciertas doctrinas y teologías.

La perspectiva que introduce la dinámica de la evolución cultural en teología puede no ser del gusto de todos, pues añade un elemento de inestabilidad a un conjunto de creencias y normas morales que muchos consideran inamovibles, estáticas. Esta nueva – o no tan nueva – percepción invita a la teología a comprender mejor los sucesivos intentos de adaptar el mensaje de salvación a lo largo de la historia en medio

---

<sup>12</sup> LL. OVIEDO, “Introduction: A Multilevel and Multidisciplinary Approach to Understanding Religion and its evolution”, en: JAY FEIERMAN AND LLUIS OVIEDO (eds.), *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology: A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, Routledge, London and New York 2019, 1-18.

<sup>13</sup> A. NORENZAYAN, *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*, Princeton University Press, Princeton 2013.

<sup>14</sup> LL. OVIEDO, “Theology and Cultural Evolution”, *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, Edited by BRENDAN N. WOLFE ET AL. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheologyandCulturalEvolution>

de grandes tensiones y búsquedas de las versiones que pudieran funcionar mejor para animar a los fieles en el seguimiento de Cristo. Está bastante claro que dicha dinámica sigue vigente en nuestros días y que contamos con una rica pluralidad de variaciones o estilos de entender la fe cristiana, pero no todos convencen o animan a los creyentes de igual modo al seguimiento evangélico. Hay que tener en cuenta que el contexto en ambientes secularizados se ha vuelto más hostil para la fe, y la presión es mayor a la hora de seleccionar las propuestas que se adaptan mejor, lo que exige un examen de los efectos prácticos, más que los desarrollos teóricos.

### 2.5. *Los estudios sobre religión, salud y bienestar*

Esta es sin duda la aportación más importante y positiva en el campo del nuevo estudio científico de la religión en las últimas décadas. Desde hace unos 20 años se ha ido extendiendo una línea de investigación que intenta comprender los efectos de la religión en procesos que contribuyen a la salud física y – sobre todo – mental; a la capacidad de afrontamiento y resiliencia; o bien a mejorar las condiciones de vida y a dar más calidad a nuestras relaciones. Se están publicando cada año centenares de artículos sobre estos temas. Basta asomarse, por ejemplo, a la base de datos de acceso abierto *PubMed*, especializada en ciencias de la salud y buscar términos como *religion and health*; *religious coping*; o *religion and wellbeing*, para encontrar centenares de referencias de todo tipo sobre los efectos de formas religiosas y espirituales en la salud, o cómo dichas expresiones ayudan a afrontar mejor la adversidad y las crisis; o bien a crecer de forma más virtuosa (*flourishing*)<sup>15</sup>.

Tampoco en este caso contamos con una recepción teológica suficientemente generosa. Hay que tener en cuenta que los estudios citados matizan y distinguen entre expresiones religiosas que contribuyen a la salud y a afrontar mejor las pruebas de la vida; mientras que otras no hacen más que empeorar las cosas, como las que ven las adversidades como castigos divinos; o simplemente las que se resisten a las vacunas y a otros tratamientos terapéuticos. Es decir, estos estudios introducen una dimensión normativa en su observación de los fenómenos religiosos, lo que puede favorecer una cierta concurrencia con la teología, que se puede sentir desplazada como disciplina que discierne entre las formas más o menos adecuadas de entender el mensaje revelado. De alguna forma, el estudio científico de la religión, la salud y el bienestar certifican las formas religiosas más adaptativas, frente a las que son disfuncionales, lo que plantea algunas cuestiones, sobre si la salud física y mental, o el bienestar personal y familiar, sean los mejores criterios para analizar y discernir las interpretaciones más justas de la fe cristiana.

La dificultad apenas descrita no es ni mucho menos la única. Probablemente muchos colegas en teología se sientan incómodos a la hora de asomarse a este programa científico. Otro motivo es que procede casi siempre de forma empírica, es decir, a partir de la observación de la realidad y la recogida de datos que puedan corroborar determi-

---

<sup>15</sup> Para una visión de conjunto, puede consultarse: LL. OVIEDO, “The Study of Religion, Spirituality and Wellbeing: Research Trends”: *Journal of Management, Spirituality & Religion*, (2024) 21, 5, 507-523,

nadas hipótesis. La teología se siente bastante extraña ante el método empírico, que no es normalmente el suyo, y a menudo no sabe qué hacer con los datos que otros recogen, aunque sean positivos para la fe cristiana. No obstante, la objeción más importante procede del carácter excesivamente pragmático de este enfoque de la religión, que podría incluso entenderla de forma instrumental, al poner la fe al servicio de otros intereses, como son la salud y el bienestar, volviéndola dependiente de los mismos.

Estamos ante dificultades importantes, pero no insuperables. La fe cristiana siempre ha sido un mensaje de salvación, aunque hoy en día sea algo menos claro el contenido de la misma. Muchos se preguntan de qué nos hemos de salvar, cuando se desdibuja el horizonte escatológico de la salvación como promesa de ir al cielo en la otra vida; o se desconfiaba de una visión moralista en la que salvación es simplemente evitar cometer pecados. Si no se conecta el mensaje de salvación con una visión práctica que asegure que la fe favorece la vitalidad, la calidad de vida de los creyentes y de sus familias, va a ser muy difícil que ese mensaje se comprenda, en un ambiente de mentalidad claramente utilitarista y al que debemos adaptarnos.

La teología tiene mucho que ganar de un acercamiento a este tipo de investigación, incluso desde un punto de vista apologetico. El mensaje que ofrecen esos estudios en la mayoría de los casos es que la fe religiosa, o mejor su práctica celebrada, son positivas para las personas, las familias y la sociedad. Hace poco nuestro equipo de investigación hemos realizado un estudio sobre los efectos positivos de rezar el rosario, todavía por publicar. También he emprendido con un doctorando brasileño una revisión sistemática de artículos sobre depresión e ideación suicida (57 en total) para mostrar que, en la mayor parte de los casos, la religión es un factor protector frente a esa tendencia auto-destructiva, también por publicar. Es fácil apreciar que lo que estamos intentando transmitir es que la religión en general, o la fe cristiana o incluso las prácticas católicas, en particular, son positivas, ayudan a las personas, les protegen y contribuyen a su desarrollo y calidad de vida, e incluso a mejorar sus niveles de empatía.

Resulta extraña la lejanía de la mayoría de teólogos de todo ese inmenso conjunto de estudios de base científica, y que configura ya un ámbito disciplinar propio, con autores como Kenneth Pargament o Harold Koenig ya consagrados, y amplios tratados que recogen lo mejor de esas investigaciones y añaden los matices necesarios para reivindicar la parte más luminosa de las creencias y actitudes religiosas<sup>16</sup>.

Cabría añadir alguna otra línea de investigación que repercute claramente en la religión. Probablemente el estudio científico de las creencias merece un tratamiento singular. En los últimos años se han multiplicado las publicaciones y el interés en torno a las creencias y los procesos de creer, desde una perspectiva multidisciplinar<sup>17</sup>. Esos estudios son clave para comprender mejor las dinámicas que afectan a la fe cristiana, su carácter razonable, y la necesidad de educar la formación de creencias. También los estudios sobre el sentido de la vida merecen atención especial, pues, aunque no se refieren directamente a la religión – del mismo modo que en el estu-

---

16 H. KOENIG, *Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications*, Academic Press. London, San Diego, CA, 2018; K. I PARGAMENT, "Religion and Coping: The Current State of Knowledge", en S. FOLKMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Stress, Health, and Coping*, Oxford University Press, Oxford 2010, 269-288.

17 H.-F. ANGEL, LL. OVIEDO, R.F. PALOUTZIAN, A. RUNEHV, R.J. SEITZ, *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creations*, Springer, Dordrecht 2017.

dio de las creencias – si lo hacen de forma indirecta, pues a menudo se refieren a la religión como fuente de sentido<sup>18</sup>. Otra área de investigación con un potencial de interés es la que cubre las experiencias religiosas en personas con condiciones mentales especiales, como las personas en el espectro autista, y que pueden ser reveladoras de formas distintas del sentido religioso.

### 3. ¿Cómo afecta todo esto a la teología?

Caben varias respuestas a esta pregunta. Una primera y más inmediata es en nada o casi nada, pues la teología ya tiene su propio método, está centrada en el estudio de la Revelación, y tiene muy poco que aprender de otros saberes, que además suelen tener un cariz negativo o de superación de lo religioso. Cabe otra reacción más en línea con las invitaciones de los últimos Papas, y en particular, del magisterio del Papa Francisco en la *Veritatis gaudium*, que invita a la teología a salir de su estado auto-referencial, y todavía más, a entrar en diálogo con otros saberes que pueden enriquecer nuestro propio enfoque y volvernos más creíbles en el ambiente académico y en una cultura más exigente.

Ciertamente podemos hacer más caso a las distintas formas de estudio científico de la religión. Propongo al menos cuatro vías de empeño teológico. La primera es crítica o apologética, para defender la fe cristiana ante visiones muy reductivas y que la descalifican. La segunda es más constructiva, y trata de seguir los avances en ese estudio dentro del marco del diálogo bastante maduro entre ciencia, religión y teología. La tercera sigue el interés constructivo para aprender del método científico y sus dinámicas. La cuarta busca en los contenidos puntos de conexión que puedan integrarse en algunos tratados de la fe cristiana, como la teología de la fe, la antropología teológica, y las teologías prácticas.

#### 3.1. *La vía apologética*

Es un grave error y una muestra de dejadez teológica no prestar atención a los estudios científicos sobre la religión, pensando que no nos afectan. Guardar silencio o despreciarlos no es algo aconsejable, cuando dichos estudios alcanzan un gran impacto mediático, y a menudo se proponen como las explicaciones mejores del hecho religioso, mejores claro está que la teología. Esta ya es una forma de compromiso (*engagement*) o un primer nivel en el intento de abordar esos estudios. Este empeño supone conocer bien dichas propuestas y tesis, para discernir entre lo que puede resultar negativo, e incluso ofensivo para la fe cristiana, respecto de lo que pueda resultar útil y constructivo.

En varias ocasiones he querido entrar en el debate para poner en evidencia la debilidad conceptual, metodológica, y de contenidos de varios estudios publicados,

---

18 J.A. HICKS, C. ROUTLEDGE, *The Experience of Meaning in Life: Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Springer, Dordrecht 2013.

sobre todo en las ciencias cognitiva y evolucionista de la religión. Era relativamente sencillo mostrar esas limitaciones, pero en otras ocasiones, había que recoger datos y realizar análisis estadísticos para poder jugar el mismo juego que nuestros colegas que desacreditaban a la fe religiosa. Eso supone aprender su método y sus referencias teóricas para poder revisar lo publicado o para exigir más rigor científico. Creo que es un ejercicio que ayuda a la teología a salir de su propia zona de confort, a entrar en el juego de otros ámbitos académicos, y a realizar un ejercicio de búsqueda y reflexión muy exigente. Tenemos las de ganar en ese ejercicio, aunque puede ocurrir que no nos presten demasiada atención.

### *3.2. El estudio científico de la religión en el diálogo entre ciencia y teología*

Contamos con una tradición bastante sólida e incluso con una subdisciplina de teología que ha crecido en el diálogo con las ciencias naturales. Ese diálogo ha generado numerosas publicaciones y ha empujado la teología hacia adelante, promoviendo un desarrollo de gran interés. La cuestión es hasta qué punto el nuevo estudio científico de la religión contribuye a profundizar dicha relación. La respuesta es sí y no. La visión científica que trata de reducir la religión a motivos naturales probablemente no ayude a un diálogo respetuoso entre las partes. Lo mismo ocurre cuando en nombre de la teología se descalifica a la ciencia. Pero hay otras posibilidades que hacen de ese estudio una oportunidad de encuentro y mutuo enriquecimiento. Una visión científica aplicada a la religión ayuda a entender mejor algunos procesos, como la formación de creencias con sus sesgos – positivos y negativos – su evolución y sus efectos saludables o sus ventajas a varios niveles, que vuelven la fe cristiana un sujeto importante de interlocución para los científicos.

### *3.3. Las aportaciones del método científico*

Esta es otra característica de los estudios reseñados que puede ofrecer oportunidades de interés a la actividad de los teólogos. El tratamiento científico de la religión exige un cierto rigor y respeto por el método empírico y experimental que puede sorprender al teólogo, que opera con otras categorías y puede ignorar dicho acceso, a menudo más costoso y exigente, a la experiencia religiosa. Son al menos dos las enseñanzas que cabe extraer. En primer lugar, la teología puede aprender de la aproximación científica a la religión una cierta modestia, vinculada al sentido de falibilidad con el que se mueve la ciencia. A menudo las teorías e hipótesis que formula no pueden ser verificadas, y deben ser abandonadas. Hace unos meses Robert Ross hablaba en un congreso sobre ciencias cognitivas de la religión de “teorías zombis” en ese ambiente, es decir, teorías que todavía se proponen y se citan, aunque los datos indican que han dejado de ser plausibles, como muertos vivientes en el ámbito científico. La teología puede aprender algo de ese sentido de falibilidad, y de la necesidad de revisar y buscar evidencia a sus interpretaciones, que pueden resultar ya obsoletas en nuevos contextos culturales. ¿Cabría hablar de “teorías zombis”?

La segunda consideración útil es que los teólogos podemos aprender de ese método a la hora de avanzar nuestras propias causas y temas. En mi caso, he necesitado una cierta práctica, pero he descubierto que también nosotros podíamos adoptar esos mismos métodos para reivindicar aspectos positivos de la fe cristiana o para profundizar en algunos temas que se podían beneficiar de un abordaje más empírico, y de adoptar una perspectiva semejante – aunque teológicamente informada – a la que asumen los que aplican el método científico al estudio de la religión y de sus efectos.

### *3.4. Contenidos relevantes*

Es bastante obvio que la teología puede aprender mucho de distintas investigaciones sobre la religión reseñadas en el apartado anterior. La lista recoge sólo los que considero más relevantes y útiles. Para empezar, los estudios de sociología sobre secularización y post-secularización nos ayudan a comprender dinámicas religiosas y a leer los signos de los tiempos. Podemos seguir con la psicología de la religión, con sus análisis y clasificaciones, la incidencia de algunas formas religiosas en la salud y en la patología mental, y entender mejor ciertas experiencias relacionadas con la fe cristiana. Por supuesto dichas aportaciones se vuelven de gran interés cuando se estudia la cognición religiosa, o la formación de creencias; o bien su evolución siguiendo una dinámica de adaptación a nuevos contextos sociales y culturales. Probablemente sea el estudio de religión, salud y bienestar el que más puede enriquecer tratados como la soteriología, la gracia, o en general la antropología teológica y las teología prácticas o pastorales. Sería una lástima que ignoráramos este potencial, que puede resultar en una actualización efectiva del mensaje de la fe cristiana y una clara maduración teológica apoyada por disciplinas ajenas, aunque interesadas en lo religioso.

## **4. Conclusión**

Seguramente estamos hablando de una apuesta o de una opción más o menos consciente en favor de la recepción teológica de avances en ciencias de la religión lo que, por supuesto, también implica riesgos, o simplemente terminar con las manos vacías para concluir que hemos perdido el tiempo al prestar atención a unos desarrollos en universos paralelos al nuestro, en lugar de dedicarnos, por ejemplo, a profundizar en los maestros de la gran tradición cristiana. En estos casos, vale la pena asumir una orientación de prueba, error y corrección: sólo probando podremos saber si ha valido la pena, si hemos sacado enseñanzas útiles o la teología ha progresado tras ese impulso,

Una cosa es cierta: al menos desde mi punto de vista, no me siento demasiado satisfecho con la mayor parte de la producción teológica y su repetición de temas y estilos que no han cambiado apenas desde los años 80. En este caso la “evolución cultural de la teología” ha ido muy lenta, lo que ha resultado en una incapacidad de adaptación a los nuevos escenarios culturales, como el que configura la extensión de la inteligencia artificial. El acercamiento a los estudios científicos de la religión ofrece una ocasión para renovar el método, el lenguaje, para jugar juegos distintos a los que hemos practicado

en los últimos 50 años, y para refrescar bastantes contenidos o tratados teológicos desde perspectivas nuevas. Como dice el Papa Francisco, es mejor arriesgarse a fracasar que repetir lo mismo de siempre y acabar siendo irrelevantes.

# ***PERO ELAS DIJERON. 70 AÑOS DE TEOLOGÍA FEMINISTA EN ESPAÑA***

## ***BUT SHE/S SAID. 70 YEARS OF FEMINIST THEOLOGY IN SPAIN***

*Silvia Martínez Cano*

*Resumen:* La teología feminista se puede considerar como una de las hermenéuticas teológicas más recientes de la teología española actual. Su breve recorrido histórico y eclesial es novedoso y especialmente significativo en una Iglesia que está viviendo un fuerte proceso de cambios. A raíz del concilio Vaticano II, la teología feminista se ha considerado como un modelo comunitario e inductivo de hacer teología, desde la llamada preferencial por los pobres, que en su mayoría son mujeres. Describiremos la génesis de la teología feminista en España, sus claves metodológicas y su situación actual, así como sus propuestas de diálogo con otras teologías y hermenéuticas.

*Abstract:* Feminist theology can be considered one of the most recent theological hermeneutics in current Spanish theology. Its brief historical and ecclesial trajectory is novel and especially significant in a Church that is undergoing a strong process of change. Following the Second Vatican Council, feminist theology has been considered as a communitarian and inductive model of theology, based on the preferential call for the poor, the majority of whom are women. We will describe the genesis of feminist theology in Spain, its methodological keys and its current situation, as well as its proposals for dialogue with other theologies and hermeneutics.

*Palabras clave:* Asociación de teólogas españolas, hermenéutica feminista, teología feminista, teología liberadora, teología inductiva

*Key words:* Association of Spanish women theologians, feminist hermeneutics, feminist theology, liberation theology, inductive theology

Fecha de recepción: 06 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 08 de diciembre de 2024

### **1. Introducción**

La teología feminista en España tiene un recorrido corto pero fructífero y se presenta como una aportación consolidada en el diálogo teológico peninsular de la historia presente. Su presencia sólo es posible comprenderla si hacemos un recorrido histórico que coincide con el tiempo del concilio Vaticano II y del posconcilio. Este recorrido nos ayudará a situar cuáles son los acontecimientos que «los movimientos» (en el sentido de acciones institucionales) y «los movimientos» (en el sentido de grupos hu-

manos) de la Iglesia han permitido el desarrollo de esta propuesta teológica. El recorrido histórico nos llevará a definir qué llamamos hoy Teología feminista, cuáles fueron sus intereses iniciales y cuáles son sus aportaciones fundamentales en la teología del siglo actual. El texto se centrará especialmente en la teología feminista nacida en España, en sus influencias y en sus temas de interés. Nos interesa señalar los aportes de esta perspectiva a la teología española y así como los entretreídos con otras perspectivas, y las preguntas que surgen e interpelan a la reflexión teológica y a la vida eclesial.

## 2. Un hermoso humus. Sobre la promoción de la mujer

La teología feminista española nace de un humus muy rico de aportaciones de mujeres y algunos hombres a la reflexión sobre Dios. A lo largo de la historia de la teología la voz mayoritaria que interpretaba y escribía sobre el encuentro con Dios ha sido masculina, hasta dar la impresión, al acercarnos a la ciencia teológica, de que no hubo mujeres que hablaran o escribieran sobre el encuentro con Dios. Sin embargo, podemos hacer un tímido rastreo que nos indica que algunas de mujeres aportaron su inteligencia y sus reflexiones sobre la relación entre mujeres y experiencia de Dios.

El primer feminismo, surgido en el siglo XVII en Inglaterra principalmente y su entonces todavía colonia americana, propició una cierta lectura liberadora de las Escrituras a mujeres burguesas que habían podido acceder a la cultura y se atrevían a analizar el texto bíblico. El descubrimiento de la igual dignidad de mujeres y hombres ante Dios en algunos de sus textos, como el relato del capítulo 1 del Génesis, generó un discurso reivindicativo que visibilizó la existente desigualdad entre hombres y mujeres que estaba generalizada y normalizada en todos los ámbitos de la vida, y señaló que estas diferencias no se podían justificar a través de la religión y la teología. Por ejemplo, Margaret Askew Fell, una burguesa cuáquera, escribió *Discursos feministas (Women's Speaking Justified, 1667)* donde defendía la igualdad entre hombres y mujeres:

veremos con claridad cómo el propio Dios ha manifestado su voluntad y opinión en lo que se refiere a las mujeres (...). Dios no ha hecho ninguna distinción entre hombre y mujer como los hombres establecen. (...) Permitid que esta palabra de Dios, que existía desde el principio, acalle la boca de todos aquellos que se oponen a que las mujeres hablen en nombre de Dios (...) por lo que queda de manifiesto que aquellos que hablan contra la voz de la mujer y de su descendencia, hablan en nombre de la envidia descendiente de la vieja serpiente<sup>1</sup>.

Askew y otras fueron las autoras que sentarán las bases de una conciencia de ciudadanía que propició el movimiento sufragista del siglo XIX. El acercamiento de las mujeres a la Biblia se consolidó en 1898 cuando tres mujeres metodistas, lideradas por Elisabeth Cady Stanton (1815-1902), declararon la autonomía espiritual de las

---

<sup>1</sup> Cf. LIDIA TAIFELLER DE HAYA, *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI al XVIII*, Narcea, Madrid 2008, 53-54.

mujeres y la rotunda igualdad ante los ojos de Dios que debía prolongarse en la vida social. Así, estas mujeres organizaron a otras para realizar una interpretación propia de la Escritura en el libro *La Biblia de las mujeres* fue referente para una conciencia feminista del mundo religioso.

En España, el contexto fue diferente y no podemos encontrar ejemplos de mujeres que desarrollaran un discurso de igualdad cristiano. El contexto político y social secularizó profundamente la relación religión/sociedad, no siendo posible su encuentro de nuevo hasta la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, este mismo contexto fue caldo de cultivo para que surgieran gran cantidad de congregaciones religiosas femeninas que desarrollaron una especial sensibilidad hacia la situación de las mujeres empobrecidas, que, lejos de ser feministas, en el sentido literal del término, siendo en muchas de ellas parte de su carisma fundacional y su misión apostólica. Cabe nombrar algunas de ellas como Bonifacia Rodríguez Castro (1937-1905)<sup>2</sup>, María Micaela Desmaissières y López de Dicastillo (1809-1865)<sup>3</sup>, Antonia M<sup>a</sup> de Oviedo y Schönthal (1822-1889)<sup>4</sup>, Luz Casanova (1873-1949)<sup>5</sup> y otras más. En sus carismas afirmaron que el Evangelio se encarna en las mujeres pobres y su promoción y defensa era un signo del Reino. Este fenómeno de sororidad incipiente desacredita la idea ampliamente extendida de los historiadores del siglo XX de que las mujeres españolas fueron “beatas” manipuladas por el clero y nos devuelve una mirada más clara de la agencia de las mujeres en este periodo<sup>6</sup>. Ellas van a ser una primera etapa de la reivindicación todavía femenina y no feminista en la vida social y eclesial española.

La segunda etapa de la promoción de la mujer católica española, humus del movimiento feminista cristiano español y de la teología feminista española, se desarrollará bajo el impulso de Pío XII, consciente de la importancia de la acción de las mujeres en la vida pública, más allá de los círculos familiares, en el nuevo mundo que se gestaba después de la segunda guerra mundial. En octubre de 1945 hace un llamamiento a las mujeres católicas de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOF-C a partir de ahora): “Vuestra hora ha llegado, mujeres, jóvenes católicas. La vida pública os espera”<sup>7</sup>. La actitud del pontífice supuso un reconocimiento de las militancias femeninas que se habían desarrollado contra las políticas de pontificados anteriores que afirmaban que “la naturaleza la destina (a la mujer) a labores domésticas; labores que salvaguardan admirablemente el honor de su sexo...”<sup>8</sup>. Esto no significa que su presen-

---

<sup>2</sup> Fundadora de las Siervas de San José, cuyo carisma principal fue la atención a mujeres obreras.

<sup>3</sup> Fundadora de las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, cuyo carisma se centró a la atención de mujeres de la calle y prostitutas que no eran aceptadas en los hospitales.

<sup>4</sup> Fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor, cuyo carisma se centraba en la atención a mujeres prostitutas.

<sup>5</sup> Fundadoras de las Damas apostólicas del Sagrado Corazón de Jesús, cuyo carisma se desarrollaba en la atención a mujeres que malvivían en las calles y el reparto equitativo de la riqueza en el mundo urbano.

<sup>6</sup> Cf. INMACULADA BLASCO, “Mujeres y religión en la historia contemporánea de España”: *Revista de Historia y Pensamiento contemporáneos*, 7-20.

<sup>7</sup> MARÍA SALAS, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993, 20.

<sup>8</sup> SALAS, *De la promoción de la mujer...*, 20, citando a M. RONDEAU, *La promoción de la mujer*, Studium, Madrid 1975, sobre un texto de León XIII.

cia en los círculos eclesiásticos fuera igualitaria, y más cuando el mismo papa había dado instrucciones en las asambleas diocesanas de Italia para que “jamás se conceda la palabra a las mujeres, por respetables y piadosas que sean”<sup>9</sup>. Pero generó un espacio femenino de agencia y de promoción de la mujer en movimientos eclesiales laicales como la Acción Católica o las Congregaciones marianas, donde las ideas sobre la igualdad en la sociedad y en la Iglesia vuelven a retomarse con fuerza<sup>10</sup>. También en pequeños espacios de reflexión académica, como el *Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer*<sup>11</sup>.

Así, podemos afirmar que al tiempo que el régimen político y religioso restringía la acción de las mujeres, estas buscaron las rendijas del propio sistema para aprovechar las posibilidades “liberadoras” que el mismo sistema las ofrecía<sup>12</sup>. En un contexto hostil a toda reivindicación social, estas mujeres reivindicaron el acceso a la educación, en general, y a la formación religiosa, en particular. Esto se expresaba en lemas que comenzaban a repetirse en encuentros y eventos donde se solicitaba una mayor participación activa en la Iglesia y la sociedad. Aquí hay que destacar el papel de las Mujeres de la Acción Católica<sup>10</sup>, organización que unió dos armas poderosas: la formación y la acción.

En España comienza un activismo feminista en esta organización bajo la presidencia de Pilar Bellosillo (1952-1963)<sup>13</sup> y Carmen Victory (1963-1968). Aun sabiendo que frecuentemente los hombres despreciaban su trabajo, los grupos de mujeres españolas tomaron como misión la educación de las mujeres, diferente a la que ofrecía tanto la Iglesia como el régimen. Sin una buena formación, la promoción de la mujer no sería posible. Otra de las promotoras de una formación teológica de las mujeres fue María Salas Larrazábal, que lideró desde su presidencia en la Comisión Nacional de Centros de Formación Familiar y Social, y su presencia en los órganos de gobierno de la Acción Católica hasta la crisis de 1968 (de donde salió de la organización con otras muchas personas), en el SESM y más tarde como directora del Foro de Estudios sobre la Mujer (FEM), un estudio teológico más extenso y estructurado para las mujeres que participaban en estos colectivos, a través de cursillos, formaciones monográficas y encuentros. Bellosillo y Salas traían del exterior publicaciones y libros de teología que estudiaban y traducían, para luego incorporarlo en cascada a la formación de otras.

---

<sup>9</sup> SALAS, *De la promoción de la mujer...*, 17.

<sup>10</sup> Cf. SARA MARTÍN GUTIÉRREZ, “Con ‘A’ de obrera: hacia una ‘conciencia femenina’ en el obrerismo católico español en la segunda mitad del siglo XX”: *Res Gesta* 54 (2018), Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5816>

<sup>11</sup> El Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM) fue un grupo de trabajo fundado por María Laffitte, condesa del Campo de Alange, en 1960 y activo hasta 1986, que se situaba en un catolicismo progresista reclamando para las mujeres educación, trabajo e igualdad jurídica. Algunas de las mujeres presentes en el seminario fueron: Lili Álvarez, Consuelo de la Gándara, Elena Catena, Pura y Mary Salas Larrazábal, Concepción Borreguero Sierra y María Jiménez de Obispo del Valle. Cf. MARÍA TERESA LÓPEZ HERNÁNDEZ, “El PCE y el feminismo en España (1960-1982)”: *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género* 2 (2011) 299-318.

<sup>12</sup> Cf. BLASCO, “Mujeres y religión en la historia contemporánea de España...”, 10.

<sup>13</sup> Después de su liderazgo en la Acción Católica, Pilar fue elegida presidenta de la UMOFC internacional. Con su presencia cambió el estilo de la organización, volcándose en la acción y autonomía de las mujeres. Fue la única mujer española seglar de las 23 mujeres (10 religiosas y 13 seglares) que por primera vez asistieron a un concilio como auditoras. La mayoría de ellas eran las dirigentes de las organizaciones internacionales católicas (cf. SANTIAGO MADRIGAL, “Vaticano II: un concilio para el siglo XXI”: *Carthaginensia* 29 (2013) 31-52, aquí 45.

La motivación definitiva a formarse de una forma más reglada en la teología cristiana fue impulsada dos acontecimientos. Primero los planteamientos del concilio Vaticano II sobre el laicado y sus derechos y deberes (GS 29; 44; 60) que les orientaban a formarse para el beneficio de su propia misión. Esta exhortación fue entendida por muchas mujeres como una llamada a la profesionalización en la teología. Como laicas, también podían aportar a la Iglesia sus conocimientos en teología (GS 44). Segundo, la regulación y reforma que el concilio realizó de los estudios teológicos mediante las *Normae quaedam* (1968) de la *Deus scientiarum Dominus*, que permitió al laicado acceder a las facultades de teología a finales de los años sesenta<sup>14</sup>.

La presencia de mujeres en las facultades de teología en ese momento se dio en situaciones excepcionales y con “extrañeza”<sup>15</sup>. Las que no pudieron hacerlo en España, porque se las bloqueaba el acceso a estudiar en los seminarios o institutos teológicos, por su condición de laicas seglares, se marcharon a otras universidades europeas lugares como Lovaina, asumiendo muchos sacrificios y mal viviendo en circunstancias difíciles para costearse los estudios. La formación teológica era todavía muy tradicional, pensada en masculino, sin bibliografías de teólogas y con cierto ambiente hostil hacia las estudiantes: el mundo de las mujeres simplemente no existía.

### 3. Algunas dijeron. Génesis de una teología feminista

La primera generación de teólogas aprendió, entre los años setenta y hasta mitad de los noventa del s. XX, a estudiar teología completando las lagunas académicas e intelectuales que percibían en los estudios teológicos de los seminarios y facultades. La primera estrategia que utilizaron fue el apoyo sororal, creando redes donde se compartían lecturas, se traducían textos, se compartían ideas todavía torpemente. La segunda estrategia fue buscar referentes teológicos y bibliografías de teólogas fuera de España. En estas búsquedas se toparon con la teología feminista a través de dos vías.

La primera vía es la europea-norteamericana, en la que se producían textos feministas en ambientes católicos mucho más abiertos que en las facultades de teología españolas. La teología estaba incorporada a la universidad civil y eso favorecía su diálogo con otras disciplinas. Entre las muchas lecturas nuevas destacan significativamente algunas autoras: Mary Daly<sup>16</sup> y Rosemary Radford Ruether<sup>17</sup> en Esta-

---

<sup>14</sup> Cf. CÉSAR IZQUIERDO, “La reforma de los estudios eclesiásticos”: *Anuario de Historia de la Iglesia* 10 (2001) 207-213, aquí 210.

<sup>15</sup> Cf. FELISA ELIZONDO, “Recuerdos del concilio y perspectivas en contexto”, en SILVIA MARTÍNEZ CANO (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II. Memoria y Esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014, 137-146, aquí 142.

<sup>16</sup> Cf. MARY DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973.

<sup>17</sup> Cf. ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Sexism and God-talk*, Beacon Press, Boston 1983.

dos Unidos, Catharina Halkes<sup>18</sup>, Elisabeth Moltmann-Wendell<sup>19</sup> y Dorothy Sölle<sup>20</sup> en Centroeuropa, Kari Borresen en Noruega<sup>21</sup>. A partir de ellas y otras que se fueron añadiendo en los años ochenta, como Elizabeth Schüssler-Fiorenza<sup>22</sup> o Sally McFague<sup>23</sup>, se adquirió una hermenéutica y una metodología investigativa feminista que repercutió en la exégesis bíblica e hizo crítica de los planteamientos de la teología fundamental. La hermenéutica feminista que compartían estas autoras tenía como “locus theologicus” la experiencia de las mujeres, comprendida desde la “opción preferencial por los pobres” a la que instaba el Concilio (GS). Esto permitía releer los textos bíblicos, la Tradición y la teología con una óptica más abierta y menos sujeta a las limitaciones patriarcales que subyacían en la teología.

La segunda vía de referencias teológicas procedía de América latina, donde algunas mujeres estaban poniendo en práctica el análisis social desde “la opción preferencial de los pobres” de la teología de la liberación. Las teólogas señalaban a sus compañeros varones, que, en los colectivos de pobres, las mujeres eran las que más sufrían, abandonadas por los estados y por sus propias familias, maltratadas, violentadas y asesinadas y, sin embargo, en la teología de la liberación no eran sujeto preferencial, sino que su vida quedaba invisibilizada de nuevo en un lenguaje teológico dual y machista. Sus reflexiones tomaron contacto con el quehacer de las españolas a través de viajes de estudios a España, viajes a experiencias de misión y encuentros en un lado u otro del Atlántico, lo que favoreció los lazos de amistad y las colaboraciones académicas. Algunas de estas teólogas latinoamericanas fueron, entre otras, las brasileñas Ivone Gebara<sup>24</sup> y María Clara Bingemer, las mexicanas María Pilar Aquino<sup>25</sup> y Elsa Tamez<sup>26</sup>, o la uruguaya M. Teresa Porcile<sup>27</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. CATHARINA J. M. HALKES, *New Creation: Christian Feminism and the Renewal of the Earth*. Westminster John Knox Press, Oxford 1992.

<sup>19</sup> Cf. ELISABETH MOLTSMANN-WENDELL, *The Women Around Jesus*, Crossroad, 1982. ELISABETH MOLTSMANN-WENDELL Y JÜRGEN MOLTSMANN, *Humanity in God*, SCM-Canterbury Press Ltd, London 1984.

<sup>20</sup> Cf. DOROTHEE SÖLLE, *Death by Bread Alone: Texts and Reflections on Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis 1978. DOROTHEE SÖLLE, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Westminster John Knox Press, London 1984.

<sup>21</sup> Cf. KARI E. BORRESEN, *Subordination and Equivalence: Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Rowman & Littlefield, Oxford 1981.

<sup>22</sup> Cf. ELIZABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Cross Road, New York 1983; ELIZABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1985; ELIZABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992.

<sup>23</sup> SALLIE MCFAGUE, *Metaphorical theology: models of God in religious language*, Fortress Press, Philadelphia 1982; SALLIE MCFAGUE, *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

<sup>24</sup> Cf. IVONE GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995; IVONE GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, Doble Clic, Montevideo 1998; IVONE GEBARA, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

<sup>25</sup> Cf. MARÍA PILAR AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988.

<sup>26</sup> Cf. ELSA TAMEZ (ed.), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Orbis, New York 1989.

<sup>27</sup> Cf. TERESA PORCILE, *Puebla: La Hora de María, la Hora de la Mujer*, San Pablo, Buenos Aires 1980.

Por un lado, la teología feminista europea y norteamericana proporcionó una hermenéutica y una serie de herramientas metodológicas aplicables al análisis bíblico y al discurso teológico. En general la metodología feminista partía de dos herramientas: la primera era el análisis de la teología incorporando la perspectiva de género, es decir, hacer una lectura creyente de la Biblia y la teología que permitiera poner a la experiencia de las mujeres como marco de comprensión para aportar nuevos criterios de comprensión; y la segunda el desarrollo de un aparato crítico, a través de un análisis sociohistórico, filosófico y lingüístico de la teología, desde la idea de que la teología también es un conocimiento situado como otras ciencias. Esto permitía que el proceso culminara en la creación de presupuestos teológicos novedosos, que daban diversidad a las formas de acceso a Dios. En general podemos decir que la teología feminista española tiene una hermenéutica que sigue frecuentemente la propuesta metodológica de Schüssler-Fioranza, que consigue aglutinar en su propuesta la relación entre teología de la liberación, teología crítica y perspectiva de género. La teóloga propone cuatro fases metodológicas en la construcción de la teología<sup>28</sup>:

- La Hermenéutica de la sospecha: pretende explorar las perspectivas y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto bíblico, así como en la Tradición, identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcal del contexto y de sus interpretaciones.
- La Hermenéutica de la proclamación: pretende dirigirse, a pesar del texto androcéntrico, a las luchas y vidas de las mujeres en los distintos contextos de la antigüedad cristiana en contraste con la actualidad de las mujeres.
- La Hermenéutica de la memoria: construye una evaluación crítica del texto y el contexto para recobrar el lugar de las mujeres en los textos bíblicos y en la historia de la Iglesia.
- La Hermenéutica de la imaginación creativa: pretende articular interpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten sobre los dualismos androcéntricos sino en una propuesta equitativa de género, que enraíza en un Dios justo que tiene preferencias por las más pobres.

Aunque en un principio, la teóloga norteamericana propone esta hermenéutica para el análisis bíblico<sup>29</sup>, lo cierto es que las teólogas españolas, al igual que en otros países, comenzaron a usarla también en otras disciplinas teológicas<sup>30</sup>. De esta manera, la teología feminista queda definida como:

---

28 Cf. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.

29 CONSUELO VÉLEZ, "Teología de la mujer, feminismo y género": *Theologica Xaveriana*, 140 (2001) 545-563, aquí 553.

30 Cf. MONTSERRAT ESCRIBANO, "Teología feminista como instancia crítica de las religiones en el espacio público. La propuesta de Elisabeth Schüssler Fioranza": *Contrastes, revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII (2013) 303-318.

una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad. Esta teología crítica estudia la crisis de las mujeres, también en lo que respecta a la Iglesia, y encuentra en ella una de las causas de la crisis de la propia Iglesia. Quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino mediante un cuidadoso análisis de la situación, mediante una praxis de protesta constructiva, mediante una liturgia más espontánea y más corporal y mediante una teología más integral<sup>31</sup>.

Por otro lado, la teología latinoamericana proporcionó un punto de partida a doble nivel para enfocar la mirada: primero el ejercicio de desplazar la teología al lugar de los preferidos por Dios, los pobres, y entre ellos, de las mujeres. Segundo, el desarrollo de la dimensión comunitaria y experiencial del quehacer teológico. Es decir, la teología feminista española se configuró como una teología comunitaria, que se construye mayoritariamente en grupo, partiendo de la sabiduría de las mujeres, de sus sufrimientos y de sus esperanzas y que se sitúa ante un Dios justo que aboga por ellas. La significatividad de este rasgo distingue a la teología española de forma especial en el contexto europeo, donde la teología feminista mantiene un modelo más tradicional de investigación individual y en paralelo a otros trabajos. La construcción del saber teológico en comunidad, más propio de la época de la pluralidad que de los tiempos preconciliares modernos hace de la teología feminista española una teología encarnada, que acompaña y tiene vínculos fuertes con la comunidad y sus prácticas y sirve de sustento y nutrición para que esta crezca.

El resultado de esta vinculación de teoría y práctica a finales del s. XX fue el surgimiento de grupos de mujeres, ya fueran teólogas o sin formación académica que se reunían, compartían y estudiaban textos feministas, los releían desde esta mirada, contrastándolo con sus experiencias personales y eclesiales, y ayudando a las mujeres que ya ejercían como teólogas a ir construyendo el discurso teológico feminista. En el año 1986 surgen grupos militantes que van a potenciar estas sinergias: El *Foro de Estudios sobre la mujer* (FEM) que inauguran un ámbito de investigación académica a través de la reflexión y el diálogo de las mujeres cristianas con la sociedad y con la Iglesia Católica; Mujeres y Teología, cuyo origen estuvo en Madrid, pero que luego se extendió a lo largo de dos décadas como federación de asociaciones por todo el estado español; en paralelo al anterior, el Col·lectiu de Dones en l'Església, en el ámbito catalán, formado por pequeños núcleos de mujeres en barrios y pueblos. Los tres colectivos realizaron una tarea de concienciación feminista dentro de la Iglesia y en diálogo con los feminismos civiles, que propició que una segunda generación de mujeres realizara los estudios teológicos reglados.

---

<sup>31</sup> CATHARINA HALKES, "Teología feminista. Balance provisional": *Concilium* 154 (1980) 125.

En 1992, Magdalena Fontanals y Dolores Aleixandre escriben *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*<sup>32</sup>, un texto breve que sistematiza la metodología feminista. Y en el mismo año, Mercedes Navarro coordina el texto coral *10 mujeres escriben teología*<sup>33</sup>, que pretendió aclarar conceptos básicos de la práctica teológica desde la perspectiva del análisis feminista.

El éxito de ambas publicaciones radicó en la excelente descripción de los marcos de análisis feministas, desde donde las mujeres querían investigar para transformar la visión androcéntrica de la teología. Tres ejes articulaban estos marcos: el primero profundizaba en las ideas y conceptos incidiendo en “los aspectos de relación y reciprocidad, de llamada a la plena realización de las personas, y por tanto de las mujeres como tales, excluyendo cualquier opresión de tipo jerárquico patriarcal. Esto como consecuencia de su Amor Creador, que libera y salva.”; el segundo se centraba en las imágenes, desde una mirada crítica y desde como exigencia de “recuperar imágenes femeninas de Dios”; por último se buscaba analizar el lenguaje, llamando la atención sobre “la más frecuente de esas injustas trampas androcéntricas del lenguaje en la que estamos fatalmente inmersos: en teoría tanto la palabra hombre (que es masculina) como la palabra persona (que es femenina) incluyen en su significado tanto a mujer como varones”<sup>33</sup>.

Asimismo, indicaban una metodología a seguir:

- Mantener la capacidad de cuestionamiento e ir adquiriendo un hábito de exégesis bíblica muy cuidada, para ahondar en el estudio de la Escritura.
- Detectar los elementos propios de la historia de la cultura, que pesan en los testimonios y escritos creyentes.
- Hacer un nuevo análisis del estudio de las fuentes de la teología cuya adopción e investigación, dada la exclusión de la mujer de este quehacer, ha estado condicionada por el desconocimiento y la falta de sensibilidad hacia ella.
- Asumir, finalmente, el reto de estar haciendo algo nuevo, por tanto nada fácil, con la convicción de estar dando un nuevo impulso a la Teología<sup>34</sup>.

A partir de aquí, la publicación de textos teológicos propiamente españoles se disparó en la década de los noventa, gracias a la demanda de estos colectivos y a la madurez investigativa y académica que habían alcanzado las teólogas. Con un discurso más elaborado y a través de publicaciones colaborativas, que ponían de manifiesto la creatividad de sus propuestas.

Además, se suma otro hito importante: el nacimiento el 6 de julio de 1992 de la Asociación de Teólogas Españolas o ATE ([www.asociaciondeteologas.org](http://www.asociaciondeteologas.org)). Esta asociación académica civil nace con el objetivo de hacer ciencia teológica propia, en ambientes académicos, siendo prioritario para ellas impulsar el diálogo multidisciplinar y ecuménico. Las cuatro teólogas fundadoras, Isabel Gómez Acebo, Mercedes Navarro,

---

<sup>32</sup> Cf. MAGDALENA FONTANALS Y DOLORES ALEIXANDRE, *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*, Cuadernos Cristianismo y Justicia 43, 1992.

<sup>33</sup> FONTANALS Y ALEIXANDRE, *Cuando las mujeres...*, 18.

<sup>34</sup> FONTANALS Y ALEIXANDRE, *Cuando las mujeres...*, 19.

Esperanza Bautista y Carmen Bernabé, ven la necesidad de hacer más visible, en el contexto español, la teología que hacen las mujeres y ayudar a otras mujeres a avanzar en sus estudios teológicos reglados e investigar y producir teología. Se fomentó además el diálogo ecuménico a través de contactos y redes con otras organizaciones de mujeres europeas interreligiosas y latinoamericanas como la *European Society of Women in Theological Research* (ESWTR, nacida también en 1986), el *Primer Sínodo Europeo de mujeres Las mujeres por el cambio en el siglo XXI*, realizados en Gmunden (Austria) en 1996, o el colectivo chileno de investigación ecofeminista como *Conspirando* (nacido en 1991) y de teología feminista como *Teologanda* (nacido en 2003 en Argentina).

A mitad de los noventa, la asociación pone en marcha la colección de Desclée de Brouwer llamada *En clave de mujer* coordinada por Isabel Gómez Acebo. En ella se hace espacio a tesis, investigaciones y aportaciones de teólogas que tienen serias dificultades en publicar en otros lugares como revistas de teología o editoriales religiosas, por el hecho de ser mujeres. La colección duró 12 años, siendo referente principal de los trabajos feministas en España y América Latina. En paralelo, otras colecciones de teología cercana a la perspectiva feminista dan visibilidad a este quehacer teológico como *Débora* (Publicaciones Claretianas) y *Mujeres* (Narcea). Estas colecciones fueron fruto de acuerdos entre algunas teólogas, en algunos casos, con la asociación de teólogas españolas, en otros, con las editoriales, en un intento de tener un espacio visible en el mundo teológico español.

Durante los primeros años del siglo XXI, la ATE dedicó sus esfuerzos a seguir publicando y trazar lazos tanto en Europa como en el territorio español. En 2001, algunas teólogas españolas participan en la Primera Conferencia Internacional de la Women's Ordination Worldwide (WOW), en Dublín (2001), una propuesta que se había fraguado en Gmunden, en el primer Sínodo Europeo. En 2003, se desarrolla en el segundo *Sínodo Europeo de mujeres Compartir culturas*, realizado en Barcelona. La asociación está participando en mayor o menor medida en la ESWTR, haciendo posible, en 2009 que la lengua española pase a ser lengua oficial de la asociación europea junto con el alemán y el inglés. También algunas teólogas se incorporan en 2007 a la *Escuela Feminista de Teología de Andalucía* (EFETA)<sup>35</sup>, un máster en teología feminista semipresencial u online asociado a la universidad civil, que nace con el deseo de ser independiente de la normativa de la Iglesia española sobre los estudios eclesiásticos españoles, dependientes de facultades de teologías de universidades pontificias y católicas privadas. EFETA tuvo un recorrido brillante hasta 2014, en el que cierra por falta de financiación y de aprobación académica civil.

En el año 2006, la asociación de teólogas inicia, junto a la editorial Verbo Divino otra colección específica de teología feminista, la colección *Aletheia*. Tiene los mismos objetivos que su anterior colección *En clave de mujer*, dando cabida a temas fundamentales de la teología feminista, pero también dando cabida a una diversidad de temáticas teológicas mayor, un diálogo más intenso con otras ciencias y con otras corrientes teológicas y una rigurosidad teológica necesaria para crear espacios de debate en la teología española. La colección *Aletheia* ha desarrollado temas fundamentales de la

---

<sup>35</sup> Cf. MERCEDES ARRIAGA Y MERCEDES NAVARRO (eds.), *Teología Feminista. vol. I–II*, Arcibel, Sevilla 2008.

teología fundamental como la cristología<sup>36</sup>, el Misterio de Dios<sup>37</sup>, dispone de varios volúmenes sobre cuestiones eclesiológicas<sup>38</sup> y estudios sobre los orígenes del cristianismo<sup>39</sup> analizados desde perspectiva de género. Las temáticas elegidas responden a las investigaciones de sus socias y a los desarrollos de sus jornadas anuales que pretenden incidir en temas actuales que son necesarios reflexionar desde la teología<sup>40</sup>. También algunos volúmenes son el resultado final de seminarios académicos con especialistas de distintas facultades españolas o fruto de la colaboración con otras asociaciones de teólogos<sup>41</sup>.

El trabajo de la ATE en materia de investigación teológica ha dado como fruto que la teología feminista se conozca en el territorio español y que otros teólogos y teólogas se acerquen a los presupuestos de la hermenéutica teológica feminista e incluyan en su producción teológica algunas de estas claves. La teología feminista no se ciñe solo al trabajo de la ATE, sino que se expande creativamente en otros autores que toman elementos de su metodología para enriquecer su trabajo teológico.

#### 4. Círculos de danza. Teologías feministas y nuevas perspectivas

Las bases teológicas de la teología feminista española han quedaban asentadas a finales del s. XX. La teología feminista española se ha consolidado como una teología emancipatoria, pues a través de una cristología liberadora busca alternativas al sufrimiento de las mujeres, que se ven empoderadas y levantadas (Lc 1,52) por el Dios de Jesucristo, acompañante en la cotidianeidad rota (Lc 7,50; Mt15,28). Se puede además definir como una teología prospectiva, porque ofrece otras visiones creativas, desde una escatología provisional de la venida de Cristo, es decir, una teología de la esperanza que busca siempre la inclusión y la sororidad/fraternidad y descarta las jerarquías y el poder que deshumaniza<sup>42</sup>. Sus intereses principales son en estas las dos primeras décadas del

<sup>36</sup> Cf. MARÍA BELÉN BREZMES ALONSO Y MÓNICA DÍAZ ÁLAMO (eds.), *¿Eres tú o esperamos a otro? (Lc 7,19). La salvación en la que creemos las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2021; BARBA REID, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2009.

<sup>37</sup> Cf. MONTSERRAT ESCRIBANO CÁRCCEL, *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2021; CARMEN SOTO VARELA (ed.), *He visto al que me ve*, Verbo Divino, Estella 2006.

<sup>38</sup> Cf. ELISA ESTÉVEZ Y PAULA DE PALMA (ed.), *Ventanas a la sinodalidad*, Verbo Divino, Estella 2022; SILVIA MARTÍNEZ CANO Y CARMEN SOTO VARELA (coords.), *Mujeres y Diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 2019; MIREIA VIDAL I QUINTERO (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, Verbo Divino, Estella 2018; PHYLLIS ZAGANO, *Sábado Santo. Un argumento a favor de la recuperación del sacramento del diaconado en la Iglesia Católica*, SILVIA MARTÍNEZ CANO (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: Memoria y Esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014.

<sup>39</sup> Cf. CARMEN BERNABÉ UBIETA (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007; KEVIN J. MADIGAN Y CAROLYN OSIEK, *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino 2006.

<sup>40</sup> Cf. MIREIA VIDAL Y QUINTERO (ed.), *Genealogías del trauma. Cuerpos abusados, memorias reconciliadas*, Verbo Divino, Estella 2022; ADELAIDE BARACCO (ed.), *Caín, ¿dónde está tu hermana? Dios y la violencia contra las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2020.

<sup>41</sup> Cf. SILVIA MARTÍNEZ CANO Y CARMEN SOTO VARELA (coords.), *Mujeres y Diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2019

<sup>42</sup> Cf. MERCEDES NAVARRO, "Método", en M. NAVARRO (ed.), *10 mujeres hablan de Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, 453-510, aquí 465-466.

siglo XXI, primero, la reconstrucción de la memoria y de las genealogías de mujeres creyentes, recuperando figuras femeninas imprescindibles para conocer y equilibrar la vida de la Iglesia. Esta labor se hará en los trabajos bíblicos de los orígenes del cristianismo<sup>43</sup>, y en los estudios sobre historia de la Iglesia y sobre mística<sup>44</sup>, que visibilizarán mujeres de una gran influencia la vida de Iglesia.

Hay, además, un especial interés en revisar las imágenes de Dios desde la exégesis bíblica y desde la teología fundamental. A partir del análisis de lenguaje y sus estructuras simbólicas existe un interés en deconstruir el imaginario patriarcal que interpreta el conocimiento sobre Dios. Al mismo tiempo se propone una reimaginación más inclusiva del Dios Abba de Jesús<sup>45</sup>, desde categorías como la compasión y la ternura.

También siente como urgencia una revisión eclesiológica, en la que se retoman hilos del Concilio en cuanto a la participación del laicado en la Iglesia (LG 33) y se propone una participación visible y valorada de las mujeres, incluyendo en ella el debate del sacerdocio femenino<sup>46</sup>. Tomando la idea de E. Schüssler Fiorenza sobre la *ekklesia de mujeres*<sup>47</sup>, se profundiza en las formas de acceso de las mujeres a la vida de la Iglesia, al culto, a los sacramentos y los ministerios<sup>48</sup>.

Por último, se busca desarrollar una la espiritualidad femenina y feminista que va a permitir descubrir a las mujeres el potencial de su propia experiencia de fe como aporte valioso para la Iglesia. La progresión de publicaciones de este tema irá en aumento a lo largo de la década del siglo XXI y posteriormente<sup>49</sup>.

Conforme va avanzando el siglo otras temáticas que afectan a la teología fundamental se integran en sus desarrollos, por ejemplo, la preocupación por repensar la antropología teológica comprendida, por primera vez, desde la categoría de cuerpo, y en concreto, desde el cuerpo femenino. La propuesta feminista busca abandonar la dualidad alma/cuerpo presente en la antropología filosófica y teológica tradicional, que miraba a la mujer desde su funcionalidad biológica y no desde su dignidad como ser humano e hija de Dios<sup>50</sup>. Las teólogas hacen una relectura de la

<sup>43</sup> Cf. MERCEDES NAVARRO Y CARMEN BERNABÉ (eds.), *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Pub. Claretianas, Madrid 1995; ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

<sup>44</sup> Cf. MARÍA BELÉN BREZMES ALONSO (ed.), *Espiritualidad Feminista. Intersecciones entre cuerpo, justicia y ecología*, Verbo Divino, Estella 2024; SILVIA BARA BANCEL (ed.), *Mujeres, Mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, Verbo Divino, Estella 2019.

<sup>45</sup> Cf. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Así vemos a Dios*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; CARMEN SOTO VARELA (ed.), *He visto al que me ve*, Verbo Divino, Estella 2006.

<sup>46</sup> Cf. M<sup>a</sup> JOSÉ ARANA Y ADELAIDE BARACCO (eds.), *Mujeres sacerdotes, ¿cuándo? Diálogos en torno al sacerdocio de las mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2023.

<sup>47</sup> Cf. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero Ella dijo... Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.

<sup>48</sup> Cf. SILVIA MARTÍNEZ CANO Y CARMEN SOTO VARELA (coords.), *Mujeres y Diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 2019; ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

<sup>49</sup> Algunos de los títulos de espiritualidad de la colección *En clave de mujer* de Desclée de Brouwer se centraron en la espiritualidad feminista: *Orar desde las relaciones humanas, Del cosmos a Dios. Orar con los elementos, 10 mujeres oran ante un cuadro, 5 mujeres oran con los sentidos y Espiritualidad y fortaleza femenina*.

<sup>50</sup> Cf. MICHELLE A. GONZÁLEZ, *Creada a imagen de Dios. Antropología Teológica Femenina*, Mensajero,

corporeidad femenina como clave fundamental que deja ver las desigualdades y las opresiones que sufren las mujeres.

Además, se avanza hacia un interés por realizar un balance de la propia hermenéutica y metodología feminista y las limitaciones y oportunidades de sus herramientas colectivas, en el que se generan materiales para que las mujeres creyentes puedan tomar conciencia de su situación en la Iglesia, de sus preocupaciones y posibilidades en ella<sup>51</sup>.

Surge, en estas décadas, una segunda generación de teólogas españolas que ha ido especializándose en las distintas disciplinas teológicas al amparo de los cambios internacionales que va sufriendo la teología. Aportan un conocimiento más profundo de la teología fundamental que complementan interdisciplinariamente con otras ciencias. Esta especialización más variada señala que la teología feminista española se ha diversificado en “muchas teologías feministas”, compartiendo una metodología feminista básica en muchos casos, pero variando en sus enfoques y estrategias de investigación de la realidad humana en relación con Dios y con la Iglesia.

Siguiendo una fuerte tradición teológica española, en la segunda generación de teólogas españolas hay muchas biblistas, que están desarrollando perspectivas diferentes sobre el estudio de la Escritura, donde la mirada de género aporta una visión nueva a la comprensión y actualización del texto. Se va fraguando también un grupo de teólogas sistemáticas, que con procedencias epistemológicas diferentes están incidiendo en disciplinas que de calado en el debate feminista: eclesiología, antropología, Misterio de Dios, cristología. A ello añaden otras ciencias auxiliares que ponen en diálogo con la filosofía y la teología como la biología, las neurociencias, la psicología y la pedagogía, el arte, la sociología, y que permiten un conocimiento más amplio y profundo de la experiencia religiosa de mujeres y hombres. Otro gran grupo de teólogas se dedica a la espiritualidad, desarrollando nuevas visiones de cómo profundizar y depurar una religiosidad muy contagiada por los prejuicios patriarcales y jerárquicos. Menos cantidad de teólogas investigan en cuestiones éticas. Algunas en liturgia. Esta “emergencia creativa”<sup>52</sup> está creando caminos nuevos teológicos y una gran diversidad de temáticas feministas que se cuelean en otras disciplinas más clásicas en forma de autoras, publicaciones y teorías.

En los últimos diez años los estudios de las teologías feministas españolas se han visto atravesadas por las investigaciones de las teologías poscoloniales<sup>53</sup>. Estas teologías

---

Santander 2008; MERCEDES NAVARRO (ed.), *Para comprender el Cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996.

<sup>51</sup> Cf. M<sup>a</sup> JOSÉ ARANA (ed.), *Recordamos juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*, Ediciones Claretianas, Madrid 1995; CARMEN PICÓ GUZMÁN (ed.), *Resistencia y Creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, Verbo Divino, Estella 2015.

<sup>52</sup> MERCEDES NAVARRO, “La teología y la exégesis bíblica feministas en la emergencia creativa del futuro inmediato”, en PICÓ GUZMÁN, *Resistencia y Creatividad...*, 207-238, aquí 210-216.

<sup>53</sup> Los estudios del palestino Edward Said (1935-2003) y los indios Gayatry C. Spivak (1942) y Homi K. Bhaba (1949) son la base sobre la que la teoría poscolonial se fue desarrollando a partir de los años 60. Se define la colonialidad como una compleja matriz donde se entrelazan distintos niveles de relaciones injustas sostenidos por tres pilares: el conocer (epistemología), el entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*) (WALTER MIGNOLO, *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad. Antología 1999-2014*, CIDOB, Barcelona 2015, 23-47). Las teologías que asumen la realidad de la colonización y la consecuente subalternidad desarrollan, primero, una crítica epistemológica y hermenéutica a la teología fundamental, analizando sus puntos de partida y exponiendo los elementos de los relatos religiosos que han quedado atravesados por interpretaciones colonialistas y machistas. Y, segundo, asumen la tarea de ofrecer al mundo teológico una experiencia de fe más cercana al

ya compartían un espacio común a través de una mirada ecofeminista (la relación de las mujeres con la creación y con Dios como *imago dei*<sup>54</sup>), pero el interés mutuo de dar espacio a quienes han sido marginadas en este mundo ha dado pie a favorecer diálogos teológicos que apoyen la construcción de una cultura nueva de igualdad y equidad desde la premisa de un Dios todo donación y todo sabiduría.

Asimismo, las teologías feministas españolas se han beneficiado de algunas herramientas de análisis poscolonial que se han incorporado a los análisis hermenéuticos feministas como la interseccionalidad<sup>55</sup>. La interseccionalidad se puede entender como una herramienta metodológica de análisis que amplía la mirada a la intersección de distintas dualidades: hombre/mujer, blanco/negro, heterosexual/queer, europeo/no europeo, colonizador/subalterno, rico/pobre, urbano/rural, etc. A partir de las distintas teologías feministas poscoloniales que en el cambio de siglo utilizaron este análisis, se ha comenzado un diálogo rico entre teologías sobre cuestiones complejas tales como reflexionar sobre qué supone ser mujeres extranjeras, extrañas, diversas o inmigrantes (por ejemplo, las teologías feministas latinoamericanas<sup>56</sup> y la teología mujerista<sup>57</sup>), y qué huellas deja en sus vidas e historias el dolor, el abuso y el estigma de la discriminación en los ámbitos sociales (por ejemplo, la teología womanista<sup>58</sup>, las teologías feministas poscoloniales en África<sup>59</sup> y en Asia<sup>60</sup>) y en los lugares eclesiales (por ejemplo, la teología *queer*<sup>61</sup>). Las teologías feministas poscoloniales incorporan cuestiones que son marginales en la teología occidental como la política<sup>62</sup>

---

fundamento del Evangelio: el encuentro en igualdad y la comensalidad de todas y todos en Dios.

<sup>54</sup> IVONE GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000; ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993; IVONE GEBARA, *Longing for running water. Ecofeminism and Liberation*, Augsburg Fortress Publishers, Nueva York 1999.

<sup>55</sup> Cf. SILVIA MARTÍNEZ CANO Y MIREIA VIDAL Y QUINTERO (eds.), *Miradas a todo color. Teologías feministas poscoloniales en un mundo en conflicto*, Verbo Divino, Estella 2023.

<sup>56</sup> IVONE GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995; MARÍA PILAR AQUINO Y ELSA TÁMEZ, *Teología feminista latinoamericana*, Abya-Yala, Quito 1998.

<sup>57</sup> ADA MARÍA ISASI, *En la lucha. In the Struggle. A Hispanic Women's Liberation Theology*, Fortress, Nueva York 2003; GLORIA ANZALDÚA, *Borderland/La frontera. La nueva mestiza*, Capitán Swing, Madrid 2016.

<sup>58</sup> RENITA J. WEEMS, *Amor maltratado. Matrimonio sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; MARY JOHN MANANZAN (ed.), *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, Orbis, Maryknoll 1996.

<sup>59</sup> MUSA W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, Saint Louis 2000; MERCY AMBA ODUYOYE, *Introducing African Women's Theology*, Bloomsbury, Londres 2001; y MUSIMBI KANYORO, *In Search of a Round Table. Gender, Theology and Church Leadership*, World Council of Churches, Ginebra 1997.

<sup>60</sup> RITA NAKASHIMA BROCK, JUNG HA KIM, KOWK PUI-LAN Y SEUND AI YANG (eds.), *Asian and Asian North American Women's Religion and Theology*, John Knox Press, Westminster 2007; CHUNG, HYUN KYUNG. *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, SCM Press, London 1991; trad. cast. *Introducción a la teología femenina asiática. Lucha por ser el Sol una vez más*, Verbo Divino, Estella 2004.

<sup>61</sup> MARCELA ALTHAUS-REID, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona 2017; LISA ISHERWOOD (ed.), *Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*, Bloomsbury Publishing, Londres 2001.

<sup>62</sup> ISABEL ESCODA, *Letters from Hong Kong: Viewing the Colony through Philippine Eyes*, Bookmark, Manila 1989; NICOLE CONSTABLE, *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*, Cornell University Press, Ithaca 1997; MERCY AMBA ODUYOYE (ed.), *Transforming Power: Women in the Household of God*, Circle of

o las cuestiones económicas de la cultura del patriarcado<sup>63</sup> y la participación pastoral de la Iglesia en ellas<sup>64</sup>.

Estas aportaciones amplían y complejizan la vivencia y verbalización de la experiencia de Dios, pero generan multitud de reflexiones y preguntas que enriquecen la teología feminista española y que aún no sabemos dónde la llevará. Todo ello, como una danza en círculos que se intersectan las teologías feministas españolas siguen creciendo y desarrollándose en distintos ámbitos de la teología española, con deseo de ser leídas y tomadas en cuenta, como formas alternativas, liberadoras y, en cierta manera, contraculturales de presencia de Dios.

## 5. Conclusiones: de fractales y aperturas infinitas

En conclusión, las teologías feministas españolas son la consecuencia de la actualización de la teología a lo largo de sesenta décadas, a la luz del concilio Vaticano II y su llamada a renovar la teología a través de una mística de ojos abiertos. La Carta Apostólica de Francisco en forma de motu proprio *Ad theologiam promovendam* (1 noviembre 2023), que actualiza los Estatutos de la Pontificia Academia de Teología, nos hace intuir que el trabajo de la teología feminista española es abanderado de esta llamada a dialogar con otros saberes científicos, filosóficos, humanísticos y artísticos, con creyentes y no creyentes. Aporta a otras teologías, desde su perspectiva interseccional, claves y herramientas para seguir mejorando la manera de producir ciencia teológica.

Su emergencia creativa y la diversidad nos sitúan en un espacio nuevo de incertidumbre al que el teólogo o teóloga no suele estar acostumbrado. La seguridad de los métodos teológicos españoles, excesivamente deductivos, dificulta en muchas ocasiones que se produzcan descubrimientos teológicos de calado. Asimismo, la teología española no está acostumbrada a ámbitos de intercambio y colaboración con otras ciencias en diálogo con la cultura. Las teologías feministas aportan frescura por su capacidad inductiva de incorporar la vida de la comunidad en la reflexión teológica. Con ello ayudan a aprender a tolerar la ambigüedad e incertidumbre en la investigación teológica. Como varios fractales<sup>65</sup> de una misma realidad, las teologías feministas proponen un clima donde el conocimiento que se dé no sea inmutable y estático (incertidumbre) sino dinámico, abierto y colectivo. La conjunción de los fractales permitirá una comprensión

---

Concerned African Women Theologians, Accra 1997.

<sup>63</sup> ELSA TÁMEZ, *Against Machismo*, Meyer Stone Books, Nueva York 1987; RITA NAKASHIMA BROCK Y SUSAN BROOKS THISTLETHWAITE, *Casting Stones: Prostitution and Liberation in Asia and the United States*, Fortress, Minneapolis 1996.

<sup>64</sup> Cf. MARGARET FARLEY, "A feminist version of respect for persons", en CHARLES E. CURRAN, MARGARET A. FARLEY, RICHARD A. S. J. MCCORMICK (eds.), *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, Paulist Press, New York 1996; MARY GREY, *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christian Tradition*, SPCK, Londres 1989; LETTY RUSSELL, *La iglesia como comunidad inclusiva*, Editorial Sebila, Buenos Aires 2004.

<sup>65</sup> Un fractal es un objeto natural geométrico cuya estructura básica, fragmentada o aparentemente irregular, se repite a diferentes escalas sosteniendo el criterio proporcional y matemático del número de Fibonacci en su reproducción. Son algunos ejemplos las caracolas del mar, la coliflor romanescu, el cuarteado de las grietas de una sequía, el crecimiento de los tallos de las plantas o la ramificación de los rayos en las tormentas.

más integral de la experiencia religiosa, una imagen más completa y brillante. Y con ella, caminos más vivos, más bellos y más bondadosos de acceso a Dios.

Así, las teologías feministas españolas están generando una epistemología dinámica, que permite realizar procesos analíticos inductivos y deductivos, en los que se recogen datos de las experiencias y acontecimientos religiosos personales y comunitarios y se teologizan con ayuda de la Tradición y de la Escritura. En su quehacer se cuida, por un lado, el lenguaje, necesario para un diálogo cordial y un enriquecimiento de las perspectivas teológicas que participan en él. La rigurosidad en la teología feminista española es fundamental, pues permite expresar los matices, los puntos de partida y los argumentos que merecen ser reconocidos como actividad teológica, al tiempo que descarta los simplismos, para no caer en falsos irenismos. Por otro lado, se anima y cuida la propiciación de encuentros, primero entre teólogas, donde se reconozca su diversidad y se respeten sus diferencias; y después con otros teólogos, teólogas y teologías dispares, que des-idealicen las experiencias de las mujeres -a veces es más bien un trabajo de “des-demonización”- y lo que aportan las mujeres, con el interés de compartir categorías, discursos o prácticas, aunque vengan de lugares diferentes<sup>66</sup>.

Los setenta años recorridos por la teología feminista española nos indica el cambio de época y el cambio que necesita realizar la teología. Hemos pasado de una teología sin mujeres a una teología con mujeres y de una teología masculinizada y homogénea a una teología feminista y diversa. Sin embargo, no está todo resuelto. Dada este cambio teológico, que se nos antoja irreversible, los teólogos y teólogas deben seguir profundizando en sus hermenéuticas y metodologías de investigación, dialogando entre ellos e intercambiando sabiduría (pequeños fractales) que produzcan una hermoso “caleidoscopio” teológico<sup>67</sup>. La teología feminista y su diversidad es imprescindible para la teología española, y para la teología católica en general. Sería necesario que se enseñara en las facultades como hermenéutica válida, al igual que otras, para dotar a los nuevos teólogos y teólogas de una mirada más amplia de la pregunta sobre Dios en el ser humano. Debemos preguntarnos si queremos hacer este viaje este viaje juntos, teólogos, teólogas, obispos y comunidad eclesial, para seguir creciendo, con ayuda de la teología y no a pesar de ella, en vida y misión<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> LUCÍA VANTINI, “‘Prestad atención y oíd bien’ (Lc 8,18): El eco de las voces femeninas en la teología feminista italiana”, en MARTÍNEZ CANO Y VIDAL Y QUINTERO, *Miradas a todo color...*, 295-315.

<sup>67</sup> Cf. SILVIA MARTÍNEZ CANO Y ANTONINA WOZNA (eds.), *Caleidoscopia. Presente y futuro de las hermenéuticas y metodologías teológicas feministas*, Verbo Divino, Estella, en edición para su publicación en 2025.

<sup>68</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y la misión del Iglesia*, 2 de marzo de 2018, nn. 110-114.

**70 AÑOS DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA:  
SÍNTESIS PANORÁMICA**

**70 YEARS OF THE CATHOLIC SOCIAL THOUGHT:  
A PANORAMIC SYNTHESIS**

*Ildefonso Camacho Laraña, sj*

*Resumen:* La Doctrina Social de la Iglesia en su sentido más estricto tiene una historia no muy dilatada en el tiempo. El magisterio de la Iglesia se ocupó sistemáticamente de los problemas sociales sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Pero en este siglo y medio transcurrido la evolución a la que asistimos ha sido considerable, y eso la hace más rica. Al tiempo que obliga a leer cada documento con más atención. Esta lectura permite descubrir el esfuerzo realizado para responder a los problemas particulares de cada momento histórico. Además, el análisis de los textos revela cómo la personalidad de los seis papas que ocupan cuando este periodo de 70 años ha dejado su impronta en cuanto escribieron. Por último, no puede ignorarse que el Concilio Vaticano II constituyó un acontecimiento que llevó a una reorientación de toda la Doctrina Social a partir de una forma nueva de entender la presencia de la Iglesia en la sociedad.

*Abstract:* The Catholic Social Thought, in its strictest sense, has a history that is not very long. The Church's magisterium began systematically addressing social issues, especially from the second half of the 19th century. However, in this century and a half that has passed, the evolution we have witnessed has been considerable, which makes it richer, while also requiring a more attentive reading of each document. This reading allows us to discover the effort made to respond to the specific problems of each historical moment. Furthermore, the analysis of the texts reveals how the personality of the six popes who occupied the papacy during this 70-year period left their mark on what they wrote. Finally, it cannot be ignored that the Second Vatican Council was an event that led to a reorientation of the entire Social Thought, based on a new way of understanding the Church's presence in society.

*Palabras clave:* Doctrina Social de la Iglesia, Vaticano II, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco

*Key words:* Catholic Social Teaching, Vatican II, Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI, Francis

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 08 de diciembre de 2024

*Según una tradición oral, que no puedo confirmar con fuentes escritas, un gran teólogo francés decía a sus alumnos que el estudio de la historia nos protege del “monofisismo eclesiológico”, es decir, de una concepción demasiado*

*angelical de la Iglesia, de una Iglesia que no es real porque no tiene manchas ni arrugas. Y a la Iglesia, como a una madre, hay que amarla tal como es; si no, no la amamos en absoluto, o amamos solo un fantasma de nuestra imaginación* [Francisco, Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia, 21 noviembre 2024].

He añadido como subtítulo “Síntesis panorámica” para expresar la intención de estas páginas. Es imposible entrar en todos los detalles que uno desearía. Tampoco cabe sembrar estas páginas de citas bibliográficas, aunque esto no esté bien visto en muchos ambientes científicos contemporáneos. Una *síntesis panorámica* es lo que va quedando como condensado de muchas lecturas (también de muchas horas de docencia, y de su preparación), en la medida en que todo va siendo digerido y asimilado (también filtrado) por el que hace la síntesis. Por tanto, en el resultado final habrá un toque personal que siempre podrá discutirse o matizarse. Frente a esta innegable limitación está el hecho positivo de que una visión panorámica ofrece un escenario que ayudará a situar muchos hechos o documentos particulares, los cuales se analizan a veces de una forma tan descontextualizada que apenas si se llegan a conocer superficialmente. Valga aquí aquello de que ojalá los árboles no nos impidan ver el bosque...

Tras esta observación preliminar, que aclara la intención de las páginas que siguen, hagamos una primera aproximación al periodo que se pretende conmemorar: los 70 años que nos separan de 1954. Por aquel entonces la humanidad estaba viviendo todavía la reconstrucción que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces para acá todo ha cambiado tanto que se hace conveniente trazar una panorámica histórica para situar cómo se ha desarrollado la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante, DSI) a lo largo de siete décadas.

## 0. Un mundo en rápida evolución

El mundo que se va reconstruyendo en 1954 lo hace en el marco de una cuádruple coordinada: un desarrollo económico que se prolonga inercialmente aprovechando la dinámica que se inició para la reconstrucción de los muchos territorios devastados por la contienda bélica; una consolidación del modelo político democrático, como lección aprendida tras la dramática experiencia de los totalitarismos (incluso los países comunistas querrán de algún modo remedarlo); los procesos de descolonización de muchos territorios hasta entonces dependientes de países europeos; las expectativas de que el desarrollo pueda llegar finalmente a todos los pueblos, incluso a los que acaban de alcanzar su independencia.

Esta sociedad mundial busca en la *Organización de las Naciones Unidas* (nacida en 1945) un instrumento, no solo para evitar nuevas guerras, sino para construir un mundo más equilibrado donde no solo impere el poder del más fuerte. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 diciembre 1948) nace como un marco normativo para la convivencia mundial. Al mismo tiempo, y paradójicamente, el mundo se estructura en torno a dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, exponentes supremos de las dos ideologías dominantes, el liberalismo y el marxismo,

y su plasmación en el sistema liberal capitalista y en el sistema colectivista marxista. Se configura así un mundo dividido en dos bloques, donde las dos grandes potencias buscan incrementar su ámbito de influencia al tiempo que se embarcan en una alocada carrera armamentista con efectos principalmente disuasorios. Entretanto va tomando forma un tercer bloque de países que se resisten a tener que integrarse en un bloque u otro (el Tercer Mundo).

Esta primera etapa, marcada por un cierto optimismo, va a verse sorprendida por los primeros síntomas de una crisis, que estallará ya a mediados de los años 1970, crisis inicialmente económica pero que terminará debilitando también a las estructuras políticas. Uno de sus efectos más importantes es la caída de los regímenes colectivistas de Europa (1989). La desaparición del bloque soviético y la desintegración de la Unión Soviética modifican esencialmente el escenario mundial. Algunos piensan que el sistema liberal capitalista ha terminado por imponerse definitivamente, lo que algunos como Francis Fukuyama, interpretan como el final de la historia.

Pero la historia no concluye tan fácilmente. Se va a iniciar una nueva etapa marcada por globalización. Más bien un proceso: progresiva integración, en primer lugar, de los mercados (globalización económica); como consecuencia, cierto debilitamiento del poder de los Estados cuyas fronteras territoriales se difuminan y se hacen cada vez más permeables (globalización política). El desarrollo espectacular de las tecnologías de la información y las comunicaciones no solo facilita la movilidad física y los contactos a distancia, sino que tiende a promover una cultura cada vez más homogeneizada (globalización cultural).

El mundo *bipolar*, resultado de la Segunda Guerra, tiende ahora a reorganizarse convirtiéndose en *multipolar*. Junto a Estados Unidos emerge China, mientras que la Unión Europea en proceso de construcción tiende a convertirse en tercer polo de referencia. Al mismo tiempo otros países emergentes quieren también sentarse en esta mesa de los grandes: India, Brasil, Rusia entre ellos. Este mundo multipolar busca permanentemente fórmulas de equilibrio a través de acuerdos y alianzas. La ONU, que empieza a adquirir un protagonismo nuevo al no estar ya atenazada por el bloqueo a que la sometían las dos grandes potencias hasta 1989, comienza también a resentirse porque su estructura organizativa no responde ya a la nueva configuración del planeta. Eso le hace perder eficacia y capacidad de acción.

Pero el proceso de globalización se ve truncado con la nueva crisis económica de los años 2007 y 2008, que puede ser interpretada como la consecuencia de los excesos de la integración y liberalización de los mercados, especialmente de los mercados financieros. Ahora la reacción —y es la etapa en que nos encontramos— puede calificarse de un cierto cansancio globalizador y de una progresiva desintegración de aquellas tendencias integradoras. Los intereses particulares de cada país y de cada gobierno obstaculizan el espíritu de cooperación de tiempos pasados. La crisis del sistema político democrático, que afecta a casi todos los países del globo, es una manifestación más, ahora a escala nacional, de un mundo donde renace el individualismo y se ve dominado por un espíritu de competencia despiadada donde cada uno busca, por encima de todo, hacer prosperar sus propios intereses, sean estatales, locales o sectoriales.

Esto ocurre además cuando se acentúa la conciencia de que los recursos de que dispone la humanidad no son ya infinitos en relación con las necesidades de esta.

Ello hace inviable cualquier propuesta de universalizar el modelo de desarrollo que ha sido dominante durante décadas y obliga a plantear un modelo alternativo. El cambio climático no viene sino a confirmar la urgencia de acabar con las inercias consumistas y depredadoras de otros tiempos.

La conciencia de que somos vulnerables se agudiza. El terrorismo, como enemigo sin rostro, amenaza a todos e incrementa la inseguridad. Las guerras recientes en Ucrania y en Gaza ponen de manifiesto cómo el poder no se atiene ya al respeto de las normas elementales del Derecho internacional. Un nuevo motivo de inseguridad, que se hace más dramático ante la amenaza de una guerra nuclear.

Para no dar una visión totalmente pesimista del momento actual apuntemos algunos horizontes esperanzadores que empiezan a tomar cuerpo. Ante todo, asistimos a una creciente sensibilización en relación con la naturaleza: esta ha dejado de ser considerada como territorio a conquistar y someter para convertirse en casa común a cuidar entre todos. El debilitamiento del Estado y la crisis de la democracia están propiciando un redescubrimiento de la sociedad civil, que acabe con la contraposición ficticia entre lo público, que es competencia solo de los poderes estatales, y lo privado, como ámbito de los intereses puramente particulares. Cabe que en la sociedad surjan iniciativas no solo relacionadas con esos intereses particulares de grupo, sino orientadas a promover los intereses generales o los de aquellos sectores más desfavorecidos. Cuidado de la casa común y robustecimiento de la sociedad civil son procesos que van adquiriendo fuerza, aunque todavía insuficientes para hacer frente a los desafíos a que nos enfrentamos.

## 1. La Doctrina Social de la Iglesia: algunas claves de su desarrollo

A pesar de lo que el término *doctrina* sugiere al menos en la tradición de la Iglesia (algo que tiende a ser inmutable e imperecedero), el pensamiento social cristiano tiene un carácter mucho más dinámico, como puede comprobarse en su evolución a lo largo de estos 70 años. Como claves para comprender mejor dicha evolución señalamos cinco.

**1ª) La DSI avanza al ritmo de circunstancias históricas que son cambiantes.** Cada documento tiene un contexto que hay que conocer porque los textos siempre pretenden responder a problemas concretos del momento. Eso limita el valor de dichos textos (una afirmación hecha en un momento no puede sin más aplicarse a cualquier otro), pero le da al mismo tiempo una concreción mayor y le exige un compromiso más efectivo. No es posible mantenerse solo en los grandes principios sin descender a la realidad particular.

En este sentido hay que manejar con cuidado los enquiridiones o colecciones de textos. La yuxtaposición que se hace en ellos de afirmaciones, sin tener en cuenta el contexto en que cada una de ellas fue realizada, puede conducir a síntesis engañosas que hacen equivalentes textos que no lo son.

**2ª) El avance de la DSI se da, no por yuxtaposición de nuevos temas, sino como remodelación del conjunto.** Es verdad que van apareciendo temas nuevos. Es el

caso de la participación del trabajador en la empresa o el del desarrollo de los pueblos en los años 1960; o más recientemente el de la ecología. Sería empobrecedor considerar que estos temas se añaden como capítulos nuevos a un libro que ya está escrito. Más bien habría que hablar de una remodelación del conjunto, como si el interés nuevo por una determinada problemática obligara a repensar todo lo que se había previamente elaborado. En este sentido, los textos antiguos no carecen de valor, aunque no puedan aplicarse indistintamente a cualquier momento: en realidad, ayudan a comprender mejor un pensamiento que es esencialmente vivo.

**3ª) En la DSI se ha producido un avance en el diálogo con el mundo moderno.** La DSI nació en el siglo XIX y se desarrolló en sus primeros tiempos dentro de un ambiente esencialmente polémico, donde dominaba la preocupación por rechazar opiniones inaceptables para la Iglesia. El ambiente era de claro desencuentro con la cultura moderna y aquella mentalidad que comenzó a generarse en los siglos XIV y XV. El choque se produce en ámbitos distintos, pero relacionados: la forma de organizar la economía, la política y la sociedad en general. En el siglo XX asistimos ya a una búsqueda de entendimiento, que se hará efectiva en el Concilio Vaticano II. Este puede ser considerado como el momento de la reconciliación oficial de la Iglesia con esa cultura que le ha obligado a replantear su propio lugar en la sociedad y la forma de llevar a cabo su misión. Es el paso de una Iglesia de cristiandad a una Iglesia que vive en un mundo secular y pluralista. No es que acepte sin más todo lo nuevo, pero sí asume al hombre moderno como el interlocutor real de su mensaje.

**4ª) La DSI se hace más explícitamente teológica, no tan limitada a una ética del derecho natural.** Durante décadas los documentos pontificios mantuvieron un tipo de discurso anclado en una filosofía natural, con referencias escasas y secundarias a textos bíblicos (se utilizaban para ilustrar, más que para fundamentar). Se prefería el derecho natural, como buscando un lenguaje que pudiera ser entendido por todos aquellos que se alejaban de la tradición cristiana. No se olvide que la DSI nace en un contexto muy polémico frente al liberalismo y al marxismo. La autoridad eclesiástica se presenta como la intérprete autorizada de esta ética natural. Pero esa tendencia sufrirá un giro importante en la medida en que comienza a frecuentarse más la reflexión explícitamente teológica, lo que supone un cambio en la manera de entender el papel que corresponde a la Iglesia en la sociedad moderna: ya no de instancia suprema universal, a la que deben reconocer todos, sino la de una comunidad que quiere hacer presente su mensaje en una sociedad pluralista.

**5ª) La DSI pasa a entenderse progresivamente dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia.** Tradicionalmente la DSI se había desarrollado como una parcela aislada en la actividad de la Iglesia: se ocupaba de cuestiones que iban adquiriendo una relevancia cada vez mayor como consecuencia de las nuevas formas de organización de las sociedades nacidas de la modernidad; pero se interesaban en ellas solo grupos muy reducidos, aunque de creciente influjo social, entre los católicos. Como *doctrina*, sus textos servían para iluminar a quienes estaban implicados en estos ámbitos extraeclesiales. Esta visión tan restringida irá evolucionando a medida que adquieren más relevancia: la acción de los católicos en estos campos, la autonomía de los laicos en su

compromiso como ciudadanos, el pluralismo de nuestras sociedades. Todo ello tiende a integrarse en una visión renovada de la Iglesia, menos entendida como jerarquía y más como pueblo de Dios, en la que la misión no es tarea de unos pocos (sacerdotes, religiosos...) sino responsabilidad de todos.

## 2. La Doctrina Social de la Iglesia: un recorrido histórico

Las cinco claves que acabamos de exponer nos ayudarán para adentrarnos en las aportaciones de los seis papas que han ocupado estos 70 años (prescindimos de Juan Pablo I por razones obvias) y del Concilio Vaticano II. El acontecimiento conciliar marca un antes y un después en la DSI, como tendremos ocasión de ver. Pero la aportación de cada uno de estos seis papas supone un enriquecimiento indiscutible. El espacio disponible nos obliga a ceñirnos a las intervenciones pontificias. Valgan como exponente de un proceso que se sustenta en la actividad de toda la Iglesia y en sus esfuerzos por hacerse presente en la sociedad.

### 2.1. Pío XII (1939-1958)

Su pontificado, bastante largo, ocupa breve espacio en el periodo que estamos estudiando. Se justifica el abordarlo aquí, no solo por la figura de Pío XII y sus muchas intervenciones en temas sociales: nos servirá también como contrapunto para entender mejor los cambios que irán produciéndose después de él, impulsados sobre todo por el Concilio.

La Segunda Guerra Mundial, que coincide con los primeros años de su pontificado, dejará un eco indiscutible en la doctrina que desarrolló. Haciendo gala de la neutralidad, que ya marcó a Benedicto XV cuando el primer conflicto mundial, buscó formas para llegar a la paz mediante contactos y negociaciones. Son importantes los radiomensajes navideños de los años de la guerra, a través de los cuales va configurando una doctrina sobre la que construir la paz superando la deriva totalitarista, tan decisiva para el desencadenamiento de la contienda en curso. Sí se quiere evitar el depender en todo de la voluntad del soberano, es preciso recurrir a una instancia que esté por encima de él. Esa no es otra sino la ley divina y su proyección en la ley natural, de la que la Iglesia se considera garante legitimado e intérprete seguro. Esta última instancia normativa es la que debe inspirar el orden jurídico que ha de regular la convivencia dentro de cada país y entre todos ellos en la comunidad mundial. En este sentido, Pío XII hace una clara apuesta por la *democracia*, la primera en un documento oficial de la Iglesia: quiebra así la resistencia que arrastraba la tradición de la Iglesia. Este giro conlleva un cambio en la forma de entender la palabra misma: en épocas anteriores *democracia* se había identificado con gobierno del pueblo, pero un gobierno que tendía a la desorganización y a la anarquía; para Pío XII *democracia* es lo opuesto al totalitarismo: subordinación de todos los ciudadanos, incluido los poderes públicos, a una instancia ética y jurídica que está por encima de ellos. No desciende, en cambio, a determinar cómo organizarla o cómo entender la participación.

La intuición fundamental de la doctrina política de Pío XII está en línea con el movimiento que dio lugar a la creación de la ONU cuando la guerra todavía no había concluido: la organización nació para establecer un marco de convivencia política entre las naciones y dentro de cada una de ellas. Para ello el primer paso fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). En este sentido es paradójico, pero también sintomático, que Pío XII nunca mencionara ni a la ONU ni a su Declaración de 1948. Y no es porque se opusiera a los derechos humanos, sino probablemente porque consideraba insuficiente que estos solo tuvieran fundamentación el haber sido aprobados por los Estados miembros, sin mencionar una ley superior. Pero esta era la única salida posible en un mundo cada vez más plural y secularizado.

El pontificado de Pío XII se verá muy marcado por un doble hecho: la creciente secularización y el avance del comunismo. La secularización, que gana terreno con rapidez especialmente en Europa, obliga a buscar nuevas formas de presencia de la Iglesia en la sociedad. Ahora se van a orientar de un modo distinto: mediante a la implicación de los católicos en los distintos ambientes. Para dar consistencia y seguridad a este compromiso se fomentan las instituciones confesionales, comenzando por la Democracia Cristiana, superadas las reservas que este movimiento había desencadenado en la curia vaticana en toda la primera mitad del siglo XX. Igualmente se hablará de sindicatos cristianos y de otras organizaciones confesionales. Con una condición: que todas esas organizaciones estén bajo control de las autoridades jerárquicas y sigan sus directrices. El laicado se moviliza, pero apenas se le reconoce alguna autonomía.

Este estímulo al compromiso político de los cristianos hay que relacionarlo con la necesidad de hacer frente al comunismo, que se ha impuesto en distintos países de la Europa central y oriental y avanza con fuerza en la occidental. La amenaza del comunismo se acrecienta ante las tendencias de su política, abiertamente atea y anticristiana. Si ya había sido condenado por Pío XI en 1937 con la encíclica *Divini Redemptoris*, Pío XII dará un paso más al excomulgar como apóstatas de la fe a los católicos que profesaran el “comunismo, materialista y anticristiano”. Hasta ahora se habían rechazado *doctrinas*; ahora se rechazan a las *personas* que las profesan.

En resumen, Pío XII da pasos de interés en el terreno doctrinal, buscando una Iglesia más cohesionada, aunque con actitudes de corte más bien defensivo. Su figura —una personalidad de talante intelectual, pero reservada y hasta distante— podía ser buen reclamo para reforzar la unidad de la Iglesia en un mundo hostil y vivido como amenaza, que no tenía más salida que volver al camino del que se había desviado, el que le ofrece la Iglesia.

## 2.2. Juan XXIII (1958-1963)

La obra de este papa, que fue considerado en un primer momento como “un papa de transición”, fue la convocatoria de un nuevo concilio ecuménico, cuando ya algunos lo habían considerado algo innecesario desde que el Vaticano I definiera la infalibilidad pontificia. Pero no fue esta su única obra. También fue valiosa su contribución a la DSI. Lo hizo con dos encíclicas: una, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social (*Mater et magistra*, 1961); la otra, sobre la paz entre los pueblos (*Pacem in terris*,

1963). La primera se sitúa en continuidad con los documentos clásicos que arrancaron en 1891 con *Rerum novarum* (León XIII), pero abriendo perspectivas novedosas; la segunda inicia un camino inexplorado hasta ahora en la DSI. Ambas pueden considerarse ya como precursoras del Concilio.

*Mater et magistra* podría parecer, a primera vista, en estrecha continuidad con los documentos clásicos de León XIII y Pío XI. Y es cierto que aborda cuestiones ya tratadas por sus predecesores (fundamentalmente en torno a trabajo y propiedad). Pero el enfoque ahora será distinto: más propositivo que crítico. Nunca puede olvidarse que la DSI nació y quedó muy marcada en su primer desarrollo por el conflicto entre las dos grandes ideologías del mundo moderno industrial: el liberalismo, alma del capitalismo, y el marxismo, inspirador de los modelos colectivistas y socialistas. La DSI había buscado siempre distanciarse de ambas. Juan XXIII comprende que no conviene quedarse en los planteamientos fuertemente polémicos del siglo XIX y primera mitad del XX. Cuando contempla la evolución de la economía toma conciencia de que el capitalismo ha entrado en una fase distinta y el socialismo comienza en parte a desvincularse de la ideología marxista. Por eso la propuesta de *Mater et magistra* es la de un *sistema mixto*, donde Estado y sociedad se complementen: ni todo dejado a la iniciativa privada, ni todo intervenido por el Estado. Este modelo mixto (el llamado *Estado social*) se va imponiendo en diferentes países, aunque con ritmos distintos que dependen de circunstancias políticas, culturales, económicas. En el fondo, en todas sus modalidades coexisten las huellas de las dos ideologías que, a nivel de principios, fueron siempre tan inconciliables. La ideología, no en el sentido peyorativo (de herencia marxista) sino como cosmovisión, juega un papel decisivo en la configuración de las sociedades, pero siempre se aplican, no en su puridad teórica, sino adaptándose a las circunstancias de lugares y tiempos. El enfoque que llamábamos *propositivo* de Juan XXIII rehúye el terreno de la contraposición ideológica y opta por el más realista de los modelos prácticos.

*Mater et magistra* es significativa todavía en otra línea: la de superar la problemática propia del mundo industrial, el del conflicto capital-trabajo, para abrirse a la problemática más general de las muchas manifestaciones de la desigualdad en el mundo. Porque esta no siempre tiene su origen en el conflicto citado cuando se manifiesta entre distintos sectores económicos, distintas regiones o, sobre todo, distintos países. Emerge aquí el tema del *desarrollo de los pueblos*. Juan XXIII, más que entrar en el análisis de sus causas, denuncia las diferencias económicas y sus efectos sociales. Hay una sensibilidad nueva, que se abrirá camino a partir de este momento. No se olvide que la cuestión del desarrollo ha surgido con toda su fuerza a raíz de los procesos de descolonización posteriores a la Segunda Guerra Mundial y es aspiración poderosa de los países más retrasados, entre los que se encuentran los que acaban de alcanzar su autonomía política.

*Pacem in terris* puede ser considerada en la línea de los esfuerzos de Pío XII por diseñar un orden político capaz de garantizar una convivencia pacífica, lejos de las aventuras totalitarias tan recientes. Pero Juan XXIII ofrece, no reflexiones parciales en distintas intervenciones, sino una propuesta unitaria, que tiene como base la dignidad de la persona humana y los derechos que de ahí derivan. Los derechos humanos constituyen los cimientos sobre los que edificar todo orden de convivencia: entre personas, dentro de cada comunidad política, entre Estados, en la comunidad mundial.

Juan XXIII se adelanta a lo que ya a fines del siglo XX se conocerá como *globalización*. Él habla de *interdependencia*, una realidad que lleva a tomar conciencia de que vivimos en una única comunidad de todos los seres humanos y que requiere también ser organizada para que no domine en ella la voluntad de los más fuertes.

Este universalismo de *Pacem in terris* queda patente también en otro aspecto: esta encíclica será el primer documento oficial de la Iglesia dirigido expresamente no solo a sus miembros, sino “a todos los hombres de buena voluntad”. En este mundo interdependiente hay que contar con todos, los que pertenecen a la Iglesia y todos los demás. Juan XXIII pretende, no imponer una doctrina, como hicieron sus predecesores, sino invitar a todos los hombres de buena voluntad en la construcción de la paz. Porque –y este es otro mensaje de la encíclica– la paz no es una situación poseída, sino una tarea permanente.

En este mundo plural –una última novedad de la encíclica– hay que replantear el papel que corresponde a los cristianos. Ya no pueden vivir solo cerrando filas frente a un mundo hostil, Juan XXIII quiere que se abran a la colaboración. Y la colaboración implica trabajar con personas que no pueden ser consideradas solo por la ideología que profesen. La existencia cotidiana, vivida codo con codo junto a personas de muy distintas convicciones, ofrece oportunidades que hay que saber aprovechar. El tiempo de las instituciones confesionales parece que está llegando a su final, al menos como única opción para la presencia de los creyentes en sociedades plurales. Juan XXIII había llegado a esta convicción después de sus experiencias en la carrera diplomática por ambientes tan distintos como Sofía, Estambul o París: en ellos había experimentado de cerca al mundo ortodoxo, al mundo islámico, a la sociedad crecientemente secular de Centroeuropa. En estas tierras germinó, muy probablemente, la idea de un nuevo concilio de la Iglesia universal.

### 2.3. Concilio Vaticano II (1962-1965)

El Vaticano II fue un acontecimiento de enorme alcance, que no podemos estudiar aquí en profundidad. Nos quedamos con lo que supuso para la DSI, que no fue poco: puso las bases para una *nueva orientación* de esta.

En la preparación del Concilio y en su mismo desarrollo había un deseo manifiesto de dar respuesta a los grandes interrogantes que, en aquellos tiempos, inquietaban a toda la familia humana. Ahora bien, la dinámica interna del Concilio llevó a plantear una cuestión cada vez más acuciante en las difíciles relaciones con la modernidad: ¿con qué autoridad se pronunciaba la Iglesia sobre estos problemas? ¿quién era ella para hacerlo? No faltaban quienes le cuestionaban esta función.

El Concilio va a suponer una voluntad decidida de *reconciliación* con ese mundo al que muchos en la Iglesia tenían por irremisiblemente perdido. En este sentido puede hablarse del Concilio como *acontecimiento eclesial*, más que solo como un conjunto de documentos aprobados; y estos habrán de ser interpretados desde este espíritu nuevo. Se estaba saliendo de un túnel, que había privado de muchas perspectivas, y recuperando un horizonte más amplio. Habían sido dos siglos de repliegue sobre sí misma, a la defensiva ante una situación de asedio.

Esta situación había incluso empobrecido la visión de la Iglesia, contemplada solo desde su confrontación con los Estados contemporáneos. Por eso la actualización promovida por Juan XXIII (*aggiornamento*) fue leída por otros como vuelta a las fuentes (*ressourcement*), a una tradición anterior, porque en este tiempo de conflictos la Iglesia había dado prioridad a la reivindicación de su autonomía e independencia frente a los poderes públicos.

Todo esto se tradujo en un enorme esfuerzo por reformular la imagen de la Iglesia. El punto de partida fueron los borradores ofrecidos a los padres al iniciarse la asamblea. En ellos la iglesia aparecía definida: 1º) como *sociedad perfecta y jerárquicamente constituida* (subrayando así su autonomía frente a los Estados y la división sustancial entre sus miembros); 2º) como *Cuerpo místico de Cristo* (de acuerdo con la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*, que, en 1943, había intervenido para fijar un equilibrio entre la visibilidad y la invisibilidad en la Iglesia). Estas dos categorías, cuyo valor en ningún momento se quiso negar, no parecían ya suficientes para comprender a la Iglesia en las coordenadas del momento.

El proceso que llevó hasta la aprobación de la constitución dogmática *Lumen gentium* recurrió a otras dos categorías con un amplio arraigo en la tradición más antigua. En primer lugar, la Iglesia es *Pueblo de Dios*: la comunidad de los llamados por Dios que comparten una vocación común (antes de quedar distribuidos en grados o funciones) y que viven como pueblo peregrino en medio de otros pueblos. En segundo lugar, la Iglesia es *sacramento de salvación*: “la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen Gentium*, 1). En esta escueta fórmula, con que se abre la constitución, la esencia de la Iglesia se expresa en clave de *misión*: ser testigo en medio de esta sociedad, cada vez más cerrada a Dios y con frecuentes conflictos entre los pueblos, de que es posible abrirse a la trascendencia y llegar a vivir como hermanos.

Entender la condición cristiana como misión y presencia, y no ya solo como pertenencia a un colectivo que vive cerrado sobre sí mismo, es un giro trascendental que implica otro modo de situarse la Iglesia en este mundo nuevo: no puede ni debe renunciar a su misión, pero ha de revisar la manera de realizarlo. Ya no será todo tarea de los clérigos, puesto que son en primer lugar los laicos los que viven más directamente inmersos en la sociedad. La DSI se va a entender ya no solo como doctrina, sino como estímulo y luz para esta nueva presencia de los cristianos.

La relación de la Iglesia con la sociedad no se centrará ya en una autoridad que marca pautas a todos los ciudadanos para la vida personal y la organización de la sociedad. De ahí que la DSI tenga que repensar, más que sus contenidos (que también tendrán que evolucionar al hilo de lo que ocurre en el mundo), en sus formas de elaborarlos y difundirlos. La DSI no seguiría siendo solo para un pequeño grupo de expertos o de personas más socialmente comprometidas, mientras la Iglesia se ocupa casi exclusivamente de atender a sus miembros: ahora pasará a ser un instrumento para todo cristiano inmerso en el mundo.

Aparte de esta *nueva orientación*, la DSI se vio enriquecida también en sus *contenidos*. Hay que leer para convencerse la segunda parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*). Al hablar de la *cultura* (capítulo 2º) la Iglesia explora nuevos modos de relación con esta mentalidad nueva, pero también con

la pluralidad de culturas existentes. Al hablar de la *vida socioeconómica* (capítulo 3º) aparece una nueva categoría (*desarrollo*) que servirá para reorientar toda la economía: ponerse al servicio de un *desarrollo integral y solidario*, de *toda la persona humana* (no solo del crecimiento económico) y *de todos los pueblos* (acabando con las desigualdades arrastradas). Al hablar de la *política* (capítulo 4º) hay que reformular su papel en sociedades seculares y plurales, donde tanto los cristianos como la institución eclesial tienen que encontrar su lugar adecuado. Al hablar de la *comunidad internacional* (capítulo 5º) hay que poner las bases para acabar con la guerra y con todo lo que aumenta sus efectos perniciosos (carrera armamentista, por ejemplo), y emprender además decididamente la construcción de la paz a través de una organización mundial que englobe a todos los países y les garantice una convivencia pacífica.

#### 2.4. Pablo VI (1963-1978)

La gran tarea de su pontificado fue concluir el Concilio y ponerlo en práctica después. Lo hizo con entusiasmo, siguiendo de cerca el espíritu de Juan XXIII, aunque en sus últimos años se le notara abrumado ante los problemas que se iban generando.

Por lo que respecta a la DSI, Pablo VI publicó dos documentos importantes (una encíclica y una carta). En su pontificado se celebraron además dos sínodos (que abordaron, respectivamente, la justicia en el mundo y la evangelización). Y no puede olvidarse la encíclica inaugural de su pontificado (sobre el diálogo).

*Ecclesiam suam* se publicó cuando estaba para comenzar la tercera etapa del Concilio (6 agosto 1964). Su título: *Sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión*. Se señalan tres: conciencia de su propia naturaleza, renovación, diálogo. En realidad, es todo un programa para el Concilio todavía en curso. El papa quiere respetar a la asamblea en las conclusiones a que debe llegar sobre los temas que tiene por delante, pero les propone estas líneas de fondo o directrices para el trabajo pendiente. Insiste en el *diálogo*, diálogo con el mundo contemporáneo. Cuando leemos en la encíclica que “el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico” (n. 27), intuimos que algo que rompe con el pasado se está proponiendo aquí, aunque se diga con toda la delicadeza que caracterizó a Pablo VI. La propuesta está muy en sintonía con su talante de hombre humanista, abierto a las nuevas corrientes, gracias también a su vasta cultura. Esta forma de ser explica quizás que, después de 30 años trabajando en la curia vaticana, fuera alejado de aquel ambiente tan disciplinado y obediente a Pío XII. Entre las personas que influyeron en Giovanni Battista Montini se cuenta Jacques Maritain, con quien mantuvo una estrecha amistad. Siguió de cerca a los grupos inspirados por su filosofía que buscaban formas nuevas de presencia en un mundo que las estaba a todas luces exigiendo.

Poco después de concluido el Concilio hizo pública una encíclica social, la primera dedicada a un tema de tanta actualidad: *Populorum progressio, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos* (1967). Con ella la DSI se abre a una universalidad de la que hasta entonces había carecido, al haberse mantenido demasiado condicionada por la problemática del mundo industrializado del Norte. Ahora se quiere definir en qué consiste un auténtico desarrollo: “el paso para todos y cada uno de condiciones de

vida menos humanas a condiciones más humanas” (n. 20). Se sale al paso así de aquella versión tan economicista que dominaba entonces, para sustituirla por esta más humanista: a través de él la persona humana llega a su máxima profundidad, cultivando todas sus dimensiones hasta abrirse a la trascendencia y al Dios que se revela en Jesucristo. Este desarrollo debe llegar además a todos los pueblos, y es tarea de todos, no solo de los que aún no lo han alcanzado. En esta propuesta, que invoca la solidaridad de todos, no falta la denuncia de que el subdesarrollo de unos puede ser la condición para que otros se desarrollen a través de los complejos mecanismos del comercio internacional.

Un hecho que perturbó el pontificado de Pablo VI fue la publicación de la encíclica sobre la regulación de la natalidad (*Humanae vitae*, 1968). Al margen de las respuestas concretas que se dieron a un tema entonces tan candente, la polémica que estalló llevó a cuestionar nuevamente la autoridad de la Iglesia para pronunciarse sobre cuestiones profanas. Quizá esto explica que su segundo gran documento social adoptara la fórmula más modesta de *carta*: fue la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971). Pasó bastante desapercibida a pesar de los avances que contenía, o precisamente por eso... La problemática contemplada es ahora otra: la de las sociedades pluralistas. Pablo VI apremia a los creyentes a colaborar en la construcción de una auténtica democracia, y acepta que en ello es inevitable la coexistencia con distintas corrientes de pensamiento y cosmovisiones. Y puesto que las grandes ideologías del momento (liberalismo y socialismo-marxismo) siguen siendo difíciles de conciliar con una visión cristiana de la persona y de la sociedad, el cristiano debe discernir su grado de compromiso con personas que se inspiran en ellas. No se excluye, por tanto, la adhesión a grupos o partidos inspirados por esas ideologías. Un paso más frente a la estrategia anterior de instituciones confesionales.

*Octogesima adveniens* se dirige a cristianos a los que se considera, no solo ejecutores obedientes de directrices venidas de arriba, porque son capaces de asumir responsabilidades personales, que no son sin más universalizables. Es más, se propone que la función doctrinal de la jerarquía eclesiástica se complemente con una función pastoral de animación de las comunidades: es la vía para buscar, a través del discernimiento, respuestas concretas a los problemas particulares que encuentran en sus propios ambientes. Estamos pensando en una Iglesia toda ella activa como pueblo de Dios enviado a colaborar en la transformación de la sociedad para que el Reino de Dios avance entre nosotros. El eco de *Lumen gentium* es muy perceptible en todo esto.

En una línea parecida se desarrollaron los dos sínodos: de 1971 (que trató la justicia en el mundo) y de 1974 (dedicado todo él a la evangelización). El primero de ellos se hace eco –en el documento que el mismo sínodo aprobó– del clamor de todos los que son víctimas de la injusticia y declara que el compromiso de transformar el mundo para hacerlo más justo es “una dimensión constitutiva” de la misión evangelizadora de la Iglesia. Nunca se había dicho una cosa así en un documento oficial de la Iglesia... Es una declaración que presupone la eclesiología que hizo suya el Concilio: la misión no es ya tarea casi exclusiva de los clérigos, sino compromiso de todos sus miembros, y en primer lugar de los laicos. El contacto directo con las situaciones de injusticia, vivido desde la fe, permite profundizar en el mensaje cristiano y descubrir lo que hoy nos está exigiendo. A los cristianos se les ofrece no solo una doctrina a aplicar, sino que se les invita a descubrir lo que Dios les pide a través de su experiencia de inserción en

la realidad. Es el Dios vivo que deja sentir su voz acompañando a la Iglesia peregrina.

De nuevo nos encontramos con vías inéditas que se abren. Hasta tal punto que Pablo VI no dejó de experimentar cierta inquietud por los pasos que en muchos sitios se estaban realizando. Así se explica su decisión, que no respondía a las demandas que el propio sínodo de 1971 había hecho, de dedicar la siguiente sesión sinodal a la *evangelización*, como queriendo recuperar el papel de esta para que no quedara diluida en el mero compromiso de transformación de la realidad. No era un problema teórico: estaba motivado por el deseo de salir al paso de situaciones complejas y hasta conflictivas en que se veían involucradas muchas iglesias y comunidades.

El nuevo sínodo no publicó ya un documento propio. Lo hizo Pablo VI un año después: la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Sirvió, no solo para precisar mejor las relaciones entre la evangelización y la promoción humana, sino para reafirmar que “evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda”, ya que “ella existe para evangelizar” (n. 14). Esta sola declaración reafirma la centralidad de la misión, que acoge también en su seno todos los temas propios de la DSI, durante un tiempo considerados como algo propio solo de algunos colectivos en la Iglesia. Es la Iglesia entera a la que evangeliza, y en ella cada uno lo hace en el lugar en que se mueve y en la forma más adecuada. La misión debe vivirse de forma personal, desde el discernimiento personal y comunitario, sin contentarse con normas universales ni con directrices recibidas.

### 2.5. Juan Pablo II (1978-2005)

El dilatado pontificado de Juan Pablo II responde ya a una situación eclesial distinta a la de Pablo VI: han pasado los fuertes impulsos para aplicar el Concilio, con aciertos, pero también con errores; se percibe un cierto cansancio o decepción que contrasta con el entusiasmo, quizá desmedido, de los primeros momentos. Y la figura del nuevo papa deja también su huella en cómo la Iglesia evoluciona. Karol Wojtyła llega desde el otro lado del telón de acero, desde un país donde fuertes contingentes de la Iglesia porfían por mantener su propia autonomía en un mundo –el comunista– que se rige por otras coordenadas. Persiste la visión de un mundo escindido en dos grandes sistemas de organización socioeconómica y política (democracias liberal-capitalistas frente a dictaduras colectivistas) Este escenario ayuda a comprender el pensamiento social del papa polaco, aunque vaya a verse profundamente conmovido por el derrumbamiento del régimen en los países colectivistas de Europa.

Los tres grandes documentos sociales de Juan Pablo II se sitúan en la primera mitad de su pontificado: encíclica sobre el trabajo humano (*Laborem exercens*, 1981), encíclica sobre el desarrollo de los pueblos (*Sollicitudo rei socialis*, 1987) y encíclica para conmemorar el centenario del primer gran documento social de la Iglesia (*Centesimus annus*, 1991).

Con *Laborem exercens* tenemos la impresión de revivir el escenario del conflicto capital-trabajo, base de la DSI de décadas anteriores, pero ahora vivido desde el mundo colectivista, en que Karol Wojtyła había crecido. Su principal aportación a la DSI consiste en colocar al trabajo como la clave fundamental para entender toda la proble-

mática social. No es sino otra forma de colocar a la persona humana en el centro. Es novedoso también en esta encíclica el considerar en el mismo nivel a los dos sistemas: ni capitalismo ni colectivismo han respetado adecuadamente esta prioridad de la persona (de la persona en cuanto trabajadora). Nunca hasta ahora se había procedido así: había dominado más bien una cierta preferencia por el modelo capitalista –sin que faltaran las críticas de él–. Ahora se piensa que ambos tienen que evolucionar por caminos que apuntan en la misma dirección: subordinar todo el funcionamiento del sistema social a la dignidad y a las necesidades de la persona humana. De nuevo aquí, aunque con matices diferenciadores, hay una consideración en paralelo de un sistema y otro.

*Sollicitudo rei socialis* retoma el tema de desarrollo de los pueblos que iniciara Pablo VI veinte años antes. La perspectiva del conflicto capitalismo-socialismo sigue siendo muy determinante en el pensamiento de Juan Pablo II. El mundo vive un escandaloso contraste entre el hiperdesarrollo del Norte y el subdesarrollo del Sur. El subdesarrollo del Sur es visto como el efecto del conflicto de los dos grandes bloques que se enfrentan en el Norte y que, en su afán de consolidar su posición, buscan por todos los medios incorporar al propio bloque los países más atrasados del planeta.

Juan Pablo II profundiza en el concepto ético y teológico del desarrollo, y distingue bien estos dos niveles de reflexión. *Éticamente*, el desarrollo hay que verlo en la prioridad del *ser* sobre el *tener*: desgraciadamente, en un mundo donde abundan los medios como nunca hasta entonces, el afán de acumular y poseer se convierte en un obstáculo para el ser. *Teológicamente*, el desarrollo hay que verlo como la responsabilidad del ser humano de continuar la obra de la creación y llevarla a su plenitud en Cristo.

Pero la encíclica sobre el desarrollo de Juan Pablo II ha pasado a la posteridad sobre todo por su recurso a la *solidaridad*. La solidaridad es la respuesta adecuada, ética y cristiana a la vez, a la creciente interdependencia de nuestro mundo (la categoría de *globalización* está aquí ya presente, aunque el término todavía no se use). Como tal respuesta, la solidaridad consiste en que todos nos hagamos responsables de todos, superando la tendencia a ocuparnos solo de nuestros intereses particulares, por muy legítimos que estos puedan ser.

A Juan Pablo II le tocó, por fin, conmemorar el centenario de *Rerum novarum*. Pero la efeméride casi coincidió en el tiempo con la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento de casi todos los regímenes colectivistas de Europa. El tema tuvo que ser incorporado a esta tercera encíclica social del papa Wojtyła. Diez años después de la encíclica sobre el trabajo, Juan Pablo II es mucho más crítico con el colectivismo y la ideología que lo inspiró: ya no encuentra nada que salvar en él, porque su visión del ser humano, reducido a una pieza del engranaje social y carente de toda autonomía, solo podía acabar en un modelo de sociedad a la larga inviable. La historia estaba ahí para demostrarlo.

Pero esto no significa que Juan Pablo II en *Centesimus annus* se echara en brazos del capitalismo. El hundimiento del colectivismo no podía interpretarse como la victoria definitiva de aquel. ¿Cuál es, entonces, la alternativa? Para responder a esta pregunta el texto hace una consideración conjunta del sistema capitalista en su triple dimensión: económica, política e ideológica. Es un enfoque nuevo, que abre a una visión más holística del sistema de organización de la sociedad. Si centramos la atención *en lo económico*, lo cuestionable no es el mercado en sí sino el permitir que este funcione sin estar

encuadrado en un contexto jurídico que lo ponga al servicio del ser humano en toda su integridad. Es una crítica a la absoluta libertad de mercado. Si nos fijamos *en lo político*, el problema no está en la democracia, sino en que esta quede en manos del juego de las mayorías parlamentarias para decidir. Es una crítica a una libertad que no reconoce instancia alguna por encima de ella para definir lo que hay que hacer. El problema, por tanto, no está ni en el mercado ni en la democracia, sino *en la ideología* que inspira a ambas: una ideología donde la libertad es la última referencia, que no queda sometida a ninguna instancia superior. Juan Pablo II reafirma una posición antiliberal, cuando ya no hay peligro de recaer en el marxismo.

## 2.6. *Benedicto XVI (2005-2013)*

En todos los papas cuyo magisterio hemos recorrido se deja sentir la propia personalidad de cada uno de ellos y las circunstancias en que su vida se desarrolló. Esto es más claro aún en la única encíclica social que nos dejó el papa Ratzinger: *Caritas in veritate* (2009).

Anunciada para conmemorar los 40 años de *Populorum progressio*, se decidió después retrasar su publicación con la intención de incluir en ella algunas reflexiones sobre la crisis económica mundial que conmocionó al mundo: estalló en 2007- 2008 en el terreno financiero, pero terminó afectando a toda la economía y a la sociedad. El anuncio de la encíclica pontificia alimentó muchas expectativas. El texto que finalmente firmó Benedicto XVI causó una cierta decepción. Quizá porque se leyó más desde las expectativas de otros que desde la intención de su autor.

Y aquí entra en juego la personalidad de Joseph Ratzinger y su enorme calidad como teólogo. El tema de la encíclica se enuncia así: “Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad”. En sus páginas son muchas las cuestiones que se abordan, pero se tiene la impresión de que su autor no quiere agotar ninguna de ellas porque su intención es otra: situarlas todas en la perspectiva adecuada, que no es sino la teológica. El Papa-teólogo pretende encuadrar toda la reflexión sobre el desarrollo en una adecuada concepción de Dios (*teo-logía*) de la que deriva una visión del hombre (*antropo-logía*). La tarea de la caridad (*caritas*) solo se realiza adecuadamente cuando se hace en el marco de la verdad (*in veritate*), de la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Culmina así la tendencia que hemos venido observando en la DSI de progresar en su contenido e inspiración teológica, no limitándose a una reflexión de ética natural y ni siquiera de moral cristiana. O dicho con otras palabras: descubriendo que la moral cristiana no es más que una consecuencia de la visión cristiana de Dios y del hombre. Es una perspectiva novedosa y enriquecedora.

La visión de Dios que propone la encíclica se articula en una doble coordenada: Dios es amor, Dios es Trinidad. Cuando a Dios se le vive así, la persona humana se descubre como abierta al amor, a un amor gratuito (la lógica del don, distinta de la lógica mercantilista, del *do ut des*), y llamada a vivir en relación con otros. El desarrollo humano integral, que es el tema de la encíclica, debe buscar horizontes para que las personas puedan hacer realidad la *gratuidad* y la *solidaridad* con los hermanos. No puede negarse –al margen de otras expectativas– que este modo de tratar las cuestiones sociales cons-

tituye una novedad radical en la DSI, no tanto en el contenido de los distintos temas vinculados, en este caso, al desarrollo cuanto en la perspectiva (teológica) desde la que todos ellos deben ser abordados por los cristianos. Descubrimos así lo específicamente propio de la contribución de la Iglesia a los grandes problemas de nuestro mundo.

### 2.7. *Francisco (2013-...)*

Si el marco vital de cada papa ayuda a comprender su pensamiento y sus líneas de acción, en Francisco esto resulta especialmente evidente. Es el primer papa jesuita y el primer papa latinoamericano. Lo primero queda reflejado en su recurso continuo a la espiritualidad ignaciana, que deja un sello especial en su doctrina. Lo segundo se manifiesta en su sensibilidad hacia los problemas sociales vistos desde la perspectiva del Sur. Por otra parte, su pensamiento teológico y antropológico está más en sintonía de lo que se pudiera esperar con su predecesor, a pesar de la diferente personalidad de ambos. Si Ratzinger es el “papa-teólogo”, Bergoglio es el “papa-pastoral”. Y este rasgo dominante en él inspira también su pensamiento social.

En efecto, sus documentos combinan con frecuencia la reflexión doctrinal con la interpelación personal. No le basta con exponer doctrina si el destinatario de sus textos no se siente personalmente implicado por ella. No pretende solo instruirlo, desea motivarlo. Esto se traduce en el uso frecuente de la segunda persona, distinto del estilo más frío e impersonal, propio de textos doctrinales. No son pocos los documentos que terminan con un capítulo sobre la espiritualidad, como queriendo indicar que nada de lo que precede es aplicable si no se dan ciertas condiciones y actitudes en el lector.

Aunque no es un documento social, no es posible comprender a Francisco sin detenerse en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013). Un texto que era en principio la conclusión de un sínodo que él no había convocado se convierte en todo un programa del pontificado que está iniciando. Su mensaje central queda plasmado en aquella expresión, que luego ha repetido tantas veces: “una Iglesia en salida”. Es otra forma de expresar la dimensión misionera de la Iglesia (no puede ignorarse la sintonía de esta exhortación, incluso en el título, con *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI). No quiere Francisco una Iglesia cerrada sobre sí misma, no ya a la defensiva, pero ni siquiera centrada en el cuidado de sus miembros. Quiere una Iglesia que tome la iniciativa y salga al encuentro de los que no están en ella (que *primeree*, un neologismo que puso en circulación).

Y en esta tarea evangelizadora de la Iglesia la dimensión social no puede faltar sin desfigurar el sentido auténtico e integral de la misión. Francisco es amigo de las contraposiciones. Recurre a ellas cuando propone que en un mundo que *excluye* la Iglesia tiene la misión de *incluir*. La denuncia de la *exclusión* de los más débiles y el análisis de los mecanismos que actúan son objeto recurrente en sus textos. Como respuesta, la Iglesia ha de hacer de la *inclusión* social de los pobres parte integrante de su misión.

La preocupación por los desheredados de este mundo marca, no solo su pensamiento, sino ante todo su acción. Francisco es un papa que comunica más con sus gestos que con sus palabras. Los criterios para seleccionar sus viajes o sus encuentros con colectivos marginados son signos que no dejan indiferentes. Y el nombre que escogió

como papa quiere reflejar también esta doble preocupación que marcará la vida y la espiritualidad de Francisco de Asís: la atención hacia la creación de Dios y hacia los más pobres y abandonados. Sus dos encíclicas sociales encuentran ahí una clara inspiración.

*Laudato si'* (2015), su encíclica “sobre el cuidado de la casa común”, fue el primer documento de la DSI sobre la ecología. La mejor expresión de su mensaje está en dos términos: *ecología integral* y *casa común*. Para Francisco la crisis social de un mundo que excluye tiene la misma raíz que la crisis medioambiental que destruye al entorno natural. Esa raíz es lo que él identifica como *antropocentrismo desviado*: si el *antropocentrismo* es una conquista de la modernidad, este *se desvía* cuando el sujeto humano se convierte en el último referente al servicio del cual a de estar todo lo demás, tanto los otros como el medio ambiente. La expresión *casa común* es una forma distinta de contemplar todo lo que nos rodea: no como un conjunto de realidades a dominar sin más razón de ser que estar al servicio del sujeto y sus intereses, sino como el *hogar* en que todos nos encontramos, don de Dios puesto en nuestras manos para que cuidemos de él responsablemente.

Su segunda encíclica social, *Fratelli tutti* (2020), puede leerse en continuidad con la primera. También aquí el recurso a las contraposiciones se usa para dar fuerza al mensaje: en un *mundo cerrado* cada vez más hay que pensar y gestar un *mundo abierto*. Vivir como hermanos implica abrirse a los otros, no solo a los cercanos, sino a todos, rompiendo todas las barreras. La parábola del buen samaritano es utilizada como una imagen evangélica que refuerza la igualdad de todos los seres humanos, una igualdad que no basta con afirmarla porque hay que construirla cada día. La encíclica es una invitación a buscar fórmulas para construir la fraternidad en todos los niveles de la convivencia humana.

Podemos concluir mencionando tres palabras que serían como las coordenadas del papa Francisco: *proceso*, *discernimiento*, *sinodalidad*. Francisco tiene una visión dinámica de la realidad, también de la Iglesia, que concreta en esa estrategia que tanto ha repetido: iniciar *procesos*, no ocupar espacios. Quiere promover una Iglesia de personas adultas y responsables, abiertas al contacto con Dios y no reducidas a reproducir un estándar de santidad marcado por un conjunto de normas inflexibles: el *discernimiento* es el instrumento para encontrar la voluntad de Dios para cada uno, más allá de las normas universales, que son incapaces de contemplar la complejidad de las situaciones humanas. Personas adultas y responsables que vivan su fe comunitariamente en la Iglesia, no como individuos aislados; y que la vivan como comunidad peregrina, en camino, en proceso. *Sinodalidad* no se refiere solo a un acontecimiento (el sínodo), sino a una manera de ser Iglesia. Así se constituye el sujeto de la DSI, la cual no puede reducirse a doctrina: tiene que ser vida de una Iglesia siempre en salida.

### 3. Una reflexión final para seguir avanzando

Hemos recorrido 70 años de desarrollo de la DSI. Visto en conjunto, las cosas han evolucionado no poco. El mundo de hoy es distinto al de 1954. Hay problemas que persisten, aunque probablemente con perfiles diferentes, pero otros son nuevos. Y también ha cambiado la manera como la Iglesia se sitúa ante ellos, lo que ha supuesto

un esfuerzo por asumir con todas sus consecuencias que la historia no tiene vuelta atrás y que no podemos correr el riesgo de perder el tren y quedarnos en tierra.

Cuando se observa a la Iglesia de hoy, uno se pregunta si hemos superado siempre la tentación de seguir anclados en la tradición (una tradición que tiene más de lastre que de fuente de enriquecimiento), si no están apareciendo (o reapareciendo) actitudes y manifestaciones que recuerdan más al pasado que a los esfuerzos realizados para reubicarse en una nueva realidad sin perder la identidad ni el sentido de la misión. Evolución en los planteamientos ha habido, sin duda. No es tan evidente que estos avances hayan calado en todos los ambientes. Ahí queda abierta la cuestión como reto final de esta síntesis panorámica de 70 años de historia.

# **70 AÑOS DE LECTURAS LIBERADORAS DE PABLO DE TARSO EN AMÉRICA LATINA**

## **70 YEARS OF LIBERATING READINGS BY PAUL OF TARSUS IN LATIN AMERICA**

*Israel Flores Olmos*

*Resumen:* El autor hace un recorrido por las nuevas lecturas del Pablo de Tarso que han emergido tanto en la teología como en la filosofía latinoamericana. Nos pone en antecedentes del desarrollo de la teología, la lectura bíblica y el contexto filosófico del subcontinente, para desde ahí hacer más comprensible las tensiones que subyacen a las lecturas Pablo. Dichas lecturas se enmarcan contextualmente en medio de luchas sociales, económicas y culturales actualizándolas para dotarlas de actualidad y sentido desde una hermenéutica liberadora. Expone brevemente las tesis de los autores principales de dichas lecturas de y el trasfondo filosófico y teológico que las sustentan.

*Abstract:* The author explores the new interpretations of Paul of Tarsus that have emerged in both theology and Latin American philosophy. He provides an overview of the development of theology, biblical interpretation, and the philosophical context of the subcontinent, thereby making the tensions underlying the reading of Paul more comprehensible. These interpretations are contextually framed within social, economic, and cultural struggles, updating them to provide them with relevance and meaning through a hermeneutics of liberation. The theses of the main authors of these readings and the philosophical and theological background that supports them are briefly presented.

*Palabras clave:* ley, teología de la liberación, justificación por la fe, hermenéutica, pensamiento decolonial

*Key words:* law, liberation theology, justification by faith, hermeneutics, decolonial thought

Fecha de recepción: 19 noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 01 de diciembre de 2024

### **1. Contexto cultural, eclesial y teológico**

Revisar las lecturas liberadoras de los textos de Pablo de Tarso en América Latina en las últimas siete décadas supone observar el desarrollo de la teología y la filosofía en la región, marcadas por profundas transformaciones en los ámbitos protestante y católico. Realizar este recorrido excede los límites de esta presentación, por lo que solo haremos un breve resumen para ofrecer el contexto necesario del surgimiento y originalidad de este acercamiento a los textos paulinos.

Desde la teología protestante podemos seguir a Leopoldo Cervantes-Ortiz<sup>1</sup> quien explora su desarrollo en América Latina en relación con las transformaciones teológicas y sociales durante el siglo XX. La teología protestante en la región estuvo marcada por una dependencia de las doctrinas misioneras extranjeras, lo que se tradujo en una interpretación repetitiva y rígida del mensaje cristiano, alejada de las realidades locales. Esta dependencia doctrinal generó una visión limitada de la teología que se enfocaba en reproducir los contenidos evangelizadores importados. A partir de mediados del siglo XX, sin embargo, surgieron voces críticas y nuevas corrientes de pensamiento teológico en América Latina que abogaban por una relectura de la fe cristiana desde una perspectiva situada y comprometida con las realidades sociales y políticas de la región. Figuras influyentes como José Míguez Bonino y Richard Shaull, así como movimientos de reflexión teológica tales como el ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), promovieron una teología que no solo interpretaba las Escrituras, sino que respondía a las problemáticas sociales locales orientados a la transformación de las condiciones de vida de las comunidades.

De esta manera una nueva teología protestante latinoamericana logrará consolidarse en eventos significativos, como las Conferencias Evangélicas Latinoamericanas (CELA), en las que se gestó un pensamiento teológico ecuménico, participativo y socialmente comprometido. Este proceso permitió a las iglesias protestantes en la región asumir una identidad propia, diferenciada de la teología extranjera y alineada con los desafíos de su contexto histórico, económico y cultural. Un proceso que permitirá una reconfiguración en clave de liberación, originando que la teología dialogue con las problemáticas sociales, culturales y políticas de América Latina.

Cabe señalar que la polarización ideológica y geopolítica derivada de la Guerra Fría propició el surgimiento de dos tendencias en la fe protestante en América Latina. Una de estas manifestaciones tomó forma precisamente en las CELA, realizadas en distintas ciudades: CELA I en Buenos Aires (1949), CELA II en Lima (1961) y CELA III nuevamente en Buenos Aires (1969)<sup>2</sup>. Dichas conferencias propiciaron un dinámico programa de publicaciones que impulsó la difusión de traducciones de clásicos antiguos y contemporáneos de la teología protestante. Además, se establecieron seminarios interdenominacionales en Cuba, Argentina, Costa Rica y Puerto Rico, mientras que en otros países se revitalizaron los seminarios denominacionales. Este esfuerzo formativo contribuyó a la creación de una nueva generación de teólogos latinoamericanos, caracterizados por una mentalidad ecuménica y una marcada preocupación social, quienes emergieron con fuerza en las décadas de 1950 y 1960<sup>3</sup>.

En el ámbito católico, el despertar de una teología contextual y comprometida en la región comenzaría a mostrarse con fuerza después del Concilio Vaticano II, lo que sugiere que, hasta mediados del siglo XX, las iglesias católicas en América

---

<sup>1</sup> Cf. L. CERVANTES-ORTIZ, "Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)": *Cuadernos de teología*, Vol. XXIII, 2004.

<sup>2</sup> Cf. L. E. RAMÍREZ SUAREZ, "La multiforme identidad protestante en Latinoamérica en el siglo XX": *Historia Caribe*, Vol 18, Núm 42 (2023) Enero-Junio, 184-185.

<sup>3</sup> Cf. JOSÉ MÍGUEZ BONINO, *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, Grand Rapids, Nueva creación 1995, 26-27.

Latina se mostraban reticentes a un compromiso teológico propio y liberador. Esto llevó a pensadores como José Míguez Bonino a criticar la esterilidad teológica tanto de protestante como de católicos en América Latina, a pesar de contar ya con 500 años de presencia cristiana en la región. A decir de Enrique Dussel, se dará un vuelco en el ámbito católico en el desarrollo de la teología en el periodo comprendido entre 1930 y 1984 cuando la iglesia latinoamericana experimenta una transformación significativa. Inicialmente conservadora en el siglo XIX y comienzos del XX, y aunque cercana al pueblo en su religiosidad popular, el cambio radical se da con los primeros pasos hacia una “Iglesia de los pobres” centrada en la II Conferencia de Medellín (1968) que, a decir de Dussel, representó el evento eclesial más relevante del siglo XX en el contexto católico latinoamericano<sup>4</sup>.

## 2. Movimientos filosóficos

En el ámbito de la filosofía, habría que decir con Santiago Castro Gómez que serán José Gaos y Leopoldo Zea, influenciados ambos por la filosofía de Ortega y Gasset, sentaron las bases del nuevo pensamiento filosófico latinoamericano. Promovieron una reflexión filosófica arraigada en el contexto sociocultural, y ofrecieron un marco para analizar la evolución histórica. Gaos propuso una filosofía que situaba las circunstancias históricas de América Latina como centro del análisis filosófico, dando pie a una filosofía auténticamente hispanoamericana que miraba críticamente la dependencia de Europa y buscaba una identidad propia. Leopoldo Zea y Arturo Roig, por su cuenta, desarrollaron una filosofía de la historia latinoamericana. Zea estructuró su reflexión alrededor de la emancipación y autoafirmación latinoamericana. Roig, influido también por Kant y Hegel, articuló su filosofía en torno al “a priori antropológico” y la “toma de conciencia”, donde la historia de las ideas en América Latina mostraba un proceso de autoafirmación y de lucha por la libertad frente a las estructuras de poder coloniales. Ambos filósofos, Zea y Roig, contribuyeron a entender la historia latinoamericana como un recorrido de liberación<sup>5</sup>.

Para los años setenta, va surgiendo el movimiento de la filosofía de la liberación, y la teoría de la dependencia, con el desafío de hacer frente al eurocentrismo y articular una visión filosófica que partiera de las realidades latinoamericanas<sup>6</sup>. Al centrarse en la experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos, la filosofía de la liberación no solo se preocupó por la emancipación del pensamiento, sino que abogó por una transformación social y política que pusiera en el centro a los sectores oprimidos. Con una marcada orientación ética, y bajo la influencia del marxismo y de Levinas, esta corriente buscó construir un marco filosófico que denunciara la injusticia y promoviera la digni-

---

<sup>4</sup> Cf. E. DUSSEL, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la iglesia en América Latina*, Indo-American Press., Bogotá 1986, 90.

<sup>5</sup> Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, 2 ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2011, 94-120.

<sup>6</sup> Cf. O. ARDILES, H. ASSMAN, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973.

dad humana, redefiniendo así el papel de la filosofía como una práctica comprometida con la liberación y la justicia social. Finalmente nos encontramos en las últimas décadas de siglo pasado y comienzos de este, con el movimiento crítico decolonial, que busca rescatar las voces y experiencias marginalizadas en la historia, la cultura y la sociedad, proponiendo una filosofía que valore los saberes y la dignidad de los pueblos históricamente oprimidos, estableciendo una ética de la liberación frente a la opresión histórica colonial<sup>7</sup>.

### 3. Lecturas contextuales de la biblia

Es desde este contexto que se puede hablar de una lectura liberadora de las cartas de Pablo de Tarso en América Latina. Hay que decir que la confluencia de las crisis sociales, políticas, culturales y económicas, en conjunto con el surgimiento de la conciencia de estas líneas teológicas y filosóficas, fueron el motor para una serie de hermenéuticas liberadoras.

Desde luego que estas lecturas liberadoras son resultado también de un interés renovado por la lectura de la Biblia en América Latina y su papel en la configuración de la identidad cultural y religiosa en la región. Cabe comentar que la llegada de la Biblia a América Latina se remonta al tiempo de la colonización española, tal como comenta Néstor Míguez:

En realidad, la hermenéutica bíblica en lo que hoy llamamos América Latina comienza en los tiempos de la conquista. Sea para justificarla o para resistirla, para incentivar la presencia ibérica o para buscar una evangelización más benigna hacia los pueblos de los primeros habitantes del continente, las historias y textos bíblicos nutrían, en un sentido u otro, los argumentos de los conquistadores, de frailes y sacerdotes<sup>8</sup>.

Pero a finales del siglo XIX, nos recuerda Néstor, la Biblia en traducción castellana será introducida popularmente en América Latina, principalmente por misiones protestantes bajo la influencia de movimientos anti-clericales. Los grupos protestantes la presentaron como un símbolo de progreso y modernización frente a la tradición católica hispana. Este enfoque estuvo íntimamente relacionado con intereses socio-políticos, en donde control de los textos religiosos reflejaba el conflicto

---

<sup>7</sup> Cf. E. DUSSEL, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal 2015. Para un estudio más detallado de la filosofía en América Latina ver, C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004. E. DUSSEL, E., MENDIETA, Y C. BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, México-Buenos Aires 2011.

<sup>8</sup> N. MÍGUEZ, "Hermenéutica latinoamericana de los evangelios", en E. R. RUIZ (ed.), *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º Aniversario de la Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019)*, Verbo Divino-Asociación Bíblica Argentina, Estela 2021, 337.

entre las influencias conservadoras y liberales, así como entre intereses coloniales y locales en los países independizados de España<sup>9</sup>.

Un segundo momento del desarrollo bíblico en América Latina, marcado por la mitad del siglo XX, e impulsada por el Vaticano II, destaca la “conciencia bíblica” dentro del catolicismo, estimulada por ejemplo en Argentina por el trabajo de figuras como monseñor Juan Straubinger, cuyo esfuerzo pionero incluyó la creación de una revista para estudios bíblicos y nuevas traducciones de la Biblia<sup>10</sup>. Esta fase también se caracteriza por la creciente participación en el estudio bíblico de sectores católicos que antes no lo habían explorado, impulsando una comprensión más autónoma y contextualizada del texto sagrado. En un tercer momento se da el surgimiento de interpretaciones contextualizadas de la biblia, influenciadas por movimientos sociales y la teología de la liberación, el feminismo, el indigenismo, etc. en los que se busca una interpretación de los textos sagrados que respondan a las realidades de opresión y resistencia en América Latina.

Tampoco podemos hacer aquí un recuento de la riqueza de la lectura de la biblia en América Latina en los últimos años. Pero ello remitimos tanto a la revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) que inició su andadura en 1988<sup>11</sup> y continúa hasta la fecha, y a las actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos realizado en Buenos Aires en el año 2019<sup>12</sup>. En estas publicaciones se evidencia que la exégesis bíblica tiene a un rico camino recorrido como una aportación específica que responde al contexto regional y global, apreciando el aporte de los biblistas latinoamericanos y las comunidades eclesiales de base en diálogo con el contexto cultural, sociopolítico y económico que han marcado dicho recorrido de los países y las diversas confesiones cristianas América Latina y el Caribe.

#### 4. Lecturas de Pablo

##### 4.1. *La dialéctica de la fe. José Porfirio Miranda*<sup>13</sup>

En su libro *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*<sup>14</sup>, Miranda establece una convergencia entre dialéctica y fe, pues ambas critican la superficialidad de la “sabiduría del mundo” y realizan una crítica de las estructuras opresoras en búsqueda de

---

<sup>9</sup> Cf. N. MÍGUEZ Y BRUNO DANIEL, “The Bible in Latin America”, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of The Bible. Vol 4. From 1750 to the present*, Cambridge University, New York 2015, 610-624.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid*, 624-634.

<sup>11</sup> RIBLA, *Revista de Interpretación Bíblica*, N. 1. Costa Rica 1988.

<sup>12</sup> Cf. E. R. RUIZ (ed.), *op cit*.

<sup>13</sup> Teólogo y Filósofo Mexicano. Nació en Monterrey en 1924. Licenciado y Maestría en filosofía por la Universidad Loyola de California. Licenciado en Teología por la Universidad de Frankfurt, y en economía por la Universidad de Münster. Doctor en ciencias bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

<sup>14</sup> J. PORFIRIO MIRANDA, *Marx y la biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, 12ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México 1989.

una transformación radical que establezca la justicia. Dicha transformación implica una fe que mueva al mundo hacia una justicia real, no ficticia. Una justicia que no sea declaratoria, sino una justicia social y económica real. Nuestro autor sostiene que los en Pablo, los pecadores reales vienen a ser los justos reales, en tanto miembros de la humanidad iniciada por Cristo, lo cual ha de mostrarse en la praxis de la fe. Así, la fe deviene motor de la justicia real. Esta tesis la va desarrollando a lo largo de su libro con un estudio exegético de la justicia en el éxodo, los profetas, los evangelios y finalmente en los textos de Pablo<sup>15</sup>.

Dirá que es precisamente en los escritos de Pablo de Tarso donde se muestra que la justicia de Dios se refiere a una justicia real en el sentido social y estructural, no meramente imputada o simbólica, pues “Pablo acentúa hasta el extremo el sentido social y de Justicia estricta”<sup>16</sup>. Pablo se encuentra entonces en sintonía y en continuidad con el mensaje de Jesús sobre la llegada del Reino de Dios. El “creer que Jesús es el mesías” o “creer en Jesucristo” o “fe de Jesucristo” en Pablo, son fórmulas que para Miranda mantienen perfectamente vivo el contenido de lo que los evangelios declaraban cuando decían que el “Reino de Dios ha llegado”. Especialmente en la línea del evangelio de Marcos, donde esta gran noticia (Mc 1:14-15) es del todo paulina, pues ahí es donde se juega del todo la fuerza del Evangelio para salvar a todo creyente mediante la realización de la justicia (Rm. 1:16-17). De tal modo que en Marcos 2:5, la relación entre fe y esperanza bíblica se entrelazan con la esperanza colectiva de los siglos: la esperanza colectiva de los que han sufrido enfermedades, injusticias y muerte. Esta fe-esperanza, que se remonta a Jesús mismo, continúa Miranda, es homogénea con la fe que Pablo sostiene cuando llama a “creer en el Dios que da vida a los muertos” (Rom 4:17). Para Pablo, la fe no es solo una cualidad del sujeto, sino más bien un impulso que le lleva a actuar y practicar la justicia y la transformación de la realidad social y estructural. Así la fe es paralela a la praxis dialéctica.

Para Miranda, en Pablo hay una insistencia en la fe que implica esperanza activa en la intervención de Dios en la historia, la cual ya ha iniciado con la resurrección de Cristo. Analiza especialmente las cartas de Pablo a los Romanos, 1 Corintios y a los Gálatas destacando el modo en que Pablo insiste en que la justicia llegará por la acción de Dios en la historia sin depender de la ley humana. Miranda concluye que la predicación de Pablo sobre la resurrección es un evento cósmico, que marca la nueva era del Reino de Dios y de la justicia concreta en la historia humana, la cual que se encuentra en una dialéctica presente y futuro. La resurrección es ya la intervención de Dios en la historia que nos lleva a una práctica de la justicia real presente y futura<sup>17</sup> que se torna dialéctica en muchas formas:

También la *justicia* por un lado es presente (Rom 5,1.9.17; 8,10.30; 9,30; 1 Cor 6,11) y por otro futuro (Rom 2,13; 5,19; Gál 5,5). Asimismo, la *vida* es futura (Rom 1,17; 2,7; 5,17s.; 8,13; Gál 6,8) y presente (Rom 6,4.11.13; 8,10). Igualmente, la *salvación* es futura (Rom 5,9.10; 10,9.13;

<sup>15</sup> Cf. *Ibid*, 232.

<sup>16</sup> *Ibid*, 233.

<sup>17</sup> *Ibid*, 277.

11,26; Flp 1,19) y presente (1 Cor 1,18; 2Cor 2,15; Ef 2,5,8; Tit 3,5; Rom 11,11; cf. 2 Cor 6,2; Flp 2,12; 1 Tes 5,8). Otro tanto el *carácter de hijos* es futuro (Rom 8,23) y presente (Rom 8,15; Gál 4,5,6) [...] la fe paulina y la de todo el nuevo testamento consiste en creer que ha llegado el reino definitivo de la justicia y de la vida<sup>18</sup>.

Así, Miranda relaciona la resurrección con la dialéctica marxista, al presentar la resurrección de Cristo como “las primicias” de la resurrección de todos los muertos (1 Cor 15:20), lo cual significa para Pablo que en Jesús se anticipa el destino de toda la humanidad y la renovación de toda la creación. Es el triunfo sobre la muerte y todas las fuerzas que mantienen la opresión, marcando así el comienzo de una nueva realidad histórica y el inicio de un proceso de transformación social que desafía las estructuras de poder. Así como el pensamiento marxista ve la revolución como el inicio de una nueva sociedad sin opresión, la resurrección es vista por Pablo como el comienzo de un reino justo en el que la muerte y la injusticia han sido vencidas<sup>19</sup>.

Finalmente, nos dice Miranda que la ley para Pablo ha fracasado en su intento de establecer la justicia real y, en cambio, puede perpetuar la injusticia. Miranda analiza pasajes de las cartas a los Gálatas y Romanos para mostrar que Pablo considera la fe en Cristo como una vía alternativa a la justicia, una que no depende de la ley, sino de la intervención activa de Dios. Esta justicia que proviene de la fe se presenta como una alternativa liberadora, que rechaza la imposición de leyes humanas y estructuras que oprimen, y confía en la acción directa de Dios para instaurar el orden justo.

La profunda afinidad que encuentra Miranda entre Marx y la fe cristiana, especialmente en Pablo es que comparten un profundo compromiso por la justicia. El primero por la búsqueda de una transformación de las estructuras de injusticia para poner fin a la explotación; el segundo, por una transformación que libere a los seres humanos de la injusticia vía la acción divina y humana. A ambas les une el proyecto de liberación y justicia social contra toda opresión<sup>20</sup>.

#### 4.2. *La maldición que pesa sobre la ley. Franz Hinkelammert*<sup>21</sup>

Hinkelammert va a acercarse en varios momentos a los textos de Pablo de Tarso a lo largo de su rica producción académica, en diálogo con los movimientos alternativos y teólogos de la liberación latinoamericana. Pero en será en su texto *La maldición que pesa sobre la ley*<sup>22</sup> en que se desarrolla una propuesta de lectura de la obra de Pablo en

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 288. El subrayado en mío.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid*, 283.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid*, 307-333.

<sup>21</sup> Filósofo y teólogo de origen alemán. Residido en América Latina desde 1963. Hizo sus estudios de teología, economía y filosofía en las universidades de Friburgo, Hamburgo y Múnster, doctorándose finalmente en la Universidad de Berlín en 1960. Fue fundador del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica junto con Hugo Assmann y Pablo Richard.

<sup>22</sup> F. HINKELAMMERT, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Ed.

diálogo con otros filósofos que han analizado recientemente la obra de Pablo como G. Agamben, S. Zizek y A. Badiú. Pero de manera especial, este libro tiene “el propósito de mostrar la presencia de Pablo en Marx”<sup>23</sup>. De modo que para Hinkelammert, en el análisis de la relación entre el pensamiento de Pablo y el de Marx, se observa una convergencia significativa en sus respectivas críticas a la ley y a las estructuras de justicia que, al aplicarse, terminan por generar opresión e injusticia. Para ambos, la ley se presenta como un marco de autoridad que perpetúa condiciones de dominación. En el caso de Pablo, la ley romana funciona como una estructura que, bajo la apariencia de justicia, perpetúa el pecado, entendido no solo como transgresiones individuales (pecados), sino como una condición estructural y sistémica (pecado) que aliena y oprime. Marx, por su parte, extiende esta crítica a la ley del código civil y, de manera más amplia, a la ley del valor en el sistema de mercado. En ambos casos, el cumplimiento de la ley no elimina la injusticia, sino que la institucionaliza y la convierte en un mecanismo de explotación<sup>24</sup>.

Así que, para Hinkelammert, dos elementos clave sustentan esta crítica común a la ley en Pablo y Marx. Primero, el concepto de pecado en Pablo introduce una distinción importante entre “pecados”, que son transgresiones visibles de la ley, y el “pecado” en singular, que se manifiesta precisamente al cumplir la ley. Este es el tipo de pecado que lleva a la opresión, porque se produce cuando la ley se aplica de tal modo que, en lugar de proteger la justicia, la subvierte. Marx, por su parte, extiende esta noción a su crítica del mercado, argumentando que la ley del valor (que regula las relaciones de mercado) permite que la explotación y la opresión se presenten como “justas” porque están respaldadas por la ley<sup>25</sup>. De manera que tanto para Pablo como para Marx, las injusticias fundamentales de la sociedad no son aquellas que transgreden la ley, sino aquellas que se realizan en su cumplimiento, convirtiendo al sistema legal en un cómplice de la explotación<sup>26</sup>.

El segundo elemento de la crítica es la denuncia de la ley cuando se considera que su cumplimiento es sinónimo de justicia, pero al realizarla lo que se comente realmente es pecado, “el pecado en el sentido de Pablo es el resultado de la justicia desde el cumplimiento de la ley, que Pablo contrapone a la justicia de la fe”<sup>27</sup>. Es decir, según Hinkelammert, para Pablo, el cumplimiento de la ley lleva a una especie de autojustificación ideológica que produce injusticia, porque transforma a la ley de Dios en una “ley del pecado”. Esta visión se encuentra en continuidad con el análisis de Marx sobre el “fetichismo de la mercancía” y la ideología. Marx crítica que el cumplimiento de la ley de valor y de las relaciones mercantiles convierten las injusticias estructurales en “sacrificios necesarios” para el progreso. De este modo, los crímenes de explotación cometidos en el mercado aparecen no solo como legales, sino como imprescindibles para el funcionamiento del sistema. Esta fetichización hace que lo injusto se perciba como

---

Arlekin, San José, Costa Rica 2010.

<sup>23</sup> *Ibid*, 17.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid*, 18-23.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid*, 45-48.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid*, 48.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid*. 80.

justo, en una inversión similar a la que Pablo observa en la ley cuando convierte el pecado en una justicia aparente<sup>28</sup>. La muerte de Jesús dice Hinkelammert, es interpretada por Pablo como una muerte en cumplimiento de la ley. La teología de la ley de Pablo es producto de la toma de conciencia de que el cumplimiento de la ley, dada para la vida, puede llevar a la muerte<sup>29</sup>.

Estos dos elementos de crítica señalan que la ley, para ambos pensadores, actúa como un mecanismo que invierte la justicia en injusticia. La ley en Pablo prefigura la crítica de Marx en el sentido de que ambos describen un sistema que hace pasar la opresión por justicia. Sin embargo, mientras Marx propone como solución la abolición tanto de la ley como del mercado, Pablo ofrece una perspectiva distinta. Su respuesta es el “amor al prójimo”, un principio que, aunque parece moral, funciona como un criterio racional de convivencia y humanidad.

Para Hinkelammert, Pablo utiliza el amor al prójimo como un criterio filosófico de humanidad que desafía la racionalidad de la lucha a muerte y la competencia desenfadada, características de la economía de mercado. Para Pablo, la ley sin esta orientación de convivencia no solo pierde su sentido, sino que subvierte el orden social y produce un caos bajo la apariencia de orden. Esta visión paulina propone una alternativa radical a la lógica del mercado, una racionalidad de la convivencia frente a una racionalidad de dominación<sup>30</sup>.

A diferencia de la simple transposición de valores, continúa Hinkelammert, Pablo propone un análisis profundo y crítico del núcleo de la ley. A través de la segunda parte de los Diez Mandamientos, especialmente el décimo mandamiento, “no codiciarás”, Pablo establece una crítica a la estructura de la codicia (Rom 13:9-10). Este mandamiento, que para él es el más importante, a decir de Hinkelammert, trasciende las normas formales de la ley, pues denuncia la raíz de la injusticia: el deseo desmedido que convierte al prójimo en objeto de explotación. La codicia, en este contexto, subvierte la ley y la transforma en un medio para la acumulación a expensas de los demás. Así, la ley se convierte en un mecanismo que permite a la “banda de ladrones” explotar y dominar, protegiendo los intereses de quienes poseen el poder y el capital<sup>31</sup>.

Según Hinkelammert, Pablo plantea, finalmente, una alternativa a esta “ley que es cárcel del cuerpo”<sup>32</sup> y es se basa en el texto que dice “La ley del espíritu de vida te ha liberado en el Mesías Jesús de la ley del pecado y de la muerte” (Rom 8:2)<sup>33</sup>. Esta ley del espíritu representa una forma de justicia que encauza hacia una realidad liberadora, proponiendo una forma de vida que rompe con las estructuras de opresión y abre un camino de convivencia y justicia real que tiene como principio el “yo soy si tú eres”<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. *Ibid*, 80-86.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid*, 40.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid*, 89-115.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid*, 75-79.

<sup>32</sup> *Ibid*, 91.

<sup>33</sup> *Ibid*, 97.

<sup>34</sup> *Ibid*, 20.

### 4.3 La fe como consenso de la comunidad mesiánica. Enrique Dussel<sup>35</sup>

Dussel analiza en su texto *Pablo de Tarso en la filosofía actual*<sup>36</sup>, las cartas de Pablo de Tarso desde una perspectiva filosófica y política, destacando la capacidad del apóstol para cuestionar las estructuras de poder del Imperio Romano, el judaísmo rabínico de la diáspora y el legalismo dentro de la comunidad mesiánica primitiva. El criterio ricoeuriano para interpretar los mitos, será la pauta hermenéutica desde la que se acerca filosóficamente a Pablo de Tarso y los considera como “narrativas racionales en base a símbolos, remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política que produjeron una radical transformación (*Veraenderung*) del orden histórico dado”<sup>37</sup>.

Así para Dussel, Pablo, con su mensaje, se posiciona no solo como un líder religioso, sino como un crítico radical del orden social y político de su tiempo, desafiando los fundamentos mismos de legitimación y justicia que sostenían a las instituciones dominantes. De tal manera que presenta al pensamiento del apóstol como una crítica que busca la transformación histórica, superando las opresiones inherentes a la ley y las estructuras de poder.

Dussel divide su ensayo en dos partes complementarias. La primera desarrolla una aproximación a la obra de Pablo desde la perspectiva de una política de la liberación. Aquí destaca cómo los textos de Pablo articulan una visión simbólica y racional, con un diagnóstico crítico de su tiempo y un impulso hacia una praxis religiosa y política que alteró profundamente las estructuras existentes.

Dussel centra a Pablo desde un contexto marcado por la opresión. Como judío de la diáspora, de origen humilde y probablemente artesano, que vivió de cerca las injusticias del sistema imperial romano: explotación, violencia, encarcelamientos y humillación, incluso siendo ciudadano romano. Las cartas paulinas, dirigidas a comunidades éticas emergentes, nacen desde este sufrimiento colectivo, planteando una crítica directa al Imperio y a sus fundamentos. La ley romana, que aseguraba los privilegios de los poderosos (*honestiores*) sobre los humildes (*humiliores*) los cuales eran la inmensa mayoría, era presentada como un marco justo, aunque en realidad legitimaba la desigualdad, excluyendo a grandes sectores de la población de derechos básicos y reduciendo a los esclavos a una mera condición de propiedad<sup>38</sup>.

Según Dussel, Pablo se posiciona también contra el legalismo del judaísmo rabínico, que había transformado la *Torá* en un instrumento rígido, y también contra los grupos judaizantes de la comunidad cristiana primitiva, quienes insistían en la observancia estricta de la ley. Para él, tanto la ley romana como la judía habían perdido su capacidad liberadora y se habían convertido en sistemas opresores que necesitaban ser superados.

---

<sup>35</sup> Filósofo y teólogo argentino-mexicano. Licenciado en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en historia en la Soborna de París y Licenciado en teología en París y Münster. Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación.

<sup>36</sup> E. DUSSEL, *Pablo de Tarso en la filosofía actual, y otros ensayos*, Paulinas, México 2012.

<sup>37</sup> *Ibid*, 15.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid*, 16-17.

El análisis resalta la diferencia entre las visiones antropológicas greco-romana y semita, temas que Dussel ha trabajado en sus primeras obras. Señala que mientras la primera separa alma y cuerpo, considerando al cuerpo como principio de corrupción y al alma como inmortal, Pablo en cambio, adopta la visión semita, que entiende al ser humano como una unidad integral, carne y espíritu. En esta antropología, el ser humano está llamado a entrar en una alianza con Dios, lo que transforma su existencia desde un estado de aislamiento y esclavitud hacia una nueva vida en comunidad, marcada por la libertad y la justicia. Pablo entonces, introduce dos órdenes o niveles de realidad: el orden de la carne, identificado con el reino de este mundo, dominado por el pecado y las estructuras de poder, y el orden del espíritu, asociado al Reino de Dios, que trasciende estas estructuras y ofrece una alternativa ética y política. Este contraste que permite a Pablo en términos levinasianos, criticar la totalidad cerrada del poder imperial y su pretensión de autosuficiencia, para proponer en su lugar un espacio de exterioridad donde se genera una comunidad liberadora<sup>39</sup>.

En el análisis que hace de la Dussel de la Carta a los Romanos, encuentra desde su interpretación filosófica seis temas:

- 1) el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de Ley como fundamento del *primer* orden (*eón*) vigente; 3) el *derrumbe* de la Ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; 4) el *nuevo* criterio de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpe en el tiempo de la praxis liberadora (“el tiempo-hora mesiánico”), 6) creando un *nuevo* orden más allá de la Ley<sup>40</sup>.

Estos seis temas giran principalmente en torno al cuanto tema, el de la ley, por el que, a decir de Dussel, Pablo señala la crítica radical a la ley, ya sea romana o judía, al mostrar su insuficiencia para garantizar la justicia. La ley, en su absolutización, se convierte en un fetiche que perpetúa la exclusión y la opresión. Así, en contraste, para el autor de la Carta a los Romanos, la verdadera justicia no proviene de la obediencia a la ley, sino de la fe (*emunáh*), pero entendida como el consenso *crítico de la comunidad mesiánica*: “la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley<sup>41</sup>. Esta comunidad irrumpe en el tiempo histórico con una praxis liberadora, confrontando el orden establecido y apuntando hacia un nuevo sistema de justicia fundamentado en la libertad y la dignidad humana.

Dussel entonces interpreta la fe en Pablo, no como una creencia abstracta, sino como una praxis comunitaria que transforma las relaciones humanas y las estructuras sociales. Al actuar según este nuevo criterio de justificación, la comunidad mesiánica se opone a la esclavitud de la ley y al poder del pecado, creando un nuevo orden que

<sup>39</sup> Cf. *Ibid*, 18-19.

<sup>40</sup> *Ibid*, 20.

<sup>41</sup> *Ibid*, 27.

rompe con las exclusiones del pasado y abre un camino hacia la justicia divina. Además, Pablo, no solo desafía el fundamento del orden vigente, sino que también inaugura *un nuevo orden* donde la justificación no depende de la ley, sino del consenso y la acción liberadora del pueblo como hijos de Dios. Este “tiempo-hora mesiánico” es presentado como un período de transformación histórica, en el que la comunidad mesiánica se convierte en un agente activo de cambio, desafiando las instituciones opresoras y señalando hacia un futuro de libertad y justicia.

En la segunda parte de su ensayo, Dussel examina las interpretaciones de filósofos contemporáneos que han trabajado los textos paulinos, enriqueciendo el debate contrastando su propia interpretación con ellos, lo cual ayuda para orientarse en el debate contemporáneo sobre las nuevas lecturas de Pablo desde la filosofía política.

#### 4.4. *Contra toda condena. Elsa Tamez*<sup>42</sup>

Elsa Tamez, en su libro *Contra toda condena*<sup>43</sup>, plantea dos desafíos de la realidad que interpelan a releer la justificación por la fe: el hambre y la insignificancia. La primera se refiere a la condenación a muerte de muchos por un sistema económico y financiero excluyente. La segunda, implica la condena a “regatear” la humanidad. Retomando al filósofo mexicano Leopoldo Zea, dice que el ser latinoamericano necesita pensar a partir de su propia humanidad negada. Y con Gustavo Gutiérrez recuerda que el interlocutor de la teología latinoamericana es el no-persona: “aquellos no considerados como seres humanos por el actual orden social”<sup>44</sup>.

De esta manera Tamez nos introduce en la problemática de estudiar la doctrina de la justificación. Su orientación será la de la afirmación de la vida, especialmente la de los pobres, no solo para la *superación económica* sino también para *su dignidad como ser humano*. Elsa Tamez continúa señalando que para Pablo, el pecado es lo que niega la humanidad que amenaza la vida y que se presenta como un poder indestructible, tal como lo vivió en su historia y contexto: un mecanismo tejido bajo la injusticia, que hace de todos los seres humanos sus esclavos, los que dirigen sin Dios el destino de la historia, y los dirigidos por ella<sup>45</sup>.

Por lo anterior, su acercamiento a Pablo es contextual e histórico, pues dirá que así “cobran importancia los acontecimientos de la cotidianidad que experimentó Pablo con sus luchas, sufrimientos, persecuciones y maltratos”<sup>46</sup>. Pablo tiene una visión del mundo que resulta del ambiente opresivo y difícil para los pobres pero que está marcada

---

<sup>42</sup> Elsa Tamez. Teóloga y biblista mexicana. Durante más de 40 años residió en Costa Rica. Graduada en Literatura y lingüística, doctora en teología por la Universidad de Laussane (Suiza). Profesora de Biblia en la Universidad Bíblica Latinoamérica de Costa Rica y miembro del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

<sup>43</sup> E. TAMEZ, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991.

<sup>44</sup> *Ibid*, 47.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid*, 48-49.

<sup>46</sup> *Ibid*, 51.

por una utopía: “añora una sociedad de iguales donde reine la solidaridad”<sup>47</sup>. Tamez, nos presenta a Pablo bajo tres acentos, mostrándonos así un sujeto plural. Primeramente, como judío, siguiendo a Sanders nos explica que las dos grandes rupturas teológicas de Pablo con el judaísmo fueron la elección de Israel y el lugar de la ley. En segundo lugar, Pablo como artesano es presentado enfatizando la situación de vida difícil para alguien que realizara tal oficio en la época, pues implicaba vivir el menosprecio social por tal dedicación compartiendo tiempo con esclavos y libertos, Pablo es así un pobre que tiene que luchar por su sobrevivencia. En tercer lugar, nos presente a Pablo como prisionero, que puede dar un nuevo carácter al tema de la justicia que va más allá de las alusiones al Antiguo Testamento, pues en Pablo su experiencia de prisionero le lleva a considerar el tema de la justificación desde su estadía y sufrimiento en la prisión, con todo lo que el sistema penal implica. En este punto nos explica las características del sistema penal romano y la experiencia de Pablo como un “preso político”<sup>48</sup>.

En segundo lugar, Tamez nos presenta el contexto del imperio romano. Este apartado es clave para comprender también el carácter político de la justificación por la fe en Pablo, se pregunta ¿cómo los contemporáneos del primer siglo de nuestra era aprisionaron la verdad en la injusticia? (Rom 1:18), especialmente bajo la “verdad de la civilización” con un coste muy alto para los más pobres y “la verdad de la dignidad”, categoría que solo la clase alta podía tener. Por esto para Tamez no es posible leer la Carta a los Romanos sin escuchar la voz de los prisioneros inocentes, víctimas de leyes humanas que esconden la injusticia de la civilización romana<sup>49</sup>.

Después de hacer un rico recorrido por las cartas de Pablo, con un potente análisis histórico exegético, al final analiza el tema de la justificación en la carta a los Romanos, Se une al consenso general de los exégetas de que la tesis de la carta se expone en los vv. 1:16-17: el evangelio es fuerza de Dios para salvación de todos y la justicia de Dios como revelación del evangelio es el aspecto central teológico que Pablo quiere exponer a partir del contexto histórico. Esto se contrapone al poder del pecado (*hamartia*) manifestado en las injusticias (*adikai*) concretas de la historia. El evangelio es un poder transformador capaz de hacer a víctimas y victimarios hermanos que, orientados por la lógica de su Espíritu, hacen justicia para transformar su mundo injusto<sup>50</sup>. Así nuestra autora estudiará la justificación en Romanos bajo los aspectos de: a) Justicia de Dios e injusticia, b) Justificación y práctica de la injusticia por la fe, c) Justificación por la fe, d) La lógica del Espíritu bajo el título “contra toda condena”. De esta última parte podemos resaltar lo que:

“que Pablo propuso a las comunidades de su tiempo para fortalecerles su esperanza en un mundo que amenazaba la vida de los excluidos, pueblos y personas, fue, por un lado, la de hacer ver que todo sistema que sigue una lógica de pecado como la expresada aquí, ha sido condenado y no tiene ninguna autoridad para seguir condenando; y por otro lado,

---

<sup>47</sup> *Ibid*, 54.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid*, 58-65.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid*, 75.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid*, 113.

la de recalcar la buena noticia de otra lógica que tiende al bienestar de la vida de todas las personas y pueblos porque está cimentada en la justicia: esa es la lógica del Espíritu”<sup>51</sup>.

No se trata de un “final feliz”, nos dirá la Tamez, sino que trae consecuencia para la vida y la praxis de reafirmación de la vida. Esto lo analiza ya en la última parte de su libro, en que elabora todo un ensayo de reconstrucción teológica. En dicha reconstrucción se hace necesaria la inclusión del excluido, tomar conciencia de la ausencia de justicia verdadera o, de otra manera, del verdadero conocimiento de Dios y que la revelación de la justicia de Dios es de beneficio para todos, apelando a una fuerza superior en el ser humano que tiene fe, para hacer frente al mundo injusto. De tal modo que la justificación por la fe deviene afirmación de la vida de todos, especialmente de los pobres y sufrientes que son imagen de Dios, quien grita: “justicia y justificación para todos” oponiéndose contra toda condena a muerte para los excluidos

“La justificación por la fe al hombre y a la mujer sujetos de su historia. Su poder está en que: a) hace de los seres humanos personas dignas, conscientes de su derecho a la vida, derecho sobre toda ley que mata, derecho inviolable porque proviene de la gracia de Dios; b) discierne el pecado y reconoce la capacidad del ser humano de destruir y excluir a sus semejantes, pues sabe que todo ser humano es pecador -el justificado nunca olvidará que es un pecador perdonado-; c) sabe también que el hombre y la mujer no están solos en la defensa y lucha por la vida. La solidaridad de Dios Trino en la justificación le ha dado la seguridad de su compañía -a pesar de ser pecador-; d) al grado extremo de hacer de él no solo un amigo, sino un miembro del linaje divino gracias a Jesucristo”<sup>52</sup>.

## 5. A modo de (in) conclusión. Más perspectivas liberadoras de Pablo

Para concluir, sólo mencionaremos otras importantes aportaciones de especialistas en Pablo de Tarso que se han hecho notar por sus aportes a la lectura liberadora y decolonial desde América Latina y el Caribe. Iniciamos con los ricos aportes de Irene Foulkes, especialmente en su acercamiento a 1 Corintios<sup>53</sup> desde una perspectiva pastoral y exegética que pone en el centro las cuestiones de iglesia, casa, equidad, género, y sistemas de exclusión dominantes a los que Pablo intenta responder en sus cartas a los Corintios. Foulkes aborda estas problemáticas desde el contexto socioeconómico con una rigurosa exégesis, entablando un diálogo con la alta crítica y el estructuralismo. Su comentario tendrá resonancias importantes para el contexto latinoamericano. No podemos dejar de mencionar los estudios de Néstor Míguez, con numerosas publicaciones

---

<sup>51</sup> *Ibid*, 134.

<sup>52</sup> *Ibid*, 160.

<sup>53</sup> I. FOULKES, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996.

sobre Pablo y especialmente su texto sobre 1 a los Tesalonicenses<sup>54</sup>. Míguez hace una lectura que recorre las estrategias antihegemónicas en la propuesta de Pablo, las cuales están firmemente arraigadas en el Jesús crucificado, y desde el cual enfrenta el Imperio. Pablo es presentado como un militante creador de una simbólica contrahegemónica al Imperio que Míguez va interpretando desde una hermenéutica antiimperialista que conlleva un modo de vida en resistencia a las estructuras de poder de su contexto histórico y cultural. Entre muchos otros como Carlos Mesters, Pablo Richard solo nos cabe mencionar el comentario a la Carta a los Romanos que realiza Juan Luis Segundo<sup>55</sup>. Segundo enfatiza que Pablo critica la ley no por ser mala en sí misma, sino por ser insuficiente para transformar la realidad. La ley revela el pecado, pero no puede liberar al ser humano de su esclavitud. En este sentido, Segundo conecta la crítica de Pablo a la ley con las instituciones religiosas y legales contemporáneas que no liberan, sino que en muchas ocasiones sirven más bien para legitimar la opresión.

Hay varios otros caminos que se ocupan de las lecturas liberadores de Pablo, desde las comunidades indígenas, negras y caribeñas que no nos es posible abarcar en esta presentación. Sin embargo, vale pena explorarlas, pues más allá del trabajo exegético que realizan está la sospecha hermenéutica que aplican desde los diversos contextos, los cuales, como diría Ricoeur, “dan qué pensar”, por lo que se presentan como un camino abierto y por tanto inconcluso.

---

<sup>54</sup> N. MÍGUEZ, *Pablo confronta al Imperio. Teología y estrategia de la misión paulina. Lectura socio-política de la Primera carta de Pablo a los Tesalonicenses*, La Aurora, Buenos Aires 2020.

<sup>55</sup> J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1990.



**70 AÑOS DE LIBERTAD RELIGIOSA.  
DEL DERECHO FUNDAMENTAL A LA RELACIÓN  
IGLESIA-SOCIEDAD**

**70 YEARS OF RELIGIOUS FREEDOM. FROM THE  
FUNDAMENTAL RIGHT TO THE CHURCH-SOCIETY  
RELATIONSHIP**

*Gonzalo Villagrán Medina, sj*

*Resumen:* La libertad religiosa hay que entenderla ante todo como un derecho fundamental reconocido por la Declaración Universal de Derechos Humanos. Desde ahí la Declaración Dignitatis humanae nos muestra cómo la entiende la Iglesia católica desde el Vaticano II. Una vez asumida como derecho fundamental la problemática sobre la libertad religiosa se ha desplazado más bien hacia el campo de la relación Iglesia-sociedad y la laicidad, esto queda recogido en el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la libertad religiosa. Los artículos en la revista *Proyección* sobre la libertad religiosa nos muestran como la revista ha seguido esta evolución y cómo faltaría una mayor reflexión sobre los mejores rasgos de una sana laicidad.

*Abstract:* Religious freedom must be understood first and foremost as a fundamental right recognized by the Universal Declaration of Human Rights. From there, the Declaration Dignitatis humanae shows us how the Catholic Church has understood it since Vatican II. Once assumed as a fundamental right, the problem of religious freedom has shifted towards the field of the relationship between Church and society and secularity, as is reflected in the recent document of the International Theological Commission on religious freedom. The articles in the journal *Proyección* on religious freedom show us how the journal has followed this evolution and how it lacks a greater reflection on the best features of a healthy secularity.

*Palabras clave:* Libertad religiosa, laicidad, secularización, Iglesia-sociedad, Iglesia-Estado, derecho fundamental

*Key words:* Religious freedom, laicity, secularization, Church-society, Church-State, fundamental right

Fecha de recepción: 03 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 30 de noviembre de 2024

En esta celebración de los setenta años de la revista *Proyección*, entre los diferentes temas tratados, creo que es importante fijarse en un punto clave de la moral social católica: la comprensión de la libertad religiosa. La libertad religiosa está en el cruce de caminos entre la teología fundamental, la antropología teológica, la teología moral y la

ciencia política. Además, el paso dado en el Concilio Vaticano II con su reconocimiento por parte de la Iglesia católica es probablemente de los cambios más importante que ha vivido la Iglesia en los últimos doscientos años. Comprender cómo ha evolucionado la comprensión de la libertad religiosa es pues clave para comprender la Iglesia contemporánea. Por ello queremos dedicar un tiempo primero a actualizar y sintetizar la comprensión y evolución de la libertad religiosa en la Iglesia católica como clave de comprensión de la historia de esta desde la mitad del siglo XX.

Pero nos fijaremos también en la manera cómo la revista *Proyección* ha tratado en sus páginas esta realidad teológico-moral. Como la libertad religiosa permite comprender la vida de la Iglesia en el siglo XX, así su tratamiento por nuestra revista nos mostrará con una claridad llamativa el posicionamiento de esta en la Iglesia y el sentido de su aportación.

La revista *Proyección* fue fundada en 1954, en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II, por lo tanto, la evolución de la revista ha vivido el gran cambio que supuso el Concilio, y en particular toda la evolución de la libertad religiosa durante este. Igualmente, la revista ha seguido desde entonces la evolución de estos temas y el camino de secularización posterior de muchas sociedades de tradición cristiana, así como el momento post-secular en que estamos ahora mismo. *Proyección* es, por lo tanto, un testigo privilegiado de la evolución del tema que nos ocupa en este ensayo.

La libertad religiosa ha estado relativamente presente entre los temas tratados regularmente por los autores de la revista *Proyección*. Este tratamiento del tema en la revista ha estado siempre alineado con el esfuerzo de recepción del Concilio Vaticano II, y de cambio político en España. Igualmente ha estado presente indirectamente en la aparición de temas como las religiones y el pluralismo religioso.

En este ensayo empezaremos mostrando el lugar de la libertad religiosa en la tradición de los derechos humanos. A continuación, estudiaremos la aportación que supone la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II de 1965. Veremos luego como la libertad religiosa conecta con las problemáticas en torno a la relación religión-sociedad y la laicidad. Mostraremos a continuación la aportación que supone el Documento “La libertad religiosa para el bien de todos” de 2019, publicado por la Comisión Teológica Internacional. Finalmente veremos cómo ha sido tratada la libertad religiosa en la revista *Proyección* a lo largo de los años siguiendo esta evolución vista del derecho a la libertad religiosa.

## 1. La libertad religiosa en el marco de los derechos humanos

Puesto que la libertad religiosa es reconocida por la Iglesia como un derecho que brota directamente de la dignidad humana<sup>1</sup>, parece importante, antes de nada, situar la libertad religiosa en la tradición de los derechos humanos que es su humus natural.

En este sentido, la libertad religiosa es un principio hondamente arraigado en la tradición de los derechos humanos pues esta tradición recibió gran inspiración de

---

<sup>1</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, *Santa Sede*, n.º 2, <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html)> [Consulta: 23 octubre 2024].

la reflexión que en los siglos XVII y XVIII intentaba superar las guerras de religión en Europa. De hecho, fue uno de los derechos más claramente reflejados en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano elaborada durante la Revolución francesa<sup>2</sup>. Actualmente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 lo incluye ya en el artículo 2 prohibiendo la discriminación por causa de la religión y lo afirma explícitamente en el artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

Es interesante destacar cómo la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se acerca más a la tradición de libertad religiosa de los EE.UU. que a la francesa a pesar de ser esta última la heredera más directa de la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano de 1789. Así, mientras que esta última tiende a limitar la expresión pública de las religiones en una comprensión bastante estricta de la laicidad como reflejó la ley 1905 de separación Iglesia-estado<sup>3</sup>, la tradición de EE.UU. siempre ha defendido la expresión en público de las religiones<sup>4</sup>. Más adelante nos acercaremos con más detalle a estos dos referentes de modelos de laicidad. En este sentido la tradición de los derechos humanos ha adoptado lo que llamaremos una laicidad positiva<sup>5</sup>, más cercana a la comprensión de la iglesia católica.

Aunque en la tradición de los derechos humanos no hay ninguna duda de la importancia de la libertad religiosa, si la hay más a la hora de su aplicación práctica en conexión con los demás los derechos humanos en las situaciones reales. Así, con frecuencia, los organismos internacionales son muy exigentes al demandar el respeto a los derechos políticos y a la igualdad, y más tolerantes en cuanto a violaciones de la libertad religiosa se trata. Una situación paradigmática es la de países culturalmente musulmanes donde las minorías no musulmanas con frecuencia sufren discriminación y limitaciones en la posibilidad de vivir plenamente su fe. Esta interpretación de los derechos humanos supondría primar la dimensión política como algo irrenunciable y poner la libertad religiosa en un segundo plano menos importante.

Malcom Evans confirma este hecho al mostrar como la evolución de la tradición de los derechos humanos se está haciendo desde la perspectiva de neutralidad con

---

<sup>2</sup> “Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley.” Derechos del hombre y del ciudadano (1789), Art. 10

<sup>3</sup> “Il est interdit, à l’avenir, d’élever ou d’apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l’exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions”. “Loi 1905 concernant la séparation de l’Église et de l’État”, art. 28, <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi>>.

<sup>4</sup> “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios.” “La Constitución de los Estados Unidos de América 1787”, *National Archives*, <<https://www.archives.gov/espanol/constitucion>> [Consulta: 23 octubre 2024].

<sup>5</sup> Para una buena presentación de los diferentes tipos de laicidad posible cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, *Rev. Fom. Soc.* 255 (septiembre 2009) 401-422.

respecto a la libertad religiosa. Evans habla del derecho a la libertad religiosa como la cenicienta de los derechos humanos pues no se exige con la misma fuerza que los otros. En concreto comenta Evans como nunca se llegó a firmar un pacto por el derecho a la libertad religiosa como se hizo con los derechos políticos y económicos. El desarrollo que la ONU ha hecho del derecho a la libertad religiosa se ha hecho siempre en la dirección de la tolerancia y no discriminación. Sería necesario más bien un reconocimiento de la bondad de la práctica religiosa y la formulación de sus exigencias<sup>6</sup>.

Frente a esta lectura relativizadora en la práctica de la libertad religiosa como derecho humano, la Iglesia católica, sobre todo con Juan Pablo II, ha presentado el derecho a la libertad religiosa y su ejercicio pleno no sólo como un derecho más, sino como el corazón de la tradición de los derechos humanos<sup>7</sup>. El cumplimiento o no de la plena libertad religiosa, debido a su carácter de origen histórico de los derechos humanos, se convierte así en el test que prueba el verdadero respeto de estos.

Por tanto, nuestro respeto por la cultura de los otros está basado en nuestro respeto por el esfuerzo que cada comunidad realiza para dar respuesta al problema de la vida humana. En este contexto nos es posible constatar lo importante que es preservar el derecho fundamental a la libertad de religión y a la libertad de conciencia, como pilares esenciales de la estructura de los derechos humanos y fundamento de toda sociedad realmente libre. A nadie le está permitido conculcar estos derechos usando el poder coactivo para imponer una respuesta al misterio del hombre<sup>8</sup>.

Ciertamente esta interpretación del papel del derecho a la libertad religiosa es muy particular de la tradición social eclesial, y no se puede decir que sea compartida en general por la tradición secular de los derechos humanos. Pero no deja de ser una intuición profética valiosa que nos ayuda a entender la importancia de un derecho fundamental que los poderes políticos tienen tendencia a poner en segundo o tercer lugar negociándolo a cambio de otras realizaciones.

## 2. La Declaración *Dignitatis Humanae*

Nos acercaremos ahora al proceso histórico de redacción y aprobación de la Declaración *Dignitatis Humanae*, el documento del Concilio Vaticano II que supone la plena afirmación de la libertad religiosa en la Iglesia católica en línea con la

---

<sup>6</sup> Cf. MALCOM EVANS, "Human Rights and the Freedom of Religion", en Michael IPRAVE (ed.), *Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives*, Washington D.C.: Georgetown University Press 2009, 109-116, 109-111.

<sup>7</sup> Cf. HERMÍNIO RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, Washington D.C.: Georgetown University Press 2002, 124.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, "Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas", *Santa Sede*, n.º 10, <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html)> [Consulta: 22 octubre 2024].

tradición de los derechos humanos que hemos visto anteriormente. Este documento tiene una importancia enorme por el cambio que supone para la Iglesia católica en su autocomprensión y en la manera como se sitúa en la sociedad. Merece por tanto que dediquemos un tratamiento más cuidadoso.

### 2.1. Situación en el preconcilio

Al Concilio se llegó con dos visiones muy diferentes sobre el tema de la libertad religiosa. Por una parte, para algunos autores católicos, situados en la comprensión de la libertad religiosa tradicional de León XIII según el esquema tesis-hipótesis. Para estos autores la tesis, según los términos de León XIII, se podía apreciarse en una realización ideal en el modelo de relación Iglesia-estado de España en el Concordato de 1953, modelo en que el estado adopta una forma básicamente confesional católica. Por el contrario, la situación de Estados Unidos representaría la hipótesis en cuanto situación de pluralismo religioso que se tolera simplemente por bien de paz. Esta posición más tradicional era, de hecho, el ambiente de fondo de la sociedad española en los años previos al Concilio, sociedad a la que se dirigen los artículos de la revista *Proyección* que veremos más tarde<sup>9</sup>.

Por el contrario, otros autores que querían la superación del modelo de tesis-hipótesis, como el moralista jesuita norteamericano John Courtney Murray, consideraban que el catolicismo de EE.UU. y de otros países básicamente plurales en lo religioso, no podría ser una mera hipótesis tolerada por no haber más remedio. Era necesario por el contrario mostrar que el modelo de EE.UU. podía ser un buen modelo sobre el lugar de los católicos en la vida social<sup>10</sup>.

Claramente el Concilio optó, tras múltiples deliberaciones y controversias, por la lección que enseña la experiencia de EE.UU. La mejor prueba de esto es que en el Concilio será el propio John Courtney Murray quien se encargue de la redacción de los primeros borradores de la Declaración *Dignitatis humanae*, aunque contando con la ayuda de Pietro Pavan. Desgraciadamente Murray no pudo asistir a la última sesión del Concilio por un ataque al corazón para presentar él mismo su visión y responder a objeciones y enmiendas.

### 2.2. Proceso de redacción

La redacción y aprobación de la Declaración *Dignitatis Humanae* fue de los procesos más complejos y tensos de todo el Concilio Vaticano II<sup>11</sup>. En un principio

<sup>9</sup> Esta opinión de fondo la recogen muy bien artículos como: ENRIQUE BORREGO, "Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa": *Proyección* 47 (1965) 283-287; ADOLFO GROSS, "Doce dificultades": *Proyección* 49 (1966) 106-111.

<sup>10</sup> Cf. LESLIE GRIFFIN, "Commentary on *Dignitatis humanae* (Declaration on Religious Freedom)", en KENNETH R. HIMES et al. (eds.), *Modern Catholic Social Thinking: Commentary and Interpretations*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, 244-265, 254-256.

<sup>11</sup> Cf. JULIO L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana: Claves católicas de una gran conexión*, San

se pensó que las afirmaciones sobre la libertad religiosa estuvieran incluidas en *Lumen Gentium*, más tarde se habló de incluirlas en *Unitatis Redintegratio*. Finalmente se decidió dedicarle una declaración independiente.

En noviembre de 1963 (segunda sesión del concilio) la Comisión de Ecumenismo del Secretariado para Promover la Unidad de los Cristianos presentó en el Concilio el primer esquema de la declaración. Este es el esquema que fue elaborado mayoritariamente por John Courtney Murray y Pietro Pavan.

En la intersesión de 1963-1964 se redactó un borrador que contiene ya casi todos los principios doctrinales. Este texto se lleva de nuevo al concilio en su tercera sesión. Así, en septiembre de 1964 se presentó el texto a la asamblea del Concilio y se discutió durante 6 días, percibiéndose lo controvertido del asunto. Se envió el texto a una comisión para que redactara una siguiente versión, pero la minoría conservadora se quejó poniendo en cuestión este paso (“jueves negro”, 19 de noviembre de 1964) Entre los más duros opositores del texto está el Cardenal Marcel Lefebvre<sup>12</sup>. Se suspendió así la votación sobre el texto, lo que implicaba dejarlo para la siguiente sesión del Concilio. El lapso de tiempo entre la recepción del texto y la votación pareció demasiado breve dado los cambios realizados en el documento.

En la intercesión de 1964-1965 se reelaboró el texto por una comisión mixta y, finalmente, en la 4ª Sesión, el 15 de septiembre de 1965, se presentó el nuevo texto al aula. Ya dijimos que John Courtney Murray no pudo estar presente en esta sesión. Hubo más de 60 intervenciones, 40 favorables y 20 contrarias. La principal crítica era que se ponía al mismo nivel la exigencia de verdad y error y no se reconocía el deber del estado de dar culto a Dios (confesionalidad del estado) El 21 de septiembre de 1965 se vota el texto. De 2222 votos totales, hay 1997 votos a favor (89,87%) y 224 (10,08%) en contra.

Se realizaron aún unas últimas reelaboraciones y el Papa pidió que se volviera a votar el texto final. Precisamente es en esta reelaboración cuando se introdujeron algunas enmiendas que disgustaron con posterioridad a John Courtney Murray. En general se reforzó la conexión entre libertad y verdad, la libertad religiosa debía orientarse a la búsqueda de la verdad y se reforzó la fundamentación en la revelación. Estas enmiendas fueron introducidas en parte por el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtila, futuro Juan Pablo II<sup>13</sup>. El 7 de diciembre de 1965 se vuelve a votar el texto obteniendo por segunda vez una gran mayoría aprobatoria: de 2386 votos hubo 2308 a favor (96,73%), 70 en contra (2,38%) y 8 votos nulos (0,33%). El recordar esta aprobación por mayoría abrumadora es importante para despejar cualquier ten-

---

Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2009, 65-70.

<sup>12</sup> Como muestra de lo presente que estaba en el Concilio la oposición entre el modelo del Concordato español de 1953 y el modelo de EE.UU. baste tener en cuenta que cuando se aplazó la votación sobre el decreto en la 3ª sesión del Concilio – el llamado jueves negro – no faltaron voces que achacaron dicha dilación a una maniobra de los obispos españoles, cf. J. ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”: *Proyección* 49 (1966) 76-79, p. 77.

<sup>13</sup> El jesuita portugués Herminio Rico, en su fantástico trabajo sobre la recepción de *Dignitatis Humanae* muestra como esta preocupación por la conexión entre libertad y verdad fue, de hecho, una línea de preocupación constante en todo el pontificado de Juan Pablo II, cf. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 105-106.

tación que pudiera surgir de rebajar su valor doctrinal por haber sido más o menos controvertido el proceso de aprobación de la Declaración<sup>14</sup>.

### 2.3. *La afirmación de la libertad religiosa en Dignitatis Humanae*

La aportación principal de la Declaración *Dignitatis Humanae* a la tradición social de la Iglesia católica es el reconocimiento del derecho fundamental a la libertad religiosa en línea con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Así, en el número central de la Declaración se afirma que “la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa” y que el contenido de esta consiste en que, en las palabras de la declaración:

Todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos<sup>15</sup>.

Como vemos en estas líneas, para la Declaración el objeto de la libertad religiosa es, ante todo, la inmunidad de coacción, tanto en negativo en cuanto a no ser forzados a actuar contra la propia conciencia, como en positivo en cuanto a no ser impedidos de actuar según la propia conciencia en el plano religioso. Así, la libertad religiosa no depende de los contenidos religiosos, sino que es el derecho a esas opciones. La persona tiene derecho a equivocarse por su naturaleza libre. Es la persona la que tiene derechos no la verdad o el error. Este es, claramente, un principio inspirado en la filosofía personalista.

La Declaración mantiene un sano equilibrio que evita caer en el relativismo al afirmar la libertad religiosa, pues se afirma que la única religión verdadera subsiste en la Iglesia y se recuerda la obligación moral de buscar la verdad. Con esta clara afirmación del lugar de la verdad y a la Iglesia vemos el efecto en la Declaración de las enmiendas presentadas en la última sesión del concilio por Karol Wojtyła en este sentido. Sin embargo, la Declaración afirma claramente, siguiendo la inspiración primera de Courtney Murray, más respetuosa del pluralismo, que la búsqueda de la verdad no se puede hacer coaccionados.

Para la Declaración, la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad humana, lo que es una gran afirmación personalista e implica la afirmación de la libertad de conciencia. En un principio, bajo la influencia del espíritu ecuménico del Vaticano II

---

<sup>14</sup> “Otros han querido recalcar que no tiene el mismo valor teológico una ‘declaración’ que una ‘constitución doctrinal’; que se ha de ponderar el valor, alcance y sentido de cada expresión, habida cuenta de la premura de tiempo, el ambiente polémico, el signo de los tiempos... circunstancias condicionantes de la Declaración”. cf. ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”, 78.

<sup>15</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 2.

y siguiendo la tradición más propia del protestantismo<sup>16</sup>, los padres conciliares pensaban en poner como fundamento último directamente esta libertad de conciencia. Sin embargo, John Courtney Murray, en el tercer borrador de la comisión, persuadió a esta para dejar de lado este argumento por el peligro de relativismo que lo hacía difícilmente aceptable<sup>17</sup>. En sentido opuesto, Murray propone más bien tratar la libertad religiosa como concepto básicamente jurídico en cuanto libertad de coacción con fundamento en la dignidad humana<sup>18</sup>.

La comisión finalmente optó por poner la fuerza del argumento en la dignidad humana y dar luego carácter central al argumento de índole jurídico-política. Esto implica una conjunción de perspectivas: una perspectiva teológico-moral de corte metafísico como fundamento, y una perspectiva histórico-política de tipo constitucional como desarrollo del argumento.

El jesuita David Hollenbach<sup>19</sup>, siguiendo a Murray, comenta el argumento final que da *Dignitatis humanae* para sostener la libertad religiosa es la síntesis de los otros dos que se barajaron en el proceso de redacción de la Declaración. Así, en dicho proceso de redacción se comenzó trabajando con dos argumentos: La defensa de la libertad religiosa como defensa de la libertad de la religión cristiana y su moralidad, y la afirmación de la libertad de conciencia como el derecho a la plena expresión de las propias convicciones, cualesquiera que sean. El argumento final que se ofrece sintetiza las dos anteriores para defender la libertad de conciencia del individuo, pero entendiéndola enmarcada en una vida social que puede requerir ponerle límites.

Así, el argumento de la Declaración afirma que la regulación jurídica-política de un derecho ha de tratarse en el propio marco jurídico-político más que en el moral. Por lo tanto, el argumento versa sobre los límites del poder gubernamental y jurídico para la regulación de la conducta humana religiosa. Este argumento tiene tres principios: la dignidad de la persona humana<sup>20</sup>, la naturaleza social del ser humano<sup>21</sup>, y la de tanta libertad como sea posible en la vida social<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Es bueno recordar, en cualquier caso, la existencia histórica de enfrentamientos intra-protestantes en torno a la aceptación de la libertad religiosa, como por ejemplo las llamadas controversias vestimentarias y precisionistas en la Inglaterra isabelina, cf. BARDFORD LITTLEJOHN, *The Peril and Promise of Christian Liberty: Richard Hooker, the Puritans, and Protestant Political Theology*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI 2017.

<sup>17</sup> Cf. MARTÍNEZ, *Libertad Religiosa y Dignidad Humana*, 80-87.

<sup>18</sup> Cf. DAVID HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2003, 130-139.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 130-134.

<sup>20</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 1-2.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n.º 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n.º 7.

#### 2.4. Implicaciones del derecho a la libertad religiosa

La Declaración *Dignitatis humanae* repasa también varias implicaciones que se derivan de su comprensión de la libertad religiosa y que dan forma más concreta al derecho:

Por un lado, la libertad religiosa ha de reconocerse a los individuos y a estos cuando actúan en común con otros<sup>23</sup>. Por lo tanto, las comunidades religiosas deben de gozar también de ciertas libertades: libertad para organizarse, libertad para la enseñanza y la confesión pública de la religión, libertad para mostrar cómo las enseñanzas de la religión pueden contribuir a clarificar la vida social.

Por otro, se afirma la libertad de las familias para ordenar su vida religiosa y enseñar la fe a los hijos. Esto incluye la libertad de los padres para escoger la educación de los hijos<sup>24</sup>.

#### 2.5. Papel del estado en la libertad religiosa

Igualmente, para la Declaración conciliar la afirmación de la libertad religiosa implica necesariamente la distinción de los órdenes del estado y de la Iglesia, es decir la separación Iglesia-estado o laicidad. Hay una diferencia radical y cualitativa en los órdenes de ambas, lo que no implica que la Iglesia tenga que estar replegada en el ámbito privado. Los fines del estado no son co-extensivos con los de la sociedad, por lo que la Iglesia tiene un papel en la vida pública de ésta. Esto implica la necesidad de colaboración entre estado e Iglesia, principio que ya se había afirmado en el número 76 de la Constitución *Gaudium et spes*.

¿Cuál es el papel del estado en la vida religiosa para *Dignitatis Humanae*? Podrían identificarse tres funciones fundamentales:

- En primer lugar, una negativa: no imponer ni coaccionar a los ciudadanos en su vida religiosa.
- En segundo lugar, en positivo, contribuir, junto con los individuos y las comunidades, a proteger y promover el derecho a la libertad religiosa<sup>25</sup>.
- Finalmente, por la responsabilidad del estado en proteger el bien común de la sociedad<sup>26</sup> y el acceso a él de todos los ciudadanos, es responsabilidad del estado el velar por el orden público<sup>27</sup>. La religión y la unidad religiosa son parte del bien común que es el fin de la acción del estado, sin embargo, éstos

<sup>23</sup> *Ibid.*, n.º 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n.º 5. Este punto quedó recogido en una forma muy cercana a la del Concilio en la Constitución española, sin embargo, ha sido un gran motivo de controversia social y política en la sociedad española posterior a 1978.

<sup>25</sup> *Ibid.*, n.º 6.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, n.º 7.

no se pueden promover por medios coercitivos. La única parte de ese aspecto del bien común que cae bajo el estado es el orden público, es decir, “el nivel mínimo de cohesión social necesario para que la sociedad en toda su diversidad pueda tender hacia la construcción del bien común”<sup>28</sup>. Esto incluye la paz pública, la moralidad pública y la justicia.

## 2.6. *La libertad religiosa en la revelación*

El segundo capítulo de la Declaración analiza la libertad religiosa a la luz de la revelación<sup>29</sup>. Este acercamiento suaviza el lenguaje más jurídico del primer capítulo y quiere ofrecer un acercamiento a la problemática de la libertad religiosa que esté alineado con la vuelta a las fuentes de la revelación (*ressourcement*) que pedía el Concilio Vaticano II. Este tipo de acercamiento quería también permitir el diálogo ecuménico sobre el punto de la libertad religiosa.

Los dos puntos doctrinales fundamentales de este segundo capítulo son<sup>30</sup>:

- La Declaración reconoce que explícitamente la revelación no dice formalmente nada sobre libertad religiosa en cuanto libertad de coacción.
- Sin embargo, la libertad religiosa sí está enraizada en la revelación: La Declaración se afirma que la revelación afirma la dignidad humana, muestra el respeto de Cristo hacia la libertad, y recomienda una actitud respetuosa de los discípulos de Cristo.

La Declaración, al partir de la revelación trata dos temas principales. Por una parte, defiende la libertad de la Iglesia, término clásico del magisterio leonino, para llevar adelante su misión<sup>31</sup>. Esta libertad es simplemente libertad para llevar adelante su misión, no búsqueda de privilegios en la vida social<sup>32</sup>. Por lo tanto, se está defendiendo un modelo social de laicidad – como se afirmaba en el número 76 de la Constitución *Gaudium et spes* – renunciando a la confesionalidad del estado, en el que se exige plena libertad para la acción de la Iglesia.

En segundo lugar, la revelación muestra también la libertad esencial del acto de fe<sup>33</sup>, defendida siempre por la tradición eclesial. Esta afirmación permite apoyar con más fuerza la afirmación del derecho a la libertad religiosa. Así la misión de la Iglesia de proclamar el Evangelio no puede nunca realizarse a través de la coerción, sino de la persuasión de la palabra de Dios.

<sup>28</sup> MARTÍNEZ, *Libertad Religiosa y Dignidad Humana*, 91.

<sup>29</sup> Precisamente a explicar esta segunda parte de la Declaración y el fundamento en la revelación de la libertad religiosa se dedica uno de los artículos que veremos de la revista *Proyección*, cf. G. GUIJARRO, “La libertad religiosa a la luz de la revelación”: *Proyección* 49 (1966) 87-90.

<sup>30</sup> Cf. GRIFFIN, “Commentary on Dignitatis humanae”, 265.

<sup>31</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n.º 15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, n.º 10.

### 3. Evolución de la libertad religiosa: la relación iglesia sociedad

Como hemos visto al comienzo de este ensayo, la Declaración *Dignitatis Humanae* se enmarca en el proceso histórico de aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y su recepción por parte de la Iglesia católica. Esto explica que la preocupación principal sea el reconocimiento y delimitación del derecho fundamental a la libertad religiosa. Sin embargo, los debates posteriores, sin dejar de preocuparse por el respeto auténtico del derecho fundamental se han centrado más en la problemática de la relación entre la Iglesia y la sociedad que la libertad religiosa abre al favorecer el pluralismo, estas problemáticas están también muy en relación con el proceso de secularización en muchas sociedades de occidente.

En ese sentido, para el fallecido profesor de la Facultad de Teología de Granada Matías García Gómez, quien fue perito en el Concilio Vaticano II y testigo directo del proceso de redacción del documento *Dignitatis Humanae*, las ideas contenidas en dicho documento suponen una de las inflexiones más significativas en el pensamiento de la Iglesia<sup>34</sup>. Para este autor, esta importancia se explica porque el tema de la libertad religiosa no sólo resuelve un problema puntual, sino que actúa de hecho como detonante de muchos otros temas (derechos individuales, derechos de las comunidades, libertad social y civil, relaciones Iglesia-estado...)<sup>35</sup>. Por ello es normal que los debates sobre la libertad religiosa con el tiempo han ido ampliándose más allá del debate más inmediato sobre el derecho fundamental o incluso la relación religión-estado tratando últimamente del conjunto de la vida en sociedad y la relación de las religiones con ella<sup>36</sup>. En el mismo sentido, el moralista jesuita norteamericano David Hollenbach afirma que la Declaración *Dignitatis Humanae* no se limitó a afirmar un derecho, o a aclarar un punto discutido en referencia a la Iglesia y al resto de las religiones, sino que, en positivo, empoderó a la Iglesia católica y a los fieles a tener un rol activo en la sociedad<sup>37</sup> al permitirles tener un discurso y una posición públicas bien articulados con los valores de las sociedades democráticas actuales.

Pero, ¿qué implica exactamente el plantearse la relación religión-sociedad? Al ser la democracia una forma de gobernar la sociedad donde prima la posibilidad de contribuir desde la propia opinión, aunque sea distinta, un rasgo de toda democracia es el pluralismo. Esta característica de la democracia presupone evidentemente la libertad religiosa y es una consecuencia de ella. Este pluralismo es en primer lugar político, pero se abre al pluralismo cultural, moral y religioso. Ante este rasgo de la democracia se convierte en problemático el aceptar que una confesión particular tenga un papel y una contribución a dicha forma de gobierno. Es necesario, pues, justificar por qué la

<sup>34</sup> Cf. MATÍAS GARCÍA GÓMEZ, *Moral política en una sociedad pluralista*, Fundación Humanismo y Democracia, Madrid 1983, 21.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 134-135.

<sup>36</sup> En uno de los artículos de la revista *Proyección* que veremos, su autor afirma que la centralidad actual de la problemática religión-sociedad se explica por el protagonismo creciente de la sociedad civil en las sociedades actuales: "Porque el interlocutor de la Iglesia ya no iba a ser el Estado, sino la sociedad misma, que ganaba protagonismo poco a poco". P. M. GARCÍA FRAILE, "Reflexiones sobre la "imagen" de la Iglesia española a la luz de los acuerdos Iglesia-estado de 1976-1979": *Proyección* 44 (1997) 139-160, 141.

<sup>37</sup> Cf. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith*, 124.

Iglesia católica, u otra tradición religiosa particular, pueda tener su voz en una sociedad democrática pluralista.

En este sentido, el campo de la relación religión-sociedad está marcado por dos corrientes de pensamiento que empujan a una desaparición de la religión del debate público, a su privatización:

Por una parte, la corriente en filosofía política, heredera últimamente de Rousseau y su idea de religión civil<sup>38</sup>, que consideran que la religión es siempre causa de violencia y conflicto en la sociedad, debido a la pretensión de verdad de las religiones y el pluralismo de las sociedades. Por ello los autores de esta corriente consideran que, respetando la práctica privada de la religión, debe limitarse su expresión pública. Se trata, por tanto, de un proceso de privatización de la religión. Correspondería así esta corriente a lo que se ha venido a llamar una laicidad excluyente o negativa<sup>39</sup>.

Un buen ejemplo de esta corriente sería el filósofo americano John Rawls quien, en su esfuerzo por proponer una teoría de la justicia para toda sociedad, impone unas condiciones a cualquier discurso que quiera intervenir en el debate público, las condiciones de lo que él llama razón pública<sup>40</sup>. Estas condiciones exigirían intervenir en el debate público sólo con argumento que puedan ser aceptados por todos.

Por otra parte, estaría la corriente más sociológica de la teoría de la secularización, que consideraría que la actual disminución sociológica del número de creyentes en algunas sociedades sería el signo de una evolución histórica necesaria en que las religiones vayan reduciéndose hasta desaparecer plenamente. Desde esta visión, la contribución de las religiones a las sociedades no está justificada al ser elementos sociales en desaparición. Se podría citar aquí al sociólogo Thomas Luckmann<sup>41</sup>, como uno de los iniciadores de la teoría, o al filósofo francés Marcel Gauchet que afirma que el cristianismo es “la religión de la salida de la religión” porque es la que ha permitido el surgimiento de la secularización<sup>42</sup>.

Frente a estas posiciones, la Iglesia, apoyada en la tradición aristotélica y tomista que tanto ha marcado el pensamiento político católico<sup>43</sup>, defiende claramente, como parte del derecho a la libertad religiosa, la posibilidad de expresarse públicamente desde los propios fundamentos religiosos. Esta posición corresponde a lo que se denomina laicidad positiva o inclusiva<sup>44</sup>. Así, en *Dignitatis humanae* se resalta el rol importante que tiene la religión en la construcción del bien común. Para afrontar la realidad del pluralismo y la diferencia de opiniones invita la Declaración a dejarse guiar más por la virtud de la prudencia que por ningún límite previo a lo que se puede compartir en la

<sup>38</sup> JEAN JACQUES ROUSSEAU, *El contrato social*, Plutón, Barcelona 2013.

<sup>39</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 403-404.

<sup>40</sup> JOHN RAWLS, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996.

<sup>41</sup> THOMAS LUCKMANN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.

<sup>42</sup> MARCEL GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005.

<sup>43</sup> Para Aristóteles el estado no puede pretender sustituir a las diferentes asociaciones humanas (familia, asociación cultural, religiosa...). Cada asociación humana, incluidas las religiosas, busca un bien particular bueno para la sociedad que sólo ella puede buscar. La labor del estado se limita a asegurar que esos bienes particulares se coordinan hacia un bien común, cf. *Política* 1252a.

<sup>44</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 404-405.

sociedad: “Al mismo tiempo, sin embargo, la caridad de Cristo le acucia para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe<sup>45</sup>”. Esta invitación a atreverse a hablar confiando en la virtud de los interlocutores contrasta con el férreo control del contenido de la conversación que propone John Rawls con su idea de la razón pública<sup>46</sup>.

En favor de la posición eclesial está la evolución que el mismo pensamiento secular sobre religión sociedad ha ido haciendo. Así frente a estas posiciones privatizadoras de la religión, la evolución histórica de las sociedades ha puesto muy en cuestión esta teoría de la secularización y más bien obliga a reconocer un lugar a las religiones en la vida social. Se habla así hoy en día de un tiempo post-secular en que, tras la debida separación religión-estado, las religiones vuelven a tener un papel social importante en la relación religión-sociedad<sup>47</sup>.

Así, por ejemplo, José Casanova en su obra *Religiones pública en el mundo moderno* se fijaba en una serie de situaciones históricas: la democratización de España, la caída del comunismo en Polonia, la opción por el pueblo sencillo de la Iglesia en Brasil, la influencia del protestantismo evangélico en la política de EE.UU. y el nuevo papel del catolicismo en EE.UU. En todos estos casos se veía como religiones tradicionales habían tenido un papel muy importante en el desarrollo social de sus países. Esto llevó a Casanova a hacer una primera afirmación: las teorías sociológicas de la secularización de los años 60 y 70 no son capaces de explicar estos acontecimientos históricos, luego se prueban erróneas. En contra de estas, hoy en día es necesario hablar de un proceso de “desprivatización” de las religiones.<sup>48</sup>

Por su parte, el filósofo alemán Jürgen Habermas, él mismo no creyente, ha desarrollado, desde hace algunos años, una postura muy abierta y positiva frente al papel de las religiones en la vida social. Habermas en sus comienzos fue muy crítico con las religiones y comulgaba plenamente con las teorías de la secularización en su visión de la sociedad. Sin embargo, a partir de los acontecimientos de los años 80 y 90 como los que ya hemos mencionado, Habermas se fue abriendo a reconocer el papel de las religiones en la vida social. En un reciente ensayo Habermas exponía su posición sobre el papel de las religiones en la sociedad<sup>49</sup>.

Habermas viene a afirmar en este ensayo que no es lícito exigir a los ciudadanos de una sociedad que sean creyentes de una religión que tengan que traducir sus opiniones a un lenguaje secular dejando de lado sus creencias en el discurso público. Habermas da dos razones principales para ello. Por una parte, es un error el que la sociedad se privara de esas fuentes de imaginación nueva, creatividad y sentido que son

<sup>45</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 14.

<sup>46</sup> Cf. GONZALO VILLAGRÁN, “La relación religión-sociedad en Rawls. Una comparación con la doctrina del Concilio Vaticano II”: *Rev. Fom. Soc.* 66 (2011) 647-681, 273-279.

<sup>47</sup> Cf. JÜRGEN HABERMAS, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, *Rev. Colomb. Sociol.* 31 (2008) 169-183.

<sup>48</sup> Cf. JOSÉ CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000, 286.

<sup>49</sup> JÜRGEN HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 122-155.

las religiones y que son necesarias para pensar problemas cada vez más complejos<sup>50</sup>. En segundo lugar, no es legítimo cargar a los ciudadanos religiosos con una carga extra a la hora de participar en la vida pública que los ciudadanos no-religioso no tiene: el tener que traducir sus visiones y opiniones al lenguaje secular. Es necesario que haya una carga recíproca entre ambos grupos de manera que también los ciudadanos seculares se acostumbren a escuchar e interpretar el lenguaje religioso<sup>51</sup>.

Las posiciones de estos dos autores, no necesariamente religiosos ellos mismos, nos hablan de como el estudio secular actual de la relación religión-sociedad en buena parte reconoce a las religiones una fuerza social que contradice la visión que se tenía de ellas, y, por ello, va integrando y afirmando la necesidad de dar voz a las religiones en el debate público de las sociedades modernas. Esto exige una visión diferente del proceso de secularización, pero también de los modelos institucionales y jurídicos de la laicidad que enmarcan la vida social.

#### 4. La libertad religiosa y la laicidad

La comprensión que se tenga de la relación Iglesia-sociedad que acabamos de ver, que está necesariamente condicionada por lo histórico y lo cultural de cada pueblo y circunstancia, y se ha de plasmar legal y políticamente según la sabiduría y creatividad de cada sociedad. Esta plasmación ha llevado a la existencia de diferentes modelos de laicidad en cuanto modelos de separación religión-estado y de regulación legal de la presencia pública de las religiones.

De las diferentes comprensiones de la laicidad existentes podemos identificar dos modelos que han sido especialmente e influyente en la historia occidental y que marcan a día de hoy el debate sobre la laicidad. Estos modelos son el modelo francés y el modelo norteamericano. Ambos modelos son en gran parte hijos de la historia de estos países, pero quedan hoy en día como propuestas concretas que iluminan el desarrollo en los diferentes países de la separación Iglesia estado.

##### 4.1. La laicidad francesa

Comentábamos más arriba como la comprensión francesa de la laicidad implica un mayor acento en el control por parte del estado de la presencia pública de las religiones y una mayor desconfianza hacia ella. El modelo francés, que veíamos expresado en un primer momento en la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789, se inspira en los acontecimientos ocurridos durante la Revolución francesa, en que el gobierno revolucionario rompió la relación con la Santa Sede y creó una Iglesia nacional, controlada por el estado, en la que los sacerdotes debían jurar fidelidad a la Constitución revolucionaria.

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 138.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 146-147.

A pesar de alguna etapa de mayor cooperación Iglesia-estado, la III República Francesa se escoró claramente hacia una relación más tensa con la Iglesia católica queriendo recuperar el radicalismo revolucionario.

En 1905 el gobierno francés denunció el concordato con la Iglesia católica de manera que las relaciones con los ciudadanos religiosos pasaron a regirse desde ese momento por una ley nacional que se aprobó en ese año y a la que se llamó la Ley de Separación de la Iglesia y el estado. Esta ley dará forma al modelo francés de laicidad.

Esta ley afirma la libertad de conciencia en general y la libertad de culto, pero curiosamente no menciona de hecho un derecho a la libertad de religión más honda que el ejercicio del culto<sup>52</sup>. Para garantizarla la ley se basa en las restricciones que ponga el estado para el orden público. Es pues una visión de la libertad religiosa desde la limitación y la reducción de su presencia.

Básicamente se niega que el estado pueda dedicar fondos a lo religioso y se niega la personalidad de las confesiones religiosas, en concreto de la Iglesia católica<sup>53</sup>. El interlocutor del estado en asuntos religiosos, serán los ciudadanos religiosos organizados en asociaciones civiles. Se percibe aquí que el modelo de fondo es el de comunidades protestantes pequeñas e independientes y no puede recoger la esencia de confesiones cristianas organizadas a un nivel mayor o mundiales.

Es interesante notar que se mantiene la asistencia religiosa en el caso de lugares cerrados como escuelas, cuarteles o prisiones<sup>54</sup>. Esto muestra cómo, de fondo, no se renuncia completamente a una cierta colaboración del estado con las religiones para asegurar la asistencia religiosa como una necesidad legítima de los ciudadanos.

Más allá de la ley concreta, la inspiración de este modelo era una laicidad exclusiva bastante rigurosa, esta inspiración es la que marca en gran parte la evolución de la sociedad francesa en este tema<sup>55</sup>. Se considera que la presencia pública de las religiones es un peligro para la libertad de conciencia por el peligro de imponer su propia visión y generar conflicto en la sociedad. Debido a esto, para asegurar la posibilidad de la libertad religiosa, el estado interviene en los asuntos religiosos limitando enormemente la posibilidad de presencia pública de las religiones y rechazando un reconocimiento de las religiones como tales tratando sólo con ciudadanos. No hay una prohibición de lo religioso, pero esta dimensión humana queda sólo para el ámbito privado o la vida interna de las asociaciones civiles vinculadas a una religión concreta. Se percibe bastante claramente de fondo la influencia de la idea de religión civil de Rousseau.

---

<sup>52</sup> “La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l’intérêt de l’ordre public.” “Loi 1905 concernant la séparation de l’Église et de l’État”, art. 1.

<sup>53</sup> “La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l’État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l’exercice des cultes”. *Ibid.*, art. 2.

<sup>54</sup> “Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d’aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons”. *Ibid.*

<sup>55</sup> En su artículo de 2011 en la revista *Proyección* sobre modelos de laicidad que luego veremos, Arturo Calvo define el modelo francés como, en sus palabras, “un modelo laico con alguna reminiscencia laicista”. ARTURO CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental. ¿Qué laicidad en la España actual?”: *Proyección* 242 (2011) 289-319, 295.

#### 4.2. *La laicidad de Estados Unidos*

Un modelo de laicidad que funciona como referencia alternativa es el modelo de la laicidad de Estados Unidos. El modelo de laicidad americano está basado en la primera enmienda a la Constitución de EE.UU. ratificada en 1791:

El Congreso no aprobará ley alguna por la que adopte una religión oficial del estado o prohíba el libre ejercicio de la misma, o que restrinja la libertad de expresión o de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a pedir al gobierno la reparación de agravios.

En esta enmienda se percibe como el centro está en la limitación de la acción del gobierno, y no de los ciudadanos. Para asegurar la libertad religiosa de los ciudadanos es necesario reducir la intervención del estado en este campo, por no ser un campo que le corresponda.

El origen de este modelo está en el debate, en el momento del surgimiento de los Estados Unidos, sobre la posibilidad de que hubiera una religión oficial, que en aquel caso sería el anglicanismo que ya lo era en algunos estados. Sin embargo, había un fuerte rechazo a esta idea por ser el anglicanismo una religión nacional del país colonizador y porque algunos estados habían sido fundados bajo inspiración en otras tradiciones religiosas (Maryland era un estado originalmente católico). Ante el peligro de que una intervención del poder público imponiendo una religión oficial coartara la libertad de los ciudadanos de seguir su religión se prefirió renunciar a esta posibilidad y coartar el que el estado interviniera en este campo.

De fondo está también un debate más hondo entre los Padres fundadores de EE.UU. en este sentido, las opiniones de estos eran encontradas en cuanto al papel de la religión. Thomas Jefferson era más bien partidario de un deísmo alejado de las religiones particulares de manera bastante parecida a cómo se entendía en Francia. Sin embargo, Benjamin Franklin, aunque su propia adscripción religiosa no está clara, sí reconocía que las religiones son una contribución al bien común de la sociedad. En este sentido, Franklin defendía la necesidad de incluir la enseñanza de la religión en la educación de los estados, en concreto en Pennsylvania, por la contribución que supone para la sociedad la presencia de “religiones públicas” que participen de la vida social<sup>56</sup>.

#### 4.3. *El modelo español*

España es un buen ejemplo de cómo los países han tenido que ir construyendo sus propios modelos inspirándose más o menos en estas referencias principales que son el modelo francés y el norteamericano. Ya hemos visto como el Concordato de

---

<sup>56</sup> “History will also afford frequent Opportunities of showing the Necessity of a Publick Religion, from its Usefulness to the Publick, the Advantage of a Religious Character among private Persons; the Mischief of Superstition, etc. and the Excellency of the Christian Religion above all other antient or modern.” Benjamin FRANKLIN, “Proposal relating to the education of youth in Pensilvania”, en JOSEPH A. LEO LEMAY (ed.), *Writings*, Literary Classics of the United States, New York 1987, 323-344, 336-337.

1953 entre el régimen de Franco y la Iglesia católica se presentaba en su día como una realización ideal del modelo de relación Iglesia-estado que planteaba León XIII por asumir plenamente el Estado español la confesionalidad católica. El cambio que supuso *Dignitatis humanae* en la comprensión de la Iglesia y su relación con la sociedad hizo insostenible este modelo propio del concordato. Así, con la llegada de la democracia se hubo de desarrollar un modelo diferente en la línea del Vaticano II y de un sistema democrático. Ya hemos visto como *Proyección* siguió muy de cerca este recorrido e intentó iluminarlo e impulsarlo.

El modelo español de laicidad que se instaura tras la llegada de la democracia en 1978 es ecléctico y toma de varias partes, bastante en concreto de la legislación alemana<sup>57</sup> y belga. Sin embargo, podemos identificar un deseo de evitar la laicidad francesa – se evita incluso el término laicidad y se habla más bien de aconfesionalidad – y plantear una relación más positiva del estado con las religiones en línea con el modelo norteamericano.

El modelo español toma su fundamentación última del artículo 16 de la Constitución Española de 1978 que afirma que<sup>58</sup>:

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

En este sentido, podríamos definir el modelo español como cooperativo, en cuanto que el estado, rechazando la instauración de una religión oficial, se obliga a establecer relaciones formales de cooperación con las religiones. De fondo, esta posición es un desarrollo de la laicidad inclusiva o positiva y está muy alineado con la visión del Concilio Vaticano II cuando en *Gaudium et spes* número 40 se habla de una “compene-tración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna”.

La referencia explícita a la colaboración con Iglesia católica del texto constitucional es el fruto de la tradición constitucionalista española que cuando ha querido separar religión y estado, ha querido también dejar constancia del hecho sociológico de la presencia del catolicismo en la sociedad española. Estas afirmaciones simplemente piden al estado una adecuación de su política religiosa a la realidad sociológica española, más allá de equilibrios abstractos<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Para una buena presentación del modo de laicidad pluriconfesional alemán cf. CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”, 296-299.

<sup>58</sup> “La Constitución Española de 1978”, <<http://www.lamoncloa.gob.es/Espana/LeyFundamental/index.htm>> [Consulta: 7 febrero 2012].

<sup>59</sup> Para un buen estudio del marco jurídico de la libertad religiosa en España cf. CARLOS CORRAL, *Confesiones Religiosas y Estado Español: Régimen Jurídico*, BAC, Madrid 2007, 94-101.

Este modelo español se ha definido como un modelo cooperativo en el que, tras reconocer la libertad religiosa y el pluralismo de la sociedad, se busca una cooperación en concreto con la Iglesia católica por medio de un acuerdo con la Santa Sede<sup>60</sup>. La búsqueda de este acuerdo no impide buscar acuerdos similares con otras tradiciones religiosas – como de hecho se ha producido posteriormente en el caso español – pero suele hacerse en primer lugar con la Iglesia católica por existir una fuerte presencia de la Iglesia católica en la sociedad. Por su parte, Arturo Calvo, en su artículo en *Proyección*, describe el modelo español como un modelo de laicidad positiva, que se basa en la idea de aconfesionalidad, y que poner en el centro más la libertad en cuanto a la dimensión religiosa que la laicidad en sí misma<sup>61</sup>.

La Constitución fue luego desarrollada en la Ley de libertad religiosa de 1980 y en los Acuerdos Iglesia-estado de 1976 y 1979. Estos acuerdos son vistos como una implementación de la visión de la iglesia del Vaticano II buscando una situación estable de hecho y de derecho para que la Iglesia lleve adelante su misión en el nuevo contexto.<sup>62</sup> La imagen de la Iglesia que brota de estos acuerdos, según Pedro García-Fraile, es la una Iglesia a justa distancia del estado, sin privilegios, descentralizada, con función de fermento y conciencia crítica y llamada a tener una función reconciliadora y dialogante<sup>63</sup>.

Veremos como el tratamiento que ha dado históricamente la revista *Proyección* al tema de la libertad religiosa se puede leer muy bien como un acompañamiento a la formulación y el desarrollo de este modelo español. Este acompañamiento comenzó en la etapa previa, cuando los artículos de *Proyección* intentaban visualizar hacia qué modelo de relación Iglesia-sociedad nos iría llevando las posiciones del Concilio Vaticano II partiendo de la España nacionalcatólica de la posguerra<sup>64</sup>.

## 5. El documento “La libertad religiosa para el bien de todos” de la Comisión Teológica Internacional

A pesar del valor enorme de la Declaración *Dignitatis Humanae* que hemos estudiado con más detalle, la distancia temporal que vamos teniendo con ella y la rapidez de los cambios en el mundo hacían necesaria alguna referencia autoritativa de la Iglesia más cercana. Era necesario responder a la evolución profunda de la realidad social y política de la humanidad que afecta particularmente a la comprensión de la presencia pública de la religión. Esto es lo que se dispuso a hacer la Comisión Teológica Internacional en el documento de 2019 “La libertad religiosa para el bien de todos”.

<sup>60</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 405-406.

<sup>61</sup> Cf. CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”, 315.

<sup>62</sup> Cf. ESTANISLAO OLIVARES, “Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre la libertad de los católicos”: *Proyección* 113 (1979) 103-117, 117.

<sup>63</sup> Cf. GARCÍA FRAILE, “Reflexiones sobre la “imagen” de la Iglesia española”, 152-160.

<sup>64</sup> Un buen ejemplo de esta posición de preparación del terreno para el desarrollo de la libertad religiosa es el artículo del jesuita Enrique Borrego en 1965, cf. BORREGO, “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”.

Este documento que quiere proponer una actualización de la recepción razonada de *Dignitatis Humanae*, y razonar la necesaria integración entre las dimensiones personal y comunitaria de la libertad religiosa<sup>65</sup>.

El documento identifica los cambios con respecto al contexto en que surgió *Dignitatis Humanae* como los siguientes<sup>66</sup>:

- Las tradiciones religiosas de Oriente Medio y Asia tienen un papel activo e influyente en la sociedad.
- La libertad religiosa se entiende en el marco de los derechos humanos y las libertades civiles.
- Tendencia al fundamentalismo en las religiones, y visión del estado moderno que promueve implícitamente el indiferentismo religioso.
- Cultura de la neutralidad que favorece la exclusión de lo religioso.
- Regreso de lo religioso que contradice la teoría de la secularización. Este regreso en muchas ocasiones es un regreso con elementos foráneos a las propias tradiciones y de carácter más fundamentalista.
- Visión del estado y de la política desconectados de la verdad y la trascendencia que favorece comprensiones emotivistas de la religión que se imponen en el espacio público sin una actitud de respeto.
- Rechazo a toda instrumentalización política de lo religioso.
- Conciencia de la importancia de una sana relación entre lo religioso y lo político para la convivencia en la sociedad.
- Conciencia de la necesidad de instrumentos para el diálogo interreligioso y civil.

A partir de estos cambios, el documento tocará cuatro ámbitos principales afectados por la libertad religiosa: El derecho de las personas, el derecho de las comunidades, el estado y la libertad religiosa, la contribución de la libertad religiosa a la paz social, y la libertad religiosa en la misión de la Iglesia. En la línea con la evolución de la problemática sobre la libertad religiosa que hemos mencionado, se percibe en el documento una centralidad de la preocupación por la comprensión moderna de la laicidad.

Así, el documento de la Comisión Teológica Internacional dedica un buen número de párrafos en su parte más central a la comprensión de la “neutralidad ideológica” en las democracias modernas<sup>67</sup>. Esta comprensión llevaría a limitar la cultura política

---

<sup>65</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos”, *Santa Sede*, n.º 12, <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20190426\\_liberta-religiosa\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_sp.html)> [Consulta: 22 octubre 2024].

<sup>66</sup> *Ibid.*, 2-10.

<sup>67</sup> Esta descripción que hace el documento de la Comisión Teológica Internacional del ideal de neutralidad ideológica del estado es una evocación muy explícita a la propuesta de John Rawls, cf. JOHN RAWLS, *Teoría de la*

a una serie de “reglas de justicia meramente procedimentales que prescindan de toda justificación ética y toda aspiración religiosa”<sup>68</sup>. Para el documento que nos ocupa esta visión de la neutralidad ideológica termina suponiendo una “marginación, cuando no una exclusión, de las expresiones religiosas de la esfera pública y, por tanto, de la plena libertad de participación en la formación de la ciudadanía democrática”. Por lo tanto, la valoración del Documento de dicha neutralidad ideológica es muy negativa.

Frente a esta neutralidad ideológica que termina siendo excluyente de las religiones, el documento opta por el modelo llamado laicidad positiva por la cual el estado reconozca las confesiones religiosas y apoye la dimensión religiosa de los ciudadanos, sea esta cuál sea, y las religiones se esfuercen en contribuir a la vida social<sup>69</sup>.

## 6. El tratamiento de la libertad religiosa en la revista *Proyección*

Tras el repaso que hemos hecho a la problemática de la libertad religiosa y su evolución desde las posiciones previas al concilio, puesto que queremos celebrar los setenta años de la revista *Proyección* me parece interesante hacer un repaso al tratamiento que la revista ha hecho de la problemática amplia en torno a la libertad religiosa, incluyendo el tema de la relación religión-sociedad. En este sentido voy a recorrer los artículos publicados sobre esta temática intentando identificar en dicho recorrido la posición de fondo de la revista en cuanto tradición de pensamiento.

Habiéndose fundado la revista en 1954, la primera referencia a la libertad religiosa tarda once años en aparecer, y sólo lo hará cuando ya el concilio está acabando. Esto nos habla de lo controvertido que era la idea de libertad religiosa para el catolicismo preconiliar que era el contexto primero de la revista. En concreto esta primera aparición se da en el artículo del jesuita Enrique Borrego en 1965 titulado “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”<sup>70</sup>. En dicho artículo, más que profundizar en los fundamentos teóricos del concepto, el autor reflexiona de manera libre sobre cómo podría cambiar la iglesia y la sociedad española si se instaurara un régimen de libertad religiosa. Lo hace en un tono positivo intentando mostrar las posibilidades que una situación así ofrecería. Llama la atención como en la imagen de futuro que dibuja el artículo, curiosamente, está completamente ausente la secularización como importante condicionante. Esto nos habla de cómo en la España de aquellos años la secularización

---

*justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F 1978.

<sup>68</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La libertad religiosa para el bien de todos”, n.º 5.

<sup>69</sup> “Por lo tanto, se necesita una laicidad positiva en las instituciones estatales para promover la educación religiosa, ‘vía privilegiada que capacita a las nuevas generaciones para reconocer en el otro a su propio hermano o hermana, con quienes camina y colabora’. Las religiones deben, por su parte, introducirse en una dinámica de purificación y de conversión, obra de la recta razón iluminada también ella por la religión.” *Ibid.*, n.º 25; “El Estado no puede ser ni teocrático, ni ateo, ni “neutral” (entendido como indiferencia que pretende la irrelevancia de la cultura y la pertenencia religiosas en la constitución del sujeto democrático real); más bien se le llama a ejercer una “laicidad positiva” hacia las formas sociales y culturales que aseguren la relación necesaria y concreta del Estado de derecho con la comunidad efectiva de los titulares de derechos”. *Ibid.*, n.º 86.

<sup>70</sup> BORREGO, “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”.

actual parecería algo imposible<sup>71</sup>.

Es especialmente significativo el número 49 de la revista, de abril de 1966, pues fue un número especialmente dedicado a la libertad religiosa. La publicación de este número especial se explica porque la Declaración *Dignitatis Humanae* se aprobó el 7 de diciembre de 1965, escasamente 6 meses antes. El breve texto de introducción a dicho número de la revista ya hace palpable la controversia que implicaba el tratamiento de la libertad religiosa. Así, afirma este texto que la libertad religiosa es, en sus palabras, “uno de los temas conciliares que más han llegado a interesar en nuestra nación, contagiando simultáneamente la esperanza, el recelo, el temor y acaso la indignación... la confusión<sup>72</sup>”. Ante esta controversia el Consejo de redacción de la revista toma una postura clara cuando afirma que la única actitud adecuada para el católico es “la total y entusiasta aceptación de los nuevos caminos abiertos por el Concilio,” y cuando expresa el temor de que haya un distanciamiento en España del ecumenismo de la Iglesia por prudencia, ante lo que pide “nuevas actitudes y directrices urgentes”<sup>73</sup>.

En dicho número especial hay una serie de artículos significativos sobre la libertad religiosa que muestra cómo fue la recepción inmediata de esta posición en el contexto de la Facultad de Teología de Granada. Así, por ejemplo, J. Alcaraz<sup>74</sup> hace un repaso al proceso de aprobación de la Declaración entre el 3º y el 4º periodos del Concilio, y la controversia que conllevó. Muestra también las tensiones que estaba provocando su recepción en España, con algunas voces que cuestionaban el nivel de autoridad del documento conciliar, recordando con los obispos españoles de la época que “la Declaración, como los demás documentos del Concilio, forma ya parte del acervo doctrinal de la Iglesia, y como tal obliga en conciencia<sup>75</sup>”.

Por su parte, en otro artículo del mismo número de 1966, Baeza<sup>76</sup> hace un buen comentario general del Decreto *Dignitatis Humanae* a partir de la conexión de la libertad religiosa con la propia dignidad humana. Resalta así Baeza que la valoración de la dignidad humana responde a una mirada moderna sobre el hombre que le permita desarrollar todas sus capacidades, frente a una visión caduca del mismo. A partir de aquí se irán desgranando las implicaciones del derecho a la libertad religiosa. Muestra así este artículo como la plena conciencia de la dignidad de todo hombre y mujer en su dimensión práctica y social era un punto de novedad en la España de los años 60.

Guijarro<sup>77</sup> se ocupaba por su parte de otro punto novedoso de la Declaración conciliar: el fundamento escriturístico de la libertad religiosa que, en la Declaración

---

<sup>71</sup> Curiosamente, a pesar de lo extraño que resultara la idea de secularización en los años 60 en España actualmente se sitúa en esos años el comienzo del proceso de secularización actual de la sociedad española, cf. JULIO DE LA CUEVA, “Procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)”, en JULIO DE LA CUEVA – MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI – ANA I. PLANET (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam*, Comares, Granada 2018, 31-54.

<sup>72</sup> CONSEJO DE REDACCIÓN, “Guión”: *Proyección* 49 (1966) 75.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>76</sup> J. A. BAEZA, “La libertad religiosa, una exigencia del hombre”: *Proyección* 49 (1966) 80-86.

<sup>77</sup> GUIJARRO, “La libertad religiosa a la luz de la revelación”.

conciliar parece quedar en un lugar secundario. Guijarro repasaba así el acercamiento a la libertad religiosa desde la revelación que hace *Dignitatis humanae* para ayudar a superar la extrañeza que pueda suponer este acercamiento. Curiosamente, a pesar de estar más cercano al espíritu conciliar que la argumentación basada en la ley natural de la parte principal de la Declaración, Guijarro no hace una alabanza especial de la presencia de este acercamiento escriturístico.

Por su parte, Juan Carlos Marcos<sup>78</sup> reflexiona sobre el problema de la verdad y el error tal como es tratado por *Dignitatis Humanae*. Para Marcos hay que distinguir entre el plano escatológico en el que conoceremos plenamente la verdad, y el plano histórico en el que esa verdad objetiva se presenta siempre con un punto de subjetividad. Marcos subraya como las posiciones previas al Concilio en la Iglesia tendían a querer poner como norma de lo histórico las verdades escatológicas, y como en el tiempo histórico lo que regula la acción del hombre debe ser la conciencia.

Francisco Morales<sup>79</sup>, en su artículo en este número especial de *Proyección*, hace un estudio de cómo se presentan las relaciones Iglesia-estado en la Declaración *Dignitatis Humanae*. En un primer momento hace un repaso sobre todo lo que dice la Declaración sobre la Iglesia y el estado, y en segundo momento compara los modelos de estado laico y estado confesional. Se percibe en este último tratamiento un esfuerzo por intentar salvar el modelo de estado confesional católico español, pues de hecho teoriza Morales sobre la posibilidad de un estado donde de hecho toda la población sea católica, realidad que hoy en día se hace simplemente imposible. Concluye el artículo resaltando los límites de la acción del estado, que no es creador de derechos y al que no le corresponde establecer la verdadera religión. Resalta además Morales que la historia la realidad del pluralismo como expresión del respeto de la libertad del ser humano por parte de Dios.

Finalmente, en un último artículo dedicado a la libertad religiosa de este número especial A. Gross<sup>80</sup> hace un interesante ejercicio de intentar formular las preguntas más comunes que el pueblo de Dios en España se podía hacer en aquellos años ante la libertad religiosa. Formula así preguntas como ¿puedo tener la religión que quiera?, ¿debo bautizar a mis hijos?, ¿se salvan los no católicos?, ¿para qué los cambios?, ¿nos hemos equivocado?... Gross va respondiendo a las preguntas a la luz del contenido de la Declaración con el espíritu de calmar inquietudes y mostrar la razonabilidad y oportunidad de la afirmación de la libertad religiosa. Este artículo expresa muy bien la voluntad fuertemente pastoral de la revista *Proyección*.

Por su parte, Antonio Díaz Fernández<sup>81</sup> repasaba el magisterio de los Papas previos al Vaticano II para mostrar cómo se puede ver una evolución natural que conduce al reconocimiento al derecho a la libertad religiosa. Esta posición de Díaz Fernández quiere mostrar cómo, contrariamente a la impresión que pudiera causar en algunos, no

<sup>78</sup> JUAN CARLOS MARCOS, "El error y la Iglesia verdadera": *Proyección* 49 (1966) 91-94.

<sup>79</sup> FRANCISCO J. MORALES, "La Iglesia y el Estado en el Vaticano II. Un camino definitivo": *Proyección* 49 (1966) 95-100.

<sup>80</sup> GROSS, "Doce dificultades".

<sup>81</sup> ANTONIO DÍAZ FERNÁNDEZ, "Tradición y progreso en la doctrina católica sobre la libertad religiosa", *Proyección* 49 (1966) 101-105.

habría una discontinuidad de la doctrina en este punto. Este esfuerzo por argumentar la continuidad se puede hacer un poco forzado hoy en día, pero muestra lo problemático que es el contemplar una discontinuidad en el magisterio eclesial.

Al año siguiente, en 1967, el tema, que parece continuaba siendo candente, volvía a ser tratado en *Proyección*, en esta ocasión por José Luis Cambreleng<sup>82</sup>. Cambreleng reflexionaba en este artículo sobre los cambios legales que se estaban introduciendo en la legislación española del momento para recoger el Decreto de Libertad religiosa del Concilio. Se pregunta *si van en la dirección correcta*. Cambreleng muestra como la libertad religiosa abre un camino para entenderse de otra manera más evangélica como Iglesia ante los otros. Vemos, así, como la revista *Proyección* de hecho ha ido haciendo a lo largo de su historia un seguimiento no sólo a la evolución de la vida de la Iglesia, sino también a la recepción de estos cambios en la sociedad española.

En el mismo número de 1967, Estanislao Olivares<sup>83</sup> también reflexionaba sobre la nueva legislación española que adaptaba el Decreto de Libertad Religiosa. Olivares señalaba como dicha legislación se separa del Decreto conciliar cuando da al estado la potestad de controlar las manifestaciones de la libertad religiosa de otras religiones diferentes de la católica. Considera el autor que esa prerrogativa se da probablemente por prudencia para proteger a la Iglesia de la propaganda de otras confesiones. Afirma, sin embargo, Olivares que es una prerrogativa que ha de entenderse a lo sumo como transitoria y que es necesario formar al pueblo de Dios para que cuanto antes se pueda quitar. Este artículo tiene un punto de denuncia política muy llamativo en aquel momento.

Tras este importante número de artículos de los años 1966 y 1967, se produce un cierto silencio sobre el tema en la revista, mostrando tal vez cómo la sociedad española puso un poco en segundo lugar esta problemática conciliar al no haber de hecho una presencia importante de otras denominaciones cristianas y otras religiones. Este silencio se prolonga por casi 10 años. Finalmente, en 1975, Ricardo Franco<sup>84</sup>, introduce en la tradición de pensamiento de la revista la problemática de la relación Iglesia y sociedad, problemática que supone un desarrollo inmediato de la libertad religiosa y que, de hecho, tiene más repercusiones sociales para la realidad española. A partir de un diálogo entre Pier Paolo Pasolini y los documentos de Pablo VI Franco acoge positivamente la sugerencia de Pasolini a la Iglesia de ser una “oposición”. No oposición política sino oposición cultural al modelo consumista. Afirmaba Pasolini que de lo contrario la Iglesia desaparecería. Es llamativa la modernidad de este artículo que se abre a la escucha de las sugerencias de un intelectual no creyente como Pasolini. Pero sobre todo es llamativa su modernidad porque propone un camino para la Iglesia: el ser un modelo alternativo a la sociedad consumista, que conecta perfectamente con muchas preocupaciones de hoy en día o con afirmaciones, por ejemplo, del Papa Francisco en *Laudato Si'*.

En 1979, con motivo de la firma de los Acuerdos Iglesia-Estado, Estanislao Olivares<sup>85</sup> presente un nuevo estudio de corte más jurídico que quiere ser un análisis de dichos acuerdos a la luz de la libertad religiosa y de manera comparativa con el Con-

<sup>82</sup> JOSÉ LUIS CAMBRELENG, “Libertad religiosa en España”: *Proyección* 54 (1967) 112-116.

<sup>83</sup> ESTANISLAO OLIVARES, “Proyecto de ley sobre la Libertad religiosa”: *Proyección* 54 (1967) 107-111.

<sup>84</sup> RICARDO FRANCO, “La Iglesia y la sociedad civil”: *Proyección* 94 (1975) 56-64.

<sup>85</sup> OLIVARES, “Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede”.

cordato de 1953. Vemos de nuevo como la reflexión de la revista *Proyección* se va dando con la voluntad de acompañar los cambios socio-político-eclesiales que se dan en la sociedad española. La visión de Olivares es positiva en cuanto que los nuevos acuerdos logran plasmar el modelo de libertad religiosa que propugnaba el Concilio Vaticano II.

En 1980 Ricardo Franco<sup>86</sup>, en un sentido parecido a las posiciones de su artículo de 1975, volvía a reflexionar sobre la relación Iglesia-sociedad en las modernas democracias plurales. Franco llamaba la atención sobre cómo la técnica está de hecho llevando la batuta en la organización social y cultural y es quién determina qué hace o no la cultura. Por ello la técnica se vuelve una especie de idolatría. Frente a esto Franco invita a la Iglesia a ser un espacio crítico contra la sociedad consumista.

Un elemento importante y significativo en el camino que vamos recorriendo por la historia de la revista *Proyección* es la publicación en 1985 de una conferencia que había tenido el Cardenal Tarancón en el Colegio Mayor Loyola de Granada en la que hace un repaso a la contribución de la Iglesia a la transición en España<sup>87</sup>. El texto de la conferencia convertido en artículo es un repaso muy interesante del papel que la Iglesia jugó desde el final de la Guerra Civil celebrando el giro eclesial con el Vaticano II como contribución importantísima a la llegada de la democracia en España.

En 1989 Ildefonso Camacho<sup>88</sup> publica un artículo donde repasa la redacción de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II para mostrar cómo entiende el concilio la relación de la Iglesia con la sociedad.

En 1997 Pedro M. García Fraile<sup>89</sup> hacía un muy interesante estudio de la eclesiología implícita en los acuerdos Iglesia-Estado de 1976 y 1979 mostrando como se revela en ellos el espíritu de la Iglesia del Vaticano II, y como la imagen de la Iglesia que ofrecen es una respuesta a los vaivenes de la relación Iglesia-estado en España en el siglo XX.

En 2005 Ildefonso Camacho<sup>90</sup> volvía a publicar en la revista *Proyección* para intentar iluminar las tensiones de la Iglesia con el gobierno en el año 2004 por diferentes leyes morales aprobadas por el gobierno del momento. Tras un repaso histórico a la evolución de la comprensión de las relaciones Iglesia-estado pasa a iluminar la situación contemporánea con varias sugerencias de acción.

Finalmente, en 2011 Agustín Calvo<sup>91</sup> reflexionaba, desde un punto de vista jurídico, sobre las formas de laicidad en Europa occidental, e intentaba situar en ellas el régimen de relación iglesia sociedad en España a partir de la Constitución de 1978 y algunas sentencias del Tribunal Constitucional. Calvo señala que la Constitución de 1978 entiende la laicidad no como oposición a la religión, y prefiere hablar más bien de libertad que de laicidad.

---

<sup>86</sup> RICARDO FRANCO, “Los límites de la tolerancia”: *Proyección* 117 (1980) 11-24.

<sup>87</sup> VICENTE E. TARANCÓN, “La Iglesia en la transición política en España”: *Proyección* 136 (1985) 3-14.

<sup>88</sup> ILDEFONSO CAMACHO, “Vaticano II: La Iglesia, las relaciones Iglesia-sociedad”: *Proyección* 36 (1989) 275-294.

<sup>89</sup> GARCÍA FRAILE, “Reflexiones sobre la “imagen” de la Iglesia española”.

<sup>90</sup> ILDEFONSO CAMACHO, “Tensiones Iglesia-gobierno: la situación del presente vista en perspectiva histórica”: *Proyección* 216 (2005) 7-27.

<sup>91</sup> CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”.

Hecho este recorrido por el tratamiento de la libertad religiosa en *Proyección*, tratamiento esencialmente positivo y entusiasta, veremos ahora en un momento conclusivo qué aprendizajes podemos sacar de él.

## 7. Conclusión

Como hemos podido ver, la revista *Proyección* en este tema de la libertad religiosa ha seguido la línea general de la Facultad de Teología de Granada donde nació acogiendo las enseñanzas del concilio Vaticano II y siendo una voz que ayudara y facilitara su recepción en España. Este rol no sólo se ha dado hacia el interior de la Iglesia con los documentos conciliares, sino que también se ha preocupado por valorar los cambios legales que se iban introduciendo en España en este ámbito en paralelo al Concilio. La revista *Proyección* desde el primer momento ha querido acompañar a la sociedad española y a la iglesia en España en el cambio al que invitaba el Concilio. Así la posición de sus artículos es siempre de facilitación y de ayuda a superar los obstáculos que pudiera haber para recibir el Concilio. En esta posición incluso llegó a adoptar posiciones que implicaban una denuncia política clara al anterior régimen. En esto se percibe la capacidad profética del pensamiento teológico.

La revista también supo en su momento identificar la evolución de la problemática sobre libertad religiosa hacia el campo de la relación Iglesia-estado, aunque tal vez no con la misma intensidad con que se trató la libertad religiosa del concilio. En este sentido, algunos autores de la revista tuvieron la visión de identificar una llamada a un rol más alternativo y profético de la Iglesia en una sociedad donde ya estuviera plenamente asumida la libertad religiosa, sociedad que podríamos definir como post-secular.

Tal vez haya que decir que la revista *Proyección* en ese seguir la evolución de la problemática de la libertad religiosa en el cruce de caminos entre la Iglesia y la sociedad no ha llegado a tratar con suficiente explicitud un punto concreto. Veámos como el documento de la Comisión Teológica Internacional “La libertad religiosa para el bien de todos” se centra sobre todo en llamar la atención sobre una comprensión de la neutralidad del estado que termine expulsando lo religioso de la vida social, lo que llamaríamos una laicidad negativa o excluyente. Este fenómeno que el documento identifica es el fruto de los cambios sociales e históricos ocurridos desde los años 60. Tal vez sea este ámbito el que esté más ausente en la revista *Proyección*, muy probablemente por el fuerte compromiso que la revista asumió en la recepción del Concilio Vaticano II.

En este sentido, en el camino seguido por la revista *Proyección* de acompañar a la Iglesia en España y a la sociedad española en la recepción e implementación del Concilio, parece que la tarea ahora sería un poco diferente. En una sociedad española cada vez más secularizada, y alejada de la realidad social en que surgió la revista allá por 1954, la tarea ahora sería ayudar a la Iglesia y la sociedad a enraizarse en la laicidad positiva e incluyente que se instauró con la Constitución de 1978 reconociendo y encauzando la contribución que las religiones, entre ellas la Iglesia, realizan al bien común sin dejar que el dato sociológico de la secularización haga perder la perspectiva de este hecho.



**CIENCIA, RELIGIÓN Y TEOLOGÍA  
EN ESPAÑA (1954-2024): EVOLUCIÓN  
DE UN DEBATE INTERDISCIPLINAR**

**SCIENCE, RELIGION AND THEOLOGY  
IN SPAIN (1954-2024): EVOLUTION OF  
AN INTERDISCIPLINARY DEBATE**

*Leandro Sequerios San Román, sj*

*Resumen:* La revista *Proyección. Teología y Mundo Actual* cumple 70 años. En 1954 aparecía el primer número con el deseo de tender puentes entre la Teología y la sociedad. Uno de los aspectos recurrentes es la integración interdisciplinaria entre ciencia, religión y teología. Se describe la situación histórica de las relaciones entre personas e instituciones dedicadas al encuentro entre las ciencias de la naturaleza y la reflexión teológica a lo largo de estos setenta años en España. Tal vez fue la aparición de la encíclica *Humani generis* (1950) del Papa Pío XII la que desencadenó un interés por esta reflexión. Nuestra perspectiva es que existen pocas instituciones que potencian esta tarea y, aunque crece el interés, resta aún mucho camino para consolidar puentes sólidos en esta tarea de integrar interdisciplinariamente la épica del discurso científico y la épica del discurso teológico. Defendemos que una formación epistemológica adecuada de los teólogos y de los científicos es necesaria para poder lograr unos objetivos intelectuales, prácticos y afectivos suficientes.

*Palabras clave:* ciencia, epistemología, España, interdisciplinariedad, religión, teología, Pío XII, Teilhard de Chardin

*Abstract:* The magazine *Proyección. Theology and the World Today* celebrates its 70th anniversary. In 1954 the first issue appeared with the desire to build bridges between theology and society. One of the recurring aspects is the interdisciplinary integration between science, religion and theology. It describes the historical situation of the relations between people and institutions dedicated to the encounter between the natural sciences and theological reflection throughout these seventy years in Spain. Perhaps it was the appearance of Pope Pius XII's encyclical *Humani generis* (1950) that sparked an interest in this reflection. Our perspective is that there are few institutions that promote this task and, although interest is growing, there is still a long way to go to consolidate solid bridges in this task of interdisciplinary integrating the epic of scientific discourse and the epic of theological discourse. We argue that an adequate epistemological formation of theologians and scientists is necessary in order to achieve sufficient intellectual, practical and affective goals.

*Key words:* science, epistemology, Spain, interdisciplinarity, religion, theology, Pius XII, Teilhard de Chardin

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 28 de noviembre de 2024

Dedicado a mi amigo Enrique Borrego Pimentel,  
compañero de Claustro en la Facultad de Teología de Granada,  
fallecido el 9 de enero de 2024, y que fue durante muchos  
años colaborador, impulsor y director de *Proyección*.

“La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición;  
la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos.  
Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio,  
un mundo en el que ambas pueden florecer”  
(Juan Pablo II, carta al padre George Coyne, 1988)

## 0. Introducción

En la extensa presentación de la Revista *Proyección. Teología y Mundo Actual*, (que nació hace 70 años, en mayo de 1954) se insertan unos textos que hoy cobra actualidad. Entresacamos el texto siguiente: “Es perfectamente imposible una adecuada y exhaustiva posesión y orientación – al menos en su polo subjetivo, humano – del universo químico, biológico y, desde luego, del universo filosófico, histórico... sin un horizonte teológico como referencia y aun como incitación. Esta imposibilidad se agrava cuando se trata de relacionar y jerarquizar – universidad – todo el panorama científico, aun sin atender a sus derivaciones técnicas, económicas y sociales. Esta imposibilidad toma un trágico carácter personal cuando, en el campo de las realizaciones, se lucha por elevar a un más directo apostolado y testimonio de la propia profesión – cine, novela, poesía, y magisterio que son católicos... – y no se lleva en la sangre teología vivida, ni aun siquiera conocida”.

Y unas páginas más adelante, el que años más tarde sería el reconocido profesor Luis Cencillo, escribía en este primer número de *Proyección*<sup>1</sup>: “Esa apertura del hombre al cosmos podría sintetizarse como una sedienta captación progresiva de cuanto hay de ontológicamente positivo, para alcanzar la esfera de lo absoluto. Este es Dios. Aquello es la ciencia, servida del progreso técnico” (p. 21)

Esta ardorosa defensa de la complementariedad entre ciencia, tecnología y teología viene motivada por el impacto que debió hacer en Luis Cencillo el Mensaje de

---

<sup>1</sup> L. CENCILLO, “Espíritu Técnico”, *Proyección*, mayo (1953), número 1, 20-23. Puede consultarse en: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-EspirituTecnico-7351551.pdf>. Según el Catálogo de 1954 de la Compañía de Jesús (Provincia Baetica), Luis Cencillo era entonces alumno de primer curso de Teología en la Facultad de Teología de Granada. Posiblemente fue uno de los impulsores de la creación de la revista *Proyección*. El estilo literario de la presentación impresa de la revista (número 1, 1954, páginas 1-4) nos indica a pensar que es el autor material de este denso texto. Algunos datos biográficos: Luis Cencillo Ramírez de Pineda (Madrid, 1923 - 2008). Fue un antropólogo, filósofo, teólogo, psicólogo y escritor español. Cencillo se ocupó de muchos campos científicos ejerciendo la docencia desde 1957 en varias universidades de Europa y fue invitado a impartir cursos, seminarios y conferencias en otras muchas universidades e institutos a partir de la década de los 1960. Fue un investigador incansable que dejó aportaciones valiosas a varias disciplinas, desarrollando teorías sobre la ciencia, la antropología, la filosofía, la psicología y la psicoterapia y teorías sobre las realidades, el hombre, la cultura, los mitos, el arte, la belleza, la personalidad, el envejecimiento, la psicopatología, la comunicación, el lenguaje, el conocimiento, la vida inconsciente, los sueños, el Estado, la ética, las creencias y la fe.

Navidad de 1953 del Papa Pío XII en el que hacía un llamamiento al diálogo entre teología y ciencia<sup>2</sup>. Posiblemente esta postura positiva del Papa pudo impulsar la iniciativa de publicar la revista *Proyección. Teología y Mundo actual*, desde la Facultad de Teología de Granada hace 70 años.

Y continúa el texto de Luis Cencillo: “La ciencia, pues, si es verdadera ciencia, no mero cálculo previsorio (*savoir pour prévoir*, que dice el Papa Pío XII en su mensaje), sino penetración por medio del cálculo en el terreno palpitante y esencial de lo sustancialmente cualitativo, dice una relación trascendental a la ciencia del ser y a la ciencia escarpada de las últimas radicaciones en Dios de cuanto se refleja dinámicamente” (pág. 21).

El texto “Espíritu técnico” (*Proyección* 1954, número 1) finaliza con lo que el autor Luis Cencillo denomina “Un momento de reflexión”: “En circunstancias tan desesperadas para el mundo aparece como un deber urgente y grave de todo científico católico, por parco que sea en sus prácticas religiosas, contribuir con su esfuerzo a redimir este espíritu actual naufragado en técnica opaca y sin orientación trascendente” (pág. 22).

Y concluye Luis Cencillo: “Como ha acertado a sintetizar con fortuna el profesor Laín en su estudio publicado en Arbor (marzo de 1951), “Hacia una teoría del intelectual católico”<sup>3</sup>, el intelectual católico es un cooperador en la obra de la Redención – un *cooperator veritatis* en el hondo sentido que S. Juan quiso dar a esta expresión (3Jn, 8), y debe realizar la recapitulación de todas las cosas en Cristo y en Dios” (pág. 22).

En un número anterior de *Proyección* (volumen LXX, número 292 (2023), páginas 377-396) se publicó el artículo “Interdisciplinariedad para la superación del conflicto de racionalidades” (Leandro Sequeiros y Antonio Martín Morillas)<sup>4</sup>.

La reflexión interdisciplinar sobre ciencia, religión y teología en España tuvo ya una primera versión relativa a los últimos años (“40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora”<sup>5</sup>. Con ocasión de la memoria de los 70 años de la revista *Proyección. Teología y Mundo actual*, presentamos una perspectiva más amplia que la ofrecida con anterioridad.

---

<sup>2</sup> Radiomensaje de Navidad de Su Santidad Pío XII - jueves 24 de diciembre de 1953. Leemos en el texto del Papa: “5. La técnica conduce al hombre de hoy hacia una perfección nunca igualada en el dominio del mundo material. La máquina moderna permite una producción que sustituye y agiganta la energía humana del trabajo, que se libera enteramente del concurso de las fuerzas orgánicas, que se asegura un máximo de potencial en extensión e intensidad y, al mismo tiempo, de precisión. Abrazando con una mirada los resultados de esta evolución, parece como si la misma naturaleza aprobase satisfecha todo cuanto el hombre ha realizado en ella y le estimulase a continuar más adelante en la investigación y en la utilización de sus extraordinarias posibilidades. Ahora bien, es claro que toda investigación y descubrimiento de las fuerzas de la naturaleza, realizados por la técnica, se resuelven en investigación y descubrimiento de la grandeza, de la sabiduría, de la armonía de Dios. Considerada así la técnica, ¿quién podrá desaprobala y condenarla?”. Puede leerse completo en: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1953/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19531224\\_che-abitava.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531224_che-abitava.html)

<sup>3</sup> Se refiere a este texto: P. L. ENTRALGO, “Hacia una teoría del intelectual católico”: *Arbor*, n.º 63, marzo 1951 (tomo XVIII), 325-343.

<sup>4</sup> L. SEQUEIROS, L. Y A. MARTÍN MORILLAS, “Interdisciplinariedad para superar el conflicto de racionalidades”: *Proyección*, LXX (2023) 377-396.

<sup>5</sup> L. SEQUEIROS, “40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora”: *Carthaginensia*, XXXIV, 66 (2018) 403-434.

<https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/11/9>

## 1. La encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1950) como punto de partida de un debate interdisciplinar hace 70 años

Los textos citados más arriba sugieren que el debate promovido en medios teológicos tras la publicación de la encíclica *Humani Generis* del Papa Pío XII en 1950 puede ser en punto de partida de un debate entre teólogos y que dio como resultado – entre otros – el inicio de la publicación de la revista *Proyección. Teología y Mundo Actual*, dirigida entonces por el prestigioso biblista padre Rafael Criado sj y secundado por futuros intelectuales españoles, como Luis Cencillo, Emiliano Aguirre, Andrés Tornos, José María Romaña, y otros.

Para comprender lo que supuso la evolución de este debate interdisciplinar durante 70 años, es útil entender el clima religioso que se intensificó de 1949 a 1950 con la llegada del Año Santo bajo el papa Pío XII, la publicación de *Humani Generis* y la declaración del dogma de la Asunción.

El Año Santo convocado e impulsado por el mismo Pío XII (1950)<sup>6</sup> inspiró una piedad entusiasta, con manifestaciones callejeras y un gran número de conversiones. Este auge de las prácticas piadosas tradicionales y la reafirmación de las afirmaciones dogmáticas de Roma coincidieron con la caída de Fourvière, sede de la "Nueva Teología" dirigida por los padres Henri de Lubac y Jean Daniélou, en la Facultad jesuita de Lyon. El vanguardista Fourvière estimuló la reflexión intelectual en la orden jesuita y fomentó una visión eclesial más madura y adaptada a los nuevos tiempos, que no era bien vista por Pío XII.

El progresismo católico encontró una fuerte oposición por parte de los tradicionalistas, que se apoyaban en el paternalismo autoritario del Papa, en la política vaticana y en los intereses y preocupaciones seculares contemporáneos. Al mismo tiempo, la dispersión del movimiento obrero-sacerdotal, que para los más temerosos sugería una colaboración con los comunistas, reforzó el clima de cautela y desconfianza. El movimiento obrero-sacerdotal era en gran medida una iniciativa misionera francesa en la que los sacerdotes trabajaban junto a las masas industriales con la esperanza de reducir la creciente desafección hacia la Iglesia.

Debido a su asociación con la política de izquierdas, el Papa Pío XII empezó a tener reservas sobre el movimiento, que sólo había aceptado a regañadientes en 1945, de modo que en 1950 ya no gozaba del favor del Vaticano. Teilhard simpatizaba con los obreros-sacerdotes que buscaban comprometerse con el mundo moderno. Cuando se suprimió el movimiento, cada vez más sacerdotes se sintieron insatisfechos y abandonaron la Iglesia.

---

<sup>6</sup> El 26 de mayo de 1949 se proclamó el Año Santo de 1950 con la bula *Jubilaeum Maximum*. Con motivo de las celebraciones del Jubileo, el Papa Pío XII proclamó el dogma de la Asunción de la Santísima Virgen María al cielo y transformó el Colegio Cardenalicio en una especie de representación universal del mundo católico, reduciendo drásticamente la presencia italiana y aumentando el número de cardenales de diversas nacionalidades. En este año, el turismo religioso de masas tomó forma. El gobierno de De Gasperi se organizó para garantizar la acogida de millones de peregrinos, a los que se les entregó una "Tarjeta del Peregrino" que era válida como pasaporte en el territorio italiano.

## 2. La *Humani Generis* (1950) como obstáculo para poder tender puentes interdisciplinarios (antes y ahora)

Los historiadores de la Iglesia coinciden en afirmar que en Europa se vivía, acabada la segunda guerra mundial, en 1945, un continuo brotar de ideas e iniciativas renovadoras. En 1950 apareció la que fue llamada la *Nouvelle Theologie*, la “Teología Nueva”, acusada de identificar el ámbito de lo natural y lo sobrenatural.

Pío XII salió al encuentro de esas peligrosas teorías con la Encíclica *Humani Generis*, de 10 de agosto de 1950, en la que insistía en la radical diferenciación entre el orden natural y el sobrenatural, aunque al hacerlo se corría el serio peligro de separar demasiado la razón de la fe o lo sagrado de lo profano.

Pero todo esto tiene sus raíces más hondas. A final del siglo XIX surgió en la Iglesia Católica un movimiento renovador en interpretación bíblica, teología y reformas eclesiásticas que fue designado como “modernista”. El autor más representativo de esta tendencia fue el profesor del Instituto Católico de París, Alfred Loisy (1857-1940) quien fue excomulgado en 1906.

Pío X publicó en 1907 el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* para condenar a los modernistas. Se creó el *Sodalitium Pianum*, una organización secreta dedicada a buscar información de otros eclesiásticos –incluidos cardenales– que fueran sospechosos de modernismo. Junto a este modernismo teológico Pío X condenó también el modernismo político que intentaba fomentar la presencia política de católicos que aceptasen las constituciones democráticas: Le Sillon, fundado en Francia por Marc Sangnier, fue condenado en 1907 y Romulo Murri, precursor de la Democracia Cristiana italiana fue suspendido “a divinis” en 1910.

Sin embargo, teólogos como Karl Rahner y Henry de Lubac siguieron partiendo de la filosofía moderna para hacer otro tipo de teología que superaba esta dicotomía tajante entre lo natural y lo sobrenatural. En definitiva, habría que afrontar la tarea de enfrentar lo que somos y lo que llevamos dentro como hombres y mujeres de nuestro tiempo, mentalidad auténticamente personal y sinceridad profunda, con el contenido de la doctrina católica. Es la teología que se impondría en el propio concilio Vaticano II.

La *Humani Generis* obligaba aún a defender que todo el género humano procedía de un solo hombre pues “el pecado original procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente”. Pero, la visión evolucionista sobre el origen del hombre se imponía con los hallazgos de la paleoantropología, la nueva ciencia de la que era uno de los pioneros precisamente un jesuita, Teilhard de Chardin (1881-1955) que entró en 1897 como novicio en la Compañía de Jesús. Convertido en antropólogo de primera línea, intentó realizar una síntesis entre ciencia, religión y teología.

La encíclica *Humani Generis* (1950) de Pío XII contiene afirmaciones que debieron sonar muy duras en los oídos de muchos profesores de Teología que intentaban, ya entonces, tender puentes entre racionalidades. Para muchos de los seguidores de Pío XII, encajonados en una teología rigorista, no podían aceptar otras interpretaciones. “Lo que escuchamos sobre el tema probablemente nos confunda. Sobre todo, porque por lo general todo contacto que tenemos con posturas *evolucionistas* está signado por la crítica de la fe católica, el desprecio del relato del Génesis y la pretendida ridiculización

de las verdades elementales de nuestra religión. En fin, una conciliación entre estas dos posiciones resulta, a primera vista, imposible. De ahí que nos veamos obligados a hacer varias preguntas, en este orden: desde la más osada a la más sutil”, escribe Javier Olivera Ravassi<sup>7</sup>. Y se pregunta: “¿La Iglesia no condena la afirmación de que el cuerpo del hombre –no su alma– evoluciona? ¿La Iglesia acepta la posibilidad de una evolución del cuerpo del hombre, guiada por Dios?”

Y aduce algunos textos de la *Humani Generis*: Abramos la precitada *Humani Generis*, año 1950, párrafo 29 y disipemos las dudas: “el Magisterio de la Iglesia **no prohíbe** el que —**según el estado actual** de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, **sea objeto de estudio** la doctrina del evolucionismo, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente -pero la fe católica manda defender que **las almas** son creadas inmediatamente por Dios-”.

Para este sector, el Papa, pues, deja “abierta la puerta” al estudio. Pío XII permite la actividad intelectual sobre un tema; no está *afirmando algo* sobre ese tema. Simplemente, deja manos libres a la *investigación*, condicionada por ciertos requisitos; pero tal permisión –y aquí está la clave– está vinculada *al grado de conocimiento* propio de la época en que se publicó esta encíclica. Por lo tanto, ¡la permisión no guarda relación respecto de una eventual compatibilidad entre evolucionismo y fe!

Si leemos con atención, advertiremos que el Papa –en el fragmento que venimos comentando– no está afirmando *conceptualmente* nada. Se trata de una decisión prudencial, no de un juicio teórico. Sigamos leyendo: “Mas todo ello ha de hacerse de manera que las razones de **una y otra opinión** -es decir la defensora y la contraria al evolucionismo- sean examinadas y juzgadas seria, moderada y templadamente; y con tal que todos se muestren dispuestos a someterse **al juicio de la Iglesia**, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe”.

El texto continúa y leemos: “Pero algunos **traspasan** esta libertad de discusión, obrando como si el origen **del cuerpo humano** de una materia viva preexistente fuese **ya absolutamente cierto y demostrado** por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello, como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia”.

Según los autores conservadores, la negativa de Pío XII a expedirse en este punto **no puede leerse** como 1) una aceptación de la doctrina de la evolución; 2) una aprobación de la evolución del cuerpo humano. 3) Es cierto, en cambio, que Pío XII no condena la afirmación de que “el cuerpo del hombre –no su alma– evoluciona”. ¡No la condena como no condena tantas otras afirmaciones! Una afirmación *no condenada* puede ser perfectamente contradictoria con las verdades de la fe. Por lo tanto, el concepto de *no condenado* no equivale a *aceptable* o *aceptado*; 4) finalmente, **no puede leerse** esta encíclica como una aceptación de la posibilidad de cierta evolución del cuerpo. No, al menos, desde el fragmento 29 de la *Humani Generis*. Pretenderlo comporta un *sequitur* absolutamente inadmisibile.

---

<sup>7</sup> En *Info Católica*, una web muy conservadora: <https://www.infocatolica.com/blog/notelacuenten.php/1411130152-teoria-de-la-evolucion-y-la-c>

### 3. El “caso” paradigmático (no único) de Teilhard de Chardin

Un acontecimiento significativo es el que puede llamarse el “caso” – no fue el único – de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Sobre esto se acaba de publicar un material de gran interés<sup>8</sup>. Mientras tanto, Teilhard, elegido miembro de pleno derecho de la *Académie des Sciences*, era celebrado en París por la alta sociedad. A veces se le honraba en público con la lectura de su “Misa sobre el mundo”<sup>9</sup>.

Teilhard se hizo más popular gracias a la sección literaria de *Le Figaro* de París, que aplaudía a este científico y filósofo que parecía facilitar una religión del futuro. Un libro cuestionable sobre las ideas de Teilhard, titulado *L'évolution rédemptrice du Père Teilhard de Chardin*, fue publicado por un autor anónimo. Un dominico suizo, con el que Teilhard se había negado a colaborar, siguió incluyendo las ideas de Teilhard en sus propias versiones de la teología progresista, lo que indica que la difusión de sus ideas había empezado a escapar a su control personal.

Desde los sectores de la derecha política, cultural y religiosa, *La France Catholique*, una publicación conservadora francesa, destaca la filosofía poco ortodoxa de Teilhard en el primer episodio de una serie sobre *Humani Generis*. Los intelectuales cristianos franceses se vieron obligados a escribir textos “aprobados” y fueron reasignados a puestos seguros. Como consecuencia, cada vez más intelectuales acudían a Teilhard en busca de inspiración y comprensión. Esto puede haberle animado aún más a difundir sus escritos.

El punto de inflexión que condujo a Teilhard al exilio puede haber sido un esfuerzo prematuro de Jeanne Mortier, amiga de Teilhard e incansable ayudante en la preservación y difusión de su obra. Sin que Teilhard lo supiera, intentó hacer avanzar su causa compartiendo un ejemplar de su autobiografía recién terminada, “El corazón de la materia”, con el General de los Jesuitas en Roma durante una visita en 1950, pensando que esto ayudaría a que Teilhard fuera mejor comprendido. Más tarde, Teilhard se enteraría de que fue este gesto bienintencionado el que selló su destino<sup>10</sup>.

Fortuitamente, Teilhard vio una oportunidad de trabajo de campo en Sudáfrica, donde sabía que había una apasionante misión paleontológica sobre los orígenes del hombre a la que podía aportar una contribución única. Conocía también a un patrocinador con sede en Nueva York que había mostrado un interés entusiasta por su trabajo y esta misión. Teilhard había planeado un viaje de trabajo a Sudáfrica ya en la primavera de 1950, tras haber sido invitado por el Dr. van Riet Lowe en

<sup>8</sup> M. PRATS, *La circulation des photocopies de Teilhard de Chardin*, Salvator, Paris 2022, 252. Es una parte de la Tesis Doctoral de la autora: *Teilhardisme. Réception, adoption et travestissement de la pensée de Teilhard de Chardin, au coeur des “Trente glorieuses” en France (1955-1968)*. Defendida en 2019 en la Universidad de Reims. Y una perspectiva más amplia: L. SEQUEIROS, Y F. DE LA GALA, J.V. (eds.), *Pierre Teilhard de Chardin. Celebración del centenario de La Misa sobre el Mundo (Nueva York, 2023)*, Bubok ediciones, 2024. Y también: J. L. FEBAS, *Pierre Teilhard de Chardin, en busca del corazón de la Evolución*. Fundación Mounier, Sinergia, Madrid 2023.

<sup>9</sup> MARY Y ELLEN LUKAS, *Teilhard*, Bennett books, 1977, 284.

<sup>10</sup> Teilhard a Max y Simone Bégouën, 13 de abril de 1951, en M. HERMANS AND P. SAUVAGE, *Le rayonnement d'une amitié: Correspondance avec la famille Bégouën: 1922-1955*, Brussels, Lessius, 2011, 200; Teilhard a Jeanne Mortier, 6 de febrero de 1952, in *Lettres à Mortier*, 87.

1947, antes de su infarto, pero no había nada seguro. Necesitaba financiación del Fondo Viking<sup>11</sup>.

El proceso era largo y había que hacer política. A pesar de la ausencia de un patrocinador garantizado, Teilhard siguió adelante con sus proyectos, convencido de que Paul Fejos<sup>12</sup>, director de investigación y su ferviente partidario, estaría a la altura de las circunstancias. Sin embargo, en noviembre de 1950, Teilhard comunicó a George Barbour, su colega geólogo, que, con los artículos aparecidos en la prensa, las cosas se estaban poniendo demasiado calientes para él en París y le pidió que le ayudara a obtener una respuesta de Fejos. Aunque disponía de fondos suficientes para viajar a Ciudad del Cabo, seguía necesitando apoyo financiero para sus investigaciones.

Finalmente, en mayo de 1951, unos meses antes de partir, el Consejo de Administración de Wenner-Gren decidió autorizar un patrocinio de 2.500 dólares. Rhoda de Terra, la esposa de su viejo amigo y colega, el geólogo Helmut de Terra, debía acompañarle para ayudarle en cuestiones logísticas en su vulnerable estado de salud. Aunque, según confiesa a Barbour, era un poco humillante necesitar una escolta, se dio cuenta de que ella le proporcionaría una sólida protección psicológica<sup>13</sup>. El viaje de seguimiento a Nueva York aún no figuraba en la agenda, pero era una posibilidad real.

Teilhard disfrutó de la oportunidad de trabajar con Paul Fejos, que prometía trabajar con la flor y nata de los pensadores americanos<sup>14</sup>, al tiempo que cumplía las exigencias de sus superiores de abandonar París. Su nuevo superior, un amigo progresista, el padre André Ravier, acababa de ser nombrado superior de los jesuitas en Lyon, decisión que animó a Teilhard.

Teilhard escribió a Mme Mortier que se preguntaba si el nombramiento de Ravier no se había hecho para ayudar a los jesuitas a “tragarse la píldora de Fourvière”<sup>15</sup>. La correspondencia de Teilhard con Ravier durante el viaje a Sudáfrica y de camino a Nueva York muestra claramente el deseo de Roma de mantener a Teilhard fuera de Francia.

También estaba claro que Nueva York, con sus oportunidades inmediatas de hacer algo parecido a la ciencia, era la mejor opción para él. Si Teilhard se hubiera quedado en Francia, Ravier se habría visto obligado a destinarle a un asilo lejos de París<sup>16</sup>. Teilhard veía Nueva York como otra China, salvo que ahora tenía 70 años. Como siempre, contaba con la obra de la Providencia y preveía la posibilidad de una nueva apertura en su vida.

Cuando, a la edad de 70 años, Teilhard se planteó abandonar de nuevo su amada Francia, se dio cuenta de que esta vez tal vez no podría regresar pronto, o en absoluto. Pero le animaban dos pensamientos: salía al campo para hacer lo que amaba, e imaginaba la posibilidad de un retiro anual vigorizante y una visita a Francia donde

<sup>11</sup> El nombre, Viking Fund, pasó a ser Fundación Wenner-Gren en 1951.

<sup>12</sup> G. BARBOUR, *In the Field with Teilhard de Chardin*, Herder and Herder, Nueva York 1965, 135.

<sup>13</sup> *Ibid*, 136.

<sup>14</sup> Teilhard a Abb Breuil, 22 de enero de 1952, en *Lettres inédites*, Éditions du Rocher, Paris 1988, 310.

<sup>15</sup> Teilhard a Jeanne Mortier, 10 de septiembre de 1951, in *Lettres à Mortier*, 81.

<sup>16</sup> *Ibid*, 30 de noviembre de 1951, 82.

podiera tanto recargar las pilas como entrar en contacto con los intelectuales y científicos parisinos, en una ciudad donde “el espíritu sopla más fuerte” que en Nueva York<sup>17</sup>.

Uno de los temas más recurrentes en sus cartas a los amigos es su deseo de estar en Francia, de retomar el bar (con una conexión íntima con su entorno que no sentía en ningún otro lugar). La víspera de su partida de Francia hacia Sudáfrica, cuando sabía que podría estar fuera mucho tiempo, su querida amiga y célebre orientalista Solange Lemaître, que le había invitado a su piso de París ese día, le describió entrando por la puerta, “llevándose consigo la luz del sol”<sup>18</sup>.

#### 4. Ciencia, religión y teología tienden puentes en el siglo XXI

Pero demos un salto en el tiempo. La creación de una Cátedra de Teología dentro del sistema curricular en la Universidad de Granada en el año 2010 creó un sentimiento de incomodidad y disconformidad por parte de algunos sectores universitarios. Para estos sectores, la Teología debería ser considerada como una pseudociencia que no cumple los estándares del conocimiento racional de rango universitario. Y, por tanto, no tiene sentido dialogar desde la Ciencia, desde el pensamiento racional y el conocimiento socialmente organizado con esa parcela que parece oscurantista de la Teología.

Esta anécdota puede ser significativa para entender que el conflicto entre la Teología y el conocimiento racional (y mucho más el conocimiento científico) no está resuelto. Y que una reflexión sobre la posibilidad y legitimidad de un puente cognitivo entre las Ciencias de la Naturaleza y la Teología es pertinente e incluso necesaria y beneficiosa para ambas partes (como afirmó el papa Juan Pablo II en su carta al padre Coyne de 1988).

Son numerosos hoy, tanto en España como en muchos países del mundo, las instituciones internacionales, las personas expertas y los libros rigurosos y artículos de investigación que se han ocupado en los últimos cuarenta años de la reflexión sobre las interacciones, diálogos, encuentros y desencuentros entre el campo de la Teología y lo que en un sentido restringido aquí denominamos “ciencia” (las tradicionales Ciencias de la Naturaleza).

Defendemos en este ensayo que el camino para poder establecer puentes entre la Ciencia y la Teología es posible y necesario por el bien de la cultura. Pero los cimientos sobre los que deben establecerse los pilares de estos puentes deben estar asentados sobre un consenso filosófico entre ambas partes. Un consenso que, según nuestra opinión, tiene mucho que ver con el método científico y el método de la filosofía, la reflexión sobre la naturaleza del saber humano. En definitiva, es necesario un consenso epistemológico que fundamente el necesario diálogo y encuentro entre las dos racionalidades: la racionalidad científica y la racionalidad teológica.

Pero, ¿puede afirmarse que esta tarea intelectual ha tenido en España el nivel, la densidad racional, la divulgación social y la publicidad que ha tenido en otros países?

<sup>17</sup> Teilhard a Marguerite Teilhard-Chambon, 2 de marzo de 1952, in *Nouvelles lettres de voyage: (1939-1955)*, ed. Claude Aragonnès, Grasset, Paris 1957, 132.

<sup>18</sup> LUKAS, *Teilhard*, 298.

¿Ha existido en estos cuarenta años en España la emergencia de un pensamiento propio sobre las interacciones entre Teología y Ciencia?

Aunque en este artículo nos referiremos a la teología católica, es necesario hacer notar desde el comienzo que también en los ámbitos musulmanes, judíos, hindúes y otros han existido roces y enfrentamientos entre lo que llamamos restrictivamente las ciencias (el conocimiento racional de la realidad natural) y la Teología, en el sentido que se le suelen dar en esta revista.

También es necesario precisar desde el comienzo que, aunque en España y en el mundo, se escribe mucho sobre el conflicto entre ciencia y religión (entendidas ambas como paradigmas culturales), no es tan frecuente la reflexión sobre el conflicto entre ciencia y teología (entendidas ambas como paradigmas racionales).

En una primera aproximación a las posibilidades, oportunidad o necesidad de un encuentro entre Ciencia y Teología en España se puede decir que no existe demasiada bibliografía sobre el tema. Encontramos más bien piezas dispersas que habrá que organizar<sup>19</sup>. Por otra parte, no existe un consenso dentro del mundo de la filosofía ni de la teología sobre cómo articular las relaciones entre Ciencia, Filosofía y Teología<sup>20</sup>.

#### 4.1. Una mirada histórica sobre las relaciones entre ciencia, religión y teología

El tratamiento de esta cuestión se hace de forma interdisciplinar: desde perspectivas diferentes se intenta una respuesta integradora a diversas cuestiones: ¿ha existido en España en estos cuarenta años una auténtica comunidad científica en Teología? ¿Cómo ha evolucionado el pensamiento teológico en España? ¿Ha existido modernidad? ¿Es la teología elaborada en España homologable con la teología europea? ¿Qué impacto social y eclesial ha tenido la teología española en la comunidad cristiana? ¿Qué problemática ha sido más relevante en el quehacer de los teólogos? ¿Han existido aportaciones sustanciales por parte de las mujeres? ¿Qué áreas de la Teología han sido más florecientes? Son muchas las preguntas que desde muchos puntos de vista podemos hacernos y que se intenta sistematizar de forma plural en este volumen.

- *Un conflicto que está presente en España desde el siglo XIX*

En 1875, John W. Draper publicó un libro que sembró la polémica en Europa y América: *History of the conflicts between Religion and Science*. Traducido al castellano como *Historia de los conflictos entre religión y ciencia*, con un prólogo de Nicolás Salmerón fue publicado en 1876, un año más tarde. Esta premura muestra que en España los debates políticos e intelectuales generaron una polarización apasionada entre dos concepciones del mundo. Para Draper, el conflicto se establecía entre dos poderes: la fuerza expansiva del saber humano, por un lado, y la fe tradicional y los intereses humanos, por otro.

Unos años más tarde, en 1895, vio la luz *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, de A. D. White. Fue traducido al castellano como *Historia de*

<sup>19</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_de\\_la\\_ciencia\\_y\\_la\\_tecnolog%C3%ADa\\_en\\_Espa%C3%B1a](https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_la_ciencia_y_la_tecnolog%C3%ADa_en_Espa%C3%B1a)

<sup>20</sup> [http://www.verdadenlibertad.com/columna/val/296/columnista/16/ciencia\\_filosofia\\_y\\_teatologia](http://www.verdadenlibertad.com/columna/val/296/columnista/16/ciencia_filosofia_y_teatologia)

*la lucha entre la ciencia y la teología judeocatólica* en Madrid en 1910, relata apologeticamente el “antagonismo entre la visión teológica y la científica del universo y de la enseñanza sobre el tema”, plagado de comentarios necios de sacerdotes ignorantes.

La teología clásica defiende que el mundo ha sido creado por Dios y que de sus manos amorosas surgió la vida animal y humana y que este acto creador conserva la armonía del universo. En muy pocos años, el paradigma racional y científico de nuestro mundo ha cambiado. Emerge un nuevo paradigma: el de la complejidad. Este hace que los científicos y los filósofos interpreten la realidad de otro modo: nuestro universo es enigmático. Las aportaciones de Einstein, de la física cuántica, de la biología evolucionista, entre otras, han cambiado el paradigma del universo. Un resumen simplificado puede encontrarse en un reciente ensayo de Albert Nolan<sup>21</sup>.

Nos encontramos ante un nuevo paradigma científico. Y los mismos hombres de ciencia se hacen preguntas que van más allá de sus disciplinas. Y, con frecuencia, demandan respuestas a cuestiones que hacen a los teólogos. Nos encontramos en las puertas de una nueva época.

Las ciencias de la Vida y de la Tierra defienden que el universo pudo surgir de un Big-Bang inicial a partir del cual la materia y energía fueron expandiéndose y evolucionando durante miles de millones de años dando lugar a la emergencia de las galaxias, los sistemas planetarios, la vida vegetal y animal y también lo que llamamos la vida inteligente.

*- El interés de la Iglesia católica por el debate ciencia y teología*

La Iglesia católica ha mostrado estos últimos cuarenta años mucho interés por estas cuestiones. La Santa Sede, a través del Observatorio Vaticano, lleva muchos años organizando encuentros y Congresos que reúnen en plano de igualdad a teólogos y científicos. La experiencia de colaboración entre el Observatorio Vaticano y el CTNS de Berkeley fue tan positiva que desde entonces han mantenido cordiales relaciones y como fruto del proyecto han visto la luz cinco volúmenes de 400 páginas cada uno en los que se contienen, con libertad de criterio, las aportaciones de unos y otros a diversos temas científicos con incidencia en la Teología: *Cosmología cuántica y leyes de la naturaleza* (1993), *Caos y complejidad* (1995), *Biología evolutiva y molecular* (1995), *Neurociencia y la persona* (1999), *Mecánica cuántica* (2001).

El último de los encuentros entre teólogos y científicos celebrados tuvo lugar en mayo de 2017, y tuvo como temas de fondo las implicaciones para la Teología de los agujeros negros, las ondas gravitacionales y la peculiaridad del espacio-tiempo.

Entre los científicos invitados al encuentro en el Observatorio Astronómico Vaticano de Castelgandolfo estaba el Nobel de Física Gerard 't Hooft o el físico británico Roger Penrose. El Papa Francisco recibió en audiencia a los 35 participantes. Con este Congreso, el Vaticano quiere homenajear al sacerdote belga y astrofísico Georges

---

<sup>21</sup> A. NOLAN, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander 2011, sobre todo, páginas 66-78. Y más extensamente en J. MONSERRAT, *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*. San Pablo ediciones, San Pablo, Madrid 2015. Ver también, B. BRYSON, *Una breve historia de casi todo*, RBA Libros, Barcelona 2004; B. SWIMME, *The Hidden Heart of the Cosmos: Humanity and the New Story*, Orbis, Maryknoll (NY) 1996; DAVID BOHM, *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona 2005; F. CAPRA, *Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Anagrama, Barcelona 2003.

Lemaitre (1894-1966), que está considerado uno de los precursores de la teoría del Big Bang<sup>22</sup>. En su intervención, el Papa declaró que “nunca hay que tener miedo de la verdad ni enrocarse en posiciones cerradas sino aceptar las novedades de los descubrimientos científicos con actitud de total humildad”, dijo a los participantes en un foro sobre el universo organizado por el Observatorio. El pontífice señaló que los temas abordados durante la conferencia –agujeros negros, ondas gravitacionales o el espacio-tiempo– “son de particular interés para la Iglesia” porque aluden a cuestiones que “interpelan profundamente su conciencia” como el origen del universo o su evolución y estructura.

#### *4.2. Ciencia, religión y teología: una dimensión importante en la investigación, enseñanza y difusión teológica mundial*

En muchos países del mundo, y especialmente de Europa y de América, se ha desarrollado en estos cuarenta años un interés creciente por las relaciones entre la Teología y lo que de modo general se puede identificar con la ciencia. Aunque intentamos aclarar los conceptos, entendemos aquí como “ciencia” el conjunto de saberes que intentan construir modelos y cosmovisiones que interpretan mediante el método hipotético deductivo el funcionamiento del mundo natural.

Aunque la palabra “ciencia” en la moderna epistemología tiene un ámbito más amplio en el que caben todas aquellas disciplinas que utilizan el método científico (ciencias sociales, ciencias humanas, lingüística, ciencias jurídicas...) y se separan de la pura reflexión filosófica, aquí nos referiremos solo a lo que de un modo amplio incluimos en ciencias de la naturaleza (física, química, ciencias de la vida, ciencias del espacio, ciencias de la tierra, ciencias de la salud...).

En el siglo XX han tenido lugar una serie de transformaciones intelectuales que, en opinión de quien esto escribe, han facilitado el diálogo y el encuentro entre las Ciencias de la naturaleza (primero de la Física y luego de las Ciencias de la Vida y de la Tierra) y la Teología católica.

##### *- Teología y ciencia en el mundo: una perspectiva general*

En los últimos años se han puesto en marcha, tanto en Universidades como en espacios de reflexión y debate sobre las interacciones y de investigación interdisciplinar entre la fe y la cultura. En estos espacios, que convocan a científicos, filósofos y teólogos, se intenta la recopilación de documentación, impartir numerosos cursos sobre ciencia y teología, razón y fe, ciencia y religión, cultura y creencias y otras denominaciones<sup>23</sup>. Estas actividades, muy seguidas en algunos países y regiones, con frecuencia están financiadas por algunas instituciones sin ánimo de lucro, como la *John Templeton Foun-*

<sup>22</sup> <http://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2017/05/09/religion-iglesia-el-vaticano-acoge-una-conferencia-internacional-sobre-la-cosmologia.shtml>; <http://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2017/05/12/religion-iglesia-vaticano-hay-que-aceptar-las-novedades-de-la-ciencia-con-total-humildad-papa-francisco-conferencia-cosmologia.shtml#posInicioComentarios>

<sup>23</sup> J. POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*, Sal Terrae, Santander 2000, 11.

*dation*<sup>24</sup>. Más adelante se ofrece una información sobre las instituciones que en España impulsan la misión de tender puentes entre Ciencia y Teología.

En algunos ambientes del pensamiento interdisciplinar que tiende puentes entre ciencia y teología en España está surgiendo un concepto nuevo: el de teología de la Ciencia<sup>25</sup>. En los últimos cuarenta años se ha publicado en esta área de estudios académicos una gran cantidad de obras especializadas sobre aspectos generales y también específicos de las relaciones entre las Ciencias de la Naturaleza y la Teología.

Somos conscientes de que la humanidad se está abriendo a lo que se ha llamado “la era de la Ciencia”<sup>26</sup>. Para Javier Monserrat<sup>27</sup>, este paradigma “es el entendimiento o interpretación global (hermenéutica) del cristianismo desde la experiencia de nuestra época: o sea, desde la Voz del Dios de la Creación iluminada por los conocimientos alcanzados en la Era de la Ciencia y en la Cultura Moderna. El paradigma tiene muchos matices y contenidos que expongo en el libro. Pero me refiero aquí sólo a lo fundamental. El paradigma antiguo daba una descripción del hombre teocéntrica, abierto a Dios por una patencia absoluta de la verdad. No era posible un “humanismo sin Dios”. Dios se imponía por la estructura natural objetiva que guiaba la razón humana y por la revelación cristiana. Pero el hombre que entiende su existencia a la luz de la razón moderna se sabe en el interior de un universo enigmático en que se plantea del drama personal y de la historia. El “enigma” del universo y el “drama” de la existencia pesan sobre la conciencia del hombre moderno. Dios ha creado el mundo con una borrosidad que permite una hipótesis puramente mundana que pueda dar sentido a la vida de quienes se colocan libremente al margen de Dios; pero es una borrosidad que permite también la hipótesis teísta que funda la religión universal. Pero esta borrosidad metafísica instala a todo hombre (teístas, ateos y agnósticos) ante un esencial problematismo natural que acompaña siempre sus vidas. Se expresa en dos preguntas que sintetizan la condición metafísica de todo hombre: ¿existe realmente un Dios oculto y en silencio que crea el “enigma” del universo y el “drama” de la historia? Este Dios oculto, ¿tiene una voluntad final de

<sup>24</sup> Tiene su propia página web con extensa información sobre sus actividades.

Ver: <https://www.templeton.org/> La misión de la *Fundación Templeton* es servir de catalizador filantrópico para el impulso de aquellos descubrimientos relacionados con las grandes cuestiones de la vida. Estas cuestiones abarcan desde la exploración de las leyes de la naturaleza y el universo, hasta la indagación acerca de la naturaleza del amor, la gratitud, el perdón y la creatividad. La visión nace del compromiso de Sir John Templeton con la investigación científica rigurosa y el conocimiento académico relacionado. El lema de la Fundación “Qué poco sabemos, qué ganas tenemos de aprender”, ejemplifica el apoyo a una investigación abierta y libre de prejuicios, así como la esperanza de contribuir al progreso de la humanidad a través de descubrimientos verdaderamente relevantes. Para más información externa, se puede consultar [https://es.wikipedia.org/wiki/Fundaci%C3%B3n\\_John\\_Templeton](https://es.wikipedia.org/wiki/Fundaci%C3%B3n_John_Templeton)

<sup>25</sup> L. SEQUEIROS, “Teología de la Ciencia: un concepto emergente”: *Proyección* 222 (2006) 57-72; También en: LEANDRO SEQUEIROS (coordinador), *Teología de la Ciencia*, Bubok ediciones, 2010. <https://www.bubok.es/libros/172267/teologia-de-la-ciencia>

<sup>26</sup> El profesor Javier Monserrat ha desarrollado este concepto en su libro: *Hacia el nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, San Pablo, Madrid 2010. Ver un resumen del mismo en [http://www.tendencias21.net/concilio/Hacia-el-Nuevo-Concilio-el-paradigma-de-la-modernidad-en-la-Era-de-la-Ciencia\\_r4.html](http://www.tendencias21.net/concilio/Hacia-el-Nuevo-Concilio-el-paradigma-de-la-modernidad-en-la-Era-de-la-Ciencia_r4.html)

<sup>27</sup> Ver la entrevista con Javier Monserrat en la revista *Tendencias21*: [http://www.tendencias21.net/Javier-Monserrat-la-Iglesia-esta-abocada-a-un-nuevo-concilio\\_a5366.html](http://www.tendencias21.net/Javier-Monserrat-la-Iglesia-esta-abocada-a-un-nuevo-concilio_a5366.html)

desvelarse y de liberar al hombre y a la historia? Es la gran inquietud ante el posible Dios oculto y liberador”.

## 5. La evolución del pensamiento epistemológico en los últimos 70 años: su impacto en la Teología académica

No se puede poner en duda de que el desarrollo del pensamiento epistemológico ha transformado el modo de entender interdisciplinariamente el mundo, la ciencia, el conocimiento humano, las religiones y la teología. Los filósofos afirman que el conocimiento (tal como aquí lo entendemos) como una actividad psíquica intencional (que se dirige a conocer conscientemente “algo”) es, sin duda, una actividad exclusivamente humana. Evidentemente, se puede hablar de “conocimiento” en un sentido amplio (el perro conoce a su amo, por ejemplo). Pero no es este el tipo de conocimiento al que aquí nos vamos a referir.

Superados los reduccionismos epistemológicos del Círculo de Viena, se suele defender en llamando “polimorfismo epistemológico”: a los diversos tipos de conocimiento humano (científico, teológico, filosófico, tecnológico, poético, místico...) corresponden muy diversas epistemologías. Frente a las posturas más positivistas que niegan el estatuto de “ciencia” a las ciencias sociales (lo que el filósofo Gadamer denomina ciencias hermenéuticas) aquí se amplía el espectro. Se consideran aquí como ciencias, siguiendo a la mayor parte de los modernos filósofos de las ciencias (como T.S. Kuhn, I. Lakatos, E. Toulmin, L. Laudan, etc.)<sup>28</sup>, todos aquellos conocimientos organizados y socialmente aceptados que se fundamentan en la experiencia y en recto uso de la razón.

Por lo general, en el lenguaje cotidiano se entiende como “ciencia” las ciencias de la naturaleza. Incluso hay una cierta tendencia a *menospreciar* a las ciencias que no son de la naturaleza. Sin embargo, desde la opción epistemológica que defenderemos en este artículo, la palabra ciencia se entiende en un sentido amplio.

Son muchas las definiciones que se han dado sobre lo que es la *ciencia* y el *conocimiento científico*. Desde la vieja *episteme* griega (el saber racional sobre el mundo) a las definiciones actuales la gama interpretativa es inmensa. A esta problemática se aludirá a lo largo de este libro. Para Sir Isaac Newton (autor de uno de los libros más importantes en el desarrollo del conocimiento, los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*, de 1687) la ciencia es la búsqueda de las leyes puestas por Dios en el universo. Para el filósofo Karl Popper (1902-1994) es la búsqueda sin término y desinteresada de la verdad por conjeturas y refutaciones.

Para tener desde el comienzo una definición (siempre criticable y mejorable) proponemos la siguiente: la ciencia como una actividad humana (social) que pretende expresar y justificar una interpretación racional del mundo natural y social, con una metodología propia, que lleva a la producción de un conocimiento sistematizado aceptado por una comunidad científica, y que posee un lenguaje propio que permite la formulación rigurosa de los conceptos y la comunicación de los saberes.

---

<sup>28</sup> Para una visión general del estado de la cuestión puede consultarse el excelente trabajo: J. M. MARDONES, *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Anthropos, Barcelona 1991.

Aunque todavía persisten los debates sobre la oportunidad de atribuir el apelativo de “ciencia” a la Teología, no hay duda que emerge un “saber” teológico, -sobre todo desde mediados del siglo XX- emancipándose de los viejos esquemas escolásticos, que fundamenta sus planteamientos en las epistemologías del racionalismo crítico. Se insiste en que las *ciencias, los saberes* (como las ciencias clásicas, naturales y sociales, la filosofía y la Teología) son una *actividad humana*, y por tanto social. Es decir, tiene el valor de toda construcción humana (y por ello, siempre incompleta y mejorable). Las actividades humanas (sobre todo las que se refieren al conocimiento) tienen una pretensión de acercarse a la *verdad* del mundo.

La ciencia (el conocimiento científico, y también incluye la Teología) pretende ser una continua búsqueda de ese sentido y racionalidad mediante una *interpretación* racional, organizada y sistematizada de esa realidad. En el conocimiento científico intervienen dos elementos básicos e insustituibles: la razón humana, como capacidad de organizar conceptualmente de forma lógica las imágenes que se elaboran en la mente; y por otra parte, interviene la observación empírica (experimental) de la realidad, la toma de datos, la sistematización de estos. Como fruto de este proceso, los humanos han formulado lo que se ha dado en llamar “leyes” de la naturaleza y de la sociedad, formulaciones conceptuales o matemáticas de esa regularidad y gracias a las cuales es posible hacer predicciones de los fenómenos.

Las ciencias (los saberes, como la Teología) exigen un lenguaje que, muchas veces, resulta incomprensible. Pero los expertos se mueven en él como en un campo conocido. Enseguida se establece la comunicación sin necesidad de acudir a “definir” cada palabra. El conjunto de palabras describe o connota una realidad a la que se denomina “proposición”. El discurso sobre el lenguaje científico ha llenado volúmenes enteros de las bibliotecas. En los años 20 del siglo XX, Ludwig Wittgenstein y los llamados Positivistas Lógicos (o Neopositivistas) desarrollaron extensamente toda una teorización del valor del lenguaje humano y las proposiciones humanas como vía de acceso al conocimiento científico.

Uno de los aspectos más debatidos hoy entre los filósofos de la ciencia es el de las implicaciones ideológicas en la construcción del conocimiento científico<sup>29</sup>. Los sociólogos actuales del conocimiento remontan el origen del debate entre ciencias de la naturaleza y el contexto social a las tesis desarrolladas en 1934 por Reichenbach -uno de los grandes pensadores del neopositivismo lógico - entre el *contexto en el que se produce el descubrimiento* y el *contexto en el que luego se justifica*<sup>30</sup>. Este autor, a partir de la historia de la ciencia, muestra cómo en muchas ocasiones un descubrimiento científico sigue patrones insospechados. Uno de sus ejemplos favoritos es el del astrónomo J. Kepler.

---

<sup>29</sup> Aunque es un tema muy complejo y que necesita un tratamiento más detenido, nos referiremos a unos cuantos manuales donde los interesados puedan formarse una opinión más completa. En España es ya clásica la cita de R. K. MERTON, *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*. Alianza Universidad, Madrid 1977, 183 y 184. Recientemente se ha publicado un excelente material en: E. LAMO DE ESPINOSA, J.M. GONZÁLEZ GARCÍA Y C. TORRES ALBERO. *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Alianza Universidad, Textos, Madrid 1994.

<sup>30</sup> H. REICHENBACH, *Experience and Prediction*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

En este caso, la analogía entre la Santísima Trinidad y el sistema solar le sirvió para desarrollar sus investigaciones. Pero la teoría final, empíricamente justificada, nada tenía que ver con especulaciones teológicas.

Sin embargo, esta distinción entre el *contexto del descubrimiento* y el *contexto de la justificación* está presente en la filosofía de la ciencia desde mucho antes. Un siglo antes, el filósofo y científico John Hershel (1792-1871), hijo del astrónomo William Hershel, introduce estos conceptos. Es precisamente en su obra más conocida, *Preliminary Discourse on Natural Philosophy* (publicada en 1830) donde introduce ambos conceptos. Aunque Hershel respetaba las opiniones de Bacon sobre la investigación científica, es consciente de que muchos descubrimientos científicos no se ajustan al patrón baconiano. Reconocer que existen elementos sociológicos, económicos, religiosos, etc. que intervienen en la mente del científico cuando organiza sus procesos de investigación. A esto le llamó el *contexto del descubrimiento*. Todo “descubrimiento” científico tiene un contexto social e histórico en el cual es posible. Sin embargo, el *contexto de justificación* se refiere al recto uso de la lógica interna del método científico mediante el cual se obtienen teorías científicas.

### 5.1. La racionalidad de los “saberes” (filosóficos, científicos, teológicos)

Una de las tesis más fuertemente asentadas por el neopositivismo del Círculo de Viena es la de la absoluta racionalidad e independencia histórica y cultural de las teorías científicas. A partir de la dispersión del Círculo de Viena, el programa del empirismo lógico siguió desarrollándose principalmente en los países anglosajones, donde fue tradición dominante hasta 1950<sup>31</sup>.

Sin embargo, desde mediados del siglo XX cambió la perspectiva epistemológica. Una obra clave en la nueva filosofía de la ciencia, la *Lógica de la Investigación científica* de Karl R. Popper, que había sido publicada en 1934 en alemán, tardó tiempo en verse traducida al inglés. Sin embargo, en España –tal vez debido a la censura– llegó con mucho retraso. La primera edición castellana es de 1962, años después del nacimiento de *Proyección. Teología y Mundo actual*<sup>B2</sup>.

Por ello, en el mundo de la filosofía de la ciencia los métodos del *verificacionismo* y del *inductivismo* se siguieron manteniendo frente al *falsacionismo* y al *deductivismo* popperianos. Por ello, los avances que se hicieron en filosofía de la ciencia hasta los años 50 tuvieron lugar en el marco del positivismo lógico. Bien es verdad, que ya no era el positivismo lógico dogmático de los primeros años. En él se incorporaron nuevos elementos procedentes de la filosofía analítica y del pragmatismo norteamericano.

Pero, en el fondo, durante más de veinte años después del cambio de concepción popperiana, los filósofos de la ciencia continuaron manteniendo los postulados básicos sobre las teorías científicas neopositivistas a pesar de las críticas que ya se iniciaban.

<sup>31</sup> Una buena síntesis en J. ECHEVERRÍA, *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Barcanova, Barcelona 1989, 23 y siguientes.

<sup>32</sup> No sería publicado en castellano hasta 1962: K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Traducido por Víctor Sánchez de Zavala, Editorial Tecnos, Madrid 1962.

Putnam englobó en 1962 bajo el apelativo de *concepción heredada* (*received view*) las propuestas que se seguían manteniendo a pesar de las resistencias. Las obras de Carnap, Hempel y Nagel<sup>33</sup> son nombres claves en esta concepción heredada.

A partir de los años 50 comienza a producirse una crítica más fuerte contra dicha concepción heredada. Y coincide con la publicación del primer número de *Proyección. Teología y Mundo actual*, 1954. Todo este proceso de debilitamiento de sus postulados culmina con la publicación de la obra de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), en la que se atacan los postulados básicos de esa concepción, acusada de ahistórica y desligada de la ciencia real. Todo esto generó entre 1950 y 1970 una controversia intelectual sobre el estatuto epistemológico de los saberes racionales. El debate se prolongó hasta el famoso simposio de Urbana, del 26 al 29 de marzo de 1969<sup>34</sup>. En la convocatoria se reflejan muy bien las propuestas centrales de la *concepción heredada* y también de las críticas que se le hacen: Este texto es significativo: “Tradicionalmente, los filósofos de la ciencia han construido teorías científicas como cálculos axiomáticos, en las cuales a los términos y enunciados teóricos se les da una interpretación parcial y observable por medio de reglas de correspondencia. Recientemente, la pertinencia de este análisis ha sido discutida por un buen número de filósofos, historiadores de la ciencia y científicos” (tomado de Echeverría, *op.cit.* 24-25).

Se coincide en aceptar que este simposio significó el acta de defunción de la llamada *concepción heredada*. Desde entonces, la lógica interna de la ciencia es cuestionada en muchos casos. La sociología del conocimiento indaga sobre todo en el *contexto del descubrimiento*, investigando a partir de la historia de la ciencia cómo se producen las innovaciones o factores sociales de la creatividad científica, tal como Merton propone en sus trabajos. Pero la sociología de la ciencia clásica tiene muy poco que aportar al llamado *contexto de justificación*, es decir, a las leyes internas de la lógica de la ciencia, al método científico propiamente dicho. Algunos autores opinan que la sociología de la ciencia sólo llega a la “antecámara de la ciencia”, pero no a la ciencia misma.

Las críticas de la *concepción heredada* confieren mucha importancia al *contexto de descubrimiento*. Es más, algunos opinan que no hay lógica inductiva para la creación de teorías, sino que esto es el resultado de una “visión” o “intuición” cuya lógica sería impenetrable.

En resumen, la construcción de teorías o modelos resulta ser un proceso altamente imaginativo, casi místico o poético, en todo caso más allá de la lógica deductiva-experimental y, por lo tanto, susceptible de todo análisis no ya sociológico, sino incluso psicológico. Esto va a tener una gran importancia para el futuro desarrollo de la Teología en sinergia con las ciencias, la filosofía y la sociología de la religión. Pero más allá estaba el contexto de la justificación sometido únicamente a la lógica deductiva y a la observación controlada<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> E. NAGEL, *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires 1968 (de la edición de 1961); C. G. HEMPEL, *Filosofía de la Ciencia Natural*, Alianza Editorial, Madrid 1973 (de la edición de 1966).

<sup>34</sup> El libro de Actas de este simposio de Urbana fue publicado por F. SUPPE (1974), *The Structure of Scientific Theories*, y traducidas al español: *La estructura de las teorías científicas*, Editora Nacional, 1979.

<sup>35</sup> Ver E. LAMO DE ESPINOSA, J.M. GONZÁLEZ GARCÍA Y C. TORRES ALBERO (1994), *o.c.*, 112.

Sin embargo, otros autores, como Kuhn, opinan que la "antecámara de la ciencia" (como todas las antecámaras) controla el acceso a la misma y por tanto tiene mucha mayor importancia de lo que la distinción entre descubrimiento e investigación hace sospechar.

En el fondo, la pregunta crucial es: ¿hay una lógica perfecta en la contrastación de las hipótesis? Esto llevará al estudio de la sociología de las mismas comunidades científicas, su funcionamiento interno, sus intereses económicos, sus luchas por el poder... En fin. El estudio sociológico de todas aquellas variables que inciden en el proceso de institucionalización, organización y estructura de las comunidades científicas.

### 5.2. *Los hitos de la reconstrucción de un pensamiento*

Los expertos en filosofía de las ciencias insisten en situar a el "racionalismo crítico" de Karl R. Popper (1902-1994) en los inicios de esta revolución del pensamiento. Dos son los grandes problemas epistemológicos que se han dado en la moderna filosofía de la ciencia<sup>36</sup>: en primer lugar, el problema del valor del conocimiento científico (el problema de *realismo* frente a *instrumentalismo* y al *convencionalismo*); en segundo lugar, el problema de las repercusiones que el carácter social de la ciencia tiene sobre en el desarrollo humano, en la tecnología y en la cultura. Creo que, para cumplir los objetivos de *Repensar la teología* 70 años más tarde, es imprescindible conocer a aquellos autores que, en estos años, más han colaborado a este duro proceso de "repensar", reelaborar los propios cimientos del edificio de la ciencia.

El primero de los autores que merece un espacio considerable en la tarea de reconstrucción de la filosofía de la ciencia es Karl Raimund Popper, nacido en 1902 cerca de Viena (Austria). Estudió en su Universidad y en la prestigiosa institución denominada Instituto Pedagógico de Viena. Defendió su tesis doctoral en 1928.

Sus obras principales – y que más han incidido en la reconstrucción racional de la Teología – son: *Lógica de la Investigación Científica* (1934, 1963 en español). *La Sociedad Abierta y sus enemigos* (1945; en 1957 en español); *La miseria del historicismo* (1944-45; en 1961 en español); *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (1962; en 1967 en español); *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista* (1972, en 1974 en español); *Búsqueda sin término: Autobiografía* (1976; en 1977 en español); *En busca de un mundo mejor* (1994); *El porvenir está abierto* (1992); *El cuerpo y la mente* (1997); *Los dos problemas fundamentales de la epistemología (1930-1933)*. La figura de Popper es, en filosofía de la ciencia, una de las más eminentes del siglo XX. Posiblemente la más eminente. Y esto no es una opinión personal, sino la postura de la mayor parte de los filósofos de la ciencia actuales. Pero no es el momento de entrar en polémicas. Baste aquí con aceptar que, *repensar la naturaleza* (que es el objeto de este libro) necesita necesariamente acudir a muchas de las herramientas conceptuales de Karl R. Popper.

Pero Karl E. Popper también necesita y exige incluir algunas de las correcciones, matizaciones, propuestas y puntos de vista de algunos de los que aquí denomino (más con afán periodístico que científico) los "hijos rebeldes de Popper". Precisamente, hace

<sup>36</sup> M. ARTIGAS, *o.c.*, 79-107.

ya veinte años tuve la “osadía” de escribir, publicar y defender una opinión crítica hacia Popper y favorable a uno de sus “hijos rebeldes”<sup>37</sup>.

¿Dónde radica la discrepancia entre Popper y los filósofos de la ciencia posteriores? Tal vez, el núcleo básico de discrepancia se encuentre en la importancia que cada autor le confiere a los elementos extra-científicos (filosóficos, sociales, económicos, religiosos, ideológicos) en la construcción de las teorías científicas. Popper fue siempre un intelectual puro, un racionalista cabal que creía en la independencia del pensamiento sobre otras dimensiones humanas.

A partir de los años 50 comienza a producirse una crítica más fuerte contra dicha concepción heredada. Todo este proceso de debilitamiento de sus postulados culmina con la publicación de la obra de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). A este proceso de dismantelamiento de las concepciones heredadas colaboran unas figuras que merecen ahora nuestra atención. Detrás de Kuhn llegan los “hijos rebeldes de Popper”, se pueden diferenciar dos grupos diferentes en función de sus propuestas sobre los ritmos del cambio de las ideas científicas. Por un lado, están los que postulan un cambio científico histórico en la ciencia de carácter brusco, no gradual, rupturista con lo anterior. En definitiva, un cambio científico revolucionario (Kuhn, Feyerabend); y, por otro lado, los que proponen un cambio científico histórico realizado de modo gradual y constante, bien inspirado en la lógica darwiniana (Stephen Toulmin) o en los programas de investigación (Lakatos) o la resolución de problemas (Larry Laudan).

### 5.3. El papel de Thomas S. Kuhn (1922-1996) en una nueva forma de pensar la teología

Uno de los filósofos de la ciencia con ideas y propuestas más sugerentes y polémicas es Thomas Samuel Kuhn<sup>38</sup>. No son muchas las obras de Kuhn. De ellas destacamos, por orden cronológico: publicada en 1957: *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in Development of Western Thought* (en español, sin embargo, se simplificó el título: *La revolución copernicana*). Su trabajo más conocido, traducido a muchas lenguas y del que se han hecho muchas ediciones es *La Estructura de las Revoluciones científicas* (1962), es un ensayo breve sin notas a pie de página. Como una reflexión personal provocadora. Posteriormente, en 1970, salió a la luz la 20 edición a la que añadió un *postscriptum*, referente a la clarificación de algunos de sus conceptos dada la polémica suscitada. La primera edición en español es de 1972 y aún se hacen reediciones.

Un trabajo menos conocido pero muy sugerente es *La Historia de la Ciencia* (publicado en 1968, como un capítulo de la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14. En español, esta *Enciclopedia de las Ciencias Sociales* está traducida en

<sup>37</sup> Esta publicación se refiere a una comunicación en el Primer Simposio sobre enseñanza de la Geología (Madrid, 1980). Es esta: L. SEQUEIROS, “El método de los paradigmas de Kuhn interpela a las Ciencias Geológicas: notas para una geología sin dogmas”, *Actas I Simposio Nacional de Enseñanza de la Geología*, UCM, Madrid 1980, 437-444.

<sup>38</sup> [http://www.tendencias21.net/Las-propuestas-de-Thomas-S-Kuhn-siguen-vivas-despues-de-medio-siglo\\_a10016.html](http://www.tendencias21.net/Las-propuestas-de-Thomas-S-Kuhn-siguen-vivas-despues-de-medio-siglo_a10016.html); <http://www.raco.cat/index.php/ect/article/viewFile/88755/132923>

1979<sup>39</sup>). Una publicación de la que hablaremos más adelante y que clarifica muchas de sus ideas es: *Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación*. También es clarificador su ensayo *Segundos pensamientos sobre paradigmas* (1974, en español, 1979). *La Estructura de las Teorías científicas* (en español, 1982). Una recopilación de artículos de Kuhn se encuentra en: *La Tensión esencial* (1977, en español 1982).

Kuhn expuso su modelo sobre la ciencia y el método científico en su obra más emblemática, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Pero es necesario reconocer que ha habido, al menos, dos etapas en su vida: antes y después de la famosa *Postdata: 1969* (incluida al final de la edición española del libro citado)<sup>40</sup>. Algunos de los críticos de Kuhn afirman que éste abandonó muchas de sus tesis principales a partir del seminario de Bedford College (1965) tal como se expresa en la citada *Postdata: 1969*. Tras ella, vendrían sus *Segundos pensamientos sobre los paradigmas* (1974) y *The Essential Tension* (1977).

#### 5.4. La filosofía de la ciencia postpopperiana (I. Lakatos, P. Feyerabend, L. Laudan)

Los años sesenta (los primeros años de *Proyección. Teología y Mundo actual*) fueron años de gran pujanza creativa en filosofía de la ciencia. Imre Lakatos (1922-1974), húngaro de nacimiento, tras la revuelta húngara en 1956, se exilió en Viena y luego marchó al Reino Unido donde trabajó en Cambridge en su tesis doctoral. Después desarrolló una fecunda labor como profesor en la *London School of Economics and Political Science* (donde Karl Popper ejercía su magisterio y del que fue alumno y amigo) hasta su temprana muerte en 1974. De su obra intelectual (que algunos creen importante para repensar el método de la Teología) destacan estos (sobre todo los traducidos al español): *Pruebas y refutaciones* (1963-64) (traducción de 1978); *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales* (1971, en español 1974); *La metodología de los programas de investigación* (recopilación de trabajos, desde 1970 a 1976; en español, 1983); *Matemáticas, Ciencia y Epistemología* (1978, traducción de 1981).

Fue editor, junto a Alan Musgrave, de las actas del famoso seminario de Bedford College, de 1965. El tomo IV de estas actas lleva como título: LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, 1970 (en español, 1975). Algunos autores han querido ver dos Lakatos diferentes: el Lakatos de *Pruebas y refutaciones* (1963-64) y el Lakatos de *Los programas de Investigación científica* (1970). Pero estas sutilezas desbordan este artículo.

#### 5.5. Stephen Toulmin (1922-2009) y la epistemología darwinista

Otro de los grandes epistemólogos, también actuante y polemizador en el tantas veces citado seminario de Bedford College (1965) es Stephen Edelson Toulmin.

<sup>39</sup> El capítulo de Kuhn está en el vol. 2, pág. 313-320.

<sup>40</sup> *La Estructura de las Revoluciones científicas* (1962). Posteriormente, en 1970, salió a la luz la 20 edición a la que añadió una *Postdata: 1969*, referente a la clarificación de algunos de sus conceptos dada la polémica suscitada.

Nacido en Londres en 1922. No son muchas los trabajos escritos de Toulmin traducidos al castellano. El primero de sus estudios conocidos es *La filosofía de la Ciencia*. Publicado en inglés en 1953 (y con traducción española de 1954, precisamente el año en que inicia su publicación la revista *Proyección. Teología y Mundo actual*) es un ensayo convencional sobre temas epistemológicos. Entre 1961 y 1965 publica una trilogía: *The Ancestry of Science*. Del volumen I: *The Fabrics of the Heavens* (1961), existe la que hay traducción española: *La trama de los cielos* (1963). El volumen II se titula: *The Architecture of Matter* (1962) y el volumen III: *The Discovery of Time* (1965), del cual también existe una traducción española, *El descubrimiento del tiempo* (1975). La obra de Toulmin más conocida en España es de 1972 (traducción de 1977): *La comprensión humana. tomo I: El uso colectivo de la evolución de los conceptos*. Los teóricos de la epistemología han recogido de Toulmin muchas de sus ideas sobre el cambio gradual y no traumático de las ideas sobre la naturaleza en la mente de los estudiosos<sup>41</sup>.

#### 5.6. Paul K. Feyerabend (1924-1993) y el anarquismo epistemológico

Feyerabend es un filósofo de la ciencia muy peculiar<sup>42</sup> y algunos teólogos han recogido parte de su herencia intelectual. Se le conoce como “el Dalí de la Epistemología” por sus excentricidades geniales. Nacido en Viena, empezó a trabajar en 1946 en esa universidad. Desde el punto de vista filosófico, primero se consideró un seguidor de Wittgenstein (al que luego lo considera “nocivo”), por lo que posteriormente se interesa por el empirismo. Más tarde, asistió a un seminario con Popper y desde 1952 a 1953 trabajó con este en la London School of Economics. Sus obras principales son: *Como ser un buen empirista*, 1963 (en español, 1976); *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, 1970 (en español, 1975); *La ciencia en una sociedad libre*, 1978 (en español 1982); *Adiós a la razón. (Autobiográfico)*, 1984; en 1985 publicó el ensayo. *Por qué no Platón* (en español, 1985).

<sup>41</sup> Así, por ejemplo, R. PORLÁN, *Constructivismo y Escuela*, Díada Editoras, Sevilla 1993, 43-51.

<sup>42</sup> Una buena introducción a Feyerabend puede encontrarse en: J. ECHEVERRÍA, *Introducción a la metodología de la Ciencia. La filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Barcanova, Barcelona 1989, 209-224.



# **70 AÑOS EN MI ITINERARIO TEOLÓGICO**

## **70 YEARS IN MY THEOLOGICAL ITINERARY**

*José Ignacio González Faus*

*Resumen:* Desde la década de los cincuenta hasta la actualidad, el profesor González Faus, recorre los principales hitos de la Iglesia y su reflexión teológica subsiguiente, haciendo hincapié en algunas obras de referencia, que han marcado cada periodo.

*Palabras clave:* Vaticano II, teología de la liberación, diálogo interreligioso, mística

*Abstract:* From the 1950s to the present day, professor González Faus traces the main milestones of the Church and its subsequent theological reflection, emphasising some of the reference works that have marked each period.

*Key words:* Vatican II, liberation theology, interreligious dialogue, mysticism

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 30 de noviembre de 2024

Estas líneas son un testimonio estrictamente personal; y quieren ser solo un homenaje (no una contribución) a los 70 años de la revista *Proyección*. Cada lector habrá de ver qué hay en mi testimonio que coincida con su experiencia -dado que todos vivimos la misma historia- y en qué puntos se aparta de ella, puesto que todos digerimos de una manera individual esa historia común que nos envuelve.

Dado el momento y lugar en que aparecen estas líneas, voy a mantener también un esquema “septuagenario” que, por comodidad y por razones pedagógicas iré distribuyendo en décadas. Si el encaje no es del todo exacto (porque la historia es vida y movimiento) es, al menos, bastante aproximado.

**1.- Década de los 50.-** La revista *Proyección* nace en 1954. En esa misma década (hacia 1952), comienza a aparecer en la BAC y en latín, la llamada *Sacrae Theologiae Summa*<sup>1</sup>, con la que creo que nos formamos casi todos nosotros (yo comencé la teología en 1958). Podría decir que era una teología que ya “lo sabía todo” de Dios. Para no alargarme ahora citaré luego en el apéndice un papel que escribí por aquellas épocas (quizá ni siquiera era todo mío sino de varias manos) y que ahora que voy rompiendo papeles poco a poco, encontré por casualidad hace pocos días.

**2.- Década de los 60.-** Creo que esta década se caracteriza por dos grandes eventos: el Vaticano II y la aparición de la “teología de la muerte de Dios”. Aunque el primero quiso ser una renovación de la Iglesia, creo que su aportación más importante

---

<sup>1</sup> AA.VV., *Sacrae theologiae summa*, BAC, Madrid 1952-1955.

fue abrir las puertas a una renovación de la cristología, a partir de una recuperación de la figura de Jesús: porque la iglesia solo puede renovarse desde Cristo. No sé si está hecha la lista de las obras que van apareciendo en esta dirección tras el Concilio. Evocaré solo con cierto carácter de precursor el “Jesús hombre libre” de C. Duquoc, cuya traducción castellana aparece en 1968.

Por lo que hace al segundo factor (prescindiendo ahora de las grandes diferencias de calidad entre sus autores), baste con citar que en 1963 aparece la obra de P. Van Buren (*Significado secular del evangelio*) que tiene también cierto carácter precursor. En 1966, Hamilton y Altizer publican *Teología radical y muerte de Dios*. Precisamente en 1967 se funda en España el instituto “Fe y secularidad”.

**3.- Década de los 70.-** Está marcada, al menos para mí, por la aparición de la teología de la liberación (TL). En 1971 aparece el libro clave de Gustavo Gutiérrez con ese mismo título. En 1972 se celebra en Madrid el primer congreso sobre fe y cambio social en América Latina, con asistencia de casi todos los protagonistas de esta corriente. En 1975, la Congregación General de los jesuitas publica su famoso “decreto 4º” sobre promoción de la fe y lucha por la justicia como señales de identidad del jesuita. Esta corriente va siendo, a la vez, propagada y combatida por todo el mundo católico (Asia y África incluidas) y las diversas reacciones se pueden unificar en lo que titula la década siguiente:

**4.- Década de los 80.-** Podríamos hablar de “Dios y los pobres”, como balance global de todo lo que la década anterior ha dejado. Pero, paradójicamente, esto puso sobre la mesa un tema para algunos inesperado: las relaciones entre la teología y el marxismo. A mi modo de ver, la fuerte experiencia espiritual que la TL ha dejado no encuentra en la iglesia dónde plasmarse concretamente: es como un alma que necesita cuerpo y ese cuerpo se lo ofrecen todas las teorías y realidades marxistas, que son aceptadas (de manera quizá poco crítica) por lo necesarias que eran, y porque la Iglesia no supo abrir rápidamente esos cauces tan necesarios<sup>2</sup>. Hay una anécdota poco conocida que refleja algo de eso: a comienzos de esta década, el general de los jesuitas, Pedro Arrupe, publicó un documento enormemente moderado sobre la adopción de lo que entonces se llamaba “análisis marxista”. Cuando la Congregación de la fe quiso llamarle la atención por ello, Arrupe se limitó a responder: “yo no he querido hablar ni de Marx ni del marxismo; denme ustedes otro análisis social donde pueda encarnarse la opción por los pobres e inmediatamente escribo otra carta promoviéndolo”. Parece que la Congregación de la fe no encontró respuesta a esa petición tan elemental.

De manera personal puedo aludir también a que, en esta década, se funda en Barcelona el Centro de estudios “Cristianismo y Justicia”.

**5.- Década de los 90.-** Aparece aquí, dominándolo todo, el tema de las diversas religiones de la tierra; y creo que provocó dos respuestas diversas. Por un lado, con la típica impaciencia con que los humanos queremos arreglar las cosas, se habló en seguida del *diálogo*. Pero el diálogo no es fecundo entre interlocutores que no se

---

<sup>2</sup> Algo de eso se refleja también, para España, en la interesante obra de varios autores *Un 68 católico*. En España las experiencias liberadoras se juntaban además con la lucha antidictadura. Y hay que reconocer humildemente que casi toda esta lucha se encarnaba en partidos marxistas o comunistas.

conocen bien. A lo más eso podrá llevar a negociación, pero no a auténtico diálogo. Hubo aquí posturas católicas muy generosas que, quizá para no dar sensación de superioridad, parecían dispuestas a rebajar la propia identidad. Pero cuando alguien deja de ser él tampoco hay verdadero diálogo.

El otro camino comenzó por la *colaboración* en la lucha a favor de los maltratados. De la colaboración se fue pasando a la comunión y entonces ya había capacitación para un verdadero diálogo. Creo que puedo tipificar este proceso en el título de dos libros de “Cristianismo y Justicia”, que me resulta significativo: *Universalidad de Cristo, universalidad del pobre* (1995), y *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre* (1997)<sup>3</sup>.

**6.- Década del 2000.-** Cuando hay verdadero diálogo se encuentran más las experiencias íntimas que las formulaciones. Por otro lado, la muerte de Dios había ido llevando a algunos a la decepción y a la búsqueda, para no tener que reconocernos como “una pasión inútil”. No extrañará pues si ahora comienza a ser recordada y repetida la frase de Karl Rahner: “el cristiano del s. XXI será místico o no será cristiano...: es decir habrá experimentado algo”.

Se caracteriza pues este comienzo de siglo por nuevas e insistentes búsquedas de espiritualidad o de experiencia mística. Con todos los peligros de subjetivismo y autoengaños que esas experiencias pueden tener, sobre todo en una teología y una iglesia anteriores que habrían podido tener bastante pedagogía, pero muy poca mistagogía. Pero también con la progresiva insistencia en eso que solemos llamar “discernimiento de espíritus”. Y eso puede llevar con cierta lógica a la década siguiente.

**7.- Del 2010.-** hasta hoy nos podemos caracterizar por una busca y recuperación de testigos, y por hablar de la vida desde Dios más que de Dios sin la vida.

En el primer caso se puede asegurar que la mayoría de testigos recuperados son mujeres, han llegado a la fe desde la increencia, y varios de ellos acabaron mártires. Hoy se está escribiendo mucho para presentar y recuperar a gentes como Simone Weil, Etry Hillesum, Dorothy Day, Charles Foucault, msr. Romero, Chiara Lubich, Madeleine Delbrèl... Y por diversos que sean los personajes y sus testimonios, creo que todos convergen hacia una doble enseñanza: a) la coincidencia en eso que Francisco parece haber retomado en su encíclica sobre la fraternidad universal<sup>4</sup> y b) la sensación de que su vida no fue, ni mucho menos, una pasión inútil, y la nuestra tampoco tiene por qué serlo. Y de aquí se siguen las dos conclusiones con que termino: a) por un lado, el diálogo y el encuentro se dan mucho más en lo que hacemos por los seres y las personas humanas desde la mística o experiencia personal de cada cual, que en la mera contraposición de verdades y sistemas teóricos, por muy valiosos que puedan ser. Y además b) la pasión inútil de J. P. Sartre estaba ya contrapesada en aquellos maravillosos versos de mi amigo Quevedo: “serán ceniza mas tendrán sentido – polvo serán mas polvo enamorado”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Este último ya llevaba como subtítulo: *Aportaciones al diálogo interreligioso*.

<sup>4</sup> Valga como único ejemplo el precioso título de Mariola López: *“Madeleine Delbrèl: una mística de la proximidad”*.

<sup>5</sup> Por eso titulé mi último libro: *¿Pasión inútil o pasión esperanzada?* (aunque deba reconocer en voz baja que el libro quizá vale más por su título que por su contenido).

Podemos cerrar esta reflexión volviendo al principio con una especie de “inclusión” bíblica: si comencé con una teología que solo hablaba de Dios y nada de la vida, me despidió con una teología que intenta hablar de la vida desde Dios, más que de Dios sin la vida. El futuro dirá, y mis hermanos también.

**Apéndice jocoso.-** Como he dicho al inicio, encontré hace poco unos viejos papeles que ni siquiera sé si son del todo míos o redactados con algún compañero de estudios (en 1963) y que decían así:

“Síntesis matemático teológica cucufatense (útil para un examen comprensivo):

Antropología: no somos dos pero tampoco uno.

Trinidad: no son tres pero tampoco uno.

Cristología: es uno pero también dos.

Sacramentos: no son uno pero tampoco dos [NB. Alusión a Lutero].

Problema de Dios: no es uno pero tampoco ninguno.

Iglesia: no son muchas pero tampoco una.

Moral económica: no es cosa de un millón pero tampoco de dos.

Moral sexual: pueden ser uno, dos o tres según se mire.

Teología del mundo y de la historia: son todos y (aún) no es nada.

Pues así parece que superábamos las dificultades en aquellos tiempos.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMBROSIO DE MILÁN, *Cartas / I*, Ciudad Nueva, Madrid 2024, 468 pp., 42 €

Lo primero que sorprende en este volumen es la que extensísima introducción (págs. 35-174) a cargo de Marcelo Merino Rodríguez, que es responsable también de la traducción y de las notas. Constituye una ayuda inestimable para ambientar los textos recogidos. De Ambrosio de Milán se conservan 95 cartas, que corresponden a las dos últimas décadas de su vida (murió el año 397). Han llegado hasta nosotros organizadas en diez libros, aunque faltan un número indeterminado de ellas. Se han discutido mucho los criterios con que fueron ordenadas. Sus destinatarios son muy diversos: la mayoría se dirigen al clero, sobre todo obispos, y tratan temas tanto doctrinales como disciplinares; otras fueron escritas a los emperadores Valentiniano III y Teodosio, a miembros de la nobleza y a otras personas que nos son desconocidas. El género epistolar tuvo en la antigüedad un papel importante y Ambrosio lo aprovechó para abordar cuestiones concretas sobre los temas más diversos. Por eso son un buen complemento para comprender no solo su doctrina sino también el ambiente en que desarrolló su actividad episcopal. Este primer volumen de la edición castellana, de unos textos que no habían sido publicados hasta ahora en nuestra lengua, contiene 35 cartas: corresponden a los libros primero a sexto de la colección que nos legó la tradición (aunque falta el libro tercero y están incompletos los libros segundo y cuarto, cuyas cartas figuran entre los que se han perdido de la recopilación citada).- ILDEFONSO CAMACHO.

BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomio* (Incluye también *La apología de Eunomio*), Ciudad Nueva, Madrid 2024, 254 pp., 30 €

La datación de esta obra de Basilio de Cesarea suele colocarse en torno al año 364, cuando todavía está vivo el debate que sigue al Concilio de Nicea (año 325) y se sigue discutiendo el sentido que hay que dar al término *consustancial* que se aplicó al Hijo en su relación con

el Padre. Incluso algunos obispos mostraron sus reservas: admitían la divinidad de Cristo, pero discrepaban en las formulaciones de Nicea. En ese ambiente creció Basilio de Cesarea y en él vivió también Eunomio, que era obispo de Cízico y fue destituido de su cargo precisamente por su rechazo de Nicea. Para defender y justificar su posición Eunomio redactó su propia *Apología*, a la que respondió Basilio de Cesarea con su *Contra Eunomio*. Ambos textos se publican en este volumen, lo que permite conocer directamente las ideas contra la que argumenta Basilio. El texto de este es mucho más extenso (ocupa en este volumen las págs. 57-196, mientras que el de Eunomio se limita a las págs. 197-228). Pero la estructura es en ambos casos la misma: Eunomio se refiere a Dios, único e ingénito, al Hijo, retoño y creatura, y al Espíritu Santo; Basilio expone en forma de objeciones su crítica a las ideas de Eunomio sobre las tres personas divinas.- ILDEFONSO CAMACHO.

CANTALAMESSA, Raniero, *Fe, Esperanza y Caridad. Un itinerario hacia Dios para nuestra época*, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 232 pp., 16 €

En el origen de estas páginas están las predicaciones realizadas por su autor, franciscano capuchino y desde 1980 predicador en la Casa Pontificia, con ocasión del Adviento de 1992 (en tiempos de Juan Pablo II) y del Adviento de 2022 (ya con el Papa Francisco). Ese carácter oral da al texto un tono de mayor cercanía, sin olvidar el marco litúrgico que se escogió, un viaje ideal hacia Belén tras las huellas de los Reyes Magos. Porque el autor no pretende solo instruirnos sobre una doctrina: busca ayudarnos a recorrer un camino, a poner en práctica estas virtudes. Y lo quiere hacer uniendo lo viejo y lo nuevo: remontándose a la tradición antigua, patristica y medieval, pero pensando también en el mundo de hoy para encajar en él el papel de la fe, de la esperanza y de la caridad, que son simbolizadas en la portada del libro con el cuadro de las Tres Gracias de Sandro Botticelli, las cuales con sus brazos extendidos hacia arriba nos invitan a mirar al cielo.- B. A. O.

CIRUJEDA, Pablo, *Con sabor a Evangelio. El Reino de Dios*, San Pablo, Madrid 2024, 88 pp., 12,50 €

Para responder a la cuestión central de este libro, ¿en qué consiste el Evangelio?, el autor nos ofrece 12 breves capítulos. Todos ellos llevan un título que comienza con la palabra “repensar” y todos van presididos por un texto de alguno de los evangelios. El resultado es claro: el mensaje de Jesús obliga a repensar toda nuestra vida, desde el poder y la familia hasta el amor y la eternidad. Son páginas escritas con un estilo directo, que interpelará al lector. Su autor, que es sacerdote pero también médico y psicólogo, tiene una larga experiencia como misionero en Kenia, en Estados Unidos y el México, donde actualmente reside.- B. A. O.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel, *El banquete de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 206 pp., 18 €

Con el término *banquete* vinculado a la teología se quiere expresar que el quehacer teológico no es algo que se desarrolla en solitario, sino en el seno de una comunidad y con un despliegue histórico. El sentido de la tradición y su recepción en la Iglesia son claves complementarias que, unidas a la imagen del banquete, expresan bien lo que es la teología para quien es desde 2023 prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, y que había sido previamente rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Y este enfoque es el que adopta el autor en los diferentes textos que se han recogido en este volumen, todos ellos publicados anteriormente y la mayoría en la revista *Teología* de la citada universidad bonaerense. Los temas son muy variados: el Espíritu Santo, la teología hecha desde el pueblo y recibida por él, la identidad del catequista, el sacramento de la confirmación, la asamblea del episcopado latinoamericano celebrada en Aparecida; tampoco faltan algunos estudios bíblicos. Todos ellos son textos teológicos, pero transidos de una innegable preocupación pastoral.- ILDEFONSO CAMACHO.

FERNÁNDEZ GUERRA, Orlando, *Les dirás esta Palabra. Jeremías 14,17*, San Pablo, Madrid 2024, 212 pp., 18,90 €

Si bien es difícil plantear una sólida labor pastoral sin que la Escritura tenga un papel central

en ella, también es cierto que el acceso a la Biblia no es sencillo. Se requiere de una guía que ofrezca las claves necesarias para permitan una adecuada comprensión del texto bíblico. Esta es la pretensión de este libro. Con un marcado carácter pastoral y espiritual, el autor, un diácono permanente de La Habana, pretende abordar en sus páginas cuestiones básicas que faciliten la lectura de la Biblia. Toda ventaja implica una desventaja. A la simplicidad que se pretende le corresponde, necesariamente, una excesiva simplificación de cuestiones complejas. En sus cuarenta capítulos despacha en apenas unas páginas cuestiones que, sin duda, requerirían una explicación mucho más amplia y detallada que la que se ofrece.- IANIRE ANGULO ORDORIKA.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Marta, *Jeremías* (Comprender la Palabra 20), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 448 pp., 24 €

La colección de comentarios que lleva adelante la BAC se enfrenta en este número a uno de los libros proféticos más complejos y apasionantes: el de Jeremías. Como plantea la autora en la primera página, la implicación del profeta es tal que su propia carne “se dona en la palabra escrita”.

Tras una introducción, que sumerge al autor en las cuestiones relativas al libro bíblico, su organización, la historia y la teología que resume Jeremías, la obra se organiza en diez capítulos. A través de ellos se va desgranando y explicando cada una de las secciones, oráculos y partes de Jeremías. Los comentarios de García Fernández resultan claros y concisos, haciéndose evidente que son el fruto decantado de un minucioso estudio del que da cuenta la amplia bibliografía con la que se concluye el libro.- IANIRE ANGULO ORDORIKA.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Invitación a la Biblia*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 120 pp., 14 €

Los cristianos no nos distinguimos en general por un conocimiento mediano de la Biblia ni por la facilidad con que los manejamos. Su lectura no es fácil y conlleva sus riesgos, hasta el punto de que durante siglos estuvo vedada por las autoridades eclesásticas. José Ignacio González Faus ha escrito estas páginas como una

invitación para romper con esa ignorancia, invitación que incluye algunas recomendaciones para que esa lectura no termine en aburrimiento o en lecturas simplistas o incorrectas. Y la primera recomendación es la de no comenzar con una lectura seguida, como si se tratara de un solo libro. Son muchos libros, nacidos en contextos muy diferentes y con estilos muy distintos también. La invitación se concreta en una introducción a la Biblia y a sus libros. Y así se ofrecen pistas para leer los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento agrupados por bloques. Se recurre para eso a un estilo sencillo y directo, sin la pretensión de agotar la compleja problemática que los textos encierran y que tantos quebraderos de cabeza han provocado a los estudiosos. Solo se busca abrir el camino al lector interesado para acercarse de un modo pedagógico y selectivo a esta fuente insustituible para profundizar en la fe cristiana. Como invitación y como iniciación estas páginas ofrecen sin duda un servicio muy útil. Todavía el autor ha querido completar su obra añadiendo, en forma de Apéndice; algunos breves escritos sobre temas bíblicos, que tenía ya publicados en distintos diarios o revistas.- ILDEFONSO CAMACHO.

HERNÁNDEZ ALONSO, Juan José, *La Iglesia de los comienzos*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 496 pp., 29 €

El volver a los comienzos de la Iglesia es una ayuda para comprender la realidad de la Iglesia hoy en su sentido más profundo. Por eso hay que agradecer a Juan José Hernández, que ha sido profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Salamanca y sigue trabajando con investigador en equipos internacionales, este esfuerzo de síntesis histórica que abarca todo el primer siglo del cristianismo. Las fuentes son los textos del Nuevo Testamento, pero también los escritos de los padres apostólicos (hasta Policarpo de Esmirna). La iglesia de Jerusalén, tan importante en los comienzos tras la resurrección de Jesucristo, experimenta ya los primeros conflictos; luego es decisivo el desarrollo de la iglesia de Antioquía y su proyección evangelizadora; y Pablo abre una nueva etapa que incorpora ya a los gentiles y pone las bases de una Iglesia universal. Hay una atención especial al bautismo y a la eucaristía como elemen-

tos claves del desarrollo de las comunidades. Pero las comunidades van necesitando cada vez más una estructura organizativa: la progresiva configuración de los ministerios es otra variable que ayuda a comprender cómo la Iglesia se desarrolla en la historia. En conjunto, el autor ha sabido sistematizar un tema complejo sin rehuir los problemas que su interpretación suscita, tal como se refleja en tantos estudios que están recogidos en la amplia bibliografía con que concluye el libro.- ILDEFONSO CAMACHO.

KASPER, Walter, *La Iglesia católica – Obra completa, volumen 13*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 656 pp., 39 €

Con este volumen da un nuevo paso adelante la edición castellana de la *Obra completa* de Walter Kasper, que comprende un total de 19 volúmenes. A diferencia de muchos de los volúmenes anteriores, este no está compuesto por una recopilación de trabajos anteriores sino que es una obra concebida y redactada de forma unitaria: como recuerda su autor, solo pudo consagrarse a su composición después de diez años de experiencia como obispo de Rottemburg y otros diez en la curia romana al servicio del ecumenismo y del diálogo con los judíos. Si la edición original apareció en 2011 como continuación de dos obras anteriores (*Jesús el Cristo* y *El Dios de Jesucristo*), en 2022 le añadió un extenso capítulo (“La Iglesia tiene futuro”, págs. 489-539) para actualizarla en unos momentos en que la Iglesia vive una profunda crisis de confianza, pero también abierta a los nuevos cauces que le marca el pontificado de Francisco.

Estamos ante un tratado teológico, y sin embargo el primer capítulo tiene mucho de autobiográfico (“Mi camino en la Iglesia y con la Iglesia”): Kasper recorre lo que fue la historia de su experiencia personal con la Iglesia, donde se alterna lo más vivencial con la dedicación al estudio y con el servicio episcopal. El libro pretende articularse sobre los rasgos esenciales de la eclesiología católica tal como esta fue renovada a partir del Vaticano II. Kasper está convencido de que la categoría de comunión es la que mejor expresa la concepción renovada de la Iglesia que propuso el Concilio. Pero él no quiere quedarse en un texto puramente doctrinal porque está convencido de que la re-

novación que hoy necesita la Iglesia no puede basarse solo en el activismo ajeno a lo doctrinal, sino que exige una reflexión en profundidad que contemple a la Iglesia no de un modo autorreferencial sino a la luz del problema de Dios y del mensaje del Reino de Dios. En resumen, estamos ante una eclesiología que quiere ser fuente de la renovación eclesial.- ILDEFONSO CAMACHO.

KUZMA, Cesar (ed.), *El laicado en una Iglesia sinodal. Corresponsabilidad, participación y misión*, San Pablo, Madrid 2024, 428 pp., 24 €

El papa Francisco ha convertido la sinodalidad en la piedra angular de su pontificado. Supone una visión dinámica de la Iglesia como pueblo de Dios y se sitúa en clara continuidad con las grandes intuiciones eclesiológicas del Concilio Vaticano II. Este libro quiere ser una aportación sobre distintos aspectos de la sinodalidad en ámbitos tan distintos como la pastoral, la teología, los ministerios, la gobernanza, la misión, las cuestiones canónicas. La obra, tras un Prefacio de la hermana Nathalie Becquart, secretaria del Sínodo sobre la sinodalidad, se divide en 16 capítulos, agrupados en dos bloques. El primero de ellos se ocupa del papel del laicado en esta nueva forma sinodal de ser Iglesia, mientras que el segundo estudia los desafíos que la sinodalidad plantea a la misión, donde se incluyen algunas contribuciones que estudian la aplicación de la sinodalidad a mundos culturales distintos. El elenco de autores ofrece una valiosa diversidad geográfica y cultural con colaboraciones venidas de todos los continentes.- ILDEFONSO CAMACHO.

LOHFINK, Gerhard, *Las palabras más importantes de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2024, 336 pp., 32 €

El profesor Gerhard Lohfink, emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Tübinga, publicó este libro sobre los “dichos” de Jesús en Alemania en 2022, dos años antes de su muerte en febrero de este mismo año. Es bueno tenerlo en cuenta para entender la perspectiva desde la que se compone: un libro de madurez, donde el autor sintetiza buena parte del conocimiento y la sabiduría acumulada a lo largo de sus muchos años de vida. Así, pue-

de leerse como un legado que hay que conectar, y así lo hace el autor, con otras dos obras: *Las cuarenta parábolas de Jesús* (Verbo Divino 2021) y *Entre el cielo y la tierra. Una nueva interpretación de los textos bíblicos fundamentales* (Verbo Divino 2023). Lohfink identifica 70 dichos o *logia*, y los clasifica en torno a siete temas: el acontecimiento del reinado de Dios; el envío de los Doce; la vida del discípulo; vivir a la luz del Reino; la soberanía de Jesús; la crisis de Israel; ante la muerte. El lector se encuentra, entonces, con dichos de Jesús que le son muy conocidos (“vino nuevo en odres nuevos”; “como ovejas en medio de lobos”; “amad a vuestros enemigos” “coláis el mosquito” ...) que el autor estudia en su contexto literario y teológico para resolver de manera clara. Así, el libro, que no pretende ser un ejemplo de erudición ni quiere suscitar una discusión técnica, ofrece una aproximación con cierto tinte pastoral. El libro, como todo libro de madurez, y más, si lo escribe un teólogo alemán, es denso; requiere una lectura detenida y selectiva, pero ayudará al lector amante de la Biblia a enfrentarse a pasajes muy presentes en la liturgia, con un bagaje mucho más maduro.- JUNKAL GUEVARA.

MARAZZI, Maria Cristina y otros, *Las curaciones en la Biblia. De Job a Jesús*, San Pablo, Madrid 2024, 181 pp., 19,90 €

La experiencia vivida con la pandemia del COVID late tras las inquietudes de este libro, que pretende ofrecer una respuesta bíblica a aquellas cuestiones existenciales que brotan a partir de la vivencia del sufrimiento. Diversos autores vinculados a la comunidad de San Egidio pretenden en sus páginas hacer un recorrido a través de la Biblia de la cuestión de la enfermedad. Tras el prólogo, la obra se estructura en torno a trece capítulos. En cada uno de ellos se aborda un pasaje bíblico desde la perspectiva de la enfermedad. Con la pretensión de lanzar una mirada al sufrimiento desde el evangelio y capaz de avivar la esperanza, se van recorriendo diversas curaciones para apuntar, por ejemplo, el papel de la amistad en la enfermedad al hilo del parálítico de Cafarnaún, la vergüenza de quien no está sano con la hemorroísa o los gestos que implica el cuidado a partir del buen samaritano.- IANIRE ANGULO ORDRIKA.

MATABOSCH SOLER, Antoni, *De dónde venimos.*

*Dónde debemos ir.* Con prólogo de David Jou, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2024, 260 pp., 16 €

El evolucionismo entró en escena con todas sus fuerzas y desatando grandes controversias a mediados del siglo XIX. Su llegada zarandeó a los ambientes cristianos, que veían en él un ataque frontal a la fe en Dios creador. La primera reacción fue abiertamente negativa, pero luego las posturas se fueron matizando. Hoy se afrontan con una mentalidad nueva en un diálogo abierto entre ciencia y fe. De ello es exponente este libro, cuyo autor es catedrático emérito de la Facultad de Teología de Catalunya. En sus páginas se analizan no solo los temas cuestionados por los primeros defensores de la evolución, sino algunos otros que fueron apareciendo posteriormente. La fe en el Dios creador y la realidad del pecado original fueron desde el principio cuestionados, pero hoy pueden ser reconsiderados teológicamente desde una nueva postura. A otros cuatro temas se pasa revista en este libro, más o menos relacionados también con el evolucionismo: la ideología del progreso, los medios de comunicación social (Y su incidencia sobre la evolución de la sociedad), el evangelio de la prosperidad (tan promovido por el neopentecostalismo), el creacionismo científico (tan desarrollado en Estados Unidos). Poder acercarse a estas cuestiones desde una posición ponderada, aunque también crítica, es un valor que tenemos que agradecer a Antoni Matabosch.- ILDEFONSO CAMACHO.

MONJES CARTUJOS, *Apuntes sobre la oración –*

6: *La Iglesia en oración*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 80 pp., 9 €

VANNI, Ugo, *Apuntes sobre la oración – 8: La oración que Jesús nos enseñó: “Padrenuestro”*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 56 pp., 10 €

Ya sabemos que esta serie de ocho volúmenes de *Apuntes sobre la oración* nació como una iniciativa del Papa Francisco, que propuso que el año 2024 estuviera dedicado a la oración como preparación para el Jubileo Ordinario de 2025. La serie va tratando distintos aspectos de la oración, con enfoques diversos, como reflejan los dos volúmenes

que ahora presentamos. El primero recoge las aportaciones de la tradición de los cartujos a la oración, buscando la inspiración no solo en los textos de su fundador, San Bruno, que es muy relevante en estas páginas; ello no obsta para recurrir también a la tradición más antigua de los Santos Padres, sin olvidar a los grandes místicos posteriores. El texto de Ugo Vanni, jesuita argentino que fue profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en Roma, es un estudio del Padrenuestro como fórmula de oración, que se ocupa no solo de las dos versiones del mismo que nos ofrecieron Mateo y Lucas, sino de los vestigios que ya encontramos en el evangelio de Marcos. Este texto, bien documentado pero muy asequible para el lector, del profesor argentino, fallecido en 2018, había sido preparado por él para un comentario al *Catecismo de la Iglesia Católica*.- ILDEFONSO CAMACHO.

ROUCO VARELA, ANTONIO MARÍA, *Teología del derecho canónico*, Biblioteca de Autores Cristianos – Universidad San Dámaso, Madrid 2024, 270 pp., 20 €

*Teología del derecho canónico* nace y se desarrolla con la finalidad de fundamentar y justificar la presencia del Derecho canónico en la vida de la Iglesia, desde la teología en general y la eclesiología en particular. Varios han sido los intentos, como los realizados por la Escuela de Munich, “cuna” de la Teología del Derecho, a la cual pertenece el autor de esta obra de recopilación.

Está dividida en dos partes. La primera dedicada al concepto, historia, método y fuentes de la Teología del Derecho canónico y presentada de manera bien ordenada, porque sigue un iter histórico. Afronta todo el problema del antijuridicismo y los intentos de respuesta, tanto en el protestantismo como en el ámbito católico, para luego detenerse en los postulados de la Escuela de Munich, la cual coloca el ser y la naturaleza del Derecho Canónico en el misterio de la Iglesia como *communio*.

La segunda parte la dedica a cuestiones particulares de la Teología del Derecho canónico, a través de nueve capítulos, que son la compilación de diversos artículos y conferencias del mismo autor, pronunciados y publicados desde 2003 a 2023. Temas y cuestiones tratados

como la pastoral, el matrimonio, la sociedad civil, la ley natural, la *sacra potestas*, evidencian la necesidad de seguir estudiando las relaciones entre Teología y Derecho, con buenos conocimientos tanto de la razón teológica como de la razón jurídica. – JUAN JOSÉ TORAL.

TERTULIANO, *A la esposa / Exhortación a la castidad / La monogamia*, Ciudad Nueva, Madrid 2024, 336 pp., 43 €

Tres escritos distintos se recogen en este volumen con un tema común, del que se ocupó repetidamente Tertuliano: el matrimonio, las segundas nupcias y la cuestión de los matrimonios mixtos. En estos tres escritos se refleja cierta evolución en el pensamiento del autor, que se convirtió al cristianismo siendo ya adulto para pasar después a la corriente montanista, cuyas ideas se reflejan ya en el tercero de los escritos aquí editados. El primero de ellos, *A la esposa*, adopta la forma literaria de una carta dirigida a su esposa planteándole lo que tendría que hacer en el caso de quedarse viuda: casarse si lo desea, con tal de que lo haga con un cristiano. La segunda obra, *Exhortación a la castidad*, está dirigida a un amigo, que se ha quedado recientemente viudo. Por último, *La monogamia* tiene un enfoque mucho más sistemático, como un tratado sobre el matrimonio: quiere desarrollar toda la teología del matrimonio buscando la inspiración en los textos bíblicos, especialmente en Pablo (el matrimonio en referencia a la unión de Cristo con la Iglesia). Sin embargo, esto no obsta para que aparezca su convicción del valor de la continencia y la virginidad por encima del que atribuye al matrimonio mismo. Las tres obras de Tertuliano se editan en texto bilingüe (latino-español) en una edición muy cuidada, con abundantes notas y con cuidadas introducciones a cargo de Salvador Vicastillo Montañés, sacerdote de la diócesis de Zaragoza, fallecido en octubre de 2023, antes de que este volumen hubiera visto la luz.- ILDEFONSO CAMACHO.

## ÉTICA Y MORAL

BARRIO, José María, *De qué va la ética. Lo específico de la moral*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 206 pp., 15,95 €

José María Barrio, que es doctor en filosofía y profesor en la Universidad Complutense de Madrid, divide este librito en dos partes, A las que titula: “Lo específicamente moral” y “La especificación moral”. A primera vista estos títulos pueden resultar poco clarificadores. En realidad, sirven para comprender lo que es el mundo moral y cómo funciona. La primera parte se ocupa de distinguir el ámbito de lo moral frente a la realidad natural, pero no como dos mundos completamente independientes, ya que la pregunta última es hasta qué punto cabe plantearse la pregunta moral en relación con la realidad natural. La segunda parte expone cuáles son los elementos de que echamos mano para dictaminar la calidad de ética del obrar humano: vale la intuición, pero no es suficiente cuando intentamos llegar a juicios concretos y cuando está en acción también la libertad, ja sin la que no cabe hablar de comportamiento moral.- ILDEFONSO CAMACHO.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Moral fundamental. Iniciación teológica*, Ediciones Rialp, 12ª edición, Madrid 2024, 224 pp., 12 €

Esta es una edición póstuma, la que hace ya el número 12, de un volumen de la “Biblioteca de Iniciación Teológica” que vio la luz el año 2000. Su autor, que falleció en 2019, Estaba reconocido como un experto en temas de moral, que había sistematizado en sus tres volúmenes de *Teología moral*. Una preocupación que subyace a este libro, de carácter más introductorio, es la tendencia actual a desvincular la moral de la fe, después de un tiempo en que parecía reducirse el cristianismo a un programa moral. Sería más exacto decir que la fe, en la medida en que ha de inspirar toda la vida, posee una proyección moral. Por eso el libro comienza exponiendo la naturaleza de la teología moral y delimitando su campo. Y luego recorre los principales aspectos de esta: el fin último del hombre, la libertad y su proyección en los actos libres, la conciencia moral, la ley moral, las virtudes, el pecado. Este recorrido permite comprender la necesidad de articular la dimensión subjetiva de la moral (concretada en la libertad y la conciencia) con la dimensión objetiva (que se expresa en la ley moral).- ILDEFONSO CAMACHO.

SCRUTON, Roger, *¿Tienen derechos los animales?*

*Entre aciertos y errores*, Ediciones Cristianidad, Madrid 2024, 225 pp., 18,50 €

Estamos ante un tema de creciente actualidad. Pero este libro fue escrito hace ya algunos años, cuando la cuestión estaba siendo debatida en la opinión pública. En aquellos momentos en el contexto en que escribió Roger Scruton, la Inglaterra en que él vivió y desarrolló su actividad como filósofo y escritor, algunos cuestionaban la caza de animales y comenzaban a preocuparse por la forma como se estaba afrontando la enfermedad de las vacas locas, que condujo al sacrificio masivo de animales enfermos. Lo que nos llega ahora la tercera edición de la obra de Scruton, que es de 1999, con la que se propone intervenir en el debate abierto, convencido de que en él reina una notable confusión. Y para el autor la fuente de esta confusión es de carácter metafísico: en el debate no se tienen en cuenta las profundas diferencias que existen entre los seres humanos y los animales. Una auténtica metafísica, como la que se expone en estas páginas, no carece de consecuencias éticas. El autor no es partidario de reconocer derechos a los animales, algo que en aquellos años había defendido con indudable buena acogida en muchos ambientes Peter Singer. Pero esto no significa que no existan deberes que los seres humanos tenemos que observar en relación con el trato de los animales.- ILDEFONSO CAMACHO.

SOLS LUCIA, José (ed.), *De Ellacuría al papa*

*Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*, Herder Editorial, Barcelona – Universidad iberoamericana, Ciudad de México 2024, 358 pp., 28 €

Esta obra comenzó a gestarse con ocasión del simposio, celebrado en la Ciudad de México en julio de 2019, al cumplirse los 30 años de la muerte del jesuita Ignacio Ellacuría a manos del Ejército salvadoreño. Ya desde 2009 existía un Grupo Internacional Ellacuría, que promovió este simposio. El libro que nació en él llega con cierto retraso, pero eso no le ha hecho perder actualidad. Su principal originalidad está en trabajar conjuntamente el pensamiento de dos personalidades tan distintas, un académico y mártir y un papa de claro talante pastoral. A esto hay que añadir el deseo de aprovechar el

pensamiento de ambos para acercarse a la realidad actual, tanto a nivel global como latinoamericano. La opción por los pobres y el trabajo por la paz y la reconciliación agrupan los siete primeros estudios. Los cinco restantes se concentran en el análisis estructural y el cambio social, un tema que recibe un impulso nuevo desde la propuesta de ecología integral del papa Francisco. Los autores son variados en cuanto a su procedencia: españoles, latinoamericanos, estadounidenses, alemanes, austriacos.- ILDEFONSO CAMACHO.

## IGLESIA

GLENDON, Mary Ann, *En la corte de tres papas.*

*Una jurista y diplomática americana en la última monarquía absoluta de Occidente*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 248 pp., 22 €

Estamos ante un libro que no sabemos si considerar como una autobiografía o como un análisis interno de la Santa Sede y de sus complejos entresijos. Mary Ann Glendon, educada en un catolicismo tolerante y profesora de Derecho en la Universidad de Harvard, desempeñó cargos importantes en el Vaticano: primero en el seno de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, creada por Juan Pablo II y de la que fue presidenta en dos etapas diferentes (2004-2007 y 2009-2014); en el periodo intermedio como embajadora de los Estados Unidos ante la Santa Sede. Ello le permitió conocer por dentro los ambientes vaticanos, no solo como espectadora u observadora, sino como verdadera protagonista que ya en 1995 estuvo al frente de la representación de la Santa Sede en la Conferencia Mundial de la ONU sobre la mujer en Beijing. En las páginas de este libro muestra una profunda admiración, basada en hechos, hacia Juan Pablo II y Benedicto XVI. Su experiencia en el pontificado de Francisco tuvo una mayor implicación porque se le pidió una colaboración estrecha en la reforma de las instituciones económicas, empeño del que no quedó nada satisfecha. Valorando los esfuerzos de Francisco por la reforma de la Curia no deja de tacharlo de una cierta ambigüedad que, en su opinión, no permite comprender siempre sus intenciones. La experiencia de estos años le lleva a concluir que es preciso una mayor

implicación de los laicos en la gestión de las complejas tareas que conlleva el funcionamiento de la Curia vaticana. La lectura del libro, que sigue un esquema cronológico, despierta desde el primer momento el interés del lector por los amplios conocimientos teóricos y prácticos de la autora y por la sinceridad y ponderación de sus juicios.- ILDEFONSO CAMACHO.

RHONHEIMER, Martin, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 170 pp., 15 €

Los cuatro ensayos que se recogen en este libro, distintos en su origen, ya fueron publicados en alemán en el año 2006. Pero no han perdido su actualidad. Son obra de una persona que pertenece al Opus Dei desde hace muchos años, primero como laico y luego como sacerdote. No pretende en ellos ocuparse de los aspectos institucionales y organizativos de la Obra, sino profundizar en la dimensión espiritual y pastoral. Encuentra que el carisma del Opus sintoniza profundamente con una de las líneas más destacadas del Concilio Vaticano II (es El tema central del último de los capítulos del libro): que la actividad diaria en todos los ámbitos en que se desarrolla (desde la vida familiar o laboral hasta el compromiso social y político) es el lugar idóneo para desarrollar la vocación cristiana como cauce para el anuncio de la fe en una pastoral eminentemente laical. Estos rasgos esenciales del carisma del Opus son analizados aquí desde la experiencia del autor, que busca siempre el apoyo en las fuentes mismas de Josemaría Escrivá, con los que se muestra tan familiarizado.- B. A. O.

## VIDA RELIGIOSA

NAVAS GUTIÉRREZ, Antonio M., *Evangelizar de la mano de Ignacio de Loyola*, Fundación Maior, Madrid 2024, 272 pp., 14 €

Este libro supone en el autor un buen conocimiento de los escritos de Ignacio de Loyola, y al mismo tiempo da al lector la oportunidad de familiarizarse con estos, porque son muchos los textos que en estas páginas se reproducen literalmente. Antonio Navas, jesuita que fue profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Granada, busca en los escritos de Ignacio criterios para la evangelización. Es

cierto que el santo de Loyola, que vivió en unos tiempos muy diferentes a los actuales, tuvo que adaptar la transmisión del Evangelio a los años en que vivió. Y, cuando ya elegido general de la recién nacida Compañía de Jesús, se vio obligado a instalarse en Roma para dedicarse al gobierno, ofreció criterios y modos de proceder que siguen siendo hoy de indudable utilidad para evangelizar. No se piense que Ignacio suministraba recetas de fácil aplicación para obtener éxito apostólico. No. Lo que le preocupaba era que todos los que optaban por ser jesuitas para vivir la vocación apostólica disfrutasen de una larga y seria formación que preparaba para una misión que habría que vivir con un espíritu de gran generosidad pero también de prudente discernimiento.- ILDEFONSO CAMACHO.

## ESPIRITUALIDAD

BEÚNZA NAVARRO, Fran, *Contra todo pronóstico. Lo mejor está por llegar*, San Pablo, Madrid 2024, 298 pp., 22,80 €

Estas páginas intentan ayudar a que cada persona encuentre uno o varios portones abiertos por los que dejar entrar el misterio de Dios en sus vidas. Aspiran a que todo el mundo permita a Jesús caminar por su interior con vistas a descubrir cómo Él es portador de la vida en abundancia. Buscan que el lector encuentre historias que contradigan lo que todo el mundo da por hecho, dando una oportunidad al propio yo de expresarse como él mismo desea, en lugar de como se supone que debería hacerlo. Se parte así del descubrimiento de que somos un ensayo de algo mayor, de un amor mayor. Ese amor mayor llegará a quien se muestre disponible para recibirlo, sin prejuicios que excluyan lo que puede muy bien suceder “contra todo pronóstico”, cumpliéndose así la intuición de que “lo mejor estaría por llegar”.- ANTONIO NAVAS.

FRANCISCO PAPA, *Acordaos de rezar por mí. Para cuidar de las cosas más frágiles*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 272 pp., 24 €

Las palabras escogidas para dar título a esta obra (“acordaos de rezar por mí”) las repite continuamente el Papa al concluir sus intervenciones públicas. Y el libro se abre con unas palabras de Francisco en que explica cómo reza y por qué reza. En las páginas del volumen se

han recogido muchas oraciones tomadas de los escritos de Francisco, agrupadas en tres bloques: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; a María; a San José. La segunda parte del volumen recoge una selección de las catequesis que el Papa Francisco pronunció sobre la oración entre el 6 de mayo de 2020 el 16 de junio de 2021 (durante los meses más agudos de la pandemia). Con ese estilo directo y sencillo que le caracteriza va desgranando distintos aspectos de la vida de oración. Lo hace con un gran realismo, atendiendo siempre a las distintas circunstancias en que nos proponemos orar. El libro, como tantos escritos de Francisco, no quiere quedarse en una disertación teórica y doctrinal sino que aspira a ser una invitación para que el lector progrese en la práctica de la oración.- ILDEFONSO CAMACHO.

FRÈRE, Ludovic, *Elogio espiritual de la paciencia*, San Pablo, Madrid 2024, 110 pp., 15,90 €

En verdad que el Papa Gregorio Magno se adelantó a nuestros tiempos cuando escribió: “¡Regocijémonos! Podemos ser mártires sin caer bajo la espada de los verdugos si conservamos la paciencia”. Ludovic Frère, sacerdote francés, utiliza como pórtico de estas páginas las palabras de este Papa que murió a comienzos del siglo VII. La falta de paciencia es una constante en nuestras vidas, que solemos vivir siempre ajetreados. La paciencia podría revelarse como una forma eminente de caridad. El primero de los tres capítulos de este librito busca identificar hasta siete grandes causas de la impaciencia, para abrirnos a un segundo capítulo que nos invita a reflexionar sobre la paciencia de Dios. Por fin, hay un último capítulo con algunos remedios para la impaciencia. El libro conjuga la observación aguda de nuestra psicología con una sensibilidad ante las oportunidades para vivir una profunda espiritualidad cristiana.- B. A. O.

GOUJON, Patrick, *Los consejos del Espíritu. Lectura de las cartas de Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2024, 142 pp., 17 €

El epistolario de san Ignacio contiene cerca de 6.000 cartas. De ellas nuestro autor, jesuita que

ha dedicado gran parte de su actividad a la espiritualidad ignaciana, ha escogido solo ocho, que son la base de este estudio. Su intención es descubrir cómo Ignacio aplicaba en su propia actividad el discernimiento, que propone para otros como eje de los Ejercicios Espirituales. La lectura comentada de estas pocas cartas pretende sugerir una forma de acercarse a ellas. Sabemos que Ignacio daba una gran autonomía a la persona a la hora de descubrir lo que Dios quiere de ella. Por eso su papel no lo concebía como dirección, sino como acompañamiento. Estas ideas generales pueden encontrarse puestas en práctica en el trato de Ignacio con las personas a las que dirigía estas cartas. Después de ofrecer una visión de conjunto de la actividad epistolar de Ignacio, se adentra el autor estudiar diversas formas literarias de ese acompañamiento poniendo de manifiesto lo que él llama una pedagogía de la consolación como el espacio donde cada uno puede descubrir la acción de Dios.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍNEZ MORENO, Isabel (ed.), *Francisco y Clara. Místicos de cordón y sayal*, San Pablo, Madrid 2024, 235 pp., 14,50 €

Este libro aparece en la conmemoración del 800 aniversario de la impresión de las llagas de la Pasión de Jesús en el cuerpo de san Francisco de Asís y está dedicado al propio santo y a su discípula santa Clara de Asís. Por tanto, se pretende celebrar los estigmas de san Francisco de Asís a través de unos textos conmemorativos. Creo que el título de esos textos da una idea muy apropiada del contenido de estas páginas. Los textos se titulan: “Memento”, “A los que hirió el Amor”, Francisco de Asís: “Pensamientos”, Francisco y Clara de Asís: “Diálogos de Amor”, Francisco de Asís: “Llaga de Amor viva”. Se subrayan en ambos su realidad mística junto con su entrega a los más débiles.- ANTONIO NAVAS.

MENDONÇA, José Tolentino, *La amistad. Un encuentro que llena la vida*, Mensajero, Bilbao 2024, 144 pp., 18 €

El autor de este libro tiene una larga trayectoria como escritor. Oriundo de la isla de Madeira, es sacerdote, poeta y teólogo. El Papa Francisco lo hizo cardenal y lo puso en 2022 al frente del Dicasterio para la Cultura y la Educación. El

ensayo que nos ofrece en estas páginas es fruto de la experiencia, pero también de una reconocida habilidad para expresar lo que es la realidad de la amistad. En el subtítulo se define esta como encuentro, un encuentro que es distinto del amor pero que es una forma de exponerse al otro sin que ello llegue a romper la propia realidad. La amistad es reconocimiento humano. El autor se aproxima a ella desde muy distintas perspectivas: desde determinados libros bíblicos, como son los evangelios o los escritos sapienciales, pero también desde *La Divina Comedia* de Dante. La lectura de este libro ayudará al lector a profundizar en la propia experiencia de amistad al tiempo que le descubrirá aspectos y posibilidades que pudieran resultarle desconocidas.- B. A. O.

MORENO, DE BUENAFUENTE, Ángel, *Revestidos de perdón. Invitados a bodas*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2024, 202 pp., 16,50 €

En realidad, Buenafuente no es apellido del autor, sino el monasterio del que es capellán en la provincia de Guadalajara (además de párroco de once parroquias). Desde esa experiencia pastoral ha venido reflexionando sobre la vida espiritual, y este libro es un fruto de esa experiencia. El punto de partida es la categoría bíblica de *alianza* y su evolución: de ser un contrato o pacto entre Dios y el pueblo va pasando a convertirse en una relación personal en la que Dios aparece como enamorado de cada uno, como el esposo con la esposa. Esta alianza personal es la que profundiza a través de los once capítulos de este libro, que llevan siempre por título un adjetivo: compadecidos, llamados, discípulos, tentados, probados, perdonados, levantados, amados, enamorados, habitados, enviados. Esta enumeración quiere reflejar cómo avanza la experiencia espiritual, en la que Dios toma la iniciativa (se compadece y llama) para terminar implicando a cada uno en la realidad en la que vive como enviado.- B. A. O.

SCQUIZZATO, Paolo, *Si no lo buscas lo encuentras. Introducción a la meditación silenciosa*, Ediciones Paulinas, Madrid 2024, 144 pp., 15,50 €

El autor propone el método de la “meditación silenciosa” como un posible camino para que el

alma no se marchite. Propone un itinerario de redescubrimiento del propio yo y un auténtico retorno al centro, a la propia fuente interior. Siguiendo este itinerario se llegaría a la verdad, a la experiencia del yo y del mundo sin el filtro de lo ilusorio y de los sueños. Como resultado final se experimentaría la plena libertad y la realización del corazón. Se trata de volverse al propio interior, en lugar de hacerlo hacia el exterior. Sus propuestas son que no hay que hacer nada, ya que Dios lo ha dado todo. No hay que ir a ninguna parte, ni desear, ni pensar en el futuro o en el pasado. Bastaría con permanecer aquí y ahora en silencio. Esto permitiría ver que ya se ha llegado a la meta. Entre sus fuentes de inspiración están el sufismo y el hinduismo.- ANTONIO NAVAS.

SHELDRAKE, Philip, *Un mundo transfigurado. El viaje místico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2024. 239 pp., 21 €

Es de agradecer a la editorial Desclée de Brouwer la publicación de esta obra sobre la experiencia mística. Su autor es un reconocido estudioso de la espiritualidad, galardonado como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Oxford por sus investigaciones teológicas. El volumen explora el renovado interés en nuestros días por la dimensión mística en sus diversas variantes confesionales y espirituales. Con un lenguaje asequible pero que deja ver un vasto conocimiento del tema, el autor nos introduce en la primera parte en una clarificación de lo que podemos entender por mística y la relación de esta con las creencias dogmáticas. En la segunda parte se detiene en el análisis de cinco dimensiones fundamentales de la experiencia mística: amor y deseo, saber y no saber, asombro y belleza, mística y práctica cotidiana (con una excelente síntesis de la espiritualidad ignaciana) y el místico como profeta radical. La conclusión, en un rico diálogo con Michel de Certeau, gran especialista en el tema, sintetiza unas profundas reflexiones sobre el “viaje místico”. - CARLOS DOMÍNGUEZ.

TEIXEIRA, Vinicius Augusto, *Por los senderos del Misterio. Rasgos antropológicos y retos contemporáneos de la espiritualidad*, Narcea S. A. de Ediciones, Madrid 2024, 156 pp., 14,50 €

El autor parte del hecho, para él innegable, de la presencia de la trascendencia en todo ser humano. Esa aspiración a la trascendencia se explicita en la aspiración a la espiritualidad, que lleva a las personas a su plenitud. Es lo que se presenta como el preámbulo existencial de la espiritualidad. Para remover obstáculos se dedica un capítulo a repensar la secularización, presentándola como claramente inferior al impulso interior hacia la espiritualidad. Esta espiritualidad orienta al sujeto hacia el infinito, hacia Dios, el único capaz de llenar el ansia infinita del ser humano. Este Dios lo concreta el autor en la visión que de Él tiene la fe cristiana, como alguien capaz de aportar a la vida su sentido, el amor y la paz. Un Dios que está dispuesto a dejarse encontrar por aquellos que lo buscan.- ANTONIO NAVAS.

## PASTORAL

BERMEJO, José Carlos – RUIZ ARAGONESES, Rosa, *Ternura y humanización. Un desafío para el cuidado*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 128 pp., 14 €

Ternura, humanización, cuidado: he ahí las tres palabras sobre las que bascula este libro, que ha nacido desde el Centro de Humanización de la Salud que tienen los padres camilos en Tres Cantos (Madrid) para atender a personas en situaciones de sufrimiento y de fragilidad. José Carlos Bermejo, religioso camilo, dirige la citada institución; Rosa Ruiz Aragoneses, es en él la responsable de investigación. El cuidado se ha extendido en estos últimos años como una necesidad social, pero tiene el peligro de funcionalizarse. Por eso el reto principal de los servicios sanitarios hoy es el de progresar en la humanización. Y para ello es preciso recuperar la ternura, un vocablo que tiende a relacionarse con una sensibilidad blandengue. Por eso el libro profundiza en el concepto de ternura y recurre al neologismo *ternurear* para dar fuerza a la opción por lo humano. La ternura es esencialmente comunicación, pero una comunicación no solo verbal sino enriquecida por otras muchas manifestaciones; y puede encontrar también ejemplos en personalidades de una fuerte espiritualidad, comenzando por el mismo Jesús de Nazaret. Todo esto ayudará a comprender que la ternura es una herramien-

ta privilegiada en el campo de la salud y de la atención sanitaria.- B. A. O.

JÁIMEZ ORTEGA, Alberto, *No está muerto, sino que duerme. La atención religiosa y pastoral en los tanatorios*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2024, 256 pp., 25,50 €

No es frecuente que se escriba sobre la pastoral en los tanatorios. Esta circunstancia aumenta el interés por este libro, que está escrito por un diácono casado de la diócesis de Bilbao y que ha ejercido su ministerio como capellán de un tanatorio. El autor une su formación teológica y su experiencia pastoral, pero opta para este libro por el género de ensayo, porque piensa que eso le da más libertad para escribir. Como ocurre con otros muchos servicios que se nos ofrecen en la sociedad, este del tanatorio puede ejercerse desde la pura funcionalidad burocrática, pero puede aprovecharse también para hacer más humanas determinadas situaciones de la vida. Concretamente aquí Alberto Jáimez subraya las muchas oportunidades que el tanatorio ofrece para acercarse a las familias que han perdido un ser querido. Se trata ante todo de un acompañamiento humano, pero también de una ocasión para profundizar en el sentido cristiano de la muerte: el título de la obra (*No está muerto, sino que vive*) quiere destacar el mensaje que debe presidir la pastoral del tanatorio. Con esta forma del ensayo el autor va recorriendo distintos momentos que su experiencia le ha hecho vivir a través de su ministerio diaconal en un tanatorio. B. A. O.

MIRANDA, Cintia y otros, *Que nadie vaya solo por la vida. Por un acompañamiento integral de la persona*, Ciudad Nueva, Madrid 2024, 176 pp., 18 €

La dirección espiritual siempre fue un tema clásico en la espiritualidad. Hoy se prefiere hablar de acompañamiento por razones fáciles de comprender. Pero este acompañamiento no solo debe ser espiritual, sino integral, de modo que atienda a todos los aspectos del desarrollo de la persona. Por tanto, no es solo tarea de un sacerdote, sino de la comunidad en donde las personas se integran. Toda esta temática es la que se refleja en la veintena de artículos que componen este libro, publicados originariamente en el número 22 de la revista *Ekklesia*.

En ellos se alternan los que abordan la cuestión con un carácter más general y los que describen experiencias variadas de acompañamiento, en ámbitos tan distintos como el educativo, el psicológico, el gerontológico, el familiar, etc. El Papa Francisco, de quien se recoge también la participación que tuvo en un encuentro de responsables de pastoral universitaria, ha insistido con frecuencia en la importancia del acompañamiento.- B. A. O.

*YouCat español. Catecismo joven de la Iglesia católica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 300 pp., 13 €

La edición adaptada a los jóvenes del *Catecismo de la Iglesia católica* se publicó en lengua alemana en 2010 y fue traducida al castellano en 2012. Ahora aparece esta nueva edición con un nuevo prólogo del Papa Francisco que se añade al que ya tenía de Benedicto XVI. Se emplea el género del catecismo de preguntas y respuestas, con un total de 527. En cada respuesta se reproducen algunas líneas del *Catecismo de la Iglesia católica* para después ofrecer un comentario con un estilo más adaptado a los destinatarios de esta edición. El catecismo está dividido en cuatro partes: lo que creemos; cómo celebramos los misterios cristianos; cómo obtenemos la vida en Cristo; cómo debemos orar. Un amplio índice temático contribuye al uso de este libro, que será sin duda una ayuda para que los jóvenes tengan una visión sistemática y bien fundamentada de lo que es la fe cristiana.- B. A. O.

## LITURGIA

ALCALDE, Antonio, *Meditaciones a la luz de los tiempos litúrgicos*, San Pablo, Madrid 2024, 305 pp., 21 €

En estas páginas se pretende que el lector incorpore a su vida diaria la práctica de la meditación. Para ello se proporcionan cincuenta y cuatro meditaciones basadas en los textos litúrgicos, en los cantos, en los himnos o en los poemas que la liturgia católica ofrece a los fieles. El autor aspira a que el lector se detenga en ellos, los haga objeto de su contemplación y los “desmenuce con mimo”. La inspiración de estas meditaciones en los textos litúrgicos busca que ellas proporcionen a quien medita

una incorporación profunda a la realidad litúrgica de la Iglesia por su importancia para la vida cristiana. Se busca que el lector mantenga su mente ocupada con los diversos temas y se incorpora una última meditación, dedicada al silencio, que podría utilizarse en cualquiera de los diversos momentos del año litúrgico.- ANTONIO NAVAS.

LÉCU, Anne, *Esto es mi Cuerpo. Conocer, vivir y celebrar la Eucaristía*, San Pablo, Madrid 2024, 168 pp., 18,50 €

La asistencia a la celebración eucarística se ha convertido en muchas ocasiones en una rutina, de modo que se asiste con frecuencia sin saber por qué ni para qué. Anne Lécu, religiosa dominica, desarrolla una importante labor social como médico, pero también es escritora. Desde esta conjunción de sensibilidades se acerca a la celebración de la eucaristía, con la intención de sacarnos de esa rutina en que muchas veces caemos. Para ello va recorriendo todos los momentos de la celebración, desde que esta comienza como una preparación para abrirse a la Palabra, lo que requiere previamente reforzar el sentido de la comunidad. La primera parte en la misa la engloba bajo el término “Incarnatus”. La segunda parte (“Crucifixus”) ocupa desde el ofertorio hasta el rito de comunión. En la última parte (“Resurrexit”) se centra en la proyección que para la vida cristiana tiene la celebración que concluye: el ser enviado, convirtiendo la celebración eucarística en vida eucarística bajo la lógica del don.- B. A. O.

PALAU, Daniel – MEJÍA, Ricardo – TOMÁS, Ignacio – TENA, Pere, *LX aniversario de la Constitución "Sacrosanctum Concilium"*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2024, 138 pp., 14 €

Los dos primeros estudios que se recogen en este libro formaron parte de las Jornadas de Liturgia 2024 organizadas por el Centre de Pastoral Litúrgica para conmemorar los 60 años de la Constitución sobre la liturgia del Concilio Vaticano II. Los dos pretenden proseguir el diálogo interdisciplinar con otras áreas científicas: por eso el primero de ellos estudia la Constitución desde una perspectiva histórica y teológica, mientras que el segundo lo hace

desde la filosofía y la fenomenología. Sus autores, Daniel Palau y Ricardo Mejía, son respectivamente profesores de la Facultat de Teologia de Catalunya y de la Facultat de Filosofia de Catalunya. El libro se completa con otras dos colaboraciones: un estudio sobre las fuentes preconciarias de la Constitución (de Ignacio Tomás Cánovas) y otro que preparó Mr. Pere Tena (fallecido en 2014) para conmemorar los 50 años del citado documento conciliar. El deseo de seguir inspirando la liturgia con el texto conciliar está en sintonía con el deseo del papa Francisco, expresado en su carta apostólica *Desiderio desideravi* de 2022 sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios, de hacer de la Eucaristía el centro de toda la liturgia.- B. A. O.

ZANCHI, Giuliano, *Celebremos y gocemos. La liturgia, escuela de oración*, San Pablo, Madrid 2024, 138 pp., 15 €

Muchas personas han vivido la fe como un conjunto de obligaciones de la práctica religiosa que marcaban el ritmo de la vida con una regularidad invariable. Esta es la experiencia de Giuliano Zanchi, párroco de Bèrgamo y profesor de Teología en la Universidad del Sacro Cuore de Milán. En este contexto tiene sentido hablar de la oración, una oración que no se reduzca a pronunciar palabras, sino que se viva como un modo de presencia; una oración que no se agote en sus momentos individuales, sino que desemboque en esa forma típicamente comunitaria que es la liturgia. Desgraciadamente cuando las celebraciones litúrgicas comenzaron a hacerse ininteligibles para los fieles se la participación en ellas se convirtió en una obligación. Y al perder toda su significatividad terminó siendo sustituida por un conjunto de devociones. Este libro quiere salir al paso de toda esa problemática, y está pensado para iniciados no especializados. La primera parte la constituyen cuatro capítulos de carácter teológico que intentan explicar lo que es la oración cristiana y cómo en la liturgia tiene su máxima expresión. Una segunda parte se ocupa en tres capítulos de la misa como experiencia tipo de la liturgia sobre: el signo de partir el pan, el momento de la Palabra como lugar de revelación y espacio de diálogo, todo lo que hace de la celebración una verdadera oración. B. A. O.

## RELIGIONES

BRAGUE, Rémi, *Sobre el islam*, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 376 pp., 24 €

Como profesor de filosofía medieval en la Sorbona (París), aunque ya emérito, ha tenido que explicar disciplinas tan especializadas como “Filosofía de la lengua árabe”. Rémi Brague no se considera especialista en el islam, pero ha tenido que leer y comentar a muchos autores árabes medievales; igualmente ha leído a muchos investigadores sobre el tema, que en general se ocupaban de aspectos muy particulares o de más actualidad (como es el caso de los grupos extremistas islámicos). Lo que Brague se pregunta es cuál es la esencia del islam y qué relación existe entre la teoría islámica y la práctica. Sus conclusiones son críticas: para él, Mahoma no fue un auténtico profeta, sino más bien un hábil jefe de un Estado rudimentario; tampoco le parece el Corán un libro divino, sino más bien un conjunto reflexiones sobre el ser humano. Tampoco quiere limitarse a estudiar los orígenes del islam: en su obra recorre toda la historia, lo que le permite ver su progreso inicial pero también su agotamiento o un cierto anquilosamiento del pensamiento islámico. Todo ello le lleva concluir que el islam, más que una religión, es una ley que considera la creencia como algo consustancial al ser humano: en ese sentido estamos ante una realidad bien distinta de la religión bíblica.- ILDEFONSO CAMACHO.

STONE, Merlin, *Cuando Dios era mujer. Exploración histórica del antiguo culto a la Gran Diosa y la supresión de los ritos de las mujeres*, Editorial Kairós, Barcelona 2021, 428 pp., 24 €

Que este libro publicado en 1976 se edite ahora en castellano está más que justificado, no solo por su interés intrínseco sino porque conecta con inquietudes muy vivas en el mundo de hoy. La autora, profesora de arte e historia del arte y escultora, reconoce que el libro le costó diez años de trabajo y de investigación. Su intención no es promover la vuelta a las antiguas religiones femeninas, sino más bien cuestionar los estereotipos femeninos que nos ha impuesto la sociedad patriarcal. Respon-

sabiliza a los relatos del Antiguo Testamento sobre la creación del mundo de haber contribuido de forma decisiva a la eliminación de otras tradiciones más antiguas que se remontan al neolítico o incluso al paleolítico °(por tanto, a hace más de 25000 años), quedaba un culto aún creador supremo que concebían con forma de mujer. La arqueología la mitología y la historia han ayudado a explicar como esta religión femenina fue perseguida y reprimida hasta su eliminación. Hoy existen otros estudios que han avanzado sobre las tesis de Merlin Stone, pero la obra de esta constituye un eslabón importante en el proceso de estudio de las religiones y especialmente del papel que la mujer desempeñó en ellas.- F. L.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ALONSO-FERREIRO, Almudena – MOCIÑO-GONZÁLEZ, Isabel – RIOBÓO-LOIS, Breogán – ZABALZA-CERDEIRIÑA, María-Ainoa (eds.), *El desafío del aprendizaje cooperativo en la universidad*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2024, 146 pp., 18 €

El Espacio Europeo de Educación Superior quiso que en la formación académica el foco de atención pasase de la enseñanza al aprendizaje, lo cual implica poner en marcha nuevas formas pedagógicas. Entre estos modelos de innovación educativa se cuenta este del aprendizaje cooperativo. En la Facultad de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Vigo un grupo de profesores con la colaboración de algunos alumnos ha puesto en marcha el proyecto de que se da cuenta en este libro. En su primer capítulo, más teórico, se explica lo que es el método del aprendizaje cooperativo. El resto del libro presenta distintas experiencias: las tres primeras tienen como objetivo la cohesión del grupo, un requisito previo que es básico para la puesta en práctica del método en el aula; le siguen otras tres experiencias para trabajar en equipo con esta finalidad del aprendizaje; por fin la última experiencia se refiere al trabajo en equipo como contenido. No pretenden los que han protagonizado esta iniciativa de innovación docente sino ofrecerla a otras personas que pudieran estar interesadas con objeto de que sea conocida para corregirla y mejorarla.- F. L.

CRATO, Nuno, *Apología del libro de texto. Cómo escribir, elegir y utilizar un buen manual*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2024, 144 pp., 18 €

El profesor Nuno Crato ha combinado su condición de académico en el área de las matemáticas con su experiencia como Ministro de Educación y Ciencia en Portugal (2011-2015). El libro que llega ahora hasta nosotros combina bien esta doble condición. Como deja claro el título, el autor es un decidido defensor del libro de texto. En esta monografía comienza describiendo los rasgos más comunes de los manuales escolares, así como sus funciones más importantes. Aborda luego algunos principios pedagógicos generales, entre ellos la importancia de construir conocimientos sobre conocimientos, sin sustituirlos por competencias, ya que son las competencias las que deben construirse sobre conocimientos. Se aborda después todo lo relativo al aprendizaje activo, precisando cómo debe ser activo el aprendizaje: para el autor, en la mente de los alumnos, lo que tiene consecuencias determinantes para la elaboración de un libro de texto. Concluye el libro analizando algunas críticas a los libros de texto, lo que da lugar a proponer criterios para evaluarlos y seleccionarlos. Como se ve, el libro puede ser útil tanto a los profesores, como a los editores de libros, como a los responsables de las políticas educativas.- F. L.

PALOP, Débora, *Dejé de ser yo. Memorias de un abuso narcisista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2024, 157 pp., 13 €

Nadie está exento de la posibilidad de cruzarse en la vida con alguien narcisista ni de poder sufrir por su parte algún tipo de dinámica abusiva. Esta convicción queda aún más reforzada al escuchar los testimonios personales de quienes han sido víctimas de tales personas. Esto nos ayuda, además, a comprender y a hacernos cargo de estas situaciones.

Este libro recoge la experiencia de abuso que vivió la propia autora por parte de quien fue su pareja. Su testimonio se va intercalando con la explicación de rasgos narcisistas, de cómo se sitúan en las relaciones y de los diversos recursos que emplean para someter y anular a sus víctimas. Conocer cómo funciona una relación con el nivel de toxicidad que describe la obra per-

mitirá al lector tomar consciencia de los graves daños que estos vínculos generan, despertar una sensibilidad que permita reconocerlos en sí y en otras personas y prevenir estas situaciones tanto en carne propia como en ajena.- IANIRE ANGULO ORDORIKA.

RODRÍGUEZ, Maribel, *Más allá del narcisismo espiritual*, 2º ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2021. 174 pp., 12 €

RODRÍGUEZ, Maribel, *Liberémonos del narcisismo*. Desclée de Brower, Bilbao 2024. 253 pp., 18 €

La Colección “Serendipity” de la editorial Desclée nos ofrece en 2024 una segunda y profunda reflexión sobre la temática del narcisismo que se añade a la que la misma autora nos ofreció en la misma editorial en 2021 sobre el mismo tema, aplicado entonces a la vida espiritual. La autora se ha movido desde hace un tiempo en las interrelaciones entre el mundo de la psicología y la espiritualidad. En ambos campos nos ha ofrecido reflexiones de profundo calado e interés.

El tema del narcisismo que centra los dos volúmenes que comentamos constituye, sin duda, una clave central en la comprensión de la posmodernidad. Tanto a nivel psiquiátrico como psicológico y social, el narcisismo se deja ver como una dimensión del mundo afectivo que, en nuestros días, impregna la vida en todas sus dimensiones, tanto individuales como sociales. También la espiritualidad muestra con demasiada frecuencia la contaminación de estas dinámicas narcisistas que desvirtúan los propósitos que una auténtica espiritualidad cristiana no puede obviar. En ello se centró la autora en el primer volumen que comentamos, advirtiendo de esta plaga con el enorme peligro de venir a distorsionar la experiencia cristiana con unas propuestas intimistas que difuminan la alteridad a la que somos convocados. En el segundo volumen, la reflexión ahonda en el estudio del narcisismo y en las patologías a las que hoy somos más proclives. En ambos, se ofrece una clarificadora tipología de los diversos tipos de narcisismo y de las diferentes áreas de la vida social en las que este se deja ver, así como unas propuestas para una saludable evitación de los riesgos que el narcisismo supone. Sin duda, nos encontramos de nuevo con el

resultado de unos rigurosos conocimientos que la autora muestra en los campos psicológicos y espirituales, expuestos como siempre también, con una claridad y viveza de lenguaje que son muy de agradecer.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

SORIANO AYALA, Encarnación – LOZANO MARTÍNEZ, Josefina (dir.), *Parejas adolescentes. Propuestas de intervención para prevenir la violencia*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2024, 152 pp., 19,50 €

En esta obra han colaborado un grupo de profesionales que se han acercado desde distintas perspectivas al tema de la violencia cuando esta se desarrolla entre adolescentes. En los nueve capítulos que componen la obra se parte siempre del estudio teórico, pero para aterrizar luego en algunas propuestas de actuación que se pueden desarrollar con los estudiantes. Los primeros capítulos se detienen en describir distintos tipos de violencia, así como en las formas en que se pueden detectar los problemas antes de que se produzca el estallido violento. Sigue luego una parte dedicada a analizar las causas de la violencia, prestandose especial atención al amor romántico entre adolescentes y también a la forma como se viven los roles de género. La última parte recorre distintos ambientes proclives las situaciones de violencia: ante todo la ciberviolencia, que suele cebarse en los más jóvenes; después la violencia en relaciones de parejas adolescentes del igual género; por último, los factores étnicos o culturales. El libro concluye con un capítulo dedicado a la educación afectiva y sexual de los adolescentes, que puede ser una línea decisiva para prevenir la violencia.- F. L.

## FILOSOFÍA

FERNÁNDEZ BEDMAR, Jesús, *¿...Y si Dios no existiera?*, Comares, Granada 2021, 176 pp., 17 €

Un libro polémico, situado en la temática de la filosofía de la religión, destinado a un público general, con un estilo muy didáctico. La primera parte de la obra se centra en el tratamiento —expositivo y crítico— acerca de Dios ofrecido por algunos de los principales pensadores de los siglos XIX y XX que “han propiciado el ateísmo en nuestros días”: Feuerbach, Marx,

Dostoievski [sic], Nietzsche, Freud, Sartre y Hawking (caps. 2-8). En la segunda y última parte (caps. 9-11) encontramos la visión más propositiva y personal del autor, que profesa la fe cristiana, a la vez que se muestra muy crítico con la religiosidad histórica de los cristianos, salvando al Dios de la teología negativa y “el mensaje de Jesús”; aunque no tanto la ortodoxia eclesial. Su actitud desea distanciarse tanto del ateísmo positivista como de un cristianismo muy seguro de sí. Su aportación más constructiva se basa en el método histórico-crítico, desde el que presenta la figura de Jesús, su relación filial con Dios y su mensaje evangélico, que considera “la mayor revolución social que se ha producido en la Historia” (pp. 149; 162). El autor se empeña en recomponer y reivindicar el mensaje cristiano, apelando a la confianza en Dios (en contraste con formas infantiles e hipócritas de culto y religiosidad) y los valores morales de Jesús (identificados genéricamente con la solidaridad ético-cívica y excluyendo las normas religiosas posteriores añadidas, señaladamente las sexuales, consideradas represivas). Su propuesta, donde quedan incorporados algunos puntos de los filósofos arriba citados, evoca en gran medida a aquella *religión dentro de los límites de la mera razón*, a la manera de Kant.-TOMÁS J. MARÍN MENA.

FRAIJÓ, Manuel, *Momentos estelares en la historia del pensamiento cristiano. Escritos sobre religión y filosofía*, Trotta, Madrid 2024, Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión, 300 pp., 22 €

El gran teólogo Karl Rahner solía decir que durante los seis primeros siglos del cristianismo se produjeron más avances doctrinales que en el resto de su historia. Pero no podemos negar que a lo largo de la historia del pensamiento teológico hubo también otros momentos “estelares” que dice el autor de este volumen, el profesor Manuel Fraijó, que han ayudado a la construcción de un pensamiento cultural, filosófico y religioso que forma parte de nuestra identidad occidental del siglo XXI. José Luis López Aranguren consideraba que el Concilio Vaticano II había sido “el acontecimiento más importante del siglo XX”. La historia del pensamiento cristiano occidental es apasionante. A ella se dedican los capítulos de este libro,

que reúne a lo largo de sus páginas artículos y conferencias del autor, así como entrevistas y recuerdos de sus amigos. No existe nostalgia, pero sí una mirada penetrante, crítica y esperanzada, de veinte siglos de reflexión y búsqueda de sentido cristiano y religioso.- LEANDRO SEQUEIROS.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho. Semestre de invierno de 1819-1820*. Traducción y edición de Fernando Huesca. Ediciones Akal, Madrid 2024, 294 pp., 19 €

En Stuttgart, el 27 de agosto de 1770, nació uno de los filósofos más importantes de la historia de la humanidad. El impacto de su obra se sintió en todas las áreas de la disciplina filosófica. Pero es en el ámbito político donde Hegel podría decir, con justicia, que a diferencia de muchos otros filósofos sus palabras fueron tomadas en serio fuera de los espacios docentes. Su obra fue y sigue siendo discutida en el mundo académico. En su *Filosofía del Derecho* busca determinar aquello que es filosóficamente correcto por medio de una exposición científica que ocupa un lugar especial dentro del monstruo que es el sistema filosófico hegeliano, y en esa medida, no presupone representación ni imaginación alguna de cómo éramos, somos o debemos ser. Esta edición presenta una versión completa del curso a partir de dos manuscritos de apuntes distintos y complementarios, uno de Johannes Rudolf Ringer y otro anónimo. La importancia del manuscrito de Ringer es que permite nuevas posibilidades de interpretación, compleción, corrección y formulación dialéctica en torno a la *filosofía del derecho* de Hegel. Igualmente, este semestre es especialmente atractivo para la historiografía hegeliana ya que explicita, por primera vez, la lectura que hace Hegel de los economistas políticos Jean-Baptiste Say y David Ricardo. Asimismo, se impartió antes de la publicación de *Filosofía del derecho* (1821) y en el contexto de los “Decretos de Karlsbad” (1819, régimen policial de vigilancia y represión, diseñado para mantener el control cualquier actividad de oposición, bajo el ministerio de Klemens von Metternich), de modo que da cuenta tanto de las tesis en torno a la teoría del valor y del capital como del Código Napoleónico. La traduc-

ción y edición corre a cargo del profesor de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) Fernando Huesca Ramón.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

JOU, David, *Pensar la creación. La sorpresa de la Razón divina*, Albada editorial, Barcelona 2024, 264 pp., 19 €

El catedrático de Física de la materia condensada, Dr. David Jou –científico interdisciplinar, poeta y ensayista–, aborda en este ensayo el tema de la creación como un puente entre la cosmología científica (que explora las leyes matemáticas que rigen el universo) y la cosmología religiosa y teológica (que se pregunta por el origen y el fundamento de la existencia de un cosmos ordenado y de la evolución biológica). Su objetivo es responder a la pregunta, siempre enigmática y abierta, de si la realidad material, el mundo, la vida y el ser humano tienen algún sentido. Esto le lleva, a lo largo de diez densos capítulos, a reflexionar de modo interdisciplinar sobre la posibilidad de algún tipo de conciencia más allá de la muerte, y sobre la relación racional y existencial del universo con alguna entidad o realidad trascendente.

El autor destaca que hay cuatro aspectos recientes de la ciencia que le han parecido de especial interés para una meta-reflexión teológica sobre la realidad física: la incorporación del concepto de “información” como ingrediente esencial de lo material; el misterioso vínculo del fenómeno vital con la sutileza de las leyes físicas; la dimensión cósmica de la vida (siguiendo a Pierre Teilhard de Chardin), la doble cosmología del universo exterior de las galaxias y el universo interior de las redes neuronales; y, finalmente, las sorpresas de la inteligencia artificial, que nos sitúan entre una racionalidad cósmica creadora y una racionalidad técnica creada. Una extensa y selecta bibliografía puede ayudar a un lector culto a sumergirse en las entrañas de un universo que siempre nos desborda.- LEANDRO SEQUEIROS.

MORTARI, Luigina, *La política del cuidado. Tomarse la vida en serio*, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 234 pp., 19 €

La clave de esta obra está formulada en su primera página: “la esencia del cuidado consiste en tomarse la vida en serio” (pág. 7). Esta con-

vicción es la que preside toda la reflexión de Luigina Mortari, profesora de la Universidad de Verona, que se mueve entre la Medicina y la Filosofía: una excelente combinación de saberes para acercarse a lo que es el cuidado, una categoría que hoy recuperamos, pero para la que la autora encuentra ya sus raíces en la filosofía clásica y en Platón. El método filosófico que se emplea en estas páginas es la fenomenología, entendida esta en su formulación más realista. El punto de partida (capítulo primero) busca las raíces ontológicas para fundamentar una filosofía de la existencia anclada en la calidad de lo real. Sobre esa base se adentra luego, en sucesivos capítulos en: el estudio del cuidado, su dimensión ética, las condiciones para poder ponerlo en práctica a nivel personal y a nivel institucional. El cuidado es ante todo una actitud personal, que se traduce luego muchas formas de acción, pero es también un horizonte que debe inspirar las políticas institucionales. Esa combinación de lo personal y lo institucional es uno de los grandes retos que tiene ante sí una sociedad tan compleja, tan marcada por la técnica, tan amenazada por la superficialidad y la prisa, como es la nuestra.- ILDEFONSO CAMACHO.

PAYEN, Guillaume, *Martin Heidegger. Catolicismo, revolución y nazismo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2024, 694 pp., 45 €

Una breve introducción de Payne clarifica el objetivo de este estudio. El peculiar nazismo de Heidegger aparece con claridad con los *Cuadernos negros*, pero está latente y crece a lo largo de su autobiografía. Mostrar esta génesis es el propósito de este volumen. Parte de sus inicios familiares y educativos (“Un destino católico”) y pone el acento en su cambio de la teología a la filosofía, después de haber sido seminarista y novicio de la Compañía de Jesús. Un segundo momento en su historia es el del paso de filósofo de la primera guerra mundial a filósofo revolucionario antes del comienzo de la segunda guerra mundial, que es también de algunas de sus obras más importantes, como *Ser y tiempo*. Pero el centro de este estudio es el de su integración en el nazismo y su pregunta por el destino de Alemania. Comienza con su discurso del rectorado, en el que aparece como Führer que guarda el saber del pueblo (1933), se afilia al partido nazi y bajo el doble rótulo de onto-

logía y misión participa en la transformación nacionalista de su filosofía. Como seguidor de los éxitos militares alemanes, transforma su filosofía en una apología del pueblo llamado a dirigir el mundo.

Su obra marca la fidelidad al espíritu del nazismo. Hay una reconversión de toda su filosofía en torno al destino del ser, a la muerte de Dios y a la integración de la derrota nazi en el contexto de una Alemania arruinada. Payen analiza la búsqueda de nuevos caminos filosóficos desde 1950 y la persistencia de su fidelidad a la dinámica y a la hermenéutica del ser de las etapas anteriores. Se analiza su silencio y su no retractación de su postura política, así como los ecos y discusiones que ha ocasionado su postura (“el caso Heidegger después de Heidegger”). Payen muestra en la conclusión cómo el legado filosófico de Heidegger pervive y sigue fecundando la situación de la actualidad filosófica después de su muerte. Amplias notas al texto, así como una selección bibliográfica y un índice analítico y onomástico, además del índice general, facilitan las consultas. Es una obra seria, sólida y con una fuerte argumentación en los textos, aunque algunos elementos adolecen de profundización, como el significado de la teología bíblica en su pensamiento, desde el comienzo hasta el final, o la relación con la fenomenología de Husserl, que merece una mayor atención.- JUAN ANTONIO ESTRADA.

PÉREZ LABORDA, Alfonso, *Filosofía de la misericordia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 324 pp., 19 €

Francisco Pérez Laborda, sacerdote bilbaíno aunque nacido en San Sebastián, fue profesor en Salamanca, Lovaina, Pittsburgh y la Universidad San Dámaso de Madrid. En los últimos años, ya retirado en Ávila, ha dedicado parte de su tiempo a escribir. Y lo hace de una forma espontánea, sobre temas diversos, haciendo gala siempre de su buena preparación filosófica y teológica. Los textos que se recogen en este volumen son de los últimos años, aunque algunos se remontan a 2009-2010. Una primera parte agrupa textos bajo el epígrafe de “Filosofía de la carne”. Una segunda parte, la más extensa recoge textos bajo el epígrafe de “Miscelánea”, como expresión de una amplia variedad de reflexiones suyas sobre distintas cuestiones

teológicas y en diálogo con Joseph Ratzinger, Adolph Gesché, Xabier Pikaza o Emilio Brito. La parte final recoge recuerdos personales de distintas etapas de su vida. La lectura de estas páginas ayuda a conocer más a su autor en una fase ya de madurez.- B. A. O.

PIGEM, Jordi, *Conciencia o colapso*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2024, 186 pp., 19,50 €

Jordi Pigem es filósofo y escritor, un escritor que ha sabido comunicar sus estudios sobre los nuevos paradigmas de la ciencia de un modo asequible al lector medio, lo que explica la amplia acogida de sus últimas obras (*Pandemia y posverdad*, *Técnica y totalitarismo*, dos obras recientes publicadas también en Fragmenta Editorial). El texto de este nuevo libro está constituido por 30 breves reflexiones que buscan su inspiración o su ocasión en escritos de otros autores, como se comprueba recorriendo el extenso apartado de “Fuentes y notas” que se incluye al final de la obra (págs. 123-179). Los primeros capítulos podrían sintetizarse como una reflexión crítica sobre la superficialidad que nos invade, y que nos hace sucumbir bajo hechizos, mentiras, propaganda, seducciones... Jordi Pigem piensa encontrar una clave de todo ello la contraposición entre dos formas básicas de acercarse al mundo: la mente holística y la mente algorítmica. Es esta segunda la que se va imponiendo en nuestro tiempo: su insistencia en el cálculo algorítmico, poderoso e inflexible, nos está haciendo perder espontaneidad y va haciendo que nuestra mente quede atrapada, incapaz de abrirse a la actividad creativa, contemplativa, lúdica o social (que es lo propio de una mente holística y abierta siempre al fluir de la realidad).- F. L.

ZAMORA CALVO, José María, *Platón. La filosofía y la polis*. Shackleton Books, Barcelona 2024, 224 pp., 16,90 €

A. N. Whitehead dijo, quizás exageradamente, que toda la filosofía occidental era una anotación a pie de página de la obra de Platón. Pero no cabe ninguna duda de que Platón es uno de los grandes clásicos del pensamiento, y todavía hoy ejerce sobre nosotros una seducción irresistible. La pregunta fundamental a la que este libro pretende responder es qué entendía Platón,

en particular, por filosofía. Platón inventó el sentido del sustantivo “filosofía”, que entraña una exigencia y un esfuerzo por comprender, al emprender el camino que busca lo que es cada cosa. Por eso, sus diálogos son considerados como la primera de todas las obras filosóficas, y las cuestiones que en ellos se abordan sientan las bases de, si no todas, casi todas las preguntas de la filosofía hasta nuestros días. La filosofía platónica nació de su vocación política, y en este libro se muestra la relación de los temas más diversos que abordó en sus obras con el núcleo fundamental de sus preocupaciones ético-políticas. José M<sup>a</sup> Zamora Calvo (Palencia, 1970) es catedrático de Filosofía Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid. Es presidente de la Sección española de la ISNS (International Society for Neoplatonic Studies), y ha publicado diversas obras sobre filosofía antigua. Este manual nos presenta un examen y una excelente visión de conjunto de los grandes problemas platónicos y, en consecuencia, de las grandes cuestiones de nuestra filosofía. Un excelente compañero de lectura para aquellos que buscan adentrarse en la obra de Platón.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

## HISTORIA GENERAL

ATIENZA, Juan G., *Guía de la España templaria. Enclaves de la A a la Z*, Editorial Edaf, Madrid 2024, 383 pp., 24 €

La Orden del Temple, los Templarios, están espontáneamente asociados a su labor en Tierra Santa, aunque nacieron de la mano de san Bernardo de Claraval para proteger a los peregrinos en las diversas rutas que cruzaban la Cristiandad. Pero los Templarios se establecieron ampliamente en los reinos cristianos, algo que sucedió también en la península Ibérica. El autor, tras una introducción sobre la España Templaria, empieza destacando las principales comarcas templarias en España. A continuación, ofrece un glosario de esos lugares templarios y términos relacionados con el Temple. Añade una cronología del Temple en España, una lista de los Grandes Maestres de la Orden y otra lista con los Maestres Provinciales de los reinos españoles. Acierta así, como pretende, en dar pistas a personas interesadas en visitar lugares exóticos de la península.- ANTONIO NAVAS.

CONDE DE LA VIÑAZA, *Goya su tiempo, su vida, sus obras*, Editorial Maxtor, Valladolid 2024, 465 pp., 18,50 €

Esta publicación es una edición facsímil de la que apareció en Madrid en 1887. Cipriano Muñoz y Manzano es el Conde de la Viñaza, que figura como autor de esta biografía de Goya, ejemplo de cómo eran las biografías durante el siglo XIX, especialmente por su estilo variado y rompedor. Obras como esta influyeron notablemente en la Historia del Arte de los siglos XIX y XX. En ella se pueden encontrar las diferentes etapas estilísticas que vivió Goya en su carrera y ello viene completado con el contexto histórico en que el que se movió. Al final se añaden tres Apéndices interesantes y un Catálogo razonado de las obras de Goya. Toda la obra va orientada a conseguir para Goya un reconocimiento en España, que todavía no se había producido.- ANTONIO NAVAS.

DÍAZ RUIZ, Emilio, *Los señoríos nobiliarios en la Castilla de los últimos Trastámara*, Editorial Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares (Madrid) 2023, 344 pp., 18 €

Mientras en el resto de Europa el feudalismo se muestra en crisis profunda, en Castilla aumenta la “señorialización” de los municipios, a causa de la debilidad de la dinastía de los Trastámara, que necesitaba apoyarse en los nobles para mantenerse en el poder. Este aumento de los señoríos nobiliarios produjo un movimiento de resistencia frente a esa expansión por parte de las ciudades, las villas y los propios vasallos, todos ellos perjudicados por la clara disminución de sus recursos económicos. Como ejemplo de este fenómeno generalizado se estudia el caso de la villa Cedillo del Condado. Pero ya antes, en el capítulo dedicado a la oposición individualizada en Castilla, se estudian hasta 27 ciudades en que se ensayaron diferentes modos de resistencia frente al acaparamiento de tierras cada vez mayor por parte de los nobles.- ANTONIO NAVAS.

DÍAZ VILLANUEVA, Fernando – GARÍN, Alberto, *Contra la Revolución Francesa. Ni libertad, ni igualdad, ni fraternidad*, HarperCollins, Madrid 2024, 224 pp., 19,90 €

Estamos ante un libro que es original en su género: podríamos decir que es una historia dialogada, fruto de una conversación. Que mantuvieron los dos autores durante muchas horas con un único tema, la Revolución Francesa. Fernando Díaz es periodista y divulgador histórico, con estudios en Historia Moderna y Contemporánea. Alberto Garín estudió Historia del Arte y Arqueología y es colaborador de diferentes programas en las redes. Esta vocación divulgadora de ambos es la que está detrás de un libro que está escrito con un estilo ágil y directo, sin notas a pie de página y con solo una escueta bibliografía al final. En el relato no se limitan a narrar, pretenden desmontar ese mito que aún se mantiene en el imaginario de muchas personas cultas de nuestro tiempo. Al ir recorriendo los distintos momentos de la Revolución de 1789, de su preparación y de sus consecuencias, los autores remiten a otros acontecimientos que ayudan a comprender el alcance de lo que ocurrió en Francia en el paso del siglo XVIII al XIX. Intentan mostrar cómo la raíz de todos sus problemas hay que buscarla en el abuso de la razón. Porque el ser humano y todo lo que nace de él, en este caso sobre todo en el terreno político y económico, no puede reducirse a una estricta racionalidad.- ILDEFONSO CAMACHO.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Investigaciones sobre la política marítima de los reyes católicos 1475-1515*, Editorial Dykinson, Madrid 2024, 385 pp., 24 €

Ni Castilla ni Aragón poseían escuadras permanentes a finales de la Edad Media. Las armadas marítimas se organizaban de acuerdo con las necesidades. Los Reyes Católicos las organizaron unas veces para la guerra, otras para vigilar y prevenir delitos en las rutas mercantiles, por motivos de relación diplomática con otras cortes europeas o de necesidad familiar. A todo esto se sumaba la protección del comercio, de las pesquerías y, en general, de las actividades navales de sus súbditos. A lo largo de cuarenta años llevaron a cabo una política marítima activa desde las propias costas españolas y el Mediterráneo occidental hasta el Mar del Norte. Hay unas páginas dedicadas especialmente al Almirantazgo de Castilla, que ilustran especial-

mente la política naval de los Reyes Católicos.- ANTONIO NAVAS.

LINDE, Luis M., *Don Pedro Girón, duque de Osuna. La hegemonía española en Europa a comienzos del siglo XVII*, Nueva edición corregida y ampliada, Ediciones Encuentro, Madrid 2024, 433 pp., 28 €

Esta biografía constituye un relato profundamente esclarecedor del estado real de la Monarquía Española a comienzos del siglo XVII, cuando su hegemonía se hallaba en lo más alto. Porque el protagonista de la misma fue héroe de la Guerra de Flandes, virrey de Sicilia y de Nápoles, posible inspirador de una conjura de los españoles contra Venecia y armador de la mayor flota corsaria de la época en el Mediterráneo. Por si faltaba algo para avalar el interés por conocer su vida y sus hechos, tuvo como amigo y agente al gran Francisco de Quevedo, tremendamente interesado por la política española de su tiempo. En la parte final del volumen se añaden seis anejos relacionados con el duque de Osuna. Y el libro se completa con una colección de documentos y un árbol genealógico de la Casa de Osuna.- ANTONIO NAVAS.

MANN, Erika – MANN, Klaus, *La rebelión del público. La crisis de la autoridad en el nuevo milenio*, Edhasa, Barcelona 2024, 160 pp., 16 €

Los hermanos Erika y Klaus Mann fueron hijos del conocido escritor alemán Thomas Mann, Premio Nobel de Literatura en 1929, que tuvo que huir a Suiza como consecuencia de la instalación del nacionalsocialismo en su país natal. Por idénticas razones Erika y Klaus abandonaron también Alemania y se trasladaron a París, desde donde desarrollaron una incansable actividad contra el fascismo. Entre estas iniciativas se cuenta la de un viaje a España durante tres semanas (del 23 de junio al 14 de julio de 1938) para conocer directamente el escenario donde se desarrollaba la guerra civil. Barcelona fue su primer destino y desde allí viajaron a distintos frentes de guerra, como fueron el del Ebro, el del Jarama o el de la Ciudad Universitaria de Madrid. Fruto de estos contactos fueron las crónicas que enviaban a distintos medios franceses y alemanes, que son un testimonio directo de

lo que estaba sucediendo en España. Las trece crónicas recogidas en este volumen están ordenadas según la fecha de su publicación y constituyen distintos flashes de una realidad dramática y compleja.- F. L.

NOGUERALES FRAGUAS, Francisco, *Así empezó la Universidad en España*, Editorial Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2024, 226 pp., 18 €

El autor de esta obra es catedrático emérito de Cirugía de la Universidad de Alcalá de Henares, Pero en las páginas de este libro nuestra que su interés por la historia de la universidad le ha llevado también a trabajar a fondo este tema (véase la bibliografía final), que desborda incluso el título escogido. Porque dedica muchas páginas a la historia de la educación remontándose a la antigüedad de Grecia y Roma. El concepto de universidad está relativamente claro hoy, pero el origen de esta institución en el tiempo muestra cómo va surgiendo lentamente hasta circunscribirse al ámbito de la enseñanza superior. En su origen está el desarrollo de las ciudades en Europa, así como las escuelas catedráticas que evolucionaron para dar lugar al llamado *Studium generale*. Es en el siglo XII cuando se consolidan las primeras universidades, en Bolonia y París. Y al final de ese mismo siglo se inicia en Castilla el proceso de fundación de algunas universidades. De aquellas primeras, Salamanca y Valladolid fueron las que permanecieron en el tiempo. Pero antes había nacido la Universidad de Palencia, apoyándose en la importancia de la diócesis palentina en toda la zona al norte del Duero. La vida de esta universidad fue efímera, apenas sobrevivió un siglo (1180-1275). Pero la historia de la universidad en España no puede ignorar estos comienzos. De ahí que el autor dedique una atención especial (todo el último capítulo) a esta experiencia universitaria tan pronto olvidada: es precisamente con el estudio de la Universidad de Palencia con el que el libro se cierra puesto que se trataba de estudiar solo los orígenes de la institución universitaria en España.- F. L.

NUEDA LOZANO, Alba, *El hambre como arma. Escasez republicana en la guerra civil (1936-1939)*, Editorial Comares, Granada 2024, 272 pp., 28 €

La guerra civil española ha sido objeto de múltiples estudios. Pero este trabajo, fruto de una tesis doctoral presentada en la Universidad de Castilla-La Mancha, demuestra que el tema no está agotado, sobre todo si se quiere abordar desde la perspectiva de la historia social o de la historia de la vida cotidiana. En este enfoque pasan a ocupar el primer término los que en otros estudios quedan ignorados o subestimados: en este caso, la población que sufrió La falta de seguridad alimentaria (tan importante para legitimar al Estado), no ya concluida la guerra en los “años del hambre” (1939-1952), sino en el transcurso mismo de la contienda. Como base del estudio se ha tomado la provincia de Albacete y se ha recurrido a fuentes diversas: las fuentes oficiales son pobres como reflejo de esta realidad de la vida cotidiana hoy, mientras que los testimonios de vida han tenido que limitarse ya a la segunda generación. El libro se estructura en dos partes. La primera (“Gobernar la escasez”) estudia el marco político, legal y económico desde el que el gobierno republicano quiso hacer frente al hambre con políticas de racionamiento o con un sistema institucionalizado de suministrar lo disponible. La segunda parte (“Sobrevivir al hambre”) se ocupa ya de la reacción del pueblo ante esta falta de alimentos, a través de mercados clandestinos o de otros movimientos sociales. El libro concluye con un capítulo sobre el hambre como arma de guerra, que de hecho se utilizó en un doble sentido: en favor del gobierno republicano y en contra de él, como vía para recabar recursos o como instrumento de crítica ante la escasez de estos.- ILDEFONSO CAMACHO.

SAINI, Angela, *El patriarcado. Los orígenes de la dominación masculina*, Editorial Kairós, Barcelona 2024, 446 pp., 22 €

*Patriarcado* es la palabra que utilizamos para describir la opresión de las mujeres en todas sus manifestaciones (desde la violencia doméstica hasta la brecha salarial o los postulados de una doble moral). Angela Saini, que es una periodista científica y presentadora de radio británica, se propone en este libro indagar como llegó el hombre a imponer su dominio sobre la mujer, porque está convencida de que el patriarcado tiene un origen histórico y de que dicha dominación no es algo consustancial a la naturaleza

humana, por mucho que algunos autores ya desde el siglo XVII lo hayan querido defender. Los años que ha dedicado a investigar y a viajar para escribir este libro le llevan a rehuir soluciones simplificadoras, consciente de que detrás de todo esto hay complejos procesos históricos. Su preocupación ha sido identificar las primeras señales de la dominación masculina, buscando cómo moverse en un mundo donde se entremezclan los hechos constatables con pretendidos conocimientos objetivos, sin que falte el recurso al mito y a la leyenda. Complejo es el tema porque hay que hablar no de un solo patriarcado sino de múltiples formas que han ido impregnando las distintas culturas y que tienen siempre como característica el ejercer el control incluso a nivel familiar. Ahora bien, la autora no pretende solo estudiar la historia del patriarcado, sino que busca contribuir con su estudio a una transformación de la sociedad donde nadie ejerza un control excesivo sobre los demás.- F. L.

VILLARREAL BRASCA, Amorina, *El Duque de Lerma. Política y gestión para América en la monarquía de Felipe III*, Albatros Ediciones, Valencia 2024, 467 pp., 30 €

El duque de Lerma se interesó especialmente por la gestión de los asuntos americanos, con la idea de hacer de América, y principalmente del Perú, una fuente constante de ingresos para la monarquía hispánica. Para ello la autora ha trabajado a fondo las fuentes históricas centrándose en los individuos, sus vínculos y sus contextos, junto con el desarrollo de las ideas y acciones políticas presentes en el gobierno de los territorios de ultramar. A través de este estudio se abren nuevos caminos y nuevas formas de entender las relaciones entre los diferentes territorios hispánicos. Este logro se debe a haber aprovechado el contenido de talleres doctorales, aceptando sin reticencias muchas de las sugerencias recibidas a través de esos estudios, con el intento de ofrecer una visión más enriquecida del tema de este libro.- ANTONIO NAVAS.

## HISTORIA DE LA IGLESIA

BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *“Legenda Maior”, esto es Vida de santa Catalina de Siena (1347-1380)*, Editorial San Esteban, Madrid 2024, 522 pp., 35 €

El hecho de que Raimundo de Capua fuera el confesor, el amigo espiritual y el colaborador de santa Catalina de Siena hace que esta biografía sea muy especial para conocer a la santa en lo más valioso que tuvo, que fue su espiritualidad de una enorme intimidad con Dios. Pero también para conocer los modos por los que Dios se sirvió de Catalina para remediar algunos de los peores males que sufría la Iglesia Católica en su tiempo, como fueron el destierro de los papas en Aviñón (Francia) y el Cisma de Occidente que surgió a la raíz de la vuelta de los papas a Roma. Todo ello lo llevó a cabo Catalina siendo terciaria dominica, o sea, como seglar asociada a la Orden de Santo Domingo pero actuando en la vida de la Iglesia como una seglar extraordinariamente valiosa.- ANTONIO NAVAS.

*Correspondencia de Leonia Martin. Sor Francisca Teresa (1863-1941)*. Grupo Editorial Fonte, Burgos 2024, 599 pp., 30 €

Leonia Martin fue una de las hermanas de Santa Teresa de Lisieux o, mejor, Santa Teresa del Niño Jesús. Ella no se sintió atraída hacia el Carmelo, como sucedió con sus hermanas. Su vocación la inclinaba a la orden de la Visitación (conocidas por el pueblo cristiano como las Salesas). Su epistolario es de una gran importancia, no sólo para conocerla a ella de manera más completa sino porque se muestra en estas cartas una verdadera discípula de su hermana Teresa, haciendo una síntesis entre el camino espiritual de su hermana y la espiritualidad de san Francisco de Sales. El resultado sorprendente en la espiritualidad de Leonia Martin es la de aunar las enseñanzas de su hermana con la dulzura característica de san Francisco de Sales y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, gran tesoro de la espiritualidad de las religiosas de la Visitación.- ANTONIO NAVAS.

FUSARELLI, Massimo, *Francisco de Asís. Una vida inquieta*, Mensajero, Bilbao 2024, 204 pp., 18,50 €

El autor de esta obra es el Ministro General de la Orden de los Hermanos Menores, elegido para el sexenio 2021-2027. Ha querido ofrecernos una biografía de su fundador escrita con un estilo ágil y presentada como un relato de muy agradable lectura. El subtítulo escogido

(*Una vida inquieta*) expresa bien lo que fue la existencia de Francisco de Asís. Las dificultades con que se enfrentó fueron continuas, no solamente las internas (el cambio que tuvo que realizar en su vida), sino también las externas (las resistencias de los suyos aceptar la nueva orientación por la que había optado, pero también las que encontró entre sus propios seguidores en los últimos años de su vida, cuando ya la Orden parecía consolidada). La figura de Francisco que se va dibujando en estas páginas conjuga la cercanía y la grandeza, y muestra cómo supo combinar una actividad incansable con una dedicación continua a la oración, en la que iba experimentando la fuerza de Dios para afrontar tantas dificultades. No hay que decir que el autor se ha inspirado en las fuentes que se conserva de los primeros años, pero también en las mejores biografías que se han publicados hasta el día de hoy.- ILDEFONSO CAMACHO.

GOURCUFF, Madeleine de, *Leonia Martin. La biografía*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2024, 541 pp., 35 €

Esta biografía da a conocer al lector a la más desconocida de las hermanas de santa Teresa del Niño Jesús: Leonia Martín. Teresa sentía mucha compasión hacia ella porque había sido la más desgraciada de las hermanas en su infancia. Tuvo una salud frágil, padeció fracasos escolares, fue traumatizada por una sirvienta perversa sin que su familia lo advirtiera. Ninguno de estos inconvenientes le impidió seguir su propio camino a la luz de Dios. Esto último es tanto más llamativo cuanto que, contra lo que podría esperarse, no se hizo carmelita como sus hermanas, sino que encontró su vocación en las religiosas de la Visitación (Salesas), sin que ello la apartara del trato epistolar con sus hermanas. Fue la primera que descubrió su vocación a la vida religiosa y la última en poderla realizar. Aspiró a entregarse a Dios con amor, confianza y sencillez.- ANTONIO NAVAS.

NIEVA OZCOZ, Jesús, *Nuestro Colegio: Jesuitas de Tudela (1891-1918)*, Párrafo Editorial, Tudela (Navarra) 2023, 270 pp., 25 €

El autor ejerce como profesor de Lengua y Literatura en el colegio San Francisco Javier de Tudela desde 1986. Esta larga experiencia en un colegio jesuita ha despertado en él la curio-

sidad por estudiar sus orígenes, la parte de esta historia más difícil de reconstruir. Su trabajo ha consistido en una larga búsqueda por documento de aquellos años, de manera que el relato se construye con textos de distintos testigos directos de los hechos, jesuitas, profesores y alumnos; todo ello va ilustrado con reproducciones de fotografías de la época. El colegio fue fundado por el padre Venancio Mazquiarán, como un proyecto que comenzó a gestarse una vez concluido el Sexenio Revolucionario. La primera parte del relato se centra en la fundación y en el primer curso en que el colegio ya funcionó 1918 1919 1800 91892, Siguiendo sobre todo los relatos del jesuita Arriola, destinado a aquel año a trabajar allí. La segunda parte se ocupa de los años siguientes. hasta 1902. La última parte presenta lo que el autor considera “La época dorada del colegio”, que va recorriendo curso a curso. El autor concluye dejando abierto el reto de continuar con esta historia y pidiendo a los lectores sugerencias y ayuda para ello.- ILDEFONSO CAMACHO.

PÉREZ, Francisco Javier, *Los jesuitas venezolanos y el lenguaje. La invención de las lenguas y la construcción de una lingüística misionera, siglos XVII y XVIII*, Iberoamericana, Madrid – Verwuert, Frankfurt, 2024, 343 pp., 48 €

En la estrategia apostólica de los jesuitas siempre ocupó un lugar importante el conocimiento de la lengua de los pueblos a evangelizar. Así se puso en práctica en el continente americano desde el mismo siglo XVI. Pero hay más: hubo jesuitas que dedicaron mucho tiempo al estudio de las lenguas indígenas (elaboración de diccionarios o gramáticas, estudios filológicos...). Puede decirse que fueron pioneros en las ciencias del lenguaje, y concretamente en Venezuela. A recoger esta contribución se dedica el volumen de Francisco Javier Pérez, que no es sino la primera parte de un estudio que se propone continuar con otro para los siglos XIX y XX. El autor es experto en Filología e Historia y profesor ya jubilado en la Universidad jesuita Andrés Bello de Caracas. En los capítulos de su obra va estudiando la aportación de diferentes jesuitas que destacaron en el campo de la Filología: los más conocidos son José Gumilla, Felipe Salvador Gilijy Lorenzo Hervás y Panduro. Todos ellos investigaron las

lenguas de la cuenca del Orinoco. Francisco Javier Pérez destaca, como experto en la materia, la aportación de estos estudiosos para la historia de Venezuela, y lo hace con la autoridad que le da en ser miembro numerario de Academia Venezolana de la Lengua.- F. L.

SERRANO OCEJA, José Francisco, *Iglesia y poder en España. Del Vaticano II a nuestros días*, Arzalia Ediciones, Madrid, 2024, 142 pp., 17 €

No va a encontrar el lector en estas páginas una historia de la Iglesia en la España contemporánea al uso. El autor, que es catedrático en la Universidad CEU San Pablo y tiene una larga trayectoria como periodista en el ámbito religioso, se propone ofrecer un ensayo historiográfico que ayude a entender el papel de la Iglesia en la España reciente, en el periodo que va desde el Concilio Vaticano II hasta el año 2000. Pero para entender esta segunda mitad del siglo XX es preciso remontarse más arriba, incluso hasta el siglo XIX. Y a esto va a dedicar el autor los primeros capítulos del libro. La Iglesia española vivió un cambio profundo que comenzó a gestarse en la última etapa del franquismo y que recibió un fuerte impulso con la celebración del Concilio. ¿Cómo relacionar este cambio con la transición política española en la doble dirección (influjo recíproco)? Para analizarlo el autor se detiene en el papel que desempeñaron las más importantes personalidades, sobre todo episcopales, sin negar el peso de los cristianos de base. El libro es resultado de un trabajo concienzudo a lo largo de años; tiene detrás la lectura de mucha literatura secundaria, más que el análisis directo de las fuentes. Pero esto permite comprender las distintas lecturas que se han hecho de la relación de la Iglesia con la sociedad y con los poderes políticos de España, así como la propia evolución de la Iglesia en el contexto del cambio del franquismo hacia una democracia no siempre asumida en todas sus consecuencias.- F. L.

## CIENCIAS SOCIALES

BAQUÉS QUESADA, Josep, *Ensayos sobre la guerra*, J. M. Bosch Editor, Barcelona 2024, 178 pp., 25 €

A lo largo de 25 años impartiendo clases en diversas universidades el autor se ha ido especializando en temas de defensa y ha llegado a la conclusión que la guerra tiene un carácter poliédrico. En este libro, que presenta como “Ensayos”, se pretende salir de la pura teoría, en que se refugian tantas veces los académicos y descender al terreno de la ciencia aplicada. Y esto lo hace impulsado por la deriva de los acontecimientos. La guerra de Ucrania y la guerra de Gaza están en el origen de estos ensayos, que fueron escritos entre los años 2022 y 2024. A las muchas caras o perspectivas que presenta la guerra quieren responder los tres bloques en que se estructura el libro, cada uno de ellos con tres capítulos. En el primero se afronta la cuestión geopolítica, más propio de los estudios internacionales, para la que la guerra de Ucrania resulta una ocasión significativa. El segundo bloque se ocupa de la praxis de la guerra: una vez desatada esta, cómo se desarrolla. Un tercer bloque adopta una perspectiva ética y examina tanto la teoría de la guerra justa como el pacifismo. Todo esto –insistimos– no se desarrolla solo en el terreno teórico, sino que está continuamente referido a los conflictos abiertos en Ucrania y en Gaza.- ILDEFONSO CAMACHO.

BARRIENTOS RASTROJO, José (ed.), *Pensar críticamente, investigar y cooperar*, Editorial Comares, Granada 2024, 144 pp., 15 €

Detrás de este libro hay un equipo de profesores especializados en distintas áreas de conocimiento de la Universidad de Sevilla. Entre ellos han elaborado el proyecto KRINEIN, cuyo objetivo es formar en pensamiento crítico y en habilidades sociales y de comprensión a estudiantes universitarios y a otros agentes de la cooperación andaluza. Las líneas fundamentales de este proyecto, así como algunas experiencias de su aplicación constituyen el contenido de los tres capítulos de la segunda parte de este libro. En la primera son cuatro los capítulos para abordar la justificación teórica de este enfoque de la cooperación. El supuesto de base es una reflexión crítica sobre la cooperación al desarrollo, que tantas energías concentra, aunque muchas veces falta en ella un detenerse a analizar cuál es su orientación, cuáles sus objetivos o sus métodos. Pensar críticamente significa el esfuerzo por descubrir

los contenidos ideológicos de estas actividades, sobre todo cuando domina en ella un enfoque asistencialista y paternalista. El pensamiento crítico, en cambio, promueve la horizontalidad y hace efectiva la co-operación. El valor de este proyecto KRINEIN radica precisamente en ese esfuerzo por unir teoría y práctica, por analizar críticamente la cooperación desde el interior de la misma y contando en primer lugar con los cooperantes.- ILDEFONSO CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (ed.), *Nuevo tiempo de actuar para la paz*, Mira Editores, Zaragoza 2024, 430 pp., 26 €

El Seminario de Investigación para la Paz se dispone a cumplir los 40 años de funcionamiento y lo hace en un escenario mundial donde se multiplican diferentes crisis. Por eso el ciclo anual organizado por el Seminario para el año 2023, año que la ONU había declarado como Año Internacional del Diálogo como Garantía de Paz, se orientó como una parada para hacer balance. De ahí que se iniciaran las sesiones tratando de identificar los rasgos que caracterizan este nuevo tiempo donde destaca lo que parece ser una crisis sistémica de modelos ya agotados. Con ese diagnóstico el Seminario quiso avanzar con una orientación positiva: ¿cómo actuar en favor de la paz en este “nuevo tiempo”? Esta pregunta se tradujo en siete recomendaciones que dieron pie a siete de las sesiones celebradas: recuperar la dignidad de la persona humana y el diálogo; avanzar en la seguridad humana y en los ODS; discernir la globalización y sanar la democracia; desaprender la guerra y prevenir las nuevas violencias; conseguir avances en el régimen de desarme; atender a las nuevas tendencias geopolíticas y a la persistencia de las antiguas potencias; proyectar y activar una adecuada cultura de paz. Como se ve, es un proyecto ambicioso, imposible de abordar en profundidad, pero valioso porque sensibiliza abriendo perspectivas de acción.- ILDEFONSO CAMACHO.

GURRI, Martín, *La rebelión del público. La crisis de la autoridad en el nuevo milenio*, Adriana Hidalgo Editora, 2024, 516 pp., 24,90 €  
Martín Gurri es cubano de nacimiento, pero ha vivido en Estados Unidos desde muy jo-

ven, donde ha trabajado como escritor e investigador en el área de la geopolítica, el análisis político y el cambio social. La primera versión de este libro se publicó en 2014; en 2018 apareció una nueva edición ampliada para incluir la llegada de Donald Trump al poder y el triunfo del Brexit. Ahora llega a nosotros la tercera edición, que se explica desde la preocupación del autor por seguir de cerca todo lo que va ocurriendo en nuestro planeta. El objetivo del libro es el análisis de los impactos de las nuevas tecnologías y las redes sociales sobre la política, el Estado y eso que el autor identifica como la autoridad. Porque en su obra se contraponen lo público y la autoridad: son las dos categorías que le ayudan a personificar dos mundos en conflicto: el viejo mundo (el de los diarios, los partidos políticos y la democracia) y ese otro mundo emergente (el que se expresa a través de plataformas digitales como un medio esencial de transmisión de la información). La información es el agente fundamental que se interpone entre la autoridad y el público. Esto afecta, entre otras cosas, a la democracia liberal, cuyo futuro es objeto de especial interés para el autor. Y es que el hombre conectado en redes es un permanente desafío existencial para la legitimidad de todo gobierno.- ILDEFONSO CAMACHO.

LEÓN, Berna – CARBONELL, Javier – SORIA, Javier (eds.), *La desigualdad en España*, Lengua de Trapo y Círculo de Bellas Artes, Madrid 2024, 504 pp., 26,50 €

Los tres editores de este libro vienen coincidiendo en París (*Sciences Po*) desde hace algunos años impartiendo un curso sobre la desigualdad. El hecho de acercarse a la desigualdad desde disciplinas diferentes (Economía, Ciencia Política y Sociología respectivamente) les hizo convencerse de que el tema requiere un abordaje transdisciplinar. Desde esa convicción pusieron en marcha un curso sobre aproximación transdisciplinar a la desigualdad, al que invitaron a numerosos expertos que han trabajado la desigualdad en España desde distintas áreas científicas. El resultado es este libro, que aspira a ser una obra de referencia en el tema, donde son casi 30 los que han colaborado, distribuyendo sus aportaciones en seis

partes: la historia de la desigualdad en España, la igualdad de oportunidades, la desigualdad entre géneros y entre generaciones, la relación entre desigualdad y educación, la política institucional y la desigualdad, medidas de políticas públicas para luchar contra la desigualdad. El libro pretende además salir al paso de tres grandes mitos sobre la desigualdad en nuestro país: que la igualdad y la libertad son opuestos (hay que priorizar una u otra), que reducir la desigualdad significa no reconocer ni valorar el esfuerzo individual, que la desigualdad es necesaria para que haya crecimiento económico.- ILDEFONSO CAMACHO.

OTTE, Max, *Tiempos inciertos. El colapso del mundo unipolar*, Editorial EAS, Guadamar del Segura (Alicante) 2023, 196 pp., 18,95 €

No se puede considerar como algo extraordinario el que el centro de la economía mundial se desplace periódicamente. Y ese es el escenario en que se sitúa el presente estudio, cuyo autor es un economista alemán que se formó en la Universidad de Princeton, que fue profesor en centros universitarios alemanes y norteamericanos, miembro de la Unión Demócrata Cristiana (CDU) y candidato político en 2022 por Alternativa para Alemania (AfD). Este variado currículum, que une la profesión académica y el activismo político, ayuda a entender el contenido de este libro. Los tres principales capítulos del mismo estudian sucesivamente: la economía norteamericana en su lento declive desde la Segunda Guerra Mundial, el ascenso de China y el declive de Alemania. En estos estudios se va mostrando el ascenso del capitalismo financiero de origen anglosajón, el cual tiende a ser considerado hoy el único válido, frente el capitalismo de Centro Europa, que tan bien explica el desarrollo de Alemania. En esta contraposición, que queda sistematizada en un esquema comparativo en el breve Apéndice II de la obra, está presente el influjo de los estudios históricos de Oswald Spengler, que es el maestro en quien se inspira últimamente Max Otte: es en la obra de Spengler donde pueden encontrarse ya previstas muchas de las consecuencias a que nos ha llevado hoy ese ca-

pitalismo financiero.- ILDEFONSO CAMACHO. REBOLLO DELGADO, Lucrecio, *Entender la democracia*, Editorial Dykinson, Madrid 2024, 196 pp., 22 €

Si quisiéramos expresar en pocas palabras el valor principal de este libro habría que decir que es una obra de madurez. Su objetivo es, como reza el título, entender la democracia. Pero para ello se contextualiza a esta en las coordenadas de otros conceptos políticos, como son: el Estado, la representación política, la constitución política, los partidos políticos. En el libro se agradece el esfuerzo por la clarificación de estos conceptos, una clarificación que se hace no solo desde una teoría abstracta, sino a partir de la evolución histórica de las formas políticas. Como el destinatario que se propone el autor, que es catedrático de Derecho Constitucional en la UNED, no es el experto sino el ciudadano común, la exposición se hace de una forma sencilla y huyendo de muchos tecnicismos. El resulta es un buen exponente de una excelente capacidad de síntesis. La presentación de estos conceptos políticos, hecha en clave histórica, ayuda a comprender cómo realidades que hoy existen formando un todo que parece indivisible proceden, en realidad, de escenarios históricos diferentes; y permite también tomar conciencia de que estamos ante instituciones históricas, es decir, que tiene un origen, una evolución y un futuro no siempre seguro. Por eso la obra concluye analizando la crisis de la democracia y preguntándose si no tiene también que ser sustituida por otra forma de organizar la convivencia política. Pero el autor no quiere ofrecer una visión catastrofista de la democracia, como la que se oye en tantas ocasiones, sino una presentación realista que obliga a plantearse cómo podríamos construir el futuro sin aferrarnos a fórmulas pasadas.- ILDEFONSO CAMACHO.

VITALE, Ermanno, *El espejismo de los bienes comunes. En busca de otra alternativa al capitalismo salvaje*, Editorial Dykinson, Madrid 2024, 162 pp., 19 €

El tema de los bienes comunes ha encontrado un impulso importante desde que se concediera en 2009 el Premio Nobel de Economía

a Elionor Ostrom, quien venía trabajando el tema desde hacía ya algunas décadas. Ahora Ermanno Vitale, que es discípulo de Norberto Bobbio, vuelve sobre el tema queriendo puntualizar los distintos aspectos del mismo. Quizá la palabra *espejismo* que aparece en el título no es la mejor para comprender la posición de Vitale. Su estudio se fija en tres aspectos. El primero de ellos, qué son los bienes comunes, procura distinguirlos de los bienes privados y los bienes públicos, que representan una contraposición insuficiente para dar cuenta de la realidad concreta de nuestro mundo. La segunda cuestión, para quiénes son los bienes comunes, busca distinguirlos del concepto clásico de *bien común* y de la comunidad política, para fijar la atención en colectivos más concretos de personas. Por último, una tercera cuestión, por qué son bienes comunes: para responderla Vitale distingue hasta cinco líneas diferentes, que responden a corrientes de pensamiento vinculadas a la teología, la economía, el derecho, el anarquismo o el neomarxismo. Como se ve, estamos ante un estudio, no excesivamente extenso, pero que ayuda a situarnos en una temática que responde hoy a iniciativas surgidas en distintos contextos y desde distintos enfoques teóricos y políticos.- ILDEFONSO CAMACHO.

## VARIA

CABEZUDO IBÁÑEZ, Lola, *El siglo XX contado por una científica*, Almod Ediciones de Castilla-La Mancha, 2024, 296 pp., 20 €

Este ensayo contiene la reflexión personal de una mujer, María Dolores Cabezudo Ibáñez (Madrid, 1935) una investigadora científica española en el campo de la química, catedrática de Tecnología de los Alimentos de la Universidad de Castilla-La Mancha y profesora de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Medalla al Mérito en la Investigación y en la Educación Universitaria, en categoría de Oro, concedida por el Consejo de Ministros del Gobierno de España a propuesta del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Se ha destacado por su compromiso con todo lo referente a la visualización de la mujer en la ciencia y el apoyo a las científicas más jóvenes, como línea esencial de acción en ponencias, escritos, artículos en revistas, conferencias, etc. Tras su jubilación, en octubre del 2006, continuó implicándose en todo tipo de actividades en defensa de la ciencia, de la importancia de la divulgación y del reconocimiento a las investigadoras que la precedieron. Testimonio directo de una mujer científica, católica, progresista y feminista.- LEANDRO SEQUEIROS.



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

GAMITO BAENA, Gloria: *Santa Ángela y la sabiduría de la cruz*, 2024, 408 pp.

NÚÑEZ, José Miguel: *El Mesías de Nazaret. Introducción a la Cristología*, 2024, 196 pp.

NÚÑEZ, José Miguel (coord.): *Una década con Francisco. Lectura pastoral de sus gestos y palabras*, 2024, 178 pp.

**Editorial Ciudad Nueva**

BRUNI, Luigino: *Elogio de la autosubversión. La revalorización humana en las organizaciones motivadas por ideales*, 2024, 122 pp.

GENADIO DE MARSELLA: *Libro de los dogmas eclesíasticos*, 2024, 128 pp.

REDONDO MARTÍNEZ, César: *Jesucristo, Pascua trinitaria. Hacia una ontopersonología cristológica*, 2024, 338 pp.

**Libros de la Catarata**

AA. VV.: *Gobernanza ética y desarrollo sostenible. Un enfoque plural para la Administración Pública*, 2024, 176 pp.

BILBAO ARIZTIMUÑO, Kepa: *Repensar la guerra. Tradición moral, realismo bélico y pacifismo jurídico*, 2024, 312 pp.

CALLE, Luis de la – SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio: *La naturaleza del terrorismo. Violencia política y clandestinidad*, 2024, 304 pp.

**Ediciones Mensajero**

ESPINAR, José María: *Lázaro y Jesús. El evangelio de la amistad*, 2024, 256 pp.

RODRÍGUEZ-AVIAL, Elena: *La herida se ilumina. Acompañamiento eclesial a personas divorciadas*, 2024, 280 pp.

**Ediciones Narcea**

MOLADA PRADAS, Bonifacio: *Viaje al interior del corazón. Palabras clave en el camino espiritual*, 2024, 312 pp.

NASARRE GOICOECHEA, Eugenio (ed.): *Por una educación humanista. Un desafío contemporáneo*, 2024, 210 pp.

**Editorial Rialp**

BLACK, Jeremy: *Breve historia del Mediterráneo*, 2024, 356 pp.

FRAY LUIS DE GRANADA: *Recopilación breve del libro de la oración y meditación y Vita Christi*, 2024, 388 pp.

HILDEBRAND, Dietrich von: *El destronamiento de la verdad. Ensayos sobre la posverdad*, 2024, 112 pp.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos: *Violencia y hecho religioso*, 2024, 400 pp.

TRAN, Nicolas: *La plebe. Historia del pueblo de Roma (siglos I a.C.-II d.C.)*, 2024, 325 pp.

URBANO LÓPEZ DE MENESES, Pedro: *Creó Dios en un principio. Iniciación a la Teología de la Creación*, 2024, 144 pp.

**Editorial Sal Terrae**

GALLI, Carlos María: *El Espíritu Santo y nosotros*, 2024, 556 pp.

GUERRERO ALVES, Juan Antonio: *Aprender a sentir en Cristo. Aplicar hoy las reglas ignacianas*, 2024, 288 pp.

---

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- JUSTO, Emilio J.: *Espiritualidad y política. Aproximaciones desde la pneumatología*, 2024, 200 pp.  
PANGRAZZI, Arnaldo: *Generadores de esperanza. Cerca de quienes sufren*, 2024, 262 pp.  
SÁNCHEZ MONGE, Manuel: *Al compás de cada día*, 2024, 294 pp.  
VEGA, Paula: *Al son del Espíritu*, 2024, 192 pp.

### ***Editorial San Pablo***

- BRU ALONSO, Manuel María: *Tierra buena. Entender, acoger y vivir la parábola del sembrador*, 2024, 252 pp.  
CORDERO MORALES, Francisco: *¡Hagamos fiesta! El sorprendente desenlace de las parábolas del Reino*, 2024, 300 pp.  
EQUIPO ESPECIALISTAS: *Atlas bíblico. Biblia, historia, geografía y arqueología*, 2024, 128 pp.  
FAJARDO RODRÍGUEZ, Óscar: *La distancia invisible. Un diálogo interior para encontrarse con el mundo*, 2024, 220 pp.  
MUSOLESI, Angela: *Tú eres mi ruina. Siguiendo las enseñanzas del Padre Gabriel Amorth*, 2024, 260 pp.  
VÁZQUEZ BORAU, José Luis: *Madeleine Delbrêl. Una mística en el mundo obrero*, 2024, 136 pp.

### ***Editorial Tecnos***

- RODRÍGUEZ BORGES, Rodrigo Fidel: *Tratamiento ético de la inmigración en los medios*, 2024, 184 pp.

## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*Del Dios escondido de Georges Lemaître a la teología kenótica*  
*¿Doblar la rodilla ante Baal? San Ignacio sobre la promoción de la vocación jesuita*  
*La condición silente*  
*Implicaciones pedagógicas a partir de la persona de Jesús de Nazareth. Un estilo y un paradigma para el educador de hoy*  
*Teología negativa y mística eckhartiana en el pensamiento de Martin Heidegger*  
*Fe y ciencia. Teología y escolaridad. Una fe para andar por el aula*  
*Migración e Iglesia en una de las fronteras Tex-Mex después de la COVID-19*  
*Desafíos de la mujer en el pensamiento filosófico del siglo XX*  
*Filósofos medievales de la Europa cristiana: contexto de la época, influencia de San Agustín y repercusión en la actualidad*  
*Mandas testamentarias (1503) y muerte de la fundadora (1505) del Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla*  
*Análisis de la mujer en el judaísmo, a la luz de la Misná, y en el islam, a la luz del Corán*  
*¿Enseñar ética aplicada en la universidad? Algunas sugerencias tomadas de la experiencia*  
*El sistema de economía social de mercado en el Pensamiento social cristiano*  
*Vivirnos como Iglesia sinodal: un paso más en este proceso. La corresponsabilidad de los laicos en una Iglesia en salida en diálogo con el mundo*  
*Libertad y eso ¿qué es? (Comentario al libro de Lea Ypi: Libre)*  
*El ser humano en proceso: entre la muerte y la promesa de salud. Necesidad de una renovada teología de la salud*  
*Madre Teresa de Calcuta y Jürgen Moltmann, una experiencia compartida de amor y dolor*  
*Tientos teológicos al estudio del sufrimiento y el mal en la España tardoantigua y altomedieval*  
*El principio de subsidiariedad de la Doctrina Social de la Iglesia en la Constitución Política de Chile de 1980*  
*Pensar la teología europea desde el reverso de la historia*  
*Minorías étnicas religiosas en Europa: grupos, protección y derechos*  
*Las escuelas, los nuevos monasterios*  
*Interdisciplinariedd para la superación del conflicto de racionalidades*  
*El Antiguo Testamento de Zurbarán en América*  
*Notas sobre la idea de filosofía en Kierkegaard*  
*Análisis socio-teológico del momento actual (Razones para el pesimismo y brotes de esperanza)*  
*El clericalismo y las heridas de los sacerdotes*  
*Memoria de una búsqueda perpleja: Lo “escatológico” y su relación con la historia de la teología reciente*  
*Teilhard de Chardin inspiración para el diálogo entre la ciencia y la fe*  
*Una mística comunitaria como respuesta teológica a la realidad europea*  
*Los límites del consenso*  
*La inteligencia artificial: realidad, ensoñaciones y conflictos morales ante la necesidad de nuevos derechos*  
*La espiritualidad como posibilidad frente a los límites del método científico en Marcelo Gleiser*  
*La teología sistemática de Joseph Moingt. Un intento de sensatez e inculturación*  
*La religiosidad en el siglo XXI: confluencias entre el cardenal Ratzinger y el profesor Maffesoli*  
*Un cambio de época, ¿también el cristianismo?*  
*¿Qué hemos aprendido después de 70 años de estudio científico de la religión?*  
*Pero ellas dijeron. 70 años de Teología feminista en España*  
*70 años de Doctrina Social de la Iglesia: síntesis panorámica*  
*70 años de lecturas liberadoras de Pablo de Tarso en América Latina*  
*70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad*  
*Ciencia, religión y teología en España (1954-2024): evolución de un debate interdisciplinar*  
*70 años en mi itinerario teológico*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@uloyola.es*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## ÍNDICE DEL VOLUMEN LXXI

ÁLVAREZ SIGÜENZA, JUAN FRANCISCO Y CASTELLÓN MARTÍN, JOSÉ JOAQUÍN, <i>La inteligencia artificial: realidad, ensoñaciones y conflictos morales ante la necesidad de nuevos derechos</i> .....	235-259
CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO, SJ, <i>70 años de Doctrina Social de la Iglesia: síntesis panorámica</i> .....	415-432
CAÑETE OLMEDO, JUAN JESÚS, <i>Teilhard de Chardin inspiración para el diálogo entre la ciencia y la fe</i> .....	157-173
CHANA SECO, CARLOS, <i>Memoria de una búsqueda perpleja: Lo “escatológico” y su relación con la historia de la teología reciente</i> .....	131-155
ESTRADA, JUAN ANTONIO, <i>Un cambio de época, ¿también de cristianismo?</i> .....	263-380
FLORES OLMOS, ISRAEL, <i>70 años de lecturas liberadoras de Pablo de Tarso en América Latina</i> .....	433-447
GARCÍA LOZANO, FRANCISCO JOSÉ, <i>70 años de proyección teológica</i> .....	357-359
GARCÍA HERNÁNDEZ, MANUEL, <i>El clericalismo y las heridas de los sacerdotes</i> .....	71-90
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, <i>70 años en mi itinerario teológico</i> .....	497-500
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, <i>Análisis socio-teológico del momento actual (Razones para el pesimismo y brotes de esperanza)</i> .....	59-70
GONZÁLEZ HIDALGO, RICARDO, <i>Una mística comunitaria como respuesta teológica a la realidad europea</i> .....	175-184
GUEVERA, MIRAN JUNKAL, <i>El Antiguo Testamento de Zurbarán en América</i> .....	9-42
MARGENAT, JOSEP M <sup>a</sup> , <i>Los límites del consenso</i> .....	185-194
MARTINEZ CANO, SILVIA, <i>Pero ellas dijeron. 70 años de Teología feminista en España</i> .....	399-414
MARTÍNEZ DELGADO, ANA MARINA, <i>La espiritualidad como posibilidad frente a los límites del método científico en Marcelo Gleiser</i> .....	261-276
OVIEDO TORRÓ, LLUIS, OFM, <i>¿Qué hemos aprendido después de 70 años de estudio científico de la religión?</i> .....	381-398
ROJAS GÁLVEZ, IGNACIO, OSST, <i>Proyección: 70 años de servicio teológico en diálogo con el mundo</i> .....	355
RUIZ GONZÁLEZ, ALBERTO, <i>La teología sistemática de Joseph Moingt. Un intento de sensatez e inculturación</i> .....	277-302
SEQUEIROS SANROMÁN, LEANDRO, SJ, <i>Ciencia, religión y teología en España (1954-2024): evolución de un debate interdisciplinar</i> .....	475-495

SIERRA DE POSSO, SILVIA, <i>La religiosidad en el siglo XXI: confluencias entre el cardenal Ratzinger y el profesor Maffesoli</i> .....	303-320
VILLAGRÁN MEDINA, GONZALO, SJ, <i>70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad</i> .....	449-473
VIÑAS VERA, ÁNGEL, <i>Notas sobre la idea de filosofía en Kierkegaard</i> .....	43-57

## CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* (ISSN 0478-6378) es una publicación de la Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola (España), que viene apareciendo de manera regular e ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Presentación de originales:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo interdisciplinar con la cultura actual (filosofía, historia eclesiástica, humanismo y pensamiento cristiano, ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, estética etc.). Los originales deberán ser absolutamente inéditos y no haberse publicado con anterioridad ni estar en vías de publicación, e igualmente tampoco pueden estar accesibles en Internet o haber sido publicados en otro idioma. *Proyección* recibe trabajos durante todo el año. **Idioma:** La lengua habitual es la española, sin quedar cerrada la posibilidad de publicación en otras lenguas cuando parezca adecuado.
- III. **Presentación formal:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte electrónico, (formato Word o similar) a la siguiente dirección: [proyeccion@uloyola.es](mailto:proyeccion@uloyola.es). El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8500- 10000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor/es. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo. En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados.
- IV. **Evaluación:** Los originales serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).
- VI. **Normas de presentación:** Las citas largas (más de tres líneas) irán en un párrafo aparte sin comillas ni cursivas. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

–Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

–Para los *artículos*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, dirección web de donde se ha recuperado y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998. Recuperado de: <http://www.facte.org/müll/dog> (consulta: 15 de enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: *cf.*, *o.c.*, *ibid.*, *id.*

**VII.** A cada colaborador se le remitirá un ejemplar del número correspondiente de la revista.

**VIII. Declaración de privacidad.** Los datos personales facilitados por usted o por terceros serán tratados por la Universidad Loyola, con la finalidad de gestionar y mantener los contactos y relaciones que se produzcan como consecuencia de la relación que mantiene con la Universidad Loyola. Normalmente, la base jurídica que legitima este tratamiento será su consentimiento, el interés legítimo o la necesidad para gestionar una relación contractual o similar. Para más información al respecto, o para ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación/supresión, oposición, limitación o portabilidad, dirija una comunicación por escrito a la Universidad Loyola, Avda. de las Universidades s/n (41704 Dos Hermanas, Sevilla) o al Delegado de Protección de Datos: [rgpd@uloyola.es](mailto:rgpd@uloyola.es)

**IV.** Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
Universidad Loyola  
Apartado 2002  
18080 Granada (España)  
[proyeccion@uloyola.es](mailto:proyeccion@uloyola.es)  
Tel.:+34 958 18 52 52





Universidad  
**LOYOLA**

### **FACULTAD DE TEOLOGÍA**

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA  
(Campus Universitario de Cartuja)



**958 185 252** (Centralita)  
**958 162 486** (Secretaría)

proyeccion@uloyola.es  
[www.uloyola.es](http://www.uloyola.es)

**ISSN digital 3020-1810**  
**ISSN 0478-6378**

