

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA

La piedad popular
cristiana en la Antigüedad: formas,
textos y experiencias pastorales

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA

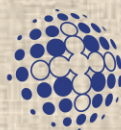
Asentimiento, certeza
interior y consenso colectivo:
John Henry Newman y Michel Maffesoli

SILVIA SIERRA DE POSSO

Pierre Teilhard de Chardin:
construir el porvenir
(Recordando los 70 años de su partida)

CARLOS P. LECAROS ZAVALA

Amistad social en el papa Francisco
JOSEP M. MARGENAT, S.I.



Proyección

Teología y Mundo Actual

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



Facultad de Teología

Año LXXII
nº 298
julio-septiembre 2025

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
Ildelfonso Camacho Laraña: Universidad Loyola
Ángel Viñas Vera: Universidad Loyola
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
Zaida Espinosa Zárate: Universidad Loyola

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso 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

La piedad popular cristiana en la Antigüedad: formas, textos y experiencias pastorales	231-257
<i>BRUNO NICOLÁS D'ANDREA</i>	
Asentimiento, certeza interior y consenso colectivo: John Henry Newman y Michel Maffesoli	259-276
<i>SILVIA SIERRA DE POSSO</i>	
Pierre Teilhard de Chardin: construir el porvenir (Recordando los 70 años de su partida)	277-294
<i>CARLOS P. LECAROS ZAVALA</i>	
Amistad social en el papa Francisco	295-316
<i>JOSEP M. MARGENAT, S.I.</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	317-343
LIBROS RECIBIDOS	343-343

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA

Santa Fe (Argentina) 1984. Doctor en Teología. Licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas. Máster en Doctrina Social de la Iglesia. Profesor de Patrología y Patrística y teología contemporánea en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía. Director de la colección Biblioteca de Patrística de la editorial Ciudad Nueva. Miembro de la comisión de traducción de las Obras Completas de San Agustín (BAC-FAE). Miembro del consejo de redacción de la revista Augustinus. Áreas de investigación: "Agustín discutido. Reflexiones sobre la antropología agustiniana".

Email: bandandrea@uloyola.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8320-8282>

SILVIA SIERRA DE POSSO

Doctora en Humanidades por la Universidad CEU San Pablo. Cuenta con el Máster en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y el Máster en Psicología Hospitalaria y de la Salud por la Universidad CEU San Pablo. Diplomada en Psicología Jungiana por la London Open University (Reino Unido), ha completado además un curso de especialización en estudios religiosos en Harvard Divinity School (HDS). Su trayectoria académica e investigadora se centra en el análisis interdisciplinar de la religiosidad contemporánea y las transformaciones culturales en la posmodernidad.

Email: ssosso@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5541-1892>

CARLOS P. LECAROS ZAVALA

Perú (1947). Licenciado en Economía, con diploma en Contabilidad y Finanzas. Licenciado en Filosofía, por la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", UCA El Salvador. Magíster y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Lima-Perú). Consultor internacional en programas de asistencia humanitaria, desarrollo humano sostenible y gobernabilidad. Experto nacional en políticas de atención a población vulnerable y desarrollo social. Ejercicio docente (pre-grado y post-grado) en teoría económica, economía internacional, desarrollo sostenible, políticas públicas y ciclo del proyecto. Investigador y expositor en temas de desarrollo humano sostenible, ética, filosofía peruana y latinoamericana y pensamiento teológico. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Colegio de Economistas de Lima.

Email: cplecarosz@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4171-8145>

JOSEP M. MARGENAT, SJ

Barcelona, 1955. Cristianisme i Justícia – eides (Barcelona) es doctor por la Universidad Complutense de Madrid (octubre de 1990) y maître en Teología en el Centre Sèvres de París (junio 1996). Es profesor agregado de instituto de bachillerato y titular de universidad. Profesor en Universidad Loyola Andalucía (2000-2020). Departamento de Humanidades y Filosofía. Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas. Córdoba – Sevilla. Departamento de Teología dogmática e Historia. Facultad de Teología. Granada. Director de Revista de Fomento Social (2008–2018) y de Archivo Teológico Granadino (2017–2019), codirector de la colección de libros Palimpsesto (1998-2005) y director de la Biblioteca Teológica Granadina (2017-2019). En sus publicaciones ha tratado de la primera Compañía de Jesús, de ética social y de historia contemporánea: El factor católico en la construcción del consenso del nuevo Estado franquista. Madrid 1991. Competentes, conscientes, compasivos y comprometidos. La educación de los jesuitas, Madrid 2010. La pédagogie jésuite. Des origines à nos jours, Namur (Bélgica)–Paris 2018. Forma parte del Grupo de investigación “Derechos humanos, tradición jesuita y transformación social” DHLTS HUM-973 del Sistema de Investigación Científica de Andalucía (SICA), coordinado por el profesor Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal.

Email: margenat@uloyola.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2646-1804>

***LA PIEDAD POPULAR CRISTIANA EN LA ANTIGÜEDAD:
FORMAS, TEXTOS Y EXPERIENCIAS PASTORALES***

***POPULAR CHRISTIAN PIETY IN ANTIQUITY:
FORMS, TEXTS, AND PASTORAL***

Bruno Nicolás D'Andrea

Resumen: En el siguiente artículo nos vamos a detener en formas, textos y experiencias pastorales en los que, de una manera u otra, se ha hecho patente que los primeros cristianos han expresado una relación afectiva y profundamente simbólica con el objeto de la fe, Dios, que se ha revelado en su Hijo por medio del Espíritu y que ha manifestado sus designios en María de Nazaret y ha dejado la impronta de su santidad también en los mártires y santos. Se tratará de una presentación descriptiva y sintética que intentará retomar formas conocidas de la piedad popular cristiana antigua y suscitar nuevos estímulos con el acercamiento a otras menos conocidas. En cualquier caso, se procurará hacer caer en la cuenta de las raíces de las que se nutre la savia de la piedad popular católica que aún hoy da vitalidad al alma creyente del Pueblo de Dios.

Palabras clave: Arte figurativo, connaturalidad, evangelización, fuentes, iconografía, piedad popular, Pueblo de Dios, sentidos espirituales, Semina Verbi

Abstract: In the following article, we will focus on forms, texts, and pastoral experiences in which, in one way or another, it has become clear that the early Christians expressed an affective and deeply symbolic relationship with the object of their faith, God, who revealed himself in his Son through the Holy Spirit, manifested his plans in Mary of Nazareth, and left the imprint of his holiness also in the martyrs and saints. This will be a descriptive and synthetic presentation that will attempt to revisit familiar forms of ancient Christian popular piety and provide new stimuli by approaching other less well-known forms. In any case, efforts will be made to highlight the roots that nourish the sap of popular Catholic piety, which still today gives vitality to the believing soul of the People of God.

Key words: Figurative art, connaturality, evangelization, sources, iconography, popular piety, People of God, spiritual senses, Semina Verbi

Fecha de recepción: 10 de junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de julio de 2025

1. Introducción

Nos podemos preguntar si es verdaderamente útil volver la mirada hacia los primeros siglos del cristianismo para verificar si existía, o no, entonces un fenómeno como el que denominamos hoy con la expresión “piedad popular cristiana”. ¿Tiene sentido

preguntarse por la existencia de un fenómeno que, en realidad, nos interesa hoy y que podría ser explicado por categorías o conceptos de otras ciencias válidas?

En la teología sí es conveniente y también un deber acercarse a lo que llamamos Tradición con mayúscula, y especialmente aproximarse a la historia porque en ella Dios, haciéndose carne, ha dejado su huella para siempre. Por tanto, junto con la Escritura, los escritos y testimonios de la cultura cristiana antigua nos pueden ofrecer experiencias y categorías valiosas para la consideración de un fenómeno religioso complejo como el de la “piedad o religiosidad popular”¹. Esto hará más rico y sugerente el intercambio de perspectiva con otras disciplinas, igualmente valiosas al respecto.

Aquí nos vamos a detener en formas, experiencias y textos en los que, de una manera u otra, los primeros cristianos han expresado una relación afectiva y simbólica con el objeto de la fe, Dios que se ha revelado en su Hijo y que ha manifestado sus designios en María de Nazaret y ha dejado algo de la impronta de su santidad también en los mártires y santos. En cualquier caso, evitaremos detenernos en discusiones sobre asuntos muy específicos para poder ofrecer así una visión de conjunto del tema propuesto, que suele ser difícil de encontrar tal como lo propondremos en esta instancia.

2. Formas y lugares de la piedad popular cristiana en la antigüedad

2.1. Expresiones de religiosidad en espacios y ritos funerarios

Tempranamente los cristianos quisieron conservar el recuerdo de los propios difuntos, separándolo de las formas paganas de hacerlo. Tenemos claros indicios de espacios y ritos funerarios cristianos gracias al descubrimiento de las catacumbas², especialmente en Roma. Ahora bien, en este marco funerario rápidamente se destacó la devoción de los cristianos por los mártires³, “difuntos especialísimos” como los llamó P. Brown⁴. El recuerdo del mártir se asoció a una ritualidad en torno a un lugar y a un

¹ Dejamos de lado aquí la consideración de los elementos de piedad popular que se encuentran en la Escritura; sí sugerimos la lectura de: S. GUIJARRO OPORTO, “«Religiosidad popular» en los comienzos del cristianismo”, en J. M. DE MIGUEL GONZÁLEZ (ed.), *Sacramentos: Historia, Teología, Pastoral, Celebración: homenaje al prof. Dionisio Borobio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, Salamanca 2009, 31-50; L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Sobre la primitiva devoción a Jesús*, Sígueme, Salamanca 2003.

² Una catacumba es un cementerio cristiano subterráneo caracterizado de una extensa red de cuartos y galerías, cf. H. BRANDENBURG, “Catacombs”, en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 1, W. B. Eerdmans–Brill, Michigan 1999, 359-360; véanse también las tres voces de H. LECLERCQ, “Catacombes”, “Catacombes (art des)” y “Catacumbas (cimetière ad)”, en F. CABROL (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 12/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, col. 2376-2450; 2450-2486; 2487-2512. El término viene de un topónimo, “ad Catacumbas”, una región cercana a Roma que tenía este nombre y que podía significar “cerca o junto a unas cavidades”, cercana al cementerio de san Sebastián. Después se aplicó a los otros cementerios que se llamaban sencillamente *cripta* (viene del griego *koinao*, dormir). Cabe destacar que no son construidas, sino excavadas (arquitectura en negativo) en un material resistente y compacto con un impacto visual nulo. La piedra es el *tufó*, formada por las erupciones volcánicas (lava consolidada).

³ Para una detallada descripción de las diversas formas de culto a los mártires, véase D. L. EASTMAN, “Martyrs”, en D. G. HUNTER – P. J. J. VAN GEEST, B. J. LIETAERT PEERBOLTE (eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2024, 443-450.

⁴ Cf. P. BROWN, *El culto a los santos*, Sígueme, Salamanca 2018. Recomendamos leer con atención el prólogo a esta segunda edición, ya que supone una revisión de muchos aspectos de la obra.

tiempo específico. Los cementerios en la antigüedad se construían fuera de la ciudad, indicando así el espacio de los vivos y el espacio de los muertos. Solo a partir del siglo V irá cambiando esta realidad y los cementerios estarán cerca o dentro de la ciudad, la mayoría de las veces vinculados a una iglesia o basílica. El desarrollo del culto a los mártires, junto a profundos cambios sociales, políticos y religiosos a partir del llamado giro constantiniano, generó este tipo de cambios.

Aquí nos interesan los desafíos que supuso conciliar antiguas prácticas con las exigencias de la nueva religión adoptada en el Imperio. Como decíamos, el culto a los mártires se vinculó a un tiempo en concreto, el aniversario del martirio, considerado el nacimiento a la vida eterna, y por eso era llamado *dies natalis*⁵. En torno a este día se configuró una celebración litúrgica (eucaristía, homilía o solemne panegírico; en África además la lectura de *Passiones*). Además, se vinculó a un espacio como el cementerio y más tarde a construcciones específicamente dedicadas al culto de mártires, llamada *martyria*.

En este contexto de ritualidad funeraria, un desafío particular supuso el *refrigerium*, esto es, una comida que se tenía junto a la tumba del difunto⁶. Aquello que era una costumbre pagana se hizo práctica común en los ritos funerarios cristianos. La jerarquía eclesiástica percibió algunos peligros al respecto, especialmente ante excesos en las celebraciones de mártires. Un testimonio privilegiado de esta tensión entre la praxis ritual cristiana y la pagana es el episodio que nos narra Agustín de Hipona en sus *Confesiones*. Allí nos dice que su Madre Mónica, ferviente católica, estando en Milán tuvo la intención de llevar a cabo el rito del *refrigerium* junto a la tumba de los santos, sin embargo, se detuvo al saber que Ambrosio, obispo de Milán, lo había prohibido⁷. Agustín, de hecho, ya como obispo de Hipona, se verá impelido a buscar alternativas o correctivos a prácticas semejantes como podremos ver más adelante.

En definitiva, hasta aquí una breve alusión a uno de los primeros ritos cristianos. Aquel del recuerdo o memorial de los difuntos y, especialmente, de los mártires. Esto sin duda pertenece al campo de la piedad, heredera de alguna manera de la religiosidad judía, pero desarrollada en un contexto pagano y más tarde cristiano; de hecho, irá adquiriendo formas que supieron expresar la originalidad cristiana.

⁵ En la literatura cristiana la expresión se utiliza por primera vez en el relato conocido como *Martirio de Policarpo*, XVIII,2. Es el mismo texto en el que por primera vez encontramos la veneración de los restos físicos de un mártir.

⁶ Se trató de un rito emparentado a las *parentalia* paganas, que se celebraban entre el 13 y el 21 de febrero para aplacar las almas de los antepasados. Sin embargo, en el lenguaje cristiano pasó a significar o aludir tanto a la voluntad de recordar la vida del difunto y el día de su partida de este mundo, así como a una condición escatológica, aquella del alma antes del reposo eterno o se refería simplemente al descanso prometido, Cf. J. F. RUBIO NAVARRO, "Refrigerium", en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III, Marietti, Genova-Milano 2008, col. 4477-4479; A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa Antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, 558-561.

⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf.* 6,2. Cf. Cf. M. KLÖCKNER, "Festa sanctorum et martyrum", en C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1996-2002, col. 1281-1305.

2.2. *Inscripciones de los cristianos*

Una de las llamativas formas de piedad hacia los difuntos, cada vez menos comprometida con las modalidades del recuerdo pagano, han sido las inscripciones en las tumbas de familiares o de santos. Se trata de un testimonio valioso de la emergente “cultura material” cristiana⁸, uno de los factores que dio identidad y fisonomía al cristianismo, permitiendo llegar a ser “cristianismo adulto”⁹.

En este caso, se trata de una producción anónima, privada de los caracteres de oficialidad, frecuentemente de no elevada calidad, producida sobre todo por los estratos medios y a veces bajos de la sociedad¹⁰. Las inscripciones cristianas merecen atención porque ofrecen un conocimiento de las primeras comunidades cristianas: a través de la memoria funeraria han transmitido ideas y fragmentos de la propia cultura y mentalidad.

A partir de Zeferino (199-217), obispo de Roma, se extiende en la ciudad la producción epigráfica funeraria. Con todo, será a partir del s. III que se desarrolle con mayor riqueza, con un formulario específico, con expresiones características del cristiano y con connotaciones escatológicas. Por ejemplo, se perciben estos cambios en expresiones como *in pace* o en la cristianización de formas aclamatorias ya existentes con el verbo *vivere, vivas in Deo*. Además, algunas inscripciones presentan imágenes del pez o del ancla, o ideogramas que hacen referencia al Salvador y a la salvación¹¹.

Aquí conviene señalar cuán importantes son la iconografía y la iconología, que a partir de métodos diversos permiten apreciar en toda su complejidad los testimonios del arte figurativo paleocristiano¹². El análisis de cada expresión figurativa no depende solo del producto en sí mismo, sino también de los textos de la Escritura en que se han inspirado y de su interpretación (exégesis patristica), así como de sus antecedentes paganos y de las diferentes interpretaciones que puede haber recibido en contextos históricos diversos. Como podemos ver, el ejercicio de hermenéutica del arte figurativo cristiano es indispensable para captar el fin con que los primeros cristianos dieron origen al mis-

⁸ De su estudio se ocupa la arqueología cristiana, que en cuanto ciencia histórica tiene como objeto de investigación el estudio de monumentos y de la cultura material del primer cristianismo, desde sus orígenes hasta el fin del mundo antiguo, cf. H. BRANDENBURG, “Archeologia cristiana”, en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Génova-Milano 2006, col. 475-490. Es una ciencia autónoma, pero vinculada a la literatura y la iconografía patristica, así como a la arqueología clásica, cf. F. BISCONTI, *Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana*, en A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 367-412.

⁹ Cf. S. GUIJARRO OPORTO, “El Cristianismo Naciente: delimitación, fuentes y metodología”: *Salamanticensis* 52/1 (2005) 5-37.

¹⁰ Cf. I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, en E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo a teologia degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci Editore, Roma 2015, 435-460.

¹¹ Para una aproximación a los grandes temas iconográficos cristianos, cf. L. MONREAL y TEJADA, *Iconografía del Cristianismo*, Trotta, Barcelona 2000.

¹² La investigación iconográfica tiene como fin inmediato la constatación y el análisis de los elementos constitutivos de cualquier producto figurativo. La investigación iconológica busca la interpretación, es un tentativo de encontrar el significado, abierto o escondido de una figura o composición. La primera tiene un método analítico; la segunda sigue un procedimiento sintético, cf. C. CARLETTI, “Iconografia-iconologia”, en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Marietti, Génova-Milano 2007, col. 2505-2506.

mo (y muchos artistas hoy le dan continuidad), mostrando así que no se trata de mero ejercitación de esteticismo religioso, porque de hecho no ha nacido con ese fin, sino por razón de su empeño en conferir identidad a una comunidad y sus miembros y así preservarla del olvido o del enfriamiento de la fe, la esperanza y el amor.

Si retomamos a las inscripciones cristianas propiamente dichas, se debe señalar que a partir de la edad constantiniana mostraron más elementos o categorías con las que identificaban al difunto como cristiano. Se dio mayor espacio al *elogium* y, por ejemplo, se difundió el uso del adjetivo *fidelis* que era el término técnico con el que se hacía referencia a quienes habían recibido el bautismo¹³. En este sentido, la identidad bautismal viene así reflejada en un escrito que quiere perpetuar su recuerdo en la memoria familiar y eclesial contra el paso del tiempo.

Como podemos ver, este elemento de la “cultura material” de los primeros cristianos constituye una expresión de piedad que puede ayudarnos a comprender mejor nuestros propios ritos funerarios o que simplemente permite hacernos preguntas con relación a ellos y a prácticas que giran a su alrededor.

2.3. *Arte figurativo paleocristiano*

En las catacumbas se han realizado las primeras formas de arte cristiano. De alguna manera, el arte paleocristiano se inicia cuando los primeros cristianos perciben la necesidad de identificarse como tales y de expresar su deseo de ver cumplidas las promesas de Dios relativas al más allá. En el primer arte cristiano se dan cita elementos simbólicos del mundo pagano junto a imágenes y tipologías bíblicas. Por tanto, si bien se da una inspiración en modelos y técnicas propias del arte pagano, irán primando cada vez más los modelos bíblicos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como de textos apócrifos.

A modo de ejemplo, indicamos algunos testimonios, del Antiguo Testamento: Adán y Eva (Gn 3,1-13); Noé en el arca (Gn 6,5-22), el sacrificio de Isaac (Gn 22,1-19), Moisés que golpea la roca (Ex 17,5-6), el ciclo de Jonás (Jon 1,8-2,11), Daniel entre los leones (Dn 14,31-42), los tres jóvenes hebreos de Babilonia en el horno (Dn 3,16-50), Susana entre los ancianos jueces (Dn 13,1-44), etc.; del Nuevo Testamento se tomaron en cuenta las escenas que aludían al bautismo y a la eucaristía, así como también al nacimiento de Jesús, la adoración de los magos, la curación del paralítico, la samaritana junto al pozo, la resurrección de Lázaro. Rápidamente también se constató la presencia de figuras como el Pastor o el Orante que ya existían en ámbito pagano, pero que para los cristianos pasaban a significar al Salvador y al salvado. Todo esto pone de manifiesto una cultura bíblica dentro de las comunidades cristianas¹⁴.

Sin embargo, no se trata de exégesis bíblica hecha por expertos, sino de la asimilación de modelos bíblicos, incluso por cristianos analfabetos. Debemos recordar

¹³ Cf. E. LAMIRANDE, “*Fidelis* et l’ecclésiologie de S. Augustin. Un theme étrangement negligé”: *Augustinianum* 41/1 (2001) 169-200.

¹⁴ Para una aproximación al tema, cf. M. DULAHEY, *I simboli cristiani. Catechesi e Bibbia (I-VI secolo)*, San Paolo, Milano 2001.

que el cristianismo se difundió rápidamente entre clases sociales bajas y solo más tarde en la clase social alta. El analfabetismo era una de las formas de pobreza a la que se veía sometida gran parte de la población del Imperio. En este sentido, cabe destacar que los cristianos acudían a los actos de culto, entre otras cosas, porque no podían vivir sin la oración, “sufrían fuertes presiones sociales”¹⁵.

Con relación a la evolución en el arte figurativo paleocristiano, se constata un paso progresivo del simbolismo simple a una iconografía más histórica y narrativa. Además, se da progresivamente una sustitución de imágenes. Por ejemplo el Buen Pastor cederá su lugar a Cristo en la cátedra. Más aún, en el siglo IV, con el desarrollo de las peregrinaciones, a las imágenes se van a vincular las reliquias, que tendrán un valor de acceso al mártir y al santo que los fieles valorarán cada vez más.

Debemos recordar que las imágenes serán un instrumento de edificación, objeto que se debe mirar, tocar y besar, aunque ciertamente hubo muchas oscilaciones hasta llegar a la aceptación de la función pedagógica y catequética de las imágenes, como podremos ver enseguida.

2.4. *Interacción entre iconografía cristiana y literatura patristica*

Como es bien sabido, hasta mediados del siglo III “el pueblo de los cristianos” parece invisible, en el sentido de que a lo largo de este período no se encuentran manifestaciones arquitectónicas, cementeriales y epigráficas propiamente cristianas¹⁶. Podemos conjeturar que la expresión artística se consideraba prohibida debido al influjo de algunos textos veterotestamentarios que no permitían representar lo sagrado, lo que impidió o desaceleró la génesis de un arte cristiano e incluso de una cultura artística judía. Ahora bien, luego de una postura inicial conocida como “aniconismo”, será la misma dinámica de la revelación y de la economía de la salvación la que genere un cambio al respecto. “La fuerza misma del dogma cristiano y de la verdad fundamental de la Encarnación del Verbo de Dios, de su realísima Humanidad y de su historia terrena que, pese a actitudes inveteradas y convencionales, tuvo que ir conformando la mentalidad y la sensibilidad del pueblo cristiano”¹⁷.

En realidad, la legislación veterotestamentaria no excluía la creación de ciertas representaciones artísticas, como puede verse en Ex 35,30-34, pasaje en el que se menciona artesanos encargados de fabricar el Arca de la Alianza. Además en Ex 25,18-19 se prescribe la fabricación de dos querubines de oro macizo. Con todo, ha sido incuestionable el peso de la afirmación de uno de los preceptos del Decálogo: “No te harás ídolos-figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra-. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto...” (Ex 20, 4-5). Aquí podemos

¹⁵ J. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, Polity, Cambridge 2009, 74. Véase también, A. KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2025.

¹⁶ Cf. F. BISCONTI, “Immagini cristiane della tarda antichità”, en F. BISCONTI – O. BRANDT (eds.), *Lezioni di archeologia cristiana*, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, XIII, Città del Vaticano 2014, 501-583.

¹⁷ J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 2010, 16.

ver cómo la prohibición está claramente conectada con una actitud antidolátrica. En la literatura cristiana más antigua esta normativa se deja sentir, como podemos ver en pasajes como los de Minucio Félix, *Octavius* 52; Lactancio, *Divinarum Institutionum*, I.II; Clemente Alejandrino, *Protrepticus* 4, 46-56; y Orígenes, *Contra Celsum* 8, 17, 20.

Durante el siglo IV, la relación con la representación figurativa de lo sagrado cambia, no sin conflicto en algunos casos. Particularmente importante es el testimonio de Eusebio de Cesarea que en su *Vita Constantinii* da testimonio de las decoraciones de las plazas de Constantinopla con estatuas del buen pastor y de Daniel entre los leones¹⁸. No menos importante, en sentido contrario, es el canon 36 del Concilio de Iliberis (300-304) que prohíbe las imágenes en lugares de culto cristiano: “decidimos que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes”¹⁹.

El transcurso del tiempo manifestará que la orientación del primer documento oficial del que se tienen actas se verá contradicha, especialmente debido a la afluencia masiva de nuevos fieles procedentes del paganismo “que supuso la acentuación de tres centros de interés en la liturgia, que desde esos momentos adquirirá un carácter público y solmene: los bautismos, el culto a los mártires y las celebraciones de la eucaristía”²⁰. Progresivamente se consolidará así una postura no solo de tolerancia de las imágenes, sino de promoción de las mismas, recordando especialmente el valor de la iconografía cristiana para la evangelización y la catequesis.

Es indudable que la iconografía religiosa ha sido un medio útil para la primera evangelización y la catequesis, en un contexto en donde el analfabetismo afectaba a la mayoría de los cristianos. Se tomaba en serio el principio según el cual la persona asimila mejor las ideas que oye si, además, las puede ver representadas plásticamente.

Gregorio Magno (590-604), en una carta dirigida a Sereno, obispo de Marsella, que debido a su celo por censurar la idolatría destruyó imágenes de los fieles, acuña una frase que tendrá una gran repercusión en la historia:

Una cosa es adorar una pintura y otra conocer, a través de la historia pintada, qué es lo que hay que adorar. Porque lo que la Sagrada Escritura proporciona a los que saben leer, eso es lo que la pintura proporciona a los analfabetos que saben mirar; en ella los ignorantes ven los ejemplos que tienen que imitar y leen lo que no saben leer. Por eso, principalmente para los paganos, la pintura equivale a la lectura²¹.

¹⁸ Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Const.* 7, 18. El tema del Buen Pastor el cristianismo lo toma de la imagen pagana del *Moscóforo* (el portador del cordero del paganismo). Lo mismo sucederá, por ejemplo, con la imagen del Orfeo que toca la citara y amansa los animales y el Cristo Orfeo. Con la figura del Orante sucederá lo mismo.

¹⁹ Cf. *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Madrid 1963, 8. Con respecto al canon se pueden señalar los siguientes puntos relevantes: a) se refiere solo a pinturas (no habla de imágenes en general); b) evidentemente existen pinturas de carácter religioso y aparentemente en las Iglesias (en las paredes se pintaban escenas de narraciones bíblicas que servían para hacer más comprensible los textos litúrgicos); c) el motivo de la prohibición sería el siguiente: crean confusión y el peligro de idolatría, de este modo los cristianos sin formación podían pensar que allí estaba la divinidad.

²⁰ F. J. MARTÍNEZ MEDINA, “La Palabra de Dios y las imágenes”: *Proyección* 55 (2008) 161-170.

²¹ GREGORIO MAGNO, *ep.* 13.

Sin duda alguna, la controversia iconoclasta, polémica en la que no nos podemos detener aquí, generó una nueva reformulación del arte cristiano a partir de un conflicto doloroso en el seno del cristianismo bizantino. En este caso, la teología de Juan Damasceno hizo un inapreciable servicio a la salvaguarda del arte cristiano, radicando su razón de ser en el misterio de la encarnación del Verbo. En un texto tan profundo como conmovedor se puede encontrar el corazón de su enseñanza:

«Lo que el sermón propone a los oídos, eso mismo la pintura silenciosa lo logra por la mimesis» (Basilio). No puede demostrarse con palabras más claras que entre los analfabetos las imágenes cumplen la función de los libros y son mudas pregoneras de la gloria de los santos, puesto que con una palabra tácita enseñan a aquellos que las contemplan, y hacen atractiva a la vista la santidad. Cuando no tengo ganas de estudiar y dispongo de tiempo libre, me voy de buena gana a la iglesia y contemplo las pinturas... Acarician mis ojos como las flores del campo; y la gloria de Dios desciende a mi alma. Considero la constancia de los mártires y el premio de su corona, y postrándome en tierra, por mediación del mártir consigo mi salvación (...)

Advierte que la esencia divina no brilla en figura visible o en una hermosura formal y elegante por los colores, sino que se la contempla por la fuerza de una inefable bienaventuranza, y por esa causa su imagen es irreprochable. En cambio, la forma humana puede pintarse con colores sobre una tabla. Por tanto, si el Hijo de Dios, “tomando la condición de siervo, se revistió de la figura humana y, hecho semejante a los hombres, apareció en su porte como hombre”, ¿qué nos impide que representemos su imagen? Y si se estableció la costumbre de que a la imagen del Emperador la llamemos “el Emperador”, y que, según la frase del divino Basilio, “la honra dada a la imagen pasa al prototipo” al que representa, ¿por qué no se va dar honra y veneración a la imagen de Cristo? No ciertamente como si fuera Dios, sino solamente como imagen del Dios que se encarnó²².

El II Concilio de Nicea del año 787 recogerá su contribución y zanjará la controversia iconoclasta²³. El Concilio Vaticano II recordará sus enseñanzas y el legado de dicho concilio, no sin dejar de hacerse eco de la justificación sistemática que Tomás de Aquino elaboró en la Edad Media dando consistencia a la perspectiva de Gregorio Magno²⁴.

²² JUAN DAMASCENO, *Sermón I de las Imágenes*. Recordemos que Juan Damasceno ofrece una breve síntesis en *De fide orthodoxa* IV, 16. Ch. Schönborn subraya la valoración positiva de la materia en el Damasceno, ella es portadora de la energía divina, portadora del Espíritu, cf. CH. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999, 171-176.

²³ Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, t. XIII, Florencia 1762, 378 y 379.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In tertium librum sententiarum*, dist. 9, q.1, a. 2. sol. 2. Sin desconocer el magisterio del Concilio de Trento en su Decreto sobre las imágenes, un hito en la materia que abordamos, el Concilio Vaticano II, además de la doctrina de *Dei Verbum*, en los Mensajes a la Humanidad Pablo VI se dirigió a los

2.5. Edificios de culto y santuarios

Son escasos los testimonios que nos hablan de los primeros edificios de culto cristianos. El más antiguo es la *domus ecclesiae*: un ambiente doméstico cuyo propietario era de fe cristiana. Se trata de un espacio celebrativo anterior al modelo basilical²⁵. Estas edificaciones más tarde fueron llamadas *tituli*. El testimonio más emblemático es el de Dura Europos (actual Siria, a orillas el Éufrates). Allí se descubrió una “capilla” paleocristiana, datada en el 230.

Recordemos que el uso de viviendas familiares con fines de culto está atestiguado en pasajes del Nuevo Testamento. Pero los textos no parecen mostrar producciones figurativas en las casas de los fieles y, por otra parte, es recurrente el hecho de que se señala que la liturgia se celebra en la parte alta, en los planos superiores de las casas, lo que haría muy difícil su conservación. En términos generales, la documentación es muy escasa, lo que hace que se deba ser prudente a la hora de clasificar determinadas construcciones como *domus ecclesiae*.

Solo con el giro constantiniano cambian las condiciones históricas de modo tal que la Iglesia, ahora vinculada estrechamente al emperador que actúa como su protector, comienza a desarrollar un programa ambicioso de edificios de culto amplios y con gran capacidad de acogida de fieles. Se asume la forma de las *basílicas* que ya existían como edificios de administración en el Imperio²⁶.

Ahora bien, junto al desarrollo de edificios de culto, otro elemento no menos importante reclama su lugar en la nueva geografía sagrada: se trata del “desierto”, vinculado a un viaje espiritual, un “nuevo espacio de la santidad”. El desierto es un espacio o lugar que es resignificado por el creyente²⁷. Basta pensar en Antonio abad, padre del monacato eremítico. Los lugares habitados por los monjes se convierten en “instrumentos de santidad”²⁸.

artistas, subrayando la importancia de su servicio a la Iglesia universal. “La Iglesia –dice el mensaje- está aliada desde hace mucho tiempo con vosotros. Vosotros habéis construido y decorado sus templos, celebrado sus dogmas, enriquecido su liturgia. Vosotros habéis ayudado a traducir su divino mensaje en la lengua de las formas y de las figuras, convirtiendo en visible el mundo invisible” (cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Mensajes del Concilio a la Humanidad. A los Artistas*, n. 2)

²⁵ Para estas edificaciones “la literatura ha creado el término *domus ecclesiae*, que quiere designar un edificio doméstico donado o elegido por la comunidad para las actividades propiamente litúrgicas, pero también para las relacionadas con la catequesis y la caridad” (F. BISCONTI, “Paleocristiano, arte”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 1111-1135, aquí 1111).

²⁶ La palabra “basílica” se utilizaba para designar a los edificios destinados a acoger al rey o dignos del rey (el *basileus* que significa rey). En época imperial designaba incluso edificios públicos con finalidad religiosa. Progresivamente el término “basílica” fue utilizado para definir a todos los tipos de edificios de culto cristiano. “Los tipos originales de la basílica cristiana fueron especialmente sobrios. Fueron proyectados bajo el gobierno de Constantino por los arquitectos responsables de la construcción de los dos grandes santuarios de Letrán y del Vaticano para el obispo de Roma” (A. MARCUCCI, “Basílica”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 216-227, aquí 217-218).

²⁷ Para una aproximación al tema, cf. L. DE CANDIDO, “Deserto”, en L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – R. DI MURO (eds.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 639-643.

²⁸ I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, 447.

Dicho esto, aquí sí quisiera evocar un producto de la cultura material cristiana de particular interés: los *santuarios*. Con todo, nos debemos mover en un terreno algo movedizo, ya que no resulta nada fácil descubrir, al menos a partir de las fuentes con las que se cuenta, espacios de culto y piedad que reflejen el concepto moderno de “santuario”. En la antigüedad sabemos que algunos lugares de culto cristianos adquirieron una ulterior significación para la religiosidad popular y se configuraron como espacios que denominaríamos hoy como santuarios²⁹. Algunos llegaron a ese *status* por su origen, por su función religiosa o social, por peregrinaciones o por algún otro factor. De hecho, se pueden clasificar según diversas tipologías que aquí no hacemos más que mencionar: martiriales, epifánicos, depositarios de reliquias, etc.

Sin duda alguna, y a pesar de la escasez de fuentes en esta materia, conocer el origen y el significado de los primeros espacios de culto y piedad cristianos nos permite comprender que ha existido una continuidad en la piedad cristiana que llega hasta nuestros días con fervor semejante al constatar que millones de creyentes pasan año tras año por santuarios como el de Lourdes, Fátima o Guadalupe, por mencionar solo tres de los más representativos. Peregrinación y santuario como lugar de encuentro con Dios y la Virgen María constituyen un binomio más que conocido para quienes nos acercamos, de una manera u otra, a la piedad popular.

2.6. La peregrinación cristiana

A partir de la época constantiniana, con un cambio notable en las condiciones sociales, políticas y religiosas del Imperio, se desarrolla la práctica de la *peregrinatio*, que, si bien al inicio estaba configurada por elementos hebreos o bíblicos, posteriormente se enriqueció de tal modo que sobresalió un conjunto de elementos constituyentes del *propium* cristiano³⁰.

La primera geografía de la peregrinación cristiana fue jerosolimitana³¹: los cristianos se dirigían a Tierra Santa para conocer y tocar los lugares en los que había estado y vivido Cristo. Con el tiempo la misma ciudad de Jerusalén se convirtió en una ciudad cristianizada y junto con ella otras como Belén. A partir de aquí se desarrolla el “viaje devocional”, del cual tenemos testimonio en el *Itinerarium Burdigalense* de autor anónimo, datado en 333, y en el *Itinerarium Egeriae* de fines del siglo IV³². En este último testimonio, se percibe el vínculo estrecho entre peregrinación, lectura bíblica y culto.

²⁹ “Los santuarios surgen en el lugar donde se ha dado una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado (...) ya desde la prehistoria, es un elemento común a todas las religiones”. La hierofanía “puede consistir en una aparición, en prodigios atribuidos a la intercesión obtenida rezando ante una imagen sagrada, en la presencia de las reliquias de un santo, en el reencuentro prodigioso con una imagen sagrada” (G. LANZI, “Santuario”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 1417-1420, aquí 1417).

³⁰ Para una aproximación al tema, cf. K. GUTH, “Pilgrimage”, en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, W. B. Eerdmans-Brill, Michigan 2005, 224-227.

³¹ I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, 451.

³² Cf. E. OTERO PEREIRA (ed.), *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Sígueme, Salamanca 2018.

En este contexto se da una ritualización de la pasión de Cristo, aunando peregrinación interior con peregrinación exterior³³.

En Occidente, por ejemplo, Roma será lugar y centro de acogida de peregrinos, no solo por ser capital del Imperio, sino por custodiar los cuerpos de Pedro y Pablo, por mencionar solo a dos grandes figuras del cristianismo, cuyo martirio aconteció en la ciudad eterna.

Es importante destacar que en torno a la configuración de este aspecto de la piedad religiosa antigua nacieron estructuras de acogida, como *mansiones*, *stationes*, *hospitia*. Asimismo, conviene destacar que las motivaciones originarias de la peregrinación cristiana, en el curso de los siglos, se fueron enriqueciendo: búsqueda de reliquias o de contacto con ellas, milagros, curaciones, el cumplimiento de un voto, el deseo de hacer penitencia para la salvación del alma, la expiación de un pecado o una culpa, etc.

3. Cristo y María en la poesía y la himnología

La cristología patrística tiene mucho más que ofrecernos de lo que hasta hace poco tiempo se pensaba. Existe un Cristo en la literatura no-teológica que puede ser tan importante como el de la cristología dogmática si consideramos que el Salvador del que hablan los textos que conforman aquella es el mismo sujeto de las afirmaciones de la cristología conciliar antigua. Ciertamente, durante mucho tiempo se ha juzgado gran parte de la cristología antigua desde la perspectiva de Calcedonia, obviando o dejando en la sombra un patrimonio incuestionablemente rico para la comprensión de la persona de Cristo y su obra³⁴.

Nuevas aproximaciones a la cristología del siglo II, por ejemplo, resultan significativas no solo para la historia de la cristología, sino también para un tema que puede parecer ajeno a ella como es la religiosidad popular. La poesía religiosa elaborada por cristianos de los primeros siglos surge en un ámbito comunitario y extra litúrgico, aunque no completamente ajeno a las primeras celebraciones de la fe, que le hace pertenecer al campo de lo que hoy denominamos piedad popular antigua. Aquí quisiera mencionar un ejemplo junto a otras pocas referencias vinculadas a él.

Las llamadas *Odas de Salomón* constituyen un conjunto de himnos siríacos compuestos probablemente en torno al año 100 por uno o varios autores cristianos en una de las comunidades judeocristianas de Siria. Las odas ofrecen una aproximación a Jesús como Salvador que es profundamente afectiva, llena de fervor y confianza, llamándolo en reiteradas ocasiones “el Amado”, denominación muy querida entre los semitas del siglo II³⁵:

³³ “El fenómeno de las peregrinaciones no comienza con el cristianismo ni es privativo de esta fe; es anterior a la religión cristiana y, al mismo tiempo, común a otras religiones”; en el caso de la *peregrinatio christiana* “la motivación más importante para emprender la peregrinación era el deseo de orar en los lugares relacionados con la vida de Cristo y con la Biblia” (cf. E. OTERO PEREIRA, “Introducción general”, en *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Sígueme, Salamanca 2018, 15-22).

³⁴ Sugiero la lectura de B. E. DALEY, *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de edad patrística*, Sígueme, Salamanca 2020.

³⁵ “Orad, y permaneceréis en el amor del Señor; los que sois amados en el Amado; los custodiados en aquel

¿Quién es capaz de distinguir el amor, excepto aquel que es amado? Yo amo al Amado y mi propia alma lo ama, y donde está su descanso, allí también estoy yo³⁶.

La piedad religiosa se expresa en estos términos, influyendo simultáneamente en la liturgia de la comunidad, dándonos testimonio de una manera de acercarse al Salvador previa y notablemente distinta a la que más tarde será la religiosidad que emane de la difusión de la cristología dogmática posterior a los concilios ecuménicos.

En la Oda 41 se pone de relieve que Cristo quiere ser aceptado como Verdad por medio de la fe y la participación en su vida de resucitado. Los sencillos ocupan un lugar especial en su revelación:

Dejad que todos los pequeños del Señor lo alaben, y reciban la verdad de su fe (...) Porque un gran día ha brillado sobre nosotros, y maravilloso es aquel que nos ha dado su gloria. Unámonos entonces en el nombre del Señor, y rindámosle honores por su bondad. Y que nuestros rostros brillen en su luz, y que nuestros corazones mediten en su amor noche y día... Y su palabra está con nosotros a lo largo de todo nuestro camino, el Salvador que nos da vida no rechaza nuestras almas, es el hombre que fue humillado, y exaltado por su propia justicia...³⁷

Este tipo de expresiones nos ponen en contacto con una literatura que manifiesta reflejamente una comprensión del Salvador y la comunidad de los salvados. Pensemos también en la cristología que ofrece la *Didajé*, también del siglo II, que contiene un testimonio de plegarias que hablan de Jesús como “siervo de Dios”. Como recomendaba Hugo Rahner al hablar de una teología de la vida de Jesús, de su vida en la Palestina del siglo I: “la vida de este hombre que es Dios tiene que ser, en todas sus vicisitudes, en todas sus cosas humanas, prototipo del hombre cristiano. Por eso, la vida terrena de Jesús en su totalidad es el prototipo del siervo de Dios, del que se encuentra frente a la majestad de Dios. No deberíamos dejar que se olvide esta profunda y austera denominación de Jesús como el $\pi\alpha\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, el siervo de Dios, tal como se encuentra acuñada de forma tan poderosa en Isaías (42,1ss.), tal como es anunciada expresamente por Mateo en cuanto cumplida en Jesús (12,18): “Mirad a mi siervo, mi elegido, mi amado, en quien me complazco. Sobre él pondré mi espíritu”. Así oraban los cristianos de la comunidad primitiva, refiriéndose a “tu santo siervo Jesús, a quien ungiste” (Hch 4,27), “por medio de Jesús, tu siervo” (*Did.* X, 2.3). Pero, para todos los antiguos cristianos, la designación de $\pi\alpha\iota\varsigma$, *puer*, tenía a la vez un sonido íntimo, resonaba en ella al mismo tiempo todo lo que en la palabra «niño» se esconde de amor filial, de misteriosa familiaridad³⁸. Como podemos ver, estamos lejos de una teología discursiva y de una religiosidad que pueda corresponderle discursivamente. Se trata del terreno de la confianza orante y del afecto filial.

que vive; los redimidos en aquel que fue redimido. Seréis incorruptibles de edad en edad, por el nombre de vuestro Padre” (Oda 8,20-22). Otros textos de referencia: *Ps.-Bern.* 3, 6; 4, 8, 8; HERMAS, *El Pastor* Comp IX, 12, 5 (89, 5); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los esmirniotas* (dedicatoria); *Ascensión de Isaías*, 1, 5.

³⁶ Oda 3,4-5.

³⁷ Oda 41,1.4-6.11-12.

³⁸ H. RAHNER, *Una teología del anuncio. Doce lecciones sobre teología kerigmática*, BAC, Madrid 2019, 138-139.

Por otra parte, con María, la madre de Jesús, ha pasado de modo semejante. De hecho, se ha tenido más consideración con el legado poético e himnico vinculado a María quizá por su influjo más o menos directo sobre la declaración dogmática de Éfeso que la reconoció *Theotókos*. Se sabe muy bien que la piedad mariana, manifestada claramente en la primera oración que conocemos dirigida a la madre de Cristo, el *Sub tuum praesidium*, tuvo una incidencia no menor en la clarificación de una verdad cristológica puesta en entredicho en la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio³⁹. Se trataba de la afirmación de la verdadera humanidad del Verbo. En cualquier caso, la poesía y la himnología desarrollada para invocar a María o para proponerla como modelo de imitación nació como un legítimo desarrollo de la piedad de las primeras comunidades cristianas y solo posteriormente dejó su huella en la configuración de la liturgia oficial, dando un espacio significativo al culto mariano. Asimismo, es relevante para nuestro tema aclarar que durante los primeros siglos se desarrolló tanto una epigrafía mariana, como diversas manifestaciones de arte figurativo mariano, primero en las catacumbas o cementerios, y luego en los edificios de culto⁴⁰.

Llama la atención que, antes de un nuevo impulso de la piedad mariana en torno a la de la declaración de María como *Theotókos*, la primera iconografía mariana pusiese de relieve el vínculo de María con su Hijo, el Salvador. El primer tipo iconográfico es el de la *Mater Salvatoris*. “En un arte donde símbolos y representaciones afirman la fe en la salvación traída por Jesucristo, María aparece sobre todo como la Madre del Salvador: en el neonato exhibido por su Madre, los Magos adoran al Mesías de Dios; María entra así en el arte cristiana, para mostrar a su Hijo al mundo”⁴¹. No podemos detenernos mucho más en esta derivación mariana de la piedad religiosa antigua, pero dejamos constancia de cómo los primeros cristianos al acercarse a Cristo, el Amado, el Salvador, descubrieron en su madre, María, a la portadora por excelencia del Verbo hecho carne para la salvación del mundo.

Retornando a H. Rahner, a quien hemos citado más arriba, podemos cerrar este apartado con las siguientes palabras que nos recuerdan un aspecto esencial de la evangelización, no menos importante para la teología: “Nuestro anuncio de Cristo tiene que dejar lugar para la piedad tradicional más sencilla y popular: en una palabra, tiene que ser siempre «Logos en la carne»”⁴².

³⁹ Para una aproximación a los testimonios más antiguos de esta oración y una valoración teológico-pastoral, cf. M. J. GUEVARA, “Bajo tu amparo nos acogemos...». La oración mariana conservada más antigua”: *Sal Terrae* 113 (2025) 641-654.

⁴⁰ Para este punto se puede leer con provecho: A. GILA, *María nelle origini cristiane. Profilo storico della mariología patristica*, Paoline, Milano 2017, especialmente 92-110. Véase también: C. BERTELLI, “María”, en R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. 4, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961, 839-850.

⁴¹ A. GILA, *María nelle origini cristiane*, 442.

⁴² H. RAHNER, *Una teología del anuncio*, 148.

4. La doctrina patrística de los *Semina Verbi*

Una doctrina patrística que se suele aducir como argumento a favor de la religiosidad popular y de los elementos que ella porta de verdad o de presencia del Verbo en la creación es la reflexión de Justino sobre las semillas del Logos (*semina Verbi*)⁴³. Y ciertamente lo es. Es un argumento de peso, como lo es para otras tantas temáticas dentro de la teología. Ahora bien, la reflexión de Justino sobre la presencia seminal del Logos en la creación, incluso antes de la revelación de Dios por medio de la ley y los profetas⁴⁴, tiene como punto de partida su disposición al diálogo o sencillamente su disposición dialógica ante la cultura y la filosofía circundante⁴⁵. Su itinerario de búsqueda en las distintas escuelas filosóficas hasta dar con lo que el llamará la “verdadera filosofía”, es reflejo de una actitud previa al conocimiento de la revelación que le dispuso a descubrir al Logos actuante en la creación y operante en la búsqueda racional de la verdad por parte de los hombres. Así llegó a decir a propósito de los filósofos, poetas e historiadores:

Cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Verbo seminal (*Logos spermatikós*) divino que le cupo, pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible ni un conocimiento irrefutable. Ahora bien, cuando de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para participar de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos solo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, la semilla y la imitación dada conforme a la capacidad y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da según la gracia que procede de él⁴⁶.

Creo que esta perspectiva explica mejor la importancia de su doctrina de las semillas del Verbo para la religiosidad popular. En este sentido, podemos pensar que sin un diálogo efectivo con las expresiones y los sujetos/interlocutores de la piedad popular sería muy difícil comprender la naturaleza de la misma, sus debilidades y sus fortalezas como medio para la evangelización. Por tanto, no solo la doctrina de Justino, sino su

⁴³ Cf. D. CUESTA GÓMEZ, *La religiosidad popular. Lugar teológico para la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2023, aquí 46-51.

⁴⁴ Para Justino algunos han vivido conforme al Logos, conformes a Cristo, antes de la Ley y los profetas, cf. JUSTINO, *Apología I*, 46,2-4.

⁴⁵ Cf. G. VISONÀ, “La filosofía como diálogo in Giustino martire”, en L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (eds.), *La filosofía como diálogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 189; para una perspectiva de conjunto sobre los primeros siglos del cristianismo: cf. B. N. D'ANDREA, “Riesgo y fidelidad en la frontera. Repliegue monológico y disposición dialógica en los primeros siglos del cristianismo (siglos II-IV)”, en I. ANGULO ORDORICA – S. VILAS BOAS (eds.), *Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*, Herder, Barcelona 2025, 129-158.

⁴⁶ JUSTINO, *Apología II*, 13, 3-6. Véase también: *Apología II*, 8,1-3.

actitud o disposición vital y religiosa constituyen un estímulo para el conocimiento y el trabajo “en” y “con” la religiosidad popular.

El Concilio Vaticano II ha sabido reconocer esta orientación fundamental de Justino como puede notarse en el posicionamiento de la Iglesia en su relación con el mundo como lo manifestó en *Gaudium et spes*⁴⁷ y, en particular, en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia⁴⁸. De hecho, el Concilio ha ampliado el contenido que tenía la expresión en Justino, pero sin traicionarlo⁴⁹.

5. Experiencia interior de la fe

Al acercarnos al Nuevo Testamento, lo primero que encontramos no es un discurso sobre el Salvador y la salvación, sino la narrativa de una experiencia de salvación, con consecuencias personales –*me amó y se entregó por mí* (Gal 2,20)– y comunitarias –*hemos sido salvados en esperanza* (Rom 8,24). El testimonio del Apóstol Pablo es elocuente. Nos transmite de varias formas su encuentro transformador con el Resucitado y su vocación a formar comunidades de salvación. Todo esto antes o, en todo caso, simultáneamente a la progresiva elaboración categorial de la experiencia interior de la fe que, como él dice, viene del oído (Rom 10,17). En otras palabras, los primeros cristianos y las primeras comunidades han celebrado, cantado, confesado y narrado una experiencia original de salvación. “Hay una diferencia entre realidad vivida y lenguaje simbólico que es la condición de posibilidad para que se dé, por un lado, la teología como inteligencia más profunda de la fe y, por otro, la misión de la Iglesia como propuesta salvífica al ofrecer a cada generación el Evangelio, como palabra de verdad y buena noticia de nuestra salvación”⁵⁰.

Esto nos recuerda que la religiosidad popular la mayoría de las veces toma como punto de partida la conciencia de una experiencia interior de la fe, sin las categorías propias de una fe madura o consciente de todos sus elementos configuradores y de sus consecuencias. En cualquier caso, la experiencia interior de confianza y amor hacia Cristo o hacia María al entrar en un santuario o al contemplar una imagen no es menos valiosa o menos importante para la estructura de un acto auténtico de fe. Si pensamos lo contrario, nos veríamos evocados a cuestionar la historia de conversión y santidad de muchos hombres y mujeres.

Por citar solo un caso, pensemos en Agustín de Hipona que en sus *Confesiones* ha narrado su itinerario de búsqueda espiritual y existencial. Ciertamente había bebido

⁴⁷ Los tres primeros números reflejan la relación que la Iglesia quiere establecer con el mundo, cf. B. N. D'ANDREA, “Riesgo y fidelidad en la frontera”, 152-154.

⁴⁸ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* 11 y 15.

⁴⁹ Para este punto recomiendo la lectura de J. L. MORENO, “*Semina Verbi*: de san Justino al Vaticano II”, en C. IZQUIERDO URBINA (coord.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra 1993, 127-149.

⁵⁰ A. CORDOVILLA, *Teología de la salvación*, Sígueme, Salamanca 2021, 17. Con otras palabras: “La experiencia eclesial primigenia de la salvación acontece en la vida y se tiene casi sin palabras. De ella se nace y a ella se vuelve, y por esta razón es anterior, posterior y superior como experiencia salvífica a cada una de las explicaciones soteriológicas de carácter sistemático que de ella se han ido elaborando en la historia” (*Ibid.*, 18).

en la niñez de la leche de la fe materna –de la fe de Mónica–, y lo hizo sin llegar a ella por medio de categorías teológicas, por el contrario, el contacto con su madre y el ambiente “católico” creado por ella, dejaron una profunda huella que nada ni nadie pudieron borrar. Ahora bien, tampoco su retorno definitivo al catolicismo, luego de una búsqueda algo tortuosa como puede leerse en los primeros ocho libros de las *Confesiones*, fue una estricta conversión al Símbolo de la fe. Lo que nos narra es una experiencia de encuentro con Cristo en lo más íntimo de su corazón: “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo y más elevado que lo más alto mío”⁵¹. Descubrir al Maestro interior y su palabra edificante le hizo cambiar de vida. Se trató de una experiencia que atravesó todos los sentidos, aspecto que trataré a continuación:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz⁵².

En algunos itinerarios de fe este tipo de experiencias transformadoras son “subjetivas” o “intransferibles” en el sentido técnico de estas palabras, y constituyen el punto de partida de un camino de crecimiento y maduración de la fe en Cristo. Fe que debe tender a traducirse cada día más y mejor en categorías que se encuentran en el corazón del Evangelio y en las expresiones autoritativas de la fe eclesial. También de Agustín es aquello de creer para entender y entender para creer⁵³.

Testimonios como el del obispo de Hipona, nos hacen pensar que la experiencia interior de la fe, que deberá conducir luego a la confesión comunitaria de la misma y a una praxis coherente con las Bienaventuranzas (Mt 5,1-12), es un elemento que está presente en la piedad popular y que debe ser considerado de manera positiva. En un discurso centrado en las posibilidades de la piedad popular para la evangelización en América Latina⁵⁴, Benedicto XVI recordaba el inicio de su encíclica *Deus caritas est* –“no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida, y, con ello, una orientación decisiva”⁵⁵– y con ello hacía referencia a la necesidad de arraigarse

⁵¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *conf.* 3, 11.

⁵² *Ibid.*, 10, 38.

⁵³ *Id.*, s. 43,4.9. Este concepto a pasado a ser llamado “circulo hermenéutico”. Para una consideración del tema dentro de la epistemología de Agustín, cf. N. CIPRIANI, *Los Dialogi de San Agustín. Guía para su lectura*, Editorial Agustiniiana, Madrid 2017.

⁵⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, viernes 8 de abril de 2011.

⁵⁵ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 1.

en Cristo a partir de la categoría de encuentro interpersonal, muy distinta de la decisión u opción por una doctrina o idea⁵⁶. La experiencia interior de la fe está fundamentalmente relacionada con el encuentro interpersonal, es gracia del encuentro con el Amor.

6. Los sentidos espirituales y el conocimiento por connaturalidad

Al citar el conocido pasaje de las *Confesiones* del obispo de Hipona, hemos podido notar que la experiencia interior de la fe no está reñida de una afectación exterior de la persona, más bien parecen exigirse mutuamente. En otras palabras, la experiencia de encontrar a Dios dentro, y no fuera, pasó también por los cinco sentidos, atravesó todo su ser: “rompiste mi sordera... ahuyentaste mi ceguera... exhalaste tu fragancia y respiré... gusté de ti... me tocaste...”. Se trata de los cinco sentidos espirituales, una doctrina que se remonta a la patrística y que, de alguna manera, será reelaborada en la Edad Media.

No solo Agustín, antes Orígenes fue el primero en ofrecer una suerte de propuesta de camino espiritual en el que los cinco sentidos podían ser leídos como realidades pertenecientes al hombre interior y no solo al hombre exterior:

En realidad, con ello queremos hacer saber que en las divinas Escrituras se suele nombrar mediante homónimos, esto es, mediante denominaciones semejantes, más aún, con idénticos vocablos, a los miembros del hombre exterior y a las partes y sentidos del hombre interior, y su mutua confrontación se realiza no solo en las palabras sino también en los hechos⁵⁷.

De alguna manera, Orígenes propone estos cinco sentidos espirituales como parte integrante de una antropología espiritual que nace, a su vez, de la búsqueda del sentido espiritual y edificante de la Sagrada Escritura⁵⁸. Su doctrina fue ampliamente recibida en el monacato oriental y, más tarde, también en Occidente a través de admiradores suyos como lo fue Ambrosio de Milán. Su influjo será tal que llegará a influir no solo en la Edad Media, sino también en los místicos del siglo XVI, como por ejemplo san Juan de la Cruz.

Ahora bien, ¿por qué traer a cuento esta doctrina de la antropología espiritual desarrollada en la patrística? Porque indudablemente con ella se invitaba a los fieles a no renunciar al aporte de sus sentidos y, en todo caso, a buscar purificar al máximo los mismos para acceder al conocimiento y al amor de Dios.

⁵⁶ “La fe está hecha de encuentros personales. Los papas emplean la categoría para narrar la experiencia creyente y se concentran en el encuentro con Cristo” (C. M. GALLI, *La mariología del Papa Francisco. Cristo María, la Iglesia y los Pueblos*, Ed. Agape, Buenos Aires 2018, 23).

⁵⁷ ORÍGENES, *CC*, prólogo, 2,6. Y en otro lugar del comentario: “¿Piensas que con todos estos pasajes no se sentirá sacudido, de modo que se dé cuenta de que todo eso no se dijo de los sentidos corporales, sino de los que, según hemos enseñado, se encuentran en el hombre interior de cada uno?” (*Ibid.*, 1,4,26).

⁵⁸ Para una excelente síntesis sobre el tema: P. A. CINER, “Los sentidos espirituales en la teología de Orígenes. ¿Metáfora o realidad?”, en R. PERETÓ RIVAS – F. MARTIN DE BLASSI (eds.), *Atentos a sí mismos y atentos a la realidad. Reflexiones en torno a la atención y los sentidos espirituales*, TeseoPress, Buenos Aires 2020.

Por otra parte, creo que en una dirección semejante esto es lo que supo ver y reconocer Tomás de Aquino al desarrollar su conocimiento de Dios por vía de connaturalidad, aunque fundamentándose principalmente en Aristóteles y el Pseudo-Dionisio y aplicándolo fundamentalmente al campo de la experiencia moral⁵⁹. Distinto del conocimiento por vía de investigación, es decir, un saber esencialmente discursivo y categorial, el conocimiento por vía de connaturalidad, sin estar desvinculado de la dimensión intelectual de la persona, es afectivo, reflejo y relacional. Se adquiere así un *habitus* virtuoso y conocimiento *per inclinationem*. Hay dos modos de conocer o juzgar una realidad, así como hay dos modos de entender la sabiduría:

Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en *X Ethic.* [Aristóteles]: «El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos». Otro modo de juzgar es por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1Cor 2,15: «El hombre espiritual todo lo juzga», etc.; y Dionisio dice en el c. 2 del *De Divinis Nominibus*: «Hieroteo es hombre docto no solo porque aprende lo divino, sino por también lo vive». El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanen de la revelación⁶⁰.

Fundado en Aristóteles y en un principio de su ética según el cual si deseas saber lo que es la virtud, debes observar una persona virtuosa, porque ella realmente sabe lo que es, Tomás abre el horizonte de su reflexión al conocimiento connatural por amor, llegando a ser un concepto relevante cuando se trata de Dios. De hecho, al reflexionar acerca de las distintas clases de sabiduría, pone por encima de todas a la que concede el Espíritu como don suyo. La más alta sabiduría es don de Dios. Podemos decir que con esta doctrina asienta las bases de la teología mística posterior⁶¹.

Esto mismo puede aplicarse al conocimiento poético. En cualquier caso, cabe decir que un creyente puede llegar a amar a Dios intensamente, entre otras cosas, por estar frecuentemente delante de una cruz o de un sagrario dialogando con Él y viviendo en consecuencia con el Evangelio, creándose así un *habitus* que le lleve a conocerle de verdad; de esto se trata el conocimiento por connaturalidad afectiva. Podrá saber qué es la unión con Dios aunque no haya elaborado un tratado de mística. En definitiva, se

⁵⁹ Cf. J. MARITAIN, "On Knowledge through Connaturality": *The Review of Metaphysics* 4/4 (1951) 473-481.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 6.

⁶¹ Para J. Maritain el conocimiento poético, la experiencia mística y el sentimiento moral pueden ser expresión de conocimiento *per inclinationem*, no así la metafísica o cualquier otro conocimiento objetivo, cf. J. MARITAIN, "On Knowledge through Connaturality", 481.

trata de un conocimiento que proviene del amor. En última instancia esto se funda en la Escritura, como por ejemplo, en la Primera carta de Juan que afirma que el que ama a Dios le conoce y que el que no ama, no le conoce (1 Jn 4,7-8). También Agustín, como testimonio de la patrística, había hecho del amor un elemento esencial de su acercamiento a Dios: el amor y el conocimiento de Dios van de la mano, “¿es posible amar lo que se desconoce?”⁶². En otro lugar dirá, “no se entra en la verdad sino por la caridad”⁶³.

En el Magisterio contemporáneo, concretamente en la enseñanza del Papa Francisco, encontramos una revalorización del conocimiento por vía del amor y especialmente del conocimiento por connaturalidad afectiva. El pensamiento del Aquinate se convierte en uno de los fundamentos que permiten comprender mejor la fuerza evangelizadora de la piedad popular. Esta:

No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*⁶⁴.

Y continúa un poco más adelante, hablando explícitamente de connaturalidad afectiva en relación a la piedad popular:

Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5,5)⁶⁵.

En definitiva, los sentidos físicos y espirituales deben ser considerados de valor y belleza desde la antropología cristiana. Si retornamos a la antropología patrística, no sin desconocer su pluralidad de perspectivas en el interior de la misma, notaremos que en la tradición asiática y antioquena que se remonta al siglo II el hombre es concebido

⁶² AGUSTÍN DE HIPONA, *trin.* 8,6.

⁶³ ID., *c. Faust.* 32,18.

⁶⁴ PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 124. Para santo Tomás la inteligencia y la voluntad son distinguibles, pero no separables en el acto de fe. “El creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le mueve”. Por eso, con las expresiones “creer por Dios”, “creer a Dios” y “creer en Dios” “no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, art. 2).

⁶⁵ PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 125.

unitariamente y su corporeidad como lugar de acción del Espíritu. Retornar no solo a la doctrina espiritual de Orígenes, sino también a las adquisiciones más relevantes de la antropología de Ireneo de Lyon, por citar solo un ejemplo⁶⁶, pueden ayudarnos a comprender mejor qué densidad tienen los actos de la religiosidad popular como pueden ser llegar de rodillas a un santuario o derramar lágrimas ante una imagen de María con su hijo muerto en brazos. En cualquier caso, el conocimiento por connaturalidad, en la formulación de Tomás de Aquino, no solo nos habla de la importancia que tiene para la mística, sino también para la piedad popular, que conoce a través de una aproximación afectiva a los símbolos cristianos, posibilitando itinerarios de fe.

7. Piedad popular y evangelización: dos casos de asunción del desafío

En la antigüedad, los Padres de la Iglesia comprendieron que la piedad popular, la mayoría de las veces emparentada con ritos procedentes del judaísmo o prácticas del paganismo, constituía un desafío para el crecimiento y la maduración personal y comunitaria de la fe. En muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular veían resurgir los peligros de idolatría y superstición. Por eso, aquí vale la pena recordar algunos testimonios de preocupación y atención pastoral de los fieles y de los desafíos que eso suponía.

7.1. Orígenes y su preocupación por los “simples”

Una de las grandes figuras del período patrístico, Orígenes, nos ofrece un testimonio valioso acerca de la fe de los “simples”⁶⁷. Ciertamente, con su teología y su predicación se ha preocupado de mostrar el ideal de cristiano “perfecto”, caracterizado por aquel creyente que llega a ser el verdadero gnóstico, que interpreta espiritualmente la Escritura y es educado por el Logos. En cualquier caso, supo distinguir y comprender la diferencia entre “simples” y “perfectos”, indicando el camino que los separa, pero al mismo tiempo sugiriendo y estimulando a los primeros de modo que progresen en el camino que los une a los segundos⁶⁸.

⁶⁶ Para una valiosa síntesis: E. PRINZIVALLI, “Antropología”, en A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI – F. RIVAS (eds.), *Literatura Patristica*, San Pablo, Madrid 2010, 139-151; L. F. LADARIA, “Aportaciones de la cristología patrística de la «imagen» a la antropología teológica”: *Isidorianum* 32/1 (2023) 11-23.

⁶⁷ La traducción española de una rica variedad de términos griegos puede llevarnos a una errada comprensión del concepto. Dichos términos “se utilizan de vez en cuando para indicar aquellos grupos que, según Orígenes, constituían la mayoría en las iglesias, caracterizados, en el plano intelectual, por un escaso nivel cultural, por la incapacidad o desinterés de sostener con argumentos racionales la propia fe, por la falta de coherencia; en el plano moral, por la incapacidad de separarse de las cosas sensibles; en el plano religioso, por mantener con Dios una relación basada exclusivamente en el temor” (A. MONACI CASTAGNO, “Simples”, en A. MONACI CASTAGNO [ed.], *Orígenes. Diccionario: la cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 855-860).

⁶⁸ La orientaciones y reglas de interpretación de la Escritura en Orígenes están dirigidas a un amplio espectro de lectores, entre ellos están los “simples”. A ellos intenta convencer de que la Escritura debe ser conocida para que pueda desarrollar uno de sus fines principales: edificar la fe personal y comunitaria, cf. F. COCCHINI, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, 15-31.

Para Orígenes los “simples”, la gente sencilla, se constituye como creyente auténtico en la base, son fundamento del “Pueblo de Dios”, pues viven las verdades fundamentales de la fe, contenidas en el depósito de la Iglesia, incluso cuando conciban a Dios de manera antropomorfa o no superen la interpretación carnal de la Escritura⁶⁹. En efecto, “en la experiencia del culto también encuentra expresiones muy vivas de gestos, instrumentos, música, oblacones, votos (...) Los «simples» prestan atención especial a la importancia del lugar, las formas de rezar, la necesidad de la petición”⁷⁰.

Se trata de una manera de ser creyente, en la que se constata la presencia del “sentido de la fe”⁷¹. “El «sentido de la fe» se da, pues, a partir de la participación de cada creyente en el don del Espíritu al interior del Pueblo de Dios. Las expresiones «simples» de este modo de ser cristiano, en lo que se refiere a la doctrina, el culto y la conducta, se constituyen ciertamente en fundamento para relacionarse con Dios, pero estas expresiones se encuentran desafiadas por la urgencia de progresar y crecer”⁷².

Orígenes no tiene duda de su deber como teólogo y predicador de estimular a los “simples” para avanzar y progresar en la fe hasta ser verdaderos discípulos del Logos. Abandonarlos era propio de los grupos gnósticos cristianos⁷³. En cualquier caso, su comprensión no debe confundirse con mera aceptación de su realidad. “El respeto manifiesto no impide a Orígenes advertir los peligros en que los simples incurren cuando no renuncian a las prácticas mágicas, el fatalismo y la idolatría. El problema de la liberación de esos fatalismos y magias está dentro de un proceso evangelizador. Por eso, Orígenes insta al simple constantemente a que busque el sentido profundo de su fe para que deje de ser un “ser esclavo del miedo” y se transforme en “verdadero hijo de Dios”⁷⁴.

7.2. Agustín de Hipona y su praxis de evangelización de la piedad popular

En muchas de sus obras, Agustín se muestra preocupado por defender la fe de los sencillos, de aquellos que tienen solo los rudimentos de la fe y que pueden ser presa de doctrinas peligrosas para la misma. Desde los inicios de su episcopado se ve en él una clara preocupación por fomentar la formación de los creyentes⁷⁵. Como botón de mues-

⁶⁹ Ciertamente Orígenes les critica fundamentalmente el literalismo, la pereza intelectual y el aprecio a los aspectos sensibles de la fe como los milagros, las imágenes y las fiestas religiosas (*Ibid.*, 857-858).

⁷⁰ A. MEIS WÖRMER, «Religiosidad popular y evangelización en la patrística»: *Teología y Vida* 28 1/2 (1987) 23-40, aquí 28. No hace mucho ha vuelto sobre estas orientaciones de Orígenes y de otros autores la teóloga M. SCHLOSSER, *Teología de la oración. Levantemos el corazón*, Sígueme, Salamanca 2018, 167-178.

⁷¹ Orígenes habla de una “inteligencia espiritual” a la que accede la multitud de los creyentes por don del Espíritu, cf. ORÍGENES, *princ.*, II,7,2.

⁷² A. MEIS WÖRMER, “Religiosidad popular y evangelización en la patrística”, 31.

⁷³ Podemos decir que Orígenes fue uno de los cristianos instruidos que, convencidos de que la fe sencilla es suficiente para la salvación, pero que también podía conducir a diversos peligros, se dedicó a enseñar a los *simplices* para protegerlos de los influjos heterodoxos, cf. M. FRIEDROWICZ, *Teología dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010, 22.

⁷⁴ A. MEIS WÖRMER, “Religiosidad popular y evangelización en la patrística”, 39.

⁷⁵ Si bien Agustín se muestra preocupado sobre el asunto desde el presbiterado, serán en obras del inicio de su episcopado como son el *De agone christiano*, el *De disciplina christiana* o el *De doctrina christiana* (escrito que

tra, ante la propaganda del maniqueísmo, por ejemplo, se vio implicado en la defensa de los incautos⁷⁶, reconociendo en más de una ocasión que él mismo fue uno de ellos y que durante mucho tiempo vivió lejos de la verdad que en su seno posee la Católica⁷⁷. Agustín se convirtió en “abogado de los últimos” en el sentido de que supo defender la fe de los sencillos en cada una de las controversias que entabló⁷⁸.

También le preocupó la superstición de los cristianos. “A pesar de los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas era casi imposible impedir que la religión cristiana, sobre todo a nivel popular, se viera contaminada por multitud de rituales y creencias espurias pero que formaban parte de la vida de las gentes, en una época en que lo sobrenatural no era puesto en duda y en la que los genios y los demonios, los ángeles, y otros seres poblaban el mundo de lo invisible y podían en cualquier momento actuar sobre las personas”⁷⁹. Un testimonio de la actitud pastoral y evangelizadora de Agustín se encuentra en la breve obra *De diuinatione daemonum* (*Sobre la adivinación diabólica*) que surgió de una conversación con laicos en un día de Octava de Pascua⁸⁰. Allí se muestra solícito para hablar acerca de cuestiones que perturbaban a los fieles, especialmente la referida a la verificación de predicciones demoníacas⁸¹. Entre otras cosas, Agustín negará toda soberanía a los demonios y animará a los fieles a confiar en la omnipotencia y justicia de Dios.

Por otra parte, el Hiponense, de profunda devoción a los mártires, promovió su culto y alentó a los cristianos a imitarles. África hacía gala de sus mártires desde la llegada del cristianismo al continente⁸². Agustín, pastor y teólogo, ofrecerá en algunas de sus obras definiciones que pasarán a la posteridad. Por ejemplo, aquella en la se vio obli-

tardará en culminar) donde se harán patentes las preocupaciones del Hiponense a propósito de la formación de los fieles, cf. B. N. D'ANDREA, *Ama y verás! La Iglesia, casa y escuela para el amor según san Agustín*, Ciudad Nueva-Augustinus, Madrid 2021, 21-38.

⁷⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *agon*. 4.

⁷⁷ ID., *util. cred.* 2.

⁷⁸ Cf. M. FIEDROWICZ, “*Propter infirmiores et simpliciores dominicas oves* (ep. 191,2). Agostino vescovo: difensore della fede dei simplici”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996*, SEA 58, Roma 1997, 695-702.

⁷⁹ Cf. M. E. GIL EGEA, “De augurios y sortilegios. La labor pastoral de San Agustín frente a la *superstitio* de sus fieles”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996*, SEA 58, Roma 1997, 702-717, aquí 710.

⁸⁰ Para una breve aproximación, cf. L. HOLT, “*Diuinatione daemonum, De*”, en A. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 428-429; J. DEN BOEFT, “*Diuinatione daemonum (De-)*”, en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Schwabe, Basel 1996-2002, col. 519-524.

⁸¹ La cuestión planteada puede resumirse de la siguiente manera: ¿por qué Dios permitió que se llevaran a cabo sacrificios y adivinaciones paganos? Cuestión que plantean algunos fieles al obispo de Hipona debido a que un sacerdote pagano había predicho la destrucción del templo de Serapis en Alejandría y que, de hecho, sucedió en el año 391. La obra se escribió probablemente entre 406 y 410, y tuvo una notable repercusión en la Edad Media, cf. K. SCHLABACH, “*De diuinatione daemonum*”, en K. POLLMANN (ed.), *The Oxford Guide to The Historical Reception of Augustine*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2013, 282-285.

⁸² Para el vínculo entre martirio e inicios del cristianismo en África, cf. V. SAXER, “L'Afrique chrétienne (180-260)”, en L. PIETRI (ed.), *Histoire du Christianisme. Le Nouveau Peuple (Des origines à 250)*, vol. 1, Desclée, Paris 2000, 579-623; véase también: F. DECRET, *Early Christianity in North Africa*, James Clarke & Co, Cambridge 2011.

gado a distinguir entre “sacrificar a los mártires” (*sacrificare martyribus*), una acusación que recibían los católicos por parte de maniqueos y paganos, y “sacrificar a Dios en las memorias de los mártires” (*sacrificare Deo in memoriis martyrum*)⁸³, cosa que sí hacían los fieles especialmente al recordarlos en la eucaristía, sacramento en el que llegan a su cumplimiento los ritos prefigurativos del Antiguo Testamento:

«Ofrecer un sacrificio a Dios en las memorias de los mártires». Cosa que hacemos con la máxima frecuencia mediante aquel rito con el que Él mandó que se le ofreciesen en la revelación del Nuevo Testamento. Rito que pertenece a aquel culto, llamado de *latria*, que se debe al único Dios. Pero ¿qué puedo hacer? ¿Cuándo lograré demostrar a la ceguera tan grande de estos herejes, la fuerza que tiene lo que se canta en los salmos: *El sacrificio de alabanza me glorificará, y: Allí está el camino donde le mostraré mi salvación?* Este sacrificio de carne y sangre lo prefiguraban antes de la venida de Cristo las víctimas que mantenían la semejanza (*similitudinum*), halló su cumplimiento en la misma verdad (*ueritatem*) de la pasión de Cristo y se celebra después de la ascensión de Cristo por el sacramento que es su memorial (*per sacramentum memoriae celebratur*). Por eso mismo, la diferencia entre los sacrificios de los paganos y los de los hebreos es idéntica a la que existe entre la imitación que yerra (*imitationem errantem*) y la figura anticipadora (*praefigurationem praenuntiantem*)⁸⁴.

Además de aclarar cuál es la esencia de la veneración que se rinde a los mártires, Agustín ha mostrado una actitud comprensiva y comprometida con relación a la evangelización de prácticas paganas que podían colisionar los principios elementales de la moral cristiana⁸⁵. Su método pastoral se explica muy bien en la carta 22 dirigida al obispo Aurelio de Cartago. El motivo de la misiva era doble, por un lado, la necesidad de corrección de las embriagueces y festines en los cementerios de los mártires; por otro, la envidia y la competencia en el estado clerical. Con relación al primero, que aquí nos interesa particularmente, dirá:

⁸³ Aquí aparece una clarificación sobre uno de los elementos constitutivos de todo sacrificio: *cui offeratur*. Agustín llegará a una precisión notable sobre la definición y elementos del sacrificio, cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *trin.* 4, 19. Allí parecen dichos elementos: el que ofrece (*a quo offeratur*), a quién se ofrece (*cui offeratur*), qué se ofrece (*quid offeratur*) y a favor de quiénes se ofrece (*pro quibus offeratur*). Las memorias de los mártires (*memoria martyrum*) eran edificaciones destinadas a la veneración y el culto de un mártir o de un grupo de mártires, especialmente vinculadas al lugar de su muerte o a su cuerpo o reliquias.

⁸⁴ *Id.*, c. *Faust.* 20, 21.

⁸⁵ La tentación era muy grande para los cristianos. En el culto a los difuntos, como hemos mencionado, se daba una serie de banquetes nocturnos, amenizados por la música, la bebida y la comida, que podían dar lugar a verdaderos excesos. Por ejemplo, Cipriano de Cartago ya censuraba este tipo de prácticas frecuentes en el norte de África, cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *ep.* 67,6,2; cf. A. HAMMAN, *La vida cotidiana en África en tiempos de san Agustín*, FAE-OALA, Madrid 1989, 403-430.

Estos abusos no se erradican, a mi entender, con asperezas, con dureza o imponiéndose. Más bien que mandar, hay que enseñar; más que amenazar hay que advertir⁸⁶.

Asimismo, agregará que se debe buscar enseñar con la Escritura y procurar reconducir la finalidad de las ofrendas: darlas a los pobres y así no perder la voluntad de honrar a los mártires⁸⁷. Por otro lado, en la carta 29 dirigida a Alipio encontramos otro testimonio no menos importante a propósito de nuestro tema. Agustín narra los esfuerzos que realizó para persuadir a muchos fieles que solían caer en los excesos de los banquetes fúnebres; lo hizo con textos de la Escritura y no sin recursos retóricos que sabía utilizar muy bien. El resultado fue muy positivo y por eso compartido con su amigo entonces obispo de Tagaste⁸⁸.

Por último, también en Agustín se constata un elemento más de aprecio por la religiosidad popular como fue la promoción del culto de las reliquias⁸⁹ de los mártires, que ya en el siglo IV circulaban incluso como objeto de comercio por todo el Imperio⁹⁰. Por poner solo un ejemplo, Agustín recibirá en su diócesis de Hipona las reliquias del mártir Esteban⁹¹ que serán veneradas en un lugar construido especialmente para ello⁹² y además allí se obrarán curaciones⁹³ que harán que el predicador de Hipona no deje, en primer lugar, de alentar a imitar al mártir y, en segundo lugar, a pedir su intercesión⁹⁴. De hecho, Agustín cambiará su postura con relación a los milagros⁹⁵ al ser testigo de

⁸⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *ep.* 22,5.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Id.*, *ep.* 29; cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1965, 661-667.

⁸⁹ Cf. W. BEINERT, "Relics", en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, W. B. Eerdmans-Brill, Michigan 2005, 566-568.

⁹⁰ En su primera fase el culto a las reliquias estuvo ligado al cuerpo de los mártires y de los santos; en un segundo momento, se diversificó. Por otra parte, se llegó a convertir en una actividad comercial en muchos casos inaceptable. Las leyes imperiales buscaron, sin mucho éxito, erradicar este tipo de actividad, cf. A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa Antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, 567-572.

⁹¹ Después de un largo recorrido, las reliquias llegarán a África por medio del presbítero español Orosio, amigo de Agustín. Sin embargo, un discípulo de Agustín, Evodio de Uzala, fue el primero en recibir las. Uzala se convirtió en el primer lugar de veneración de las reliquias de Esteban. Agustín obtuvo para su iglesia de Hipona algunas de las reliquias del mártir.

⁹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *s.* 356,7; *s.* 317,1.

⁹³ Véanse los *sermones* 321, 322, 323 y 324.

⁹⁴ Para una muy buena síntesis sobre el modo adecuado para acercarse al martirio en la Antigüedad tardía, integrando tres elementos sustanciales del mismo: realidad histórica, narración literaria y teología, véase: J. LEEMANS – A. DUPONT, "El martirio cristiano en la antigüedad tardía: pluriforme y ejemplar": *Augustinus* 61 (2016) 365-379.

⁹⁵ Para una síntesis de las tres fases en que los investigadores suelen describir la evolución de las ideas de Agustín sobre el culto a los mártires: A. DUPONT, "Imitatio Christi, imitatio Stephani. El pensamiento de Agustín sobre el martirio, a partir de los sermones sobre el protomártir Esteban": *Augustinus* 54 (2009), 143-171. En cuanto a los milagros, la terminología agustiniana es variada (*mirabilia, miracula*), pero más importantes son los tres niveles de significación que se presentan en los textos agustinianos, para este punto véase: J-M. ROESSLI, "Mirabilia, miracula", en R. DODARO – C. MAYER – CH. MÜLLER [eds.], *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, Schwabe, Basel 2012-2018, col. 25-29.

muchos de ellos en su propia ciudad y en otras del norte de África⁹⁶. Asimismo, promovió la elaboración de informes (*libelli*) que daban razón de los milagros y que podían ser leídos públicamente para luego ser asentados en los archivos de la iglesia de Hipona. De todo esto da cuenta en el *De ciuitate Dei*⁹⁷.

8. Raíces para comprender la savia nutriente de la piedad popular como itinerario de evangelización

Sin duda alguna, no hemos abordado aquí todas y cada una de las cuestiones referidas a la religiosidad o piedad popular en la Antigüedad. No ha sido nuestro propósito, ni lo permitían las razones de brevedad que se imponen en un artículo como este. En cambio, sí hemos podido presentar de manera descriptiva y sintética las grandes manifestaciones, algunas experiencias y unos cuantos textos que permiten comprender el valor que el cristianismo ha dado a la piedad popular desde sus orígenes. No hemos querido esconder la tensiones que en distintos ámbitos de la experiencia cristiana primitiva se han dado en torno al tema, por el contrario, la dialéctica constatada entre rechazo-aprobación o menosprecio-estima no hace más que verificar que ha estado en juego durante siglos un valor importante de la fe cristiana, como es, en este caso, una de sus más valiosas manifestaciones. De hecho, creemos que las tensiones internas a propósito de los modos adecuados del culto rendido a Dios en Cristo puede parangonarse con los debates de naturaleza teológica que tuvieron lugar durante los primeros siglos del cristianismo y que dieron lugar a la dogmática de los Concilios Ecuménicos. En cualquier caso, una constatación clara del vínculo entre ortodoxia y piedad popular, como forma adecuada de rendir culto a Dios, Cristo, María y los santos, es la que se percibe al analizar los pormenores y los resultados, esto es, la declaraciones de los Padres en el II Concilio de Nicea. Lo mismo podría decirse de la relación entre predicación, *sensus fidei* y recta fe existente ya antes del Concilio de Éfeso, que declaró la maternidad divina de María. A los dos casos nos hemos referido antes. Aquí solo quisiéramos subrayar la importancia de conocer el período patrístico para descubrir y, en todo caso, asimilar mejor las raíces de la piedad popular cristiana, especialmente de la católica que ha seguido su propio curso hasta nuestros días.

El vínculo existente entre recta fe, experiencia afectiva de la relación personal con Dios y compromiso eclesial y moral no dejará de ser nunca un dato menor para seguir trabajando *con* y *en* la piedad popular. Se trata de una clave hermenéutica que los cristianos antiguos nos dejan como un precioso legado, que en ningún momento, por lo visto hasta aquí, debería llevar al menosprecio de una de las más potentes manifestaciones simbólicas de nuestra fe. Benedicto XVI, en un discurso que ya hemos citado más arriba, no solo hacía referencia a la piedad popular como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que

⁹⁶ En algunas de sus obras, Agustín había dicho que los milagros habían sido frecuentes y provechosos para los inicios del cristianismo y que al difundirse el evangelio por todo el orbe conocido ya no serían necesarios. “Tras 415 cambia esa opinión; pero su interpretación del contenido de los milagros permanece inalterada: Cristo es central” (A. DUPONT, “*Imitatio Christi, imitatio Stephani*”, 148).

⁹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *ciu.* 22,8.

fuera necesario, también purificar”, sino que, sin dejar de advertir contra “ciertas formas desviadas de religiosidad popular”, afirma con contundencia, con una cita tomada de una carta dirigida a seminaristas, que si bien “la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que purificarse y apuntar al centro, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el «Pueblo de Dios»”⁹⁸.

Como podemos ver, no se trata solo de un tesoro que debe custodiar un continente, sino del gran patrimonio que la Iglesia universal debe custodiar, promover y purificar. Más aún, Benedicto XVI nos daba una orientación de fuerte contenido cristológico: “la fe se ha hecho carne”. La piedad popular es un modo de asentimiento a la condescendencia del Verbo encarnado. Su Espíritu actualiza la *fides* del Pueblo de Dios en el Crucificado-Resucitado y, de esta *fides*, se desprende la confianza en la intercesión de los santos y de la Madre de Dios, así como el deseo de imitarlos.

El Papa Francisco, también en la misma línea de pensamiento, advirtiendo reiteradamente contra las formas solapadas de neognosticismo⁹⁹, ha indicado que la piedad popular posee fuerza evangelizadora y no por el mero hecho de ser un producto cultural, sino por su dimensión intrínsecamente misionera: “Cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes. Puede decirse que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo». Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal”¹⁰⁰.

La misión de evangelizar es una característica del Pueblo de Dios, que no deja de remitirse a la Palabra que le convoca en sus miembros y le hace vivir “la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar”¹⁰¹. Se trata de expresiones distintas, pero que evocan al mismo tiempo la afirmación de Pablo VI a propósito de la vocación de la Iglesia, que no es otra que evangelizar¹⁰². El mismo Pablo VI al describir la tarea evangelizadora situó a la piedad popular como un medio que contiene muchos valores:

⁹⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, viernes 8 de abril de 2011, n. 5.

⁹⁹ Como botón de muestra, se lee en *Gaudete et exultate* 37: “Los «gnósticos» tienen una confusión en este punto, y juzgan a los demás según la capacidad que tengan de comprender la profundidad de determinadas doctrinas. Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones”.

¹⁰⁰ PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 122.

¹⁰¹ *Ibid.*, 124.

¹⁰² Cf. SAN PABLO XVI, *Evangelii nuntiandi* 13.

“Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción”¹⁰³. Por eso Francisco, que conocía muy bien la enseñanza magisterial de Pablo VI, se atrevió a postular, y con ello a abrir un nuevo capítulo en la historia de la piedad popular en la continuidad de la tarea evangelizadora eclesial, que “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización”¹⁰⁴.

En todo caso, para comprender mejor y en profundidad las líneas magisteriales de los últimos papas con relación a la piedad popular, así como las reflexiones sistemáticas de quienes abordan la piedad popular dentro de la teología de la evangelización o de la teología práctica o pastoral, no podemos perder de vista lo que nos aportan las fuentes.

La imagen de un árbol que ha crecido y florecido, cuya belleza no pasa desapercibida para quien pasa por delante, incluso para quien la belleza consiste también en las marcas del tiempo que no perdonan a ninguna criatura de Dios; esta imagen, decimos, puede ayudarnos descubrir que una savia nutriente, generadora de vitalidad interna con repercusión indudablemente fuera de sí, es la piedad popular de los cristianos: *popular*, por ser parte de la inculturación del Evangelio en los pueblos; *de los cristianos*, por sus raíces históricas y teológicas que no radican más que en su pertenencia al Cristo total, el Verbo encarnado y su Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

¹⁰³ *Ibid.*, 48.

¹⁰⁴ PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 126.

ASENTIMIENTO, CERTEZA
INTERIOR Y CONSENSO COLECTIVO:
JOHN HENRY NEWMAN Y MICHEL MAFFESOLI

ASSENT, INNER CERTAINTY AND COLLECTIVE CONSENSUS:
JOHN HENRY NEWMAN AND MICHEL MAFFESOLI

Silvia Sierra de Posso

Resumen: Este artículo analiza el concepto de asentimiento en John Henry Newman y Michel Maffesoli, explorando su dimensión como expresión de la fuerza vital humana. Newman concibe el asentimiento como un acto personal de fe, integrando razón, voluntad y experiencia interior, guiado por la capacidad de alcanzar certezas a partir de evidencias acumuladas, mientras que Maffesoli lo aborda como un fenómeno colectivo posmoderno, basado en una lógica afectiva que cohesiona comunidades mediante símbolos y emociones. A través de un enfoque comparativo e interdisciplinario, el estudio identifica convergencias en la resiliencia frente a la incertidumbre, destacando la relevancia del asentimiento para comprender la interacción entre fe, razón y cohesión social en contextos contemporáneos.

Abstract: This article analyses the concept of assent in John Henry Newman and Michel Maffesoli, exploring its dimension as an expression of human vital force. Newman conceives assent as a personal act of faith, integrating reason, will, and inner experience, guided by the ability to reach certainties through accumulated evidence. Maffesoli views it as a postmodern collective phenomenon, based on an affective logic that fosters community cohesion through symbols and emotions. Through a comparative and interdisciplinary approach, the study identifies convergences in resilience against uncertainty, highlighting assent's relevance for understanding the interplay between faith, reason, and social cohesion in contemporary contexts.

Palabras clave: asentimiento, fuerza vital, fe, cohesión social

Key words: assent, vital force, faith, social cohesion

Fecha de recepción: 3 de junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 19 de julio de 2025

1. Introducción

1.1. Objetivos del artículo

Este artículo tiene como objetivo principal demostrar que el asentimiento es una expresión de la fuerza vital humana, abordando sus dimensiones personales y

colectivas desde las perspectivas de John Henry Newman y de Michel Maffesoli. Se propone examinar la interacción entre fe, razón y cohesión social, explorando cómo el asentimiento puede servir como herramienta conceptual clave para comprender la experiencia humana.

Asimismo, busca profundizar en la idea del asentimiento como una manifestación de la energía humana, conectándolo con la capacidad de adaptarse, trascender y encontrar sentido frente a la incertidumbre. En Newman, esta noción se traduce en un acto interior de fe transformadora mientras que, en Maffesoli, se convierte en un fenómeno colectivo que refleja la lógica afectiva y la resiliencia comunitaria. La relevancia contemporánea del asentimiento se aborda como respuesta al cambio.

1.2. Metodología

El presente estudio sigue un enfoque comparativo e interdisciplinario, centrado en un estudio diferencial entre *La gramática del asentimiento* de Newman¹ y *La logique de l'assentiment*² de Maffesoli. El primero explora el asentimiento como un acto de fe personal, donde la razón y la voluntad se combinan para aceptar verdades trascendentes, mientras que Maffesoli lo entiende como un fenómeno colectivo y afectivo, característico de las sociedades posmodernas.

El análisis se centra en distinguir las diferentes concepciones del asentimiento en cada obra, sin establecer un objetivo preconcebido sobre sus implicaciones. A lo largo del estudio se busca identificar los puntos de convergencia que emergen entre ambas perspectivas, para revelar conexiones inesperadas entre el asentimiento teológico y el sociológico. La metodología empleada incluye el análisis textual, junto con un estudio contextual que considera el marco histórico y filosófico de cada autor. De este modo, se evita imponer resultados predeterminados, permitiendo que las conclusiones se desarrollen a partir del análisis comparativo.

Cabe mencionar que Maffesoli utiliza una metodología cualitativa basada en la observación de la vida cotidiana, valorando lo concreto sobre lo teórico. Su enfoque rechaza el positivismo cuantitativo, y prioriza el estudio de las dinámicas sociales a través de lo imaginario y los lazos afectivos. Denominada «sociología de lo sensible», esta metodología analiza cómo las colectividades cimentan la conexión mediante emociones y símbolos compartidos. Este autor emplea la observación participante y el examen de prácticas culturales para desentrañar significados en contextos donde predomina lo emocional, destacando la subjetividad como instrumento esencial. Su perspectiva permite comprender cómo los individuos generan sentido en interacciones espontáneas, distanciándose de enfoques racionalistas. Este método interdisciplinario, que integra semántica cultural, psicología y filosofía, promueve una sociología que abraza la complejidad y pluralidad posmodernas. Maffesoli cuestiona los métodos cuantitativos que, según él, no captan la profundidad de las relaciones humanas, y aboga por una inmersión reflexiva en el entorno social para interpretar narrativas co-

¹ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010.

² M. MAFFESOLI, *La logique de l'assentiment*, Éditions du Cerf, Paris 2023.

lectivas. El presente estudio suscribe esta metodología para el análisis del asentimiento según Maffesoli como un proceso afectivo que refleja la capacidad de las entidades grupales para adaptarse y hallar sentido ante la incertidumbre, y contrasta, así, con el enfoque teológico-filosófico de Newman.

Criterio de selección de fuentes críticas

La selección de los críticos de Newman se basa en el análisis exhaustivo realizado por Ian Ker en *John Henry Newman: A biography* (1988)³, donde identifica a los principales interlocutores contemporáneos que cuestionaron las ideas de Newman sobre el asentimiento, particularmente en el contexto de su transición del anglicanismo al catolicismo y su defensa de la fe como un acto razonable. Así mismo, se consultó la obra de Rosario Athié, «El asentimiento en J. H. Newman», que proporciona un análisis detallado de esta obra de Newman⁴.

Para el caso de Maffesoli, dado que es una obra reciente⁵, la selección de críticos se limitó a las reseñas y comentarios académicos disponibles hasta la fecha de este estudio⁶. Se han identificado dos críticas relevantes: la de Fabio La Rocca en *Sociétés*⁷ y la de Ronan Planchon en *Le Figaro*⁸. Ambas fueron seleccionadas por presentar perspectivas complementarias (académica y periodística) sobre la obra. La búsqueda de críticas adicionales se realizó en plataformas como Google Scholar o Dialnet, entre otras, pero no se encontraron estudios relevantes adicionales, debido probablemente a la contemporaneidad del texto.

Por otra parte, en la relación de críticos no se mencionan aquellos que cuestionan la metodología cualitativa de trabajo de Maffesoli, descrita más arriba. Estos son principalmente académicos ortodoxos que le reprochan falta de precisión por excluir de sus análisis la perspectiva cuantitativa, argumentando que este enfoque tiene carácter micro y no puede ser generalizado. Para atenuar la influencia de estas acusaciones se exponen algunos ejemplos observados en la vida cotidiana actual, en España.

1.3. Estructura y enfoque

Después de presentar a los autores, las obras estudiadas, los críticos y la relevancia del estudio se introduce el concepto de «fuerza vital», íntimamente relacionado con el asentimiento, examinando su evolución desde las perspectivas más clásicas y hasta su

³ I. KERR, *John Henry Newman: A biography*, Oxford University Press, Nueva York 2010.

⁴ R. ATHIÉ, «El asentimiento en J. H. Newman»: *Cuadernos de Anuario Filosófico* 141 (2001) 1-87.

⁵ M. MAFFESOLI, *La logique de l'assentiment*, cit.

⁶ Mayo 2025.

⁷ LA ROCCA, F., «Michel Maffesoli, Logique de l'assentiment : dire oui à la vie», *Le Cerf*, Paris, 2023, 220 p., *Sociétés*, 160 (2023) 113-115.

⁸ R. PLANCHON, «Michel Maffesoli Le progressisme et l'ère des lendemains qui chantent sont révolus» (en línea), *Le Figaro* (30 de enero de 2023). Recuperado de: <https://www.lefigaro.fr/vox/culture/michel-maffesoli-le-progressisme-et-l-ere-des-lendemains-qui-chantent-sont-revolus-20230130>

reinterpretación en el pensamiento contemporáneo. A partir de esta base, se examina el asentimiento como un proceso humano que trasciende su definición más elemental para convertirse en un fenómeno complejo que refleja tanto la resiliencia personal como la cohesión social. Posteriormente, se procede a identificar los puntos de convergencia y divergencia de cada uno de los autores estudiados.

Por último, se reflexiona sobre la relevancia del asentimiento en el contexto contemporáneo, situándolo como una respuesta esencial a la incertidumbre y la complejidad de la vida moderna.

1.4. Los autores: breve introducción

- John Henry Newman

Cardenal y teólogo inglés (1801-1890) fue beatificado en 2010 por el Papa Benedicto XVI. Se enfrentó a desafíos personales, sociales y profesionales al realizar su tránsito del anglicanismo al catolicismo en 1845. Este proceso, descrito en su *Apolo-gía pro-vita sua* editada en 1864⁹, fue el resultado de una intensa búsqueda intelectual y espiritual, marcada por dudas sobre la autoridad de la Iglesia de Inglaterra y su relación con la tradición católica. Como líder del Movimiento de Oxford¹⁰, Newman buscaba revitalizar el anglicanismo, pero su estudio de los padres de la Iglesia y la historia eclesiástica lo llevó a concluir que la Iglesia católica romana era la verdadera heredera de la fe apostólica.

En el ámbito del catolicismo, centró sus esfuerzos en promover una reestructuración de la formación católica. Como rector fundador de la Universidad Católica de Dublín, enseñó e impartió conferencias muy difundidas. Así mismo, se ocupó del Concilio Vaticano I (1869-1870), bajo el pontificado de Pío IX, mostrando preocupación por la definición de la infalibilidad papal, que no consideraba oportuna en ese momento.

Su tránsito hacia la Iglesia católica y su concepción sobre la enseñanza, la fe y la razón le acarrearón fuertes controversias desde autores tanto anglicanos como católicos. En este trabajo, la relación de sus principales críticos se basa en el estudio realizado por su bibliógrafo Ian Ker (1942-2022).

- Michel Maffesoli

Sociólogo y filósofo francés (1944-), actualmente profesor emérito de la Sorbona y excatedrático en esta institución de la silla Michel Durkheim. En 1982 cofundó junto con Georges Balandier el Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ)¹¹,

⁹ J. H. NEWMAN, *Apolo-gía pro vita sua*, Encuentro, Madrid 2010.

¹⁰ El Movimiento de Oxford (1833-1845) estuvo liderado por Newman, entre otros, y tuvo como objetivo defender la tradición católica de la Iglesia de Inglaterra frente al liberalismo teológico y la secularización existente promoviendo la autoridad eclesiástica, los sacramentos y la conexión con la Iglesia primitiva.

¹¹ Centro de Estudios de lo Actual y lo Cotidiano.

del cual sigue siendo director. Se le considera uno de los fundadores de la sociología de la vida cotidiana y es conocido por su análisis de la posmodernidad y la imaginación, así como por la popularización del concepto “tribu urbana”.

Como se ha mencionado en este estudio, la sociología de Maffesoli es ampliamente debatida en el ámbito académico, especialmente entre los sociólogos de tradición clásica, que cuestionan su enfoque y metodología. Sin embargo, su influencia ha sido notable en países como México, Colombia, Brasil y Perú, donde su visión de lo social ha sido adoptada por numerosos investigadores y estudiosos. En España, en cambio, su impacto resulta muy restringido, y algunas de sus últimas obras ni siquiera han sido traducidas al castellano.

Más que un sociólogo en el sentido clásico, Maffesoli puede ser visto como un filósofo social, interesado en aspectos que la academia convencional tiende a relegar a un segundo plano: el afecto, la unión, el sentimiento y la ayuda mutua.

1.5. Obras base del estudio

A continuación, se presentan sendos resúmenes de las obras contempladas en ese estudio:

- La gramática del asentimiento¹²

Editada por primera vez en 1870 es una obra fundamental de Newman que aborda el proceso mediante el cual las personas llegan a aceptar ciertas proposiciones como verdaderas, incluso cuando no pueden ser probadas de manera concluyente. A lo largo del texto, Newman ofrece un análisis exhaustivo del asentimiento humano, distinguiendo entre diferentes formas de aceptación y explorando cómo estas se manifiestan en diversos contextos, como el científico, el moral y el religioso.

La obra es conocida por introducir conceptos clave como el «sentido ilativo», que describe la capacidad de los seres humanos para alcanzar certidumbres razonables mediante una acumulación de evidencias internas y experiencias personales, aunque estas no constituyan pruebas empíricas. También distingue entre “asentimiento notional” y “asentimiento real”. El primero se refiere a la aceptación de ideas en un nivel abstracto o teórico, mientras que el segundo implica una experiencia más concreta y personal, capaz de transformar la vida del individuo.

Sin embargo, dada la profundidad y la extensión del análisis de Newman, este artículo se centra exclusivamente en su concepción del asentimiento en relación con la fe católica. Para Newman, el asentimiento a las verdades de la fe no es meramente intelectual, sino un acto profundamente personal que combina razonabilidad, voluntad y experiencia interior. Según su perspectiva, la fe no depende de demostraciones lógicas o científicas, sino de una certidumbre moral y espiritual y la integración de experiencias individuales con las enseñanzas de la comunidad religiosa.

Newman subraya que la fe católica requiere un «asentimiento real», en el que las verdades doctrinales no son aceptadas simplemente como conceptos abstractos,

¹² J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

sino como realidades vividas que moldean la vida del creyente. Este tipo de asentimiento trasciende la mera inferencia lógica y se basa en una relación íntima entre la persona y la verdad divina, sostenida por la gracia, la tradición y la autoridad de la Iglesia.

Al explorar el asentimiento en relación con la fe católica, *La gramática del asentimiento* ofrece una visión matizada que integra la dimensión racional con la afectiva y la espiritual. Para Newman, el acto de fe no solo involucra la aceptación de verdades religiosas, sino que refleja una dinámica interna que conecta al individuo con lo trascendente, iluminando cómo las convicciones religiosas son, en última instancia, una respuesta profundamente humana a la experiencia del misterio divino.

- La logique de l'assentiment

Editada en 2023, Maffesoli explora el concepto de asentimiento desde una perspectiva sociológica y filosófica, situándolo en el centro de las dinámicas colectivas de las sociedades posmodernas. El autor aborda cómo las agrupaciones humanas encuentran cohesión y sentido a través de acuerdos implícitos que no dependen exclusivamente de la racionalidad, sino que se basan en emociones compartidas, tradiciones y símbolos colectivos. Su análisis se centra en lo que denomina una «lógica afectiva», que contrasta con la lógica puramente racionalista de la modernidad.

La obra introduce la noción de asentimiento como un proceso colectivo que refleja la capacidad humana de aceptar y adaptarse a las realidades de la vida. Este asentimiento no se construye a partir de pruebas concluyentes ni de compromisos duraderos, sino que se desarrolla de manera fluida y contextual, respondiendo a los cambios y desafíos del entorno social. Para Maffesoli, el asentimiento es un acto simbólico que refuerza la identidad comunitaria y permite a las sociedades regenerarse a través del mito, el rito y el consenso efímero.

Este artículo se concentra en la relación del asentimiento con la lógica afectiva en las entidades posmodernas. Según Maffesoli, el asentimiento colectivo es el resultado de una conexión simbólica que une a los individuos más allá de la mera racionalidad. Este fenómeno se basa en una alineación emocional y cultural que facilita la integración de los miembros del conjunto en una narrativa común.

Para Maffesoli, el asentimiento *es una expresión de la fuerza vital colectiva, que permite a las sociedades adaptarse y renovarse*. Esta capacidad de cohesión es esencial para enfrentar los desafíos de la modernidad líquida, donde las convicciones rígidas han dado paso a acuerdos dinámicos y flexibles que reflejan las necesidades de la colectividad en el momento presente. Su análisis destaca cómo el asentimiento, más que ser una simple aceptación racional, es una respuesta emocional y cultural a la complejidad del mundo contemporáneo.

- Selección de los capítulos relevantes para la comparación de autores

A partir de un análisis textual previo se identificaron los siguientes pasajes como los más relevantes para contrastar el asentimiento de la fe católica de Newman con el social de Maffesoli, asegurando una comparación temática clara y pertinente.

En el caso de Newman, se escogieron los capítulos que abordan únicamente el asentimiento en el contexto de la fe católica, descartando referencias a otros tipos de asentimiento, como el científico o el moral. Se ha optado por los capítulos 4 (“Asentimiento nocional y real”) y 9 (“El sentido ilativo”), en los que Newman distingue entre asentimiento nocional (abstracto) y real (existencial), y define el “sentido ilativo” como la ‘facultad de alcanzar seguridades espirituales mediante la integración de evidencias internas’. Estos capítulos acentúan el asentimiento como un acto personal y religioso, excluyendo conceptos secundarios.

Para Maffesoli, se han priorizado los capítulos que examinan el asentimiento como un fenómeno colectivo en dinámicas posmodernas. Se seleccionaron los capítulos 2 (“La logique affective”) y 4 (“Le lien communautaire”), donde Maffesoli analiza cómo el asentimiento social emerge de emociones y símbolos compartidos, reforzando la unidad comunitaria. Estos capítulos se orientan hacia la lógica afectiva y las prácticas culturales, dejando de lado temas como el vitalismo.

1.6. Influencia de John H. Newman en Michel Maffesoli

Maffesoli confiesa en *La logique de l'assentiment*¹³ la influencia del pensamiento de Newman a través de la obra de este y, principalmente, de *La gramática del asentimiento*¹⁴. Newman, en su concepción de asentimiento, ha proporcionado un marco que permite a Maffesoli comprender cómo las tribus posmodernas crean significado y cohesión a través de experiencias compartidas.

1.7. Relevancia del estudio

No se han encontrado artículos que comparen directamente el concepto de asentimiento de Newman con las perspectivas de Maffesoli, ni estudios que analicen ambos autores en aspectos más generales. En la búsqueda se exploraron, entre otras, herramientas académicas como Google Scholar, Scopus, Dialnet y PubMed, utilizando términos clave como “Newman and Maffesoli”, “assent comparison Newman Maffesoli” y combinaciones en inglés y en español. Ninguna de las plataformas analizada a fecha de hoy¹⁵ arrojó resultados que vinculen directamente a ambos autores o sus conceptos. La ausencia de literatura indica la pertinencia del presente estudio, que propone un análisis original sobre las posibles intersecciones teóricas entre el asentimiento de Newman y de Maffesoli, puesto que sendos conceptos de asentimiento ofrecen un marco para analizar debates actuales en filosofía, teología y sociología, al explorar cómo individuos y agrupaciones construyen sentido frente a la incertidumbre posmoderna. En filosofía de la religión, el “sentido ilativo” de Newman¹⁶ dialoga con discusiones sobre

¹³ M. MAFFESOLI, *La logique de l'assentiment*, cit. 34.

¹⁴ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

¹⁵ A 25 de mayo 2025.

¹⁶ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

la epistemología de la fe, resonando con Taylor¹⁷ sobre la racionalidad de la creencia en sociedades seculares.

Es de interés mencionar que este estudio es asimismo relevante por comprender corrientes sociales de actualidad. La concepción de asentimiento de Maffesoli explica, entre otros, movimientos españoles como el 8M o la respuesta popular a la DANA de Valencia de 2024¹⁸. Así, por una parte, el 8M, con ocupaciones de espacios públicos y manifestaciones, refleja consensos afectivos mediados por redes sociales¹⁹. Por otra parte, la ayuda popular tras la riada de Valencia de 2024, con miles de voluntarios movilizadas para limpiar y apoyar a los afectados, ejemplifica la “lógica afectiva”, fortaleciendo la cohesión comunitaria frente a la tragedia²⁰. Este estudio propone un marco para analizar la resiliencia espiritual y social, enriqueciendo la comprensión de la polarización y la identidad en la posmodernidad.

1.8. Contextos históricos y críticos

Los dos textos estudiados no son contemporáneos. Por una parte, *La gramática del asentimiento* pertenece al siglo XIX mientras que *La Logique de l'assentiment* pertenece al siglo XXI. Seguidamente, se exploran los contextos históricos y filosóficos en los que se desarrollaron ambas obras, resaltando claramente las diferencias temporales y las respuestas críticas que ambas suscitaron. Los pensadores analizados se han seleccionado según la metodología expuesta en el apartado 1.4.

- Críticos del concepto de asentimiento de la fe en John Henry Newman

A continuación, se presentan algunos críticos contemporáneos a Newman que cuestionaron su tesis del asentimiento en la fe, particularmente su noción de certeza intuitiva y no racional en el ámbito de la creencia religiosa. Cabe mencionar el contexto en el que surgieron estas críticas, para lo que resulta útil el análisis que Ian Ker (1942-2022), sacerdote católico inglés estudioso de la vida y obra de Newman, realiza en *John Henry Newman: A biography* (1988)²¹. Ker explora las relaciones personales y epistolares de Newman, destacando la influencia que ejercieron sus críticos contemporáneos en el desarrollo de sus ideas, y cómo estas relaciones reflejan el diálogo entre razón y fe en su teoría del asentimiento.

¹⁷ C. TAYLOR, *A secular age*. Belknap Press Harvard University, Boston 2018.

¹⁸ M. MAFFESOLI, *La logique de l'assentiment*, cit.

¹⁹ S. MARTORELL, “Investigar desde internet: Las redes sociales como abertura al cambio”: *Historia y Comunicación Social* 18 (2013) 663-675.

²⁰ Saura destaca cómo las redes amplifican estas dinámicas, consolidando identidades colectivas. Vid. J. R. SAURA, “#MeToo: la nueva identidad social”: *International Journal of Information Management* 54 (2020) 102-117.

²¹ I. KERR, *John Henry Newman: A biography*, cit.

Richard Whately (1787-1863), teólogo y arzobispo anglicano, defendió una postura racionalista que contrastaba con la de Newman en sus obras *Elements of logic* (1826)²² y *Elements of rhetoric* (1828)²³. En la primera, Whately argumenta que cualquier proceso de asentimiento debe basarse en un razonamiento estructurado y verificable, enfatizando que la fe debería seguir los principios de la lógica. De forma similar, en *Elements of rhetoric*, Whately examina cómo la persuasión, especialmente en asuntos de creencias y moralidad, debe estar cimentada en la evidencia empírica y el razonamiento. Ambas obras refuerzan su posición de que la certidumbre en la creencia no puede depender únicamente de la intuición.

James Anthony Froude (1818-1894), historiador y crítico literario, fue en un principio amigo de Newman y mantuvieron una relación epistolar significativa durante sus años iniciales. Sin embargo, Froude se alejó de Newman, desarrollando un escepticismo hacia su enfoque sobre la fe. En su novela epistolar *The nemesis of faith* (1849), Froude manifiesta sus dudas hacia una fe que no esté anclada en una base racional sólida²⁴. Cuestiona la suficiencia de la intuición y la conciencia individual como fundamentos para la creencia religiosa, considerándolos insuficientes para una fe duradera y auténtica. Esta obra refleja no solo un alejamiento de Newman en términos de pensamiento, sino también una postura crítica sobre el convencimiento religioso que se basa en asentimientos no racionales.

Charles Kingsley (1819-1875), clérigo anglicano, novelista y académico, cuestionó el enfoque de Newman. Manifestó su postura en el marco de la polémica que originó la *Apologia pro-vita sua* de Newman²⁵. En su novela *Hypatia: or, new foes with an old face* (1853), Kingsley plantea una visión de la fe que valora la razón como guía, mostrando su desconfianza hacia cualquier asentimiento religioso que carezca de transparencia y claridad intelectual²⁶. Su confrontación con Newman subraya su preocupación por la integridad en la comunicación de la fe y por una base racional en la creencia.

Finalmente, Henry L. Mansel (1820-1871), filósofo y teólogo, es otro crítico del asentimiento de Newman. En *The limits of religious thought* (1859), Mansel analiza la relación entre razón y religión, defendiendo que la fe debería respetar ciertos límites lógicos y no basarse exclusivamente en intuiciones subjetivas²⁷. Insiste en que la seguridad religiosa debe anclarse en una base lógica que Newman no consideraba esencial en su teoría del asentimiento. En *Prolegomena logica* (1860) argumenta en contra del uso de emociones intuitivas en la religión, reafirmando que las creencias deben fundamentarse en un conocimiento verificable y racional²⁸.

Estos autores, mediante sus escritos, señalaron lo que consideraban las limitaciones en la perspectiva de Newman sobre el asentimiento en la fe. Sus críticas resaltan

²² R. WHATELY, *Elements of logic*, B. Fellowes, 4.ª ed., Nueva York 1831.

²³ R. WHATELY, *Elements of rhetoric*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1963.

²⁴ J. A. FROUDE, *The nemesis of faith*, John Chapman, Londres 1849.

²⁵ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit.

²⁶ C. KINGSLEY, *Hypatia: or, new foes with an old face*, Oxford University Press, Londres 1915.

²⁷ H. L. MANSEL, *The limits of religious thought*, Gould and Lincoln, Boston 1859.

²⁸ H. L. MANSEL, *Prolegomena logica*, University of Michigan Library, Michigan 2009 (ed. original de 1860).

la necesidad de un equilibrio entre razón y creencia religiosa, cuestionando la suficiencia de la intuición y la certidumbre subjetiva en la religión. Este diálogo intelectual entre fe y razón continúa siendo relevante en los debates teológicos y filosóficos contemporáneos.

- Críticas del significado de asentimiento en Michel Maffesoli

A pesar de su actualidad, la obra de Maffesoli ha recibido algunas críticas. Fabio La Rocca, en *Sociétés*, elogia el intento de captar un cambio cultural; sin embargo, cuestiona la precisión del término “vitalismo” y la falta de sustento empírico²⁹. En *Le Figaro*, el periodista Ronan Planchon señala que el estilo complejo de Maffesoli refleja más fatiga existencial que rigor analítico, y cuestiona la interpretación del autor del movimiento de los chalecos amarillos como una expresión del asentimiento, sugiriendo que podría reflejar tensiones económicas o políticas concretas³⁰.

Estas críticas reflejan los contextos intelectuales diferenciados en los que ambas obras emergieron: Newman enfrentó desafíos al defender una fe intuitiva en un ambiente dominado por la racionalidad científica del siglo XIX, mientras que Maffesoli responde a críticas actuales, principalmente de la academia tradicional, sobre la precisión analítica y conceptual de sus tesis en una era dominada por la fluidez sociocultural posmoderna.

Finalmente, al considerar ambas obras desde una perspectiva contemporánea, resulta evidente la importancia del concepto de asentimiento como punto de convergencia entre la búsqueda individual de sentido y la necesidad social de cohesión y pertenencia.

2. Significados de fuerza vital

2.1. *Del vitalismo al asentimiento: un puente conceptual*

La energía vital, concebida como la fuerza inherente que anima la existencia humana, establece las bases para comprender el acto de asentir en sus vertientes individual y colectiva. En Newman, esta vitalidad se traduce en un movimiento interior hacia verdades trascendentes, guiado por la conciencia personal más allá de la razón. En Maffesoli, se refleja en la capacidad de las colectividades para generar unidad mediante la significación simbólica, adaptándose a la fluidez, inestabilidad e inseguridad del mundo actual. Este dinamismo vital sustenta el asentimiento, permitiendo a individuos y asociaciones responder a los retos existenciales con convicción o cohesión. La transición de esta energía a la aceptación de proposiciones o narrativas compartidas facilita un análisis comparativo de cómo el asentimiento integra la experiencia subjetiva y la interacción social y, a nivel individual, la fe. Con base a estas razones, a continuación, se procede a analizar, en primer lugar, la energía vital y, posteriormente, el concepto de asentimiento.

²⁹ F. LA ROCCA, “Michel Maffesoli...”, cit.

³⁰ R. PLANCHON, “Michel Maffesoli...”, cit.

2.2. Aproximación al concepto de fuerza vital en teología, filosofía y sociología

A lo largo de la historia, el concepto de fuerza vital ha sido abordado desde diversas perspectivas, evolucionando en el pensamiento filosófico, teológico y sociológico. Seguidamente, se desarrolla brevemente esta evolución. Hay que mencionar que los autores han sido elegidos en función de su influencia en el pensamiento tanto de Newman como de Maffesoli. La exposición no es en absoluto exhaustiva.

- John Henry Newman (1801-1890) y Joseph Ratzinger (1927-2022): un vitalismo espiritual

En teología, tanto Newman como Ratzinger han analizado el concepto de vitalidad espiritual. Para Newman, la vida espiritual se concibe como un proceso dinámico de crecimiento y transformación³¹. La energía espiritual que impulsa a los seres humanos hacia una mayor comprensión de la verdad se presenta como un tipo de vitalismo, donde la fe no es estática, sino un movimiento continuo hacia una plenitud espiritual. De manera similar, Ratzinger describe la vida cristiana como un proceso de desarrollo constante³². Aunque Ratzinger no habla directamente de “fuerza vital”, su teología sugiere que la vida en Dios es un dinamismo en el cual el ser humano está llamado a participar en una plenitud trascendental, lo que refleja un vitalismo teológico cimentado en la fuerza espiritual como ímpetu hacia la realización.

- Friedrich Nietzsche, Henri Bergson y Martin Heidegger: la fuerza vital en filosofía

En filosofía, el concepto de fuerza vital evoluciona a través de perspectivas complementarias. Friedrich Nietzsche (1844-1900), en *Más allá del bien y del mal*, editado en 1886, define la voluntad de poder como la potencia fundamental que estimula a la vida hacia la autoafirmación y la creación de nuevos valores, concibiendo la existencia como un proceso dinámico de superación³³. Henri Bergson (1859-1941), en *La evolución creadora* de 1907, introduce el “impulso vital” como una fuerza creativa que impulsa la vida hacia la innovación y la diversidad, destacando su carácter espontáneo y no mecanicista³⁴. Martin Heidegger (1889-1976), en *Ser y tiempo* publicado en 1927, aborda la vida como un proceso de devenir, donde el ser humano, consciente de su finitud, se proyecta hacia posibilidades futuras en un marco existencial³⁵. Estas perspectivas, aunque distintas, coinciden al concebir la fuerza vital como un dinamismo que impulsa la transformación, ya sea mediante la autoafirmación, la creatividad o la proyección existencial.

³¹ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

³² J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Madrid 2020.

³³ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 2010.

³⁴ H. BERGSON, *La evolución creadora*, Akal, Madrid 2019.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.

- Michel Maffesoli (1944-): la energía vital social

Maffesoli ha reconocido abiertamente, en múltiples ocasiones, la influencia de Nietzsche en su pensamiento. Para Maffesoli, el vitalismo nietzscheano se refleja en la energía colectiva en la sociedad posmoderna. A diferencia de Nietzsche y su enfoque en el individuo, Maffesoli traslada el concepto de fuerza vital al ámbito social y comunitario. Según su perspectiva, las sociedades actuales se estructuran en torno a una lógica afectiva y tribal, en la que las emociones, los símbolos y las relaciones tribales generan una energía vital colectiva que dinamiza la vida social. Maffesoli toma de Nietzsche la noción de que la vida está en constante autoafirmación y creación, pero la aplica a la vida comunitaria, destacando cómo las dinámicas sociales contemporáneas están impulsadas por fuerzas afectivas y simbólicas. Esta fuerza vital social no es una lucha por el poder, sino una energía compartida que estructura las relaciones en torno a lo simbólico y lo afectivo y da paso a la creación de nuevas estructuras colectivas.

2.3. Otros enfoques sobre la afirmación de la vida

El análisis de la fuerza vital tanto en Maffesoli como en Newman se enriquece al considerar las aportaciones de otros pensadores que han reflexionado sobre la afirmación de la vida frente a la tragedia. Julia Kristeva, en *Poderes de la perversión* (1980)³⁶, destaca cómo el enfrentamiento con lo abyecto fomenta la creatividad y la afirmación vital. Clément Rosset, en *La fuerza mayor* (1978)³⁷, subraya la aceptación de la vida trágica como un camino hacia una afirmación intensa. Gilles Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía* de 1962³⁸, y Albert Camus, en *El mito de Sísifo* de 1942³⁹, destacan la creación y la rebelión como respuestas al absurdo, mientras que George Bataille, en *La parte maldita* (1949)⁴⁰, celebra la vida como un exceso que desafía a la muerte.

3. Interpretaciones del asentimiento

El término “asentimiento” se define, según la Real Academia Española, como la ‘acción y efecto de asentir’ y ‘admitir como cierto o conveniente lo que otra persona ha afirmado o propuesto’. Sin embargo, Newman y Maffesoli expanden este significado hacia dimensiones más profundas. A continuación, se analiza cómo sendos autores conceptualizan el asentimiento como elemento central para comprender la convicción. Así mismo, se establecen las bases para un análisis comparativo, mostrando cómo Newman busca estabilidad en verdades eternas frente al positivismo del siglo XIX, mientras Ma-

³⁶ J. KRISTEVA, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI, Madrid 2004.

³⁷ C. ROSSET, *La fuerza mayor*, Tusquets, Valencia 2000.

³⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 2002.

³⁹ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 1985.

⁴⁰ G. BATAILLE, *La parte maldita*, Taurus, Madrid 2006.

ffesoli abraza la fluidez de la posmodernidad, marcada por fragmentación y relativismo. La fuerza vital, distinta del asentimiento, actúa como motor común, manifestándose en la conciencia moral de Newman o en los símbolos posmodernos de Maffesoli.

3.1. *El asentimiento de la fe*

En la obra *La gramática del asentimiento*, Newman explora el proceso mediante el cual las personas llegan a otorgar asentimiento en el contexto de la fe⁴¹. Para él, el asentimiento es un acto profundamente personal, una aceptación genuina y concreta de las verdades religiosas que no depende de un juicio moral o totalmente racional, sino de la experiencia individual y de una solidez interna que se va construyendo con el tiempo.

Newman distingue entre “asentimiento nocional” y “asentimiento real”⁴². El asentimiento nocional hace referencia a una comprensión abstracta y teórica de una idea; en cambio, el asentimiento real implica una aceptación personal y concreta que afecta profundamente la vida de la persona. Para ilustrar esta distinción, el autor señala que alguien podría comprender teóricamente el concepto de “dolor”, pero, si no ha experimentado el mismo dolor, carece de un asentimiento real sobre ese concepto. En el ámbito de la fe, el asentimiento real implica una aceptación profunda y personal de las verdades religiosas, más allá de un conocimiento teórico de sus contenidos.

Aunque Newman subraya el carácter personal del asentimiento, también reconoce la influencia de la agrupación en su formación. La comunidad religiosa, con su riqueza de símbolos, enseñanzas y rituales compartidos, proporciona un contexto que sostiene y guía el asentimiento personal del individuo. No obstante, el acto de asentir se manifiesta de manera particular en cada persona, quien asimila las enseñanzas del conjunto en un proceso de apropiación interna.

Un concepto clave es el “sentido ilativo”⁴³ o capacidad para aceptar proposiciones a partir de una acumulación de evidencias y vivencias personales. El sentido ilativo permite a las personas llegar a una fe sólida y razonable, sostenida por experiencias individuales y pruebas internas, aunque estas no sean concluyentes. Newman considera el sentido ilativo esencial para el asentimiento religioso, pues permite al individuo alcanzar una certidumbre razonable que no depende de una demostración empírica.

Newman establece una distinción esencial entre inferencia y asentimiento⁴⁴. La inferencia es una deducción lógica basada en premisas específicas, mientras que el asentimiento es un acto de aceptación que no necesita pruebas irrefutables. Para el autor, muchas convicciones personales profundas se fundamentan más en la acumulación de evidencias indirectas y en el sentido ilativo que en deducciones estrictamente lógicas. Este enfoque es especialmente relevante en la fe, donde una convicción «razonable» y personal es suficiente sin requerir una infalibilidad absoluta.

⁴¹ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

⁴² *Ibid.* 69-75.

⁴³ *Ibid.* 208-215.

⁴⁴ *Ibid.* 131-138.

Por último, Newman sostiene que la presencia de dudas no invalida el asentimiento⁴⁵. Un individuo puede experimentar incertidumbre y, aun así, otorgar su asentimiento genuino a una creencia. En el contexto de la fe religiosa, no se requiere un dogma sin fisuras, sino una convicción sensata basada en la acumulación de experiencias y evidencias. Esta perspectiva permite comprender cómo el asentimiento se sostiene a pesar de la incertidumbre, al enfatizar que la fe es una respuesta sincera y profunda a la experiencia, más que una afirmación absoluta. Newman ofrece una visión compleja y a la vez matizada del proceso de formación de las creencias religiosas. Para él, el asentimiento no depende de pruebas concluyentes ni de una certeza inquebrantable; en cambio, se basa en la experiencia acumulada, la evidencia interna y el sentido ilativo. Su enfoque muestra la fe como un proceso de asentimiento personal influenciado por la sociedad, pero profundamente enraizado en la experiencia individual.

3.2. *El asentimiento social*

Maffesoli describe el asentimiento como una disposición colectiva que refleja la fuerza vital en acción⁴⁶. Más que un acto racional, el asentimiento se fundamenta en una lógica afectiva que integra emociones, tradiciones y símbolos compartidos. Según Maffesoli, esta manifestación colectiva permite a las agrupaciones adaptarse y encontrar cohesión en un entorno cambiante. A través de esta perspectiva, el asentimiento se convierte en un acto resiliente que integra tanto los aspectos trágicos como los momentos de celebración de la vida. Constituye un aspecto trascendental que conecta con la autenticidad vital.

Con el propósito de exponer la noción de asentimiento colectivo propuesta por Maffesoli, a continuación, se contempla un caso práctico mencionado en la obra estudiada: el movimiento de los chalecos amarillos en Francia⁴⁷. Este movimiento emergió en 2018 como protesta contra el aumento de los impuestos al combustible y se consolidó como un fenómeno social amplio. Maffesoli, en su análisis de las dinámicas colectivas posmodernas, describe cómo el asentimiento colectivo se fundamenta en una lógica afectiva que integra emociones, símbolos y prácticas compartidas, más que en argumentos racionales concluyentes⁴⁸. Su metodología, basada en la reflexión sobre la vida cotidiana, observa en movimientos como este una expresión del asentimiento, donde una cohesión comunitaria surge a partir gestos simbólicos y de emociones colectivas.

Para el autor, los chalecos amarillos representan un ejemplo de resistencia posmoderna⁴⁹, en la forma de acción colectiva. Este movimiento no se organizó a través de estructuras formales o liderazgos centralizados, sino a partir de prácticas

⁴⁵ *Ibid.* 278-284.

⁴⁶ M. MAFFESOLI, *La logique de l'assentiment*, cit.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ *Ibid.* 45-47.

⁴⁹ *Ibid.* 62.

cotidianas como la ocupación de espacios públicos, el uso de símbolos (el chaleco amarillo como emblema de resistencia) y la viralización de consignas en redes. Estos son elementos unificadores que trascienden las demandas económicas iniciales, abarcando un sentimiento más amplio de descontento social y búsqueda de identidad comunitaria. Según Maffesoli, este tipo de asentimiento no depende de pruebas empíricas o compromisos duraderos, sino de una conexión afectiva que permite a los participantes alinearse en una narrativa común, reforzando la resiliencia colectiva frente a las tensiones existentes⁵⁰.

Para Maffesoli, el movimiento de los chalecos amarillos no buscaba verdades absolutas, sino acuerdos efímeros que respondían a las necesidades emocionales y culturales del momento, evidenciando la fuerza vital social que el autor identifica como motor de la cohesión comunitaria⁵¹. Este caso práctico muestra cómo el asentimiento colectivo opera como una respuesta resiliente a los desafíos de la sociedad posmoderna, conectando la teoría con fenómenos sociales concretos.

4. Distinción sociológica y teológica entre vitalismo y asentimiento

Maffesoli establece una diferencia crucial entre el vitalismo, como fuerza regenerativa, y el asentimiento, como su expresión colectiva. Mientras que el vitalismo es una fuerza interna que impulsa a la adaptación y la afirmación frente a la adversidad, el asentimiento es el acto simbólico que cohesionan el grupo. Este fenómeno colectivo se plasma en prácticas cotidianas, gestos y actos que refuerzan el sentido de pertenencia y permiten a las colectividades enfrentar los desafíos del cambio social. En este contexto, el asentimiento no busca seguridades absolutas, sino acuerdos efímeros y adaptativos que reflejan la lógica afectiva de la sociedad posmoderna.

Por otro lado, Newman concibe el vitalismo como la fuerza espiritual que impulsa al ser humano en su camino hacia la realización plena en Dios, y el asentimiento, como un acto definitivo e inmutable, orientado hacia la aceptación de verdades trascendentales. A diferencia del asentimiento colectivo de Maffesoli, que es fluido y contextual, el asentimiento en Newman se fundamenta en un convencimiento interior que no fluctúa con las circunstancias. Para Newman, la fe es una respuesta personal que no depende de la influencia social, aunque reconoce el papel de la comunidad como un marco de referencia que guía y sostiene al individuo.

4.1. Relación entre asentimiento y fuerza vital

La comparación entre las ideas de Maffesoli y de Newman sobre el asentimiento pone de manifiesto diferencias fundamentales en sus enfoques, pero también una convergencia significativa en torno a la idea de la fuerza vital como motor de las decisiones humanas y colectivas. Aunque sus marcos conceptuales están enraizados en contextos

⁵⁰ *Ibid.* 45-47.

⁵¹ *Ibid.* 62.

distintos, ambos autores abordan cómo el asentimiento refleja una respuesta profunda a las dinámicas de la existencia.

Maffesoli conceptualiza el asentimiento como una manifestación colectiva de la fuerza vital⁵². Para él, el asentimiento refleja la capacidad de los individuos para adaptarse y cohesionarse frente a los desafíos, basándose en una lógica afectiva más que racional. Esta cohesión se sostiene mediante tradiciones, símbolos y emociones compartidas, permitiendo que las sociedades posmodernas mantengan un equilibrio dinámico en un contexto de constante cambio. Maffesoli interpreta el vitalismo como la energía regenerativa que impulsa a las tribus a sobrevivir y transformarse, y ve el asentimiento como la expresión colectiva de esta fuerza, evidenciando una resiliencia intrínseca frente a la tragedia y la incertidumbre.

Por otro lado, Newman plantea el asentimiento como un acto profundamente personal que surge de la interacción entre la fe, la razonabilidad y conciencia individual⁵³. En su visión, el asentimiento está vinculado al “sentido ilativo”, que permite al individuo integrar evidencias y experiencias internas para alcanzar una convicción razonable, aunque no concluyente, en cuestiones trascendentales. A diferencia del enfoque colectivo de Maffesoli, Newman subraya la dimensión espiritual y definitiva del asentimiento, describiéndolo como una respuesta interior e inmutable a las verdades religiosas, basada en la relación directa del individuo con lo divino.

Estas diferencias también se reflejan en la forma en la que ambos autores entienden la adaptabilidad del asentimiento. Maffesoli concibe el asentimiento como fluido y contextual, un acuerdo efímero que responde a las dinámicas cambiantes de la vida social. Newman, en cambio, lo presenta como un acto de fe estable, que no se ajusta a las circunstancias externas, sino que permanece como una convicción firme y trascendental.

Sin embargo, ambos comparten una conexión conceptual en torno a la afirmación de la vida frente a su dimensión trágica. Maffesoli halla en el asentimiento colectivo una forma de resistencia que permite a las colectividades aceptar la finitud y la adversidad sin renunciar a su vitalidad. De manera similar, Newman sostiene que el asentimiento, aunque personal, permite al individuo enfrentar dudas e incertidumbres sin perder la confianza en las verdades espirituales. Esta relación con la fuerza vital también conecta sus ideas con reflexiones filosóficas más amplias, como las de Nietzsche, Bergson y Heidegger, quienes abordan la afirmación de la vida desde perspectivas ontológicas, creativas y existenciales.

El asentimiento, tanto en Maffesoli como en Newman, se configura como una respuesta humana esencial a las complejidades de la existencia. Aunque uno lo sitúe en la esfera colectiva y el otro en la individual, ambos ven en el asentimiento una manifestación de la fuerza vital que impulsa a la vida.

⁵² *Ídem.*

⁵³ J. H. NEWMAN, *La gramática del asentimiento*, cit.

5. Reflexiones: dos visiones del asentimiento

El análisis comparativo entre las perspectivas sobre el asentimiento en Newman y Maffesoli revela importantes convergencias y divergencias que ofrecen valiosas perspectivas sobre cómo los seres humanos, tanto en su dimensión individual como en la colectiva, buscan significado y estabilidad frente a escenarios de incertidumbre, fragmentación y complejidad existencial. Esta aproximación pone en evidencia la vigencia y fecundidad del concepto de asentimiento para interpretar procesos tanto espirituales como sociales.

Desde una perspectiva teológica y filosófica, Newman presenta el asentimiento como un acto profundamente personal que se construye a partir de creencias internas, intuiciones morales y experiencias individuales acumuladas. En su obra, la fe no se entiende como una aceptación ciega o irracional, sino como un asentimiento real, es decir, una convicción vívida, moral y espiritual que involucra a la totalidad de la persona. La noción de sentido ilativo resulta clave en este marco: se trata de una facultad que permite a la mente humana integrar datos parciales, experiencias internas y conocimientos tácitos para alcanzar una evidencia razonable, aunque no empíricamente concluyente. Este proceso de asentimiento, nutrido por la tradición, la conciencia personal y la experiencia vivida, trasciende la lógica formal para adentrarse en una racionalidad más profunda y existencial, que refleja la complejidad de la vida humana.

Por su parte, Maffesoli adopta un enfoque sociológico y cultural que restituye el asentimiento al seno de la comunidad afectiva. En su propuesta, el asentimiento no es un acto solitario del intelecto, sino una dinámica colectiva y simbólica, mediada por emociones, imaginarios compartidos y tradiciones rituales. En lugar de buscar seguridades universales, el asentimiento colectivo responde a necesidades particulares y contextuales, y se expresa en consensos efímeros que garantizan la cohesión social en medio de la volatilidad posmoderna. Este tipo de asentimiento se basa en lo que Maffesoli denomina la lógica afectiva, una forma de inteligencia social que privilegia lo emocional, lo simbólico y lo cotidiano como fundamentos de pertenencia y sentido. Frente a un mundo caracterizado por la pérdida de referentes estables, el asentimiento se convierte en una forma de resistencia cultural, un modo de afirmar la vida comunitaria a través de la resonancia simbólica y afectiva.

La convergencia entre ambas perspectivas se manifiesta tanto en el plano individual como en el colectivo; el asentimiento opera como una respuesta activa ante el caos, el sufrimiento y la finitud. Mientras Newman ofrece una vía interior de certidumbre basada en la experiencia moral y religiosa, Maffesoli la presenta como la fuerza vital que se expresa a través de la creatividad simbólica de las congregaciones humanas. Ambos autores, desde sus diferencias, coinciden en atribuir al asentimiento un carácter dinámico y regenerador que permite a las personas y a las entidades grupales afirmarse frente a lo incierto, lo trágico y lo inexplicable. Este carácter resiliente del asentimiento lo convierte en una herramienta de integración, tanto espiritual como social, capaz de generar sentido en medio de la dispersión contemporánea.

Desde un enfoque interdisciplinar, se señala que la articulación entre ambas visiones no solo enriquece la comprensión teórica del asentimiento, sino que también habilita nuevos marcos interpretativos para abordar fenómenos actuales. En el terreno

de la filosofía de la religión, la obra de Newman permite reconsiderar el papel de la experiencia subjetiva y la conciencia moral en la configuración de la fe. En el ámbito de la sociología contemporánea, el enfoque de Maffesoli abre posibilidades para analizar cómo las colectividades generan pertenencia, memoria y sentido a través de formas no racionalistas de acuerdo y validación simbólica. Esta doble mirada permite revalorar la función del asentimiento en contextos tan diversos como la espiritualidad, la política, el consumo cultural o los movimientos sociales.

En definitiva, el asentimiento ofrece un marco práctico para abordar la incertidumbre en un mundo marcado por la pluralidad y la erosión de narrativas compartidas. En el ámbito de la fe religiosa, facilita la construcción de convicciones personales que sostienen la espiritualidad frente a cuestionamientos seculares, promoviendo una resiliencia interior. A nivel social, permite generar acuerdos flexibles que mitigan tensiones en contextos diversos, fortaleciendo la cooperación. Esta dualidad posiciona al asentimiento como una herramienta clave para cultivar estabilidad personal y armonía colectiva, respondiendo a los desafíos de la modernidad con un enfoque integrador.

Sin embargo, cabe reseñar que Newman, desde su visión decimonónica, concibe el asentimiento como una convicción interior que legitima la fe frente a perspectivas racionalistas, aunque su enfoque subjetivo resulta algo limitado en contextos pluralistas del siglo XXI, donde las convicciones religiosas compiten, entre otros, con visiones seculares, creencias acomodaticias y el impacto de estructuras sociales, culturales e históricas.

Asimismo, Maffesoli aborda el asentimiento desde los vínculos afectivos, destacando grupos/tribus posmodernas unidos por lazos simbólicos. Sin embargo, su enfoque emocional no contempla conflictos orgánicos, como influencias y desigualdades económicas o disputas políticas, entre otros. El carácter cualitativo de su método de análisis enfrenta cuestionamientos en contextos que exigen rigor empírico, limitando su validez académica y la difusión de sus resultados.

Las restricciones identificadas requieren de una revisión que integre enfoques complementarios. Entre otras medidas y a simple modo de ejemplo: combinar la epistemología de Newman con el análisis de dinámicas de poder, o los vínculos afectivos de Maffesoli con estudios cuantitativos con el objetivo de refinar tanto el análisis individual y social como las tensiones entre lo individual y los conflictos estructurales.

***PIERRE TEILHARD DE CHARDIN:
CONSTRUIR EL PORVENIR (RECORDANDO LOS 70
AÑOS DE SU PARTIDA)***

***PIERRE TEILHARD DE CHARDIN:
BUILDING THE FUTURE (REMEMBERING THE 70TH
ANNIVERSARY OF HIS DEPARTURE)***

Carlos P. Lecaros Zavala

Resumen: Este artículo aborda uno de los principales temas de reflexión de Teilhard: la construcción del porvenir. Se contrastan los problemas actuales de la humanidad, y posibles salidas, con su visión sobre la evolución y la singularidad del pensamiento sobre la tierra (noosfera). Se exponen sus ideas e intuiciones sobre la socialización como un proceso ineludible que debe orientarse, con esfuerzo y esperanza, hacia la síntesis humana y convergencia con el Espíritu (Dios). Se destaca la función esencial del Amor como energía unificadora para el encuentro en Omega (Cristo) de las 'fuerzas' del Cielo y de la Tierra.

Abstract: This article addresses one of Teilhard's main topics of reflection: the construction of future. Mankind current problems, and possible solutions, are contrasted with his vision of evolution and the singularity of human thought on Earth (noosphere). His ideas and intuitions about socialization are presented as an ineluctable process that must be guided by endeavor and Hope toward human synthesis and convergence with Spirit (God). The essential function of Love is emphasized as a unifying energy for the encounter in Omega (Christ) of the 'forces' of Heaven and Earth.

Palabras clave: materia, evolución, socialización, porvenir, esperanza, unificación, Cristo, Dios

Key words: matter, evolution, socialization, future, Hope, unification, Christ, God

Fecha de recepción: 10 de junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 10 de agosto de 2025

“El Amor es la más universal, la más formidable y la más misteriosa de las energías cósmicas”.

(“El Espíritu de la Tierra”)

1. Introducción

El pasado 10 de abril se cumplieron 70 años del fallecimiento del padre Pierre Teilhard de Chardin, s.j. (1881-1955). Partió un día de Pascua de Resurrección, fiesta a la que le tenía particular predilección¹.

A Teilhard habría que definirlo como científico, filósofo y místico. Rasgos esenciales de una personalidad marcada por una vocación dedicada a mostrar tres aspectos de un Universo en evolución: que avanza ascendentemente en un determinado sentido; que es coherente en medio de su complejidad; y que, movido por una energía interna, se encamina hacia un término armonioso en un Omega fin y, a la vez, principio. En este sentido, porque entendía que “todo [materia y Espíritu] tiene que ver con todo”², Teilhard era un convencido de la necesidad de construir la Tierra.

“El pasado me ha revelado la construcción del porvenir”, escribía en una carta fechada el 08 de septiembre de 1935³. Con esta afirmación, no se pretende en este ensayo buscar entre sus escritos respuestas directas a una hipotética pregunta relativa a ‘qué opinaría Teilhard’ sobre los confusos, contradictorios y hasta dramáticos acontecimientos actuales⁴, pero sí, más bien, dejarse orientar por sus reflexiones en torno a las grandes líneas que caracterizan su visión de la evolución y, dentro de ella, el lugar que ocupa el porvenir.

Su pensamiento invita, pues, a indagar en sus obras señales que estimulen a reflexionar sobre las dificultades por las que atraviesa la humanidad a fin de que pueda sobreponerse a esa (casi) pérdida de lucidez sobre su futuro, y opte por recuperar signos de Esperanza. Sí, porque en su experiencia de vida, Teilhard fue conducido por la realidad de la guerra⁵ hasta lo más sombrío que ella puede producir en las personas, y a pesar del pesimismo con el que esa situación pudo haberlo envuelto, tuvo la suficiente claridad para ‘ver’ algo nuevo, y poder expresar con optimismo que “cuando al fin venga la paz deseada de las Naciones (...), algo así como una luz se extenderá bruscamente sobre la tierra”⁶.

“Vida y muerte, unidad y pluralidad, elemento y totalidad, posesión y búsqueda, ser y devenir”⁷, son expresiones que reflejan la dialéctica teilhardiana. Elementos, todos ellos, que Teilhard va a transformar en Fe en el Hombre y en incansable búsqueda

¹ Semanas antes de su fallecimiento le confesaría a un diplomático, primo suyo, “que le gustaría «morir el día de Resurrección”. Cf. ROBERT SPEAIGHT, *Teilhard de Chardin. Biografía*, Editorial Sal Terrae, Santander 1972, 533.

² P. TEILHARD DE CHARDIN, “Como yo creo”, en *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970, 110.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Porvenir del Hombre*, Palabras Preliminares, Taurus 3ra. edición, Madrid 1965, 14.

⁴ Riqueza – pobreza; inclusión – exclusión; genocidios; guerras imperialistas; violaciones a los derechos humanos; ausencia de justicia; políticas antiinmigrantes; neofascismos; neoliberalismo; crisis ambiental; entre otros.

⁵ Teilhard prestó servicios durante la Primera Guerra Mundial, como camillero y, obviamente, como sacerdote. Las experiencias de vida durante ese período fueron, sin lugar a dudas, el germen de su pensamiento.

⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La nostalgia del frente”, en *Escritos del Tiempo de Guerra*, Taurus, Madrid 1966, 256.

⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El sacerdote”, en *Escritos del Tiempo de Guerra, o.c.*, 321.

del Sentido y del Espíritu de la Tierra. Y también, por qué no, en su condición de sacerdote, pedirle a Dios ser “el evangelista de *tu Cristo en el Universo*”⁸.

2. Las grandes líneas de la evolución. La formación de la *noosfera* y la *síntesis humana*

Para Teilhard de Chardin la evolución converge hacia el Espíritu, lo que presupone alcanzar la *síntesis (unificación)* humana. En consecuencia, para él, la gran tarea de la Humanidad consiste en alcanzar esa *unificación*, que se produce, precisa, en una especie de doble movimiento que consiste en hacerse responsable de la “conservación y prolongación colectivas de la especie” y del “perfeccionamiento de una conciencia común”⁹. Ambas expresiones están contenidas en su explicación sobre la forma como interactúan ‘tres aparatos’ (hereditario, mecánico y cerebral) para hacer que surja y se desarrolle la Noosfera¹⁰.

El hecho crucial que identifica la aparición del ser humano sobre la tierra es lo que Teilhard define como el *Paso de la Reflexión*, que vendría a ser el ‘punto de partida’ para la formación y despliegue de la *Noosfera*¹¹, es decir de la aparición de la “capa pensante (humana) en la Tierra”¹². Con el desarrollo de la Noosfera, señala, se ha ido configurando la *socialización*, en un proceso que se presenta en el transcurso de dos etapas, una de *Expansión* y la otra de *Compresión*. En la etapa de *Expansión*¹³, el ser humano se orientó hacia la «ocupación física» del planeta hasta alcanzar un punto crítico en el que, supuestamente, se inicia, o se habría de iniciar, de manera creciente una «presión» de los seres humanos entre sí. Ese ‘instante crítico’ de cambio de rumbo de la socialización daría lugar, según Teilhard, a la etapa de *Compresión*, a la que habría de entender como el resultado de esos dos momentos, esto es el de la multiplicación y la del estrechamiento de *lo pensante* sobre la superficie de la Tierra¹⁴.

⁸ *Ibid.*, 328.

⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Gran Opción”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 70-71.

¹⁰ Más adelante se ampliarán estas ideas. Teilhard alude a ellos como la “subida simultánea de lo social, de la máquina y del pensamiento” (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 282).

¹¹ Palabra ideada por Teilhard para explicar el surgimiento de la conciencia como producto de la evolución en sus diversas etapas: *Física* → *Biológica* → *Espiritual* (Pensamiento / Conciencia).

¹² CLAUDE CUÉNOT, *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1970, 199. Nota: Según Teilhard, en esta etapa la evolución deja de ser biológica para devenir en *evolución histórica*.

¹³ Precisa Teilhard que en esta fase va produciendo un doble proceso que habría de marcar la distinción particular del *phylum humano*. De un lado, de *Civilización*, que hace posible el surgimiento de una forma particular de organización social en la que el hombre se hace presente en el planeta como *especie*. Y como parte de ese mismo proceso, sin que pierdan el sentido de su especie, se va generando una separación en individuos, es decir “los elementos de la cadena filética aumentan en interioridad y libertad” –*Individuación*– (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Grupo Zoológico Humano*, Taurus, 5ta. Edición, Madrid 1967, 102).

¹⁴ Según Teilhard, en la etapa de la *socialización de compresión* se suscitan los fenómenos de la Totalización y de la Personalización; ambos, como aspectos complementarios de la realización humana: *colectiva*, a la vez que *personal*. Respecto a la *personalidad*, corresponde a ese estado del Ser Humano, en el “umbral” de la evolución, en el que, superado su ser de individuo como centro bio-psíquico, se constituye en centro espiritual de reflexión,

Según Teilhard, en el dinamismo general de la evolución se ha ido develando una «ley» -la *ley de complejidad-conciencia*- que se explica por la presencia de un proceso de interiorización psíquica (*interior de las cosas*) que se va produciendo conforme la materia se va ‘ordenando’ externamente (*exterior de las cosas*) en estadios superiores de *complejificación*¹⁵. Cabe anotar que en el mismo transcurrir van surgiendo lo que él llama los “umbrales de emergencia”, es decir, aquellas situaciones (o ‘momentos’) en los que se alcanzan puntos “críticos” (de emergencia) que requieren encontrar salidas para seguir avanzando hacia estadios superiores de ordenamiento (“hacia lo alto”). Esto último, sólo posible por *emersión*. “¡Tras la *Emergencia*, la *Emersión!*”¹⁶, afirma Teilhard, para referirse a que sólo liberándose de su estadio anterior, las “cosas” han podido seguir su curso evolutivo. En este sentido, hay que interpretar la *emergencia* en función de la necesidad de que surja, o ‘aflore’, lo distinto; debido a que en el proceso evolutivo existe un elemento de *unión* -no fusión- que va manifestándose desde lo físico-químico hasta lo psíquico, pasando por lo biológico. Este elemento de unión es la *Energía Humana*, que para Teilhard es el *Amor*; que opera como una ‘fuerza de atracción’ en el universo de lo físico y lo psíquico –equivalente, por analogía, a la gravitación-, que se revela “con la Hominización”.¹⁷

En el contexto de sus consideraciones sobre una evolución que se orienta hacia la *síntesis humana* (*unificación humana*) que culmina y alcanza plenitud en el *Espíritu* (Dios), resulta legítimo que en medio de cualquier incertidumbre que pueda surgir en razón de ese proceso, Teilhard se pregunte por el *Sentido de la Tierra* y por el *Espíritu de la Tierra*. Al interrogarse sobre el “Sentido de la Tierra”, es decir sobre “el sentido apasionado del destino común que arrastra, cada vez más lejos, a la fracción pensante de la Vida”¹⁸, lo que hace es tratar de indagar, quizá no tanto poner en duda, si es posible que se concrete la ‘obra’ del ser humano, condición necesaria, pero no suficiente, para concluir con la tarea de “construir” la Tierra: ¿para qué todo esto?, ¿para qué tanto esfuerzo humano? Y dando un paso más, a sabiendas que para él la Evolución, por ser un proceso que converge, no se acaba con la Hominización ni con los espíritus individualizados surgidos en ella, se plantea una pregunta aún más radical: “¿cuál es el porvenir del *Espíritu de la Tierra*?”¹⁹ (¿qué anima seguir intentando hallar ‘algo’ distinto?); es decir, se interroga si ese “grano de pensamiento” que es el ser humano, podrá conducir su propia conciencia a un tal “*estado de unanimidad*” que le sea posible devenir en “una Conciencia total común a toda la Tierra, y específica de la Tierra”²⁰.

libertad y de amor.

¹⁵ Teilhard lo llama el “tercer infinito” por cuanto, dice, en las diferentes etapas de la evolución [*Física* → *Biología* → *Espíritu* o Pensamiento], la evolución ha ido tejiendo lo *infinitamente complejo*, para hacer distinción de los dos infinitos más conocidos, es decir, lo infinitamente pequeño (lo atómico y sub-atómico) y lo infinitamente grande (el espacio exterior o sideral, el cosmos).

¹⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, Taurus, 5ª Edición, Madrid 1971, 373.

¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El Espíritu de la Tierra”, en *La Energía Humana*, Taurus, Madrid 1967, 36.

¹⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El Espíritu de la Tierra”, en *La Energía Humana*, o.c., 34.

¹⁹ *Ibid.*, 42.

²⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El atomismo del Espíritu”, en *La activación de la energía*, Taurus, Madrid 1967, 44.

Desde la visión de Teilhard, las respuestas a ambas preguntas son pertinentes porque abren espacios de reflexión sobre el lugar que ocupan las crisis en el proceso de una *socialización* que, de un lado, según se percibe, parece no detenerse; y que, de otro, por razones de sobrevivencia de la *especie*, exige poner atención al porvenir. El gran desafío, por tanto, ha sido y es, según él, construir el futuro ante la necesidad de que la humanidad halle una ‘salida’, esto es, ‘se libere’ de estadios anteriores críticos que la colocan, en situaciones de “emergencia”; y que de ahí pueda surgir, por “emersión”, un estadio superior de existencia, tanto en el plano personal (el *ser más* como personas) como en el colectivo (mayor y mejor *organización social*). Incluso, desde el punto de vista de su fe en Cristo, dicha construcción está asociada, indefectiblemente, a la plenitud (Pleroma) del encuentro de ‘lo humano’ y ‘lo divino’; vale decir, lo que para el cristianismo representa la consumación de la Parusía.

3. El contexto de “Lo Real”

En el marco de los importantes avances científicos y tecnológicos alcanzados desde la segunda mitad del siglo pasado y de lo que va del actual, hay que destacar los logros en materia de comunicaciones. Los avances sorprendentes y a escala planetaria de las comunicaciones, han dado lugar a nuevas y aceleradas formas de relacionamiento entre las personas y pueblos²¹, haciendo posible el fortalecimiento de vínculos económicos, sociales políticos y culturales, que han llevado colocar en el escenario mundial viejos y nuevos paradigmas (modelos), con nombres, contenidos y alcances diversos, dependiendo de dónde y cómo surgen, quiénes los crean (o recrean) y cómo son impulsados. Así, en la actualidad, expresiones como globalización, nacionalismo, totalitarismo, democracia, liberalismo, derechos humanos, género, feminismo, genocidio, pobreza, igualdad / desigualdad, desarrollo humano, sostenibilidad, cambio climático, cientifismo y tecnocracia, redes sociales, ciberespacio, inteligencia “artificial”, etc., encierran, o crean, estilos de vida en las personas, por elección o por dominación. Como sea que se expresen, son señales claras que ponen en evidencia, desde la óptica teilhardiana, una socialización que se hallaría, incluso, dentro de lo que podría ser un ciclo relativamente avanzado de la fase de *compresión*²².

La incertidumbre que surge sobre el futuro de la socialización, a raíz de los diversos escenarios humanos que se forman por la acción simultánea de diversos paradigmas, dado que no están exentos de conflictos al interior o entre ellos, hace que en ciertos períodos del proceso prevalezca, en el sentido de Teilhard, el triunfo de “lo

²¹ Esta afirmación está referida al uso de medios virtuales (internet) para estar conectados o enlazados, vía las redes sociales, en ‘tiempo real’.

²² Fase “que emerge en el siglo XIX (...)”. (Cf. CLAUDE CUÉNOT, *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin*, “Socialización de Compresión”, *o.c.*, 274). Nota: habría que hacer la salvedad respecto a que, en el escenario actual de relaciones internacionales, lo que se observa es un conflicto entre dos discursos con fuerte impacto: el de la ‘globalización’, como un fenómeno de aproximación entre personas y pueblos que se puso en boga hace dos o tres décadas, y el resurgimiento con fuerza, y casi en paralelo, de expresiones de ‘nacionalismos’. En todo caso, valdría señalar que la globalización respondía a un modelo que tenía que ver, básicamente, con la idea de un ‘mercado mundial’, surgido del dominio del neoliberalismo dominante (léase, impuesto) en las economías de los países.

Múltiple” por sobre “lo Uno”, esto es lo que disgrega (divide) frente a lo que unifica²³. No obstante, esos encuentros / desencuentros producidos por el acercamiento entre personas y pueblos, también contribuyen a que en algunos grupos humanos surjan y se desarrollen expresiones de mayor conciencia y llamados a la acción para revertir cualquier tendencia hacia la disociación, so pena de que la *especie* tome la peligrosa ruta que lleva hacia un punto de no retorno. Es en este aspecto que, en las circunstancias actuales, el dilema al que se enfrenta la humanidad ya no se limita a librar problemas de orden político, social, cultural, económico y ambiental, sino de resolver uno mayor, el moral, que subsume a los anteriores. Es necesario, entonces, observar en qué medida estos paradigmas determinan o condicionan las direcciones del porvenir en cuanto a la función que ejercen, a favor o en contra, en la *síntesis humana*, aún en construcción. No hay que olvidar que en el contexto de la visión de Teilhard sobre la evolución, el crecimiento de la conciencia, personal y colectiva, fortalece y consolida al *Espíritu de la Tierra*. Incluso, como diría él mismo, a pesar de “quienes se asustan ante un siglo o que no saben amar nada fuera de un solo país”²⁴.

Teilhard era consciente de que los cambios que va mostrando la realidad (‘lo Real’, como diría) potencialmente podrían arrastrar a la humanidad a situaciones de crisis que harían difícil encontrar salidas posibles. Bastaría con señalar que en medio de las crisis que le tocó vivir, él no dudó en cuestionarse sobre los hechos que más afectaban las bases del ‘progreso’ de su época; no faltaron preguntas que se hacía sobre “la solidez real de nuestras construcciones”; sobre qué camino tomaría “nuestra civilización”; hasta juzgar si la Noosfera estaba ya “irremediablemente condenada, por nacimiento, a debilitarse, a desaparecer después, sobre la base limitada y precaria que le ofrece nuestro planeta”²⁵. Estas interrogantes que él se planteaba sobre una época, su época, vuelven a alcanzar actualidad en estos tiempos de ‘globalización’ y ‘nacionalismos’, como una crisis de relativa mayor magnitud por su complejidad, recurrencia, y fuertes y graves implicancias. Paradójicamente, una crisis que aflora en medio de un despegue del conocimiento en diversos aspectos de la vida humana que no obstante haber abierto posibilidades para aproximar a las personas y los pueblos, de manera real y virtual²⁶, no ha significado necesariamente que se esté elevando el grado de conciencia colectiva. Es una crisis, es necesario afirmarlo, que traspasa el campo de ‘lo Real’, o fenomenológico, para penetrar en el epistemológico; e incluso, en el ontológico.

²³ Véase P. TEILHARD DE CHARDIN, “La lucha contra la Multitud”, en *Escritos del Tiempo de Guerra*, o.c., 143-168.

²⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Potencia Espiritual de la Materia”, en *Escritos del Tiempo de Guerra*, o.c., 455.

²⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El Espíritu de la Tierra”, en *La Energía Humana*, o.c., 42.

²⁶ Las interconexiones producidas por las llamadas ‘redes sociales’ son un ejemplo claro de lo que Teilhard analiza en lo que llama el “aparato cerebral” (véase “Los tres aparatos”, a continuación).

4. La construcción del porvenir. Las direcciones y las condiciones del porvenir

4.1. Los tres “aparatos”

Para Teilhard de Chardin, el proceso de *socialización*, iniciado con la aparición del ser humano sobre el planeta, ha ido configurando una *anatomía de la Noosfera*²⁷, puesta de manifiesto a través de tres «aparatos»: uno hereditario; otro, mecánico; y un tercero, cerebral. En relación al aparato *hereditario*, Teilhard pone énfasis al hecho de que, en el ser humano, a la ‘herencia’ cromosómica (transmisión por genes para mantener la especie²⁸) se sumó una herencia *noosférica*, como un componente transferido por el “medio ambiente”, social y natural, a través de lo que él llamaba una “memoria colectiva de la Humanidad”²⁹. En cuanto al aparato *mecánico*, señala que es el que va desarrollándose como producto de las potencialidades creativas humanas que ha impedido que el cuerpo se mecanice gracias a su capacidad de invención, es decir, de construir máquinas. Respecto al tercer aparato, el *cerebral*, es el efecto de ambos, del medio social y de la máquina, en la medida que le ha permitido y le permite al ser humano «liberar» pensamiento³⁰. Son tres aparatos que han hecho posible que se vayan perfilando o delineando ciertas rutas que podría tomar la humanidad en su camino hacia el porvenir.

En la fenomenología teilhardiana, esos tres ‘aparatos’ representan elementos de unión y no formas de determinismos, que han ido surgiendo en la medida que la *socialización* se ha hecho más evidente, creando en el proceso una mayor conciencia planetaria que por sí solo el ser humano difícilmente podría haberla alcanzado. En tal sentido, desde su perspectiva, dichos aparatos están relacionados con la construcción del *porvenir*; vale decir, con las posibilidades futuras, siempre abiertas, de la humanidad en su camino hacia su deseada y esperada unificación. Esta mirada que implica tener que preguntarse hacia dónde y cómo debería conducirse la evolución, lo expone Teilhard en sus reflexiones sobre las *direcciones* y las *condiciones* del Porvenir.

4.2. Las direcciones del porvenir

Para Teilhard, ya existe una “subida continua de la *unificación social*”³¹ (*primera dirección*), caracterizada por una creciente afluencia de pueblos y razas que sin conocer

²⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Una interpretación biológica plausible de la Historia Humana. La Formación de la Noosfera”. En: *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 197-207.

²⁸ A diferencia de los estadios inferiores de la vida, en donde el proceso se evidencia en un determinado sentido para cada especie; es decir, que el rasgo, o rasgos característicos, son los mismos.

²⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Una interpretación biológica plausible de la Historia Humana. La Formación de la Noosfera”, en *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 199.

³⁰ En conjunto en la fenomenología teilhardiana, todos los instrumentos construidos tejen una ‘red’ que hace posible conectar los cerebros individuales, tendiendo a “unificarlos”. Ahí mismo escribe, “ante nuestra mirada teje la Humanidad su cerebro” (cf. *Ibid.*, 216).

³¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 278.

aún hacia qué tipo de organización “política, económica o moral”³² se dirigen, pone en evidencia, precisa él, que “nada, absolutamente nada (...) podrá detener al Hombre social en su marcha hacia una mayor cohesión y más numerosas inter-ligazones”³³. Asimismo, por el efecto vinculante de los «tres aparatos», se observa, añade, una “*subida de la Técnica y del maquinismo generalizados*”³⁴ (*segunda dirección*) que, ante el porvenir, tiene que ser vista como un fenómeno que irrumpe como una realidad que no puede ser negada por los efectos que origina al liberar al ser humano del trabajo físico. Finalmente, surge una *subida de la visión* (*tercera dirección*), que resulta, afirma, de la energía libre disponible que hace posible el uso de la técnica “para transformarse en esfuerzo de investigación y de creación”³⁵. Para Teilhard, independientemente de la idea que se tenga de esas tres direcciones –“unificación, tecnificación, racionalización”³⁶–, la atención debe centrarse en reconocer si ellas representan fundamentalmente ‘vectores’ que trazan el rumbo que toma el porvenir hacia mayor libertad y conciencia colectivas; es decir, reconocerlos como signos característicos -intensos o débiles, generalizados o focalizados- de un movimiento a escala mundial.

Según Teilhard, es la Humanidad, la Vida, transformada en Pensamiento (Noosfera), la que no se ha detenido, sino, más bien, ha continuado en un determinado sentido, concentrando en su marcha ascendente una mayor consciencia y organización. Es la obra de la acción humana, en permanente búsqueda de perfeccionamiento, que en ese proceso de *concentración* ha unificado energías de la Tierra (concentración económica); ha sistematizado y unificado conocimientos -Ciencia- (concentración intelectual); y, ha unificado masa humana como un conjunto pensante (concentración social)³⁷.

4.3. Las condiciones del porvenir

Teilhard destaca el hecho de que, si bien el proceso evolutivo pareciera conducir hacia mayor libertad³⁸, no puede aceptarse, *a priori*, que en nombre de ella se deje abierta una “indeterminación absoluta del Porvenir”³⁹. Por esta razón, supedita esas *direcciones del porvenir* a un ejercicio de *condiciones* que deberán efectuarse, denominándolas de *supervivencia*, de *salud* y de *síntesis*. Las primeras –las *condiciones de supervivencia*– se plantean en términos amplios, como un problema de agota-

³² *Ibid.*, 279. Nota: este ensayo está fechado el 30 de junio de 1948, por lo que Teilhard está haciendo referencia al mundo que le tocó vivir, en la primera mitad del siglo XX.

³³ *Ibid.*, 279.

³⁴ *Ibid.*, 280.

³⁵ *Ibid.*, 281.

³⁶ *Ibid.*, 281.

³⁷ Estas *concentraciones* del esfuerzo humano representan vectores que Teilhard las asocia a su idea del *Progreso* (ver más adelante).

³⁸ Surgida, como se explicó anteriormente, de ese acrecentamiento del «interior de las cosas», como resultado del mayor ordenamiento de su “exterior”.

³⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 277.

miento de reservas de recursos naturales por efecto de su explotación irracional⁴⁰; refiriéndose principalmente a las alimentarias, a las que vincula, obviamente, con el aspecto poblacional. Lo que hay que destacar aquí es que Teilhard, al margen de su optimismo respecto a que la ciencia y la tecnología podrán solucionar el problema energético y alimentario mediante el descubrimiento en la naturaleza de fuentes alternativas, o en el laboratorio por síntesis química, no deja de ser consciente de que no todo está bajo control de las capacidades humanas.

En cuanto a las *condiciones de salud*, Teilhard las focaliza en el tema de la explosión demográfica⁴¹ asociado a la salud, con la intención de llamar la atención con respecto a que el aumento de la población terrestre “hace que surjan necesidades y dificultades absolutamente nuevas”⁴². Al respecto, se plantea dos interrogantes: la primera, ¿relacionada a cómo prevenir que en la fase de compresión humana no se “supere un *optimum* allende el cual todo acrecentamiento suplementario del número no significaría más que hambre y ahogo?”⁴³; y la segunda, en términos de cómo hacer que en este “*optimum* numérico” sea posible una “construcción sana de la Humanidad”⁴⁴.

Las *condiciones de síntesis*⁴⁵, a las que Teilhard considera como las más importantes, son las que originan, o deben originar, que los seres humanos se aproximen en función de una mayor conciencia reflexiva que les posibilite alcanzar un “acrecentamiento (...) de su personalidad”⁴⁶, como acción irrenunciable para su Totalización en lo colectivo⁴⁷. Pero el hecho singular que dichas condiciones revelan es que el agrupamiento de los elementos humanos se produce por atracción mutua mediante el amor:

Sólo una unión realizada por amor y en amor (...) tiene físicamente la propiedad no sólo de diferenciar, sino de personalizar a los elementos que organiza. Lo cual significa que (...) no logrará la Humanidad hallarse y formarse, más que si los hombres llegan a amarse los unos a los otros en el acto mismo de su acercamiento⁴⁸.

⁴⁰ En este punto, Teilhard alude a un libro de Fairfield Osborn, titulado “Saqueen nuestro planeta”, que se había publicado en aquel entonces. Ahí mismo escribe, si ante “la prisa por avanzar”, “no estaremos quemando imprudentemente nuestras reservas (...)”? Y concluye en el mismo párrafo con la frase siguiente: “tengamos cuidado: todavía tenemos pies de barro” (*ibid.*, 284).

⁴¹ O como “presión demográfica”, cuando el incremento de la población presiona impacta, además, sobre la provisión de recursos naturales.

⁴² P. TEILHARD DE CHARDIN, “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 285.

⁴³ *Ibid.*, 285. Obsérvese la relevancia que adquiere para Teilhard la “condición de salud”, en esta fase de la socialización.

⁴⁴ *Ibid.*, 286.

⁴⁵ *Ibid.*, 286. Nota: En “Esbozo de un Universo Personal” escribe: “En todos los estadios sucesivos de la Conciencia se reconstruye una pluralidad nueva para permitir una síntesis más elevada”. (Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “Esbozo de un Universo Personal”, en *La Energía Humana*, Taurus, Madrid 1967, 63.)

⁴⁶ *Ibid.*, 286.

⁴⁷ Véase pie de página N° 13.

⁴⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 287. En la misma afirmación, Teilhard hace la salvedad de que el vocablo *amor* debe ser tomado en su sentido

No obstante, Teilhard es consciente de los riesgos que encierra el proceso en el que se habrían de manifestar las condiciones de supervivencia y de salud, hecho que lo atribuye a la mayor *libertad* que va adquiriendo evolutivamente el ser humano con el crecimiento de la conciencia, que, según él, no ha madurado lo suficiente para reaccionar reflexivamente ante el peligro que se cierne sobre el porvenir. Precisa que es un modo ‘libre’ de actuar del ser humano, pero destructivo frente a las reservas naturales y humanas. Sin embargo, resulta discordante, de un lado, que aún cuesta liberarse “de la idea de que estando más solos seremos más dueños de nosotros mismos”, y no entender, por el contrario, que ese estado de libertad no se logrará “sin unirnos y asociarnos convenientemente”⁴⁹.

En resumen, según Teilhard, las tres *condiciones* descritas constituyen un refuerzo a la función que cumplen, de manera complementaria, las *direcciones* con respecto al rumbo por el que deberá conducirse el ser humano hacia el porvenir. Es más, considera que esa complementariedad contribuye a superar el problema subyacente de la indeterminación⁵⁰. Aunque sin negar que en esta afirmación se esconde cierto optimismo de su parte, Teilhard confía en ello porque cree que “la Humanidad (...) en el curso de su tanteo dirigido, no puede dejar de hallar el buen camino y algún punto de emergencia hacia lo alto”⁵¹. Y por eso también considera que estando en juego alcanzar la *síntesis humana -unidad humana-*, la búsqueda de una ‘salida’ hacia el futuro inevitablemente compromete a los seres humanos a tener que optar y actuar.

5. Opción y acción

Para Teilhard, la tarea de estar atentos y tomar conciencia de los cambios en la socialización, desde el punto de vista ontológico, no se reduce al dilema del ‘ser o no-ser’; tampoco que se trate de un problema de pesimismo o agnosticismo frente a la realidad. El problema, sostiene, está en la evasión, y lo plantea de la manera siguiente: “¿Evasión?, o todavía más, ¿evolución? ¿En qué dirección nos espera la mayor conciencia?”⁵² De ahí que estime como un desafío para el ser humano la imperiosa necesidad de optar; porque la *opción* que implica necesariamente *actuar*, alcanza en él una dimensión moral ya que responde a su *singularidad* como especie:

más general y realista de “afinidad interna mutua”.

⁴⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Una interpretación biológica plausible de la Historia Humana. La Formación de la Noosfera”, en *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 221.

⁵⁰ El problema de la “indeterminación” es una de las preocupaciones permanentes en sus reflexiones sobre el porvenir.

⁵¹ “Las Direcciones y las Condiciones del Porvenir”, en *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 289. Nota: se refiere al “umbral de emergencia” que abre paso a un punto “crítico” y de ahí a la *emersión* (véase más arriba 1. “Las grandes líneas de la evolución”).

⁵² P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Gran Opción”, en *El Porvenir del Hombre, o.c.*, 65.

[porque] la Hominización, desde el punto de vista de la historia de la Vida, es el acceso de las realidades (o valores) biológicos al ámbito de las realidades (o valores) morales⁵³.

La preocupación por el porvenir se centra, entonces, en la tarea de completar la evolución, porque habiendo “tomado de sí misma una conciencia refleja”⁵⁴, hay que conducirla hacia la síntesis con Conciencia Reflexiva y mayor acercamiento humano, pero “con el amor y en el amor” que “aúna sin confundir a quienes se aman”⁵⁵. La Conciencia Reflexiva confronta al Hombre con la Realidad y lo prepara para optar y actuar para construir el Mundo. De ahí, entonces, que cuando sostiene que filosofar significa “(...) organizar las líneas de realidad en torno a nosotros (...)”⁵⁶, lo que quiere señalar es que la tarea de completar la evolución implica la opción ineludible de construir el futuro, en socialización y personalización. Y es desde esta misma perspectiva que también relaciona conocimiento y acción:

Poco a poco en el pensamiento humano, el problema del Conocimiento tiende a coordinarse, cuando no a subordinarse, al problema de la Acción. Para la filosofía antigua, «ser» era sobre todo «conocer». Para la filosofía moderna, «ser» se convierte en sinónimo de «crecer» y «devenir». Al mismo tiempo que la Física, la Metafísica se dinamiza ante nuestra mirada⁵⁷.

El llamado a optar y actuar que hace Teilhard desde la perspectiva de una evolución que converge en el Espíritu⁵⁸, lo expone basado en aproximaciones conceptuales muy propias que le permiten tomar distancia de definiciones existentes sobre categorías políticas y sociológicas; o de la manera de entenderlas en su uso frecuente. Tal es el caso de sus ideas sobre el *progreso*; como también, el de una especie de replanteamiento de las tres palabras inspiradoras (guías) de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

6. El sentido del Progreso

Teilhard afirma que los hombres y las mujeres “tenemos derecho a considerarnos como salidos de un Progreso, hijos del Progreso”⁵⁹. Hace esa afirmación porque,

⁵³ P. TEILHARD DE CHARDIN, “El Espíritu de la Tierra”, en *La Energía Humana*, o.c., 31.

⁵⁴ *Ibid.*, 31.

⁵⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Gran Opción”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 71. Nota: en las *condiciones de síntesis*, se destacó la función que cumple el *amor* en la visión de Teilhard.

⁵⁶ *Ibid.*, 75.

⁵⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Acción y Activación”, en *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1968, 201.

⁵⁸ “La Materia matriz del Espíritu. El Espíritu estado superior de la Materia”, escribe en “El Corazón de la Materia (octubre 1950)”. (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “El Corazón de la Materia”, en *El Corazón de la Materia*, Editorial Sal Terrae, Santander 2002, 38).

⁵⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Reflexiones sobre el Progreso”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 91.

según él, el Progreso es inherente a la evolución, basando su argumento en el hecho de que a lo largo de millones de años, la Vida ha demostrado que no sólo se mueve -esto es, que experimenta cambios en las formas vivientes-, sino que además lo hace, cabe insistir en ello, hacia una mayor Conciencia⁶⁰, alcanzando su más alta expresión en el Hombre bajo la forma de mayor libertad e interioridad (energía espiritualizada). Sin embargo, hay un aspecto de particular importancia en este hecho, relativo a que si bien el hombre-individuo prácticamente ha visto finalizado su “progreso”, no sucede así con el hombre-colectivo, que continúa su desarrollo orgánico-psíquico. Dicho de otro modo, que desde la aparición del Hombre la Humanidad ha continuado avanzando en un nuevo estadio: el de la organización. Al respecto, Teilhard expone el siguiente razonamiento:

Progreso = subida de la conciencia

Subida de la Conciencia = efecto de organización⁶¹

No obstante, el nuevo reto que impone el Progreso en su marcha hacia adelante, no significa que el camino ya esté predeterminado; porque, según Teilhard, es el esfuerzo humano acumulado históricamente lo que empuja a continuar avanzando en la búsqueda de una salida⁶². En estas reflexiones sobre el Progreso, Teilhard se enfrenta a la encrucijada en torno a cómo se debe realizar el acercamiento; si de manera compulsiva (por coerción) o por atracción mutua (por unanimidad). Esta encrucijada la explica basándose en una indeterminación que surge cuando, frente al Porvenir, los seres humanos deberán vencer fuerzas que provocan el aislamiento y hasta la repulsión mutua, que los hace alejarse antes que aproximarse. Sobre este punto, no hay que perder de vista lo señalado anteriormente con respecto a que, para Teilhard, el Progreso es intrínseco al proceso evolutivo, originándose en una libertad que se consolida con la unificación: “la evolución, por el mecanismo mismo de su síntesis, cada vez se carga de más libertad”⁶³.

El sentido y la dimensión que adopta el Progreso en Teilhard, se distancia de la idea generalizada de “bienestar”, entendida como “los que ven el Mundo por construir como una vivienda confortable”⁶⁴, en el que, supuestamente, habitan sólo productores y consumidores guiados por las fuerzas del mercado. Precisamente, porque considera el Progreso como una *Fuerza*, sostiene lo siguiente:

(...) El Progreso no es inmediatamente la dulzura, ni el bienestar, ni la paz. No es el descanso. Ni es siquiera de manera directa la virtud. El Pro-

⁶⁰ Teilhard alude a un proceso de “cerebralización” que toma una ruta con rasgos singulares desde los vertebrados, en particular en los mamíferos, hasta llegar al Hombre. (Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Grupo Zoológico Humano*, o.c., 53-62)

⁶¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Reflexiones sobre el Progreso”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 88.

⁶² Véase las 3.b Las direcciones del Porvenir (*supra*).

⁶³ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Reflexiones sobre el Progreso”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 91.

⁶⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Un gran acontecimiento que se perfila: la Planetización Humana”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 170.

greso es esencialmente una *Fuerza*, la más peligrosa de todas las fuerzas. Es la conciencia de todo cuanto es y de todo cuanto puede ser (...) ⁶⁵.

En las circunstancias actuales de desorden social por el que atraviesa el mundo, esta palabras contribuyen a reflexionar y tener que *optar* entre una Humanidad que se pretende a sí misma realizada, siguiendo un patrón de existencia que quiere sostenerse, contradictoriamente, en la imposibilidad de que tres cuartas partes de su población pueda considerarse humana, destruyendo, al mismo tiempo, la naturaleza; y una Humanidad que, rechazando esa situación, se ve ante el imperativo de tener que buscar una salida hacia un *porvenir* de realizaciones personales y colectivas.

En resumen, la mirada que tiene Teilhard sobre el Progreso se sitúa, por tanto, en las antípodas de cualquier intento de montaje de modelos de sociedad que impidan que la evolución continúe y acentúe su marcha hacia el Espíritu. Porque para darle continuidad a una Realidad que se va transformando sin renunciar al carácter de *especie* que define al ser humano, es preciso atravesar la puerta que se abre cuando se opta por el *porvenir*.

7. Los ejes del Porvenir: *Futurismo, Universalismo, Personalismo*

En el tema de su visión del Progreso, Teilhard intenta explorar la línea de progresión que hace coherente el Pasado y el Presente, con el Porvenir, sometiendo esa perspectiva a ciertas condiciones que también deben cumplirse para alcanzar ese objetivo. Pero, a diferencia de las condiciones expuestas anteriormente orientadas a asegurar los avances que va consiguiendo la Humanidad (de *supervivencia*, de *salud* y de *síntesis*) ⁶⁶, éstas, a las que define como ‘atributos’, las explica (o intuye, si se quiere) como rasgos característicos que debe adoptar la humanidad en la ruta hacia un estado de situación (de ‘salida’) superior, en el futuro: *Futurismo, Universalismo* y *Personalismo*. No obstante, Teilhard considera que alcanzar estos ‘atributos’ presupone poner en cuestión los tres elementos que fueron la base de lo que se reconoce, hoy, como los derechos humanos ⁶⁷ y que dieron a luz la idea de democracia, es decir, libertad, igualdad y fraternidad:

El famoso slogan galvanizó a Occidente en 1789. Sin embargo, su contenido -lo han probado los hechos- no estaba muy claro para las mentes en que prendió esta lumbre. Libertad: ¿para *todo*? Igualdad: ¿en *todo*? Fraternidad: ¿basada *sobre* qué lazos comunes? Todavía hoy, esta trilogía mágica es más *sentida* que *entendida*. (...) ⁶⁸

⁶⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Nota sobre el Progreso”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 30.

⁶⁶ Véase sección 3.c Las condiciones del porvenir (supra). Puede deducirse que las condiciones de *supervivencia* y de *salud* responden más a acciones que debían revertir en garantizar la salida colectiva frente a problemas terrestres actuales (crecimiento de la población, recursos naturales, calidad de vida, etc.). Por su parte, las de *síntesis* están orientadas a explicar el tipo de acercamiento que debían experimentar los individuos, también hoy, para el objetivo de la Personalización/Totalización.

⁶⁷ Es decir, los fundantes “Derechos del Hombre y el Ciudadano”, de la Revolución Francesa.

⁶⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Esencia de la Idea de Democracia. Consideración del problema desde el punto de vista biológico”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 294.

Así, Teilhard reemplaza los “tres atributos legendarios (libertad, igualdad y fraternidad)”⁶⁹ de la Revolución Francesa, por otros “tres ejes inquebrantables sobre los que puede y debe apoyarse sin peligro nuestra fe en el esfuerzo humano”⁷⁰. Estos atributos, según él, representan la base de toda posibilidad de construir una nueva civilización basada en la justicia y la solidaridad. Tres fuerzas, afirma, que actúan internamente sobre toda Acción humana, para hacer que la socialización de comprensión alcance su punto de culminación en Omega⁷¹, mediante organización por unificación de la Humanidad, y mayor libertad, individual (Personalización) y colectiva (Totalización).

Sobre el *Futurismo*, Teilhard sostiene que este atributo es la condición en razón de la cual, por delante de nosotros, no hay límite que impida el desarrollo del Universo, sin que, en el proceso, se excluya elemento alguno. Se trata, como se deduce, de un atributo opuesto a esas lecturas de la realidad que dan pie a discursos como los del «fin de la historia» o el «pensamiento único», que anulan, o pretenden anular, en el Hombre su sentido de *especie*. El *Futurismo* se presenta, en el pensamiento de Teilhard, como un elemento de atracción para consumir el Universo en vías de unificación, o síntesis; expresándolo como una Fe en el Hombre:

Entendemos aquí por FE EN EL HOMBRE la convicción, más o menos operante y apasionada, de que la Humanidad, tomada en su Totalidad orgánica y organizada, tiene frente a sí *un porvenir*: porvenir formado, no sólo por años que se suceden, sino por estados superiores que hay que ganar por vía de conquista. Entendámoslo bien: no sólo supervivencia, sino, en cierta forma, sobrevida o super-vida⁷².

El *Universalismo*, entendido como condición de “concentración a la que no escapa nada que sea hermoso o bueno: individuos, pensamiento, fuerzas (...)”⁷³, representa el atributo que hace posible reunir toda acción humana realizada a lo largo de la Historia, en una sola acción humana –esto es, *la* obra humana- resultante de las acciones individuales y colectivas, que lejos de desvanecerse, toman cuerpo en Omega, punto de culminación –perfeccionamiento- de la evolución del Universo.

Y, finalmente, *Personalismo*, porque si el Universo apunta hacia un perfeccionamiento en lo espiritual es, a condición, según Teilhard, de un proceso de autocentración que se sostiene en los elementos individuales; es decir, en las Personas, en donde se sintetiza (concentra) todo el sentido de la evolución, incluso, la manifestación de lo Divino a través del Amor. Por ello, enfatiza en que “lo Personal es el estado más elevado bajo el cual nos es dado aprehender la Trama del Universo”⁷⁴.

⁶⁹ *Ibid.*, 294.

⁷⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Salvemos a la Humanidad”, en *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1968, 162.

⁷¹ Véase la sección 1 (Etapas de la Evolución).

⁷² P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Fe en el Hombre”, en *El Porvenir del Hombre*, o.c., 225.

⁷³ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Salvemos a la Humanidad”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 160.

⁷⁴ *Ibid.*, 161. Nota: por *Trama del Universo* se entiende “el ser concreto de que se halla [encuentra] constituido el cosmos y que no se confunde con la materia física, ya que presenta lo mismo un “interior” (la consciencia) que un “exterior” (la materia). Es el espíritu-materia lo que constituye la trama del universo (...)”. (Cf. CLAUDE

Estos tres ejes constitutivos del Progreso son, en cierto sentido, el resultado de lo que motivó a Teilhard reflexionar sobre lo que acontecía en la Humanidad en la época que le tocó vivir, fijando la mirada en aquellas ideologías políticas que pugnaban “por la posesión de la Tierra”⁷⁵, mediante proyectos de construcción de una sociedad mundial de acuerdo a su particular sistema de creencias. De ahí que, volviendo a lo que ha caracterizado la herencia del siglo XVIII (los derechos del Hombre), concluye, una vez más, poniendo frente a frente el camino a elegir: Personalismo o Individualismo; y, Totalidad (Totalización) o Muchedumbre. Al respecto, señala:

(...) Por haber confundido Individualismo y Personalismo, Muchedumbre y Totalidad -por troceamiento y nivelación de la masa humana-, la Democracia corría el riesgo de comprometer las esperanzas, nacidas con ella, de un Porvenir humano. He ahí por qué ha visto separarse de ella, a la izquierda, al Comunismo y alzarse contra ella, a la derecha, todos los Fascismos⁷⁶.

Frente a esta encrucijada marcada por ambas tendencias, la conclusión de Teilhard no podría ser otra que afirmar que “la Humanidad consciente ya de su *aislamiento* en el Cosmos, y amenazada por peligros colectivos, tendrá que *encontrar una solución o morir*”⁷⁷. Esta afirmación alcanza mayor sentido con relación al llamado que hiciera en 1936 de formar un *Frente Humano*, precisamente, para que ni el Individualismo ni la Muchedumbre (el dirigismo), los dos paradigmas más relevantes de su época, salieran airosos. Formar ese *Frente Humano* debe constituirse, sostiene, en el elemento integrador de esos tres ejes (o “columnas”) del Porvenir que dan sentido y consistencia a la visión de Progreso:

Nosotros, que tenemos ahora todo el Espacio y todo el Tiempo para desarrollar la única libertad, la única igualdad, la única fraternidad posibles (a saber, las que nacen de la colaboración de una obra común) ¿por qué no nos alzamos, a nuestra vez, todos juntos en pro de los Derechos del Mundo, en el nombre (no tan abstracto como parece) del Futuro, de lo Universal y de la Persona? (..) No frentes fascistas, ni tampoco un frente popular, sino un *Frente Humano*⁷⁸

Estas reflexiones de Teilhard adquieren actualidad toda vez que demuestran y ponen en perspectiva lo que han significado los diferentes proyectos político-social

CUÉNOT, *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin, o.c.*, 288).

⁷⁵ *Ibid.*, 163. Teilhard completa la idea refiriéndose a la “Democracia, Comunismo, Fascismo” (*Ibid.*, 163).

⁷⁶ *Ibid.*, 164. Esta cita permite deducir que el concepto de *democracia* en Teilhard presenta particularidades que es necesario vincularlas con su concepto de Personalización / Totalización.

⁷⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Mi Universo”, en *Ciencia y Cristo, o.c.*, 105. Nota: ahí se indica que este texto “Mi Universo”, escrito el 25 de marzo de 1924, es el segundo a uno anterior de 1918.

⁷⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Salvemos a la Humanidad”, en *Ciencia y Cristo, o.c.*, 168-169.

les y económicos para la Humanidad; más aún, teniendo en cuenta las consecuencias derivadas de la caída del socialismo real y el resurgimiento no sólo del liberalismo en su versión ampliada, el neo liberalismo, sino también de expresiones actuales del viejo fascismo; ambos con la pretensión de imponer su modelo de sociedad. Porque, independientemente de las adaptaciones y denominaciones que hayan ido tomando con el tiempo, las tendencias ideológicas dominantes hasta la actualidad encierran, en esencia, los dos rasgos característicos con los que Teilhard define las formaciones sociales en torno a las cuales se agrupan los seres humanos: ‘Individualismo’ y ‘Muchedumbre’ (o ‘masa’). No obstante, en medio de ello, es posible percibir, también, la existencia de movimientos sociales que han empezado a cuestionar el paradigma capitalista y oponerse a los arquetipos políticos totalitarios, conscientes de que ellos han alcanzado sus límites; y lo hacen en diálogo para la búsqueda de un nuevo modelo de civilización⁷⁹.

8. Conclusiones

A manera de conclusión, habría que volver a la pregunta inicial sobre qué señales orientadoras se desprenderían de las obras de Pierre Teilhard de Chardin s.j. frente a la situación actual de la humanidad, a fin de recuperar signos de Esperanza. En la línea de su pensamiento, la tarea consistiría en trazar una nueva ruta evolutiva para liberarse, de manera definitiva, de esos tres *Males* que a lo largo de la historia la han aquejado: “Mal ontológico, Mal experimentado, Mal moral”; es decir “Nada, Dolor, pecado”⁸⁰. Tres manifestaciones de las formas negativas de actuar de y entre los seres humanos, y las de éstos con el planeta como nuestra *casa común*⁸¹. Para salir de este estado de *emergencia* y ser capaces de (*re*)construir la Tierra, sin dudas y temores, la única vía posible sería por *emersión*; actuando para hacer crecer la conciencia, personal y colectiva, poniendo nuevamente en perspectiva lo que él llamó el *Espíritu de la Tierra*.

No cabría duda en señalar que, definitivamente, la pregunta central que se hacía Teilhard y a la que pretendía responder con el íntegro de sus reflexiones, tenían que ver con *¿para qué todo esto que se ha vivido?* Porque la preocupación de Teilhard y ahí la explicación de su interés por el porvenir, es que nada de lo que había acontecido en la historia humana —éxitos y fracasos, simpatías y rencores, avances y retrocesos, condena y perdón, alegrías y tristezas, ilusiones y esperanzas, etc.—, absolutamente nada del ‘esfuerzo humano’ desplegado a lo largo de ella, se pierda. Es decir, que todo lo vivido en coherencias y contradicciones, que él coloca frente a frente bajo las representaciones de “lo Uno” y de “lo Múltiple”, esto es de “lo que Une” y de “lo que disgrega”⁸², sea

⁷⁹ Como expone Pierre-Louis Mathieu al final de su libro, el humanismo invade toda la obra de Teilhard, sintetizadas en tres palabras “que marcan el ritmo de todos sus escritos y que tienen la gallardía de una divisa: Futurismo, Universalismo, Personalismo” (cf. PIERRE-LOUIS MATHIEU, *El pensamiento político y económico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1970, 337).

⁸⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La lucha contra la Multitud”, en *Escritos del Tiempo de Guerra*, o.c., 156.

⁸¹ Aludo aquí a la encíclica del papa Francisco, *Laudato si'*, “sobre el cuidado de la casa común”.

⁸² Lo que se quiere dar a entender es que, en la historia humana, así como hay disgregación, esto es dispersión, desintegración, separación, desunión, también hay formas o expresiones de “organización”. La “Lucha contra la Multitud” significa, en Teilhard, el esfuerzo desplegado contra todo elemento (léase, circunstancia) que se

superado en un estadio superior; o, mejor aún, sea redimido⁸³. Es en este aspecto que Teilhard alude al “fenómeno cristiano” partiendo de la consideración de que es necesario entender que Cristianismo y Evolución ya no son “dos visiones irreconciliables, sino dos perspectivas destinadas a encastrarse y a completarse mutuamente”⁸⁴.

Para Teilhard, el porvenir de la historia humana depende de cómo se va “cristificando” la evolución; es decir, que la síntesis del *fenómeno humano* y el *fenómeno cristiano* va alcanzando su plenitud cuando lo Divino “penetra” la evolución en la ruta hacia lo personal / colectivo. De ahí su afirmación respecto a que “divinizar no es destruir, sino sobrecrear”⁸⁵:

En el seno del Medio Divino se efectúa (...) un riguroso compromiso entre las fuerzas del Cielo y las fuerzas de la Tierra. Se produce una conjunción exacta entre el antiguo Dios del hacia Arriba y el nuevo Dios del Hacia Adelante⁸⁶.

Para Teilhard, la consumación del encuentro o confluencia entre las “fuerzas del Cielo” y las “fuerzas de la Tierra” alcanza su plenitud debido a la naturaleza “crística” del cristiano (léase, del cristianismo), porque está en condiciones de proporcionar al esfuerzo humano dos elementos sin los cuales nuestra acción no podría alcanzar, hasta su último término, su marcha hacia adelante⁸⁷. Uno de estos elementos es la *valorización*, que se refiere a la “garantía divina de que, a pesar de toda muerte, el fruto de nuestro esfuerzo es irreversible e inadmisibile [*sic*; inamisible]”⁸⁸, es decir, que nada del esfuerzo humano realizado se pierde; y el otro, la *amorización*, que consiste en “la atracción de un Objetivo capaz (...) de desencadenar en el fondo de nuestras almas las fuerzas del amor ante las cuales palidecen y se anonadan las otras formas de energía espiritual”⁸⁹.

En el proceso de *cristificación* de la evolución para el encuentro final con ω se va revelando con total transparencia, según Teilhard, el papel imprescindible del *amor*; esa “forma superior de la energía humana”⁹⁰, que ha ido afirmándose como energía de unificación (de personalización / totalización), dada su esencia divina. Porque sólo “con

opone para lograr la unificación humana. De ahí también que, en *El medio divino* se refiera a las *Actividades y Pasividades*, ‘de aumento’ y ‘de disminución’; es decir, de lo que hacemos o dejamos de hacer y que impacta en nuestro ser, positiva o negativamente, pero alcanzando sentido pleno en la medida que puedan ser santificadas. (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Taurus, Madrid 1967, 33-92).

⁸³ Al respecto, en *Como yo creo* escribe: “Todo tiene que ver con todo” (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “Como yo creo”, en *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970, 110).

⁸⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Catolicismo y Ciencia”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 218.

⁸⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, o.c., 174.

⁸⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Lo Crístico”, en *El Corazón de la Materia*, o.c., 104.

⁸⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Catolicismo y Ciencia”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 219.

⁸⁸ *Ibid.*, 219.

⁸⁹ *Ibid.*, 219. Nota: la convergencia de ambos elementos es lo que da fundamento a la tesis por la cual Teilhard rechaza intrínsecamente toda forma de indeterminación que pueda conducir a la evolución hacia la muerte total: “el último enemigo en ser destruido será la Muerte” (1Corintios, 15, 26).

⁹⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La energía humana”, en *La Energía Humana*, o.c., 157.

el amor y en el amor se realiza el ahondamiento de nuestro yo más íntimo en el vivificante acercamiento humano”⁹¹; el *amor* que “(...) no puede nacer ni fijarse, a menos de encontrar *un corazón, un rostro*”⁹².

Finalmente, porque “en ningún caso podía el Cosmos ser concebido, realizado, sin un Centro supremo de consistencia espiritual”⁹³, y porque ese Centro universal “no ha sido otorgado a ningún intermediario entre Dios y el Universo, sino que ha sido asumido por la misma Divinidad”⁹⁴, concluye Teilhard que Omega es Cristo⁹⁵. Y porque “Cristo es Omega, el Universo está físicamente impregnado, hasta su médula material, de la influencia de su sobrehumana naturaleza”⁹⁶. Sólo así va tomando forma la preparación del encuentro final entre el Ω *terrestre*, termino de la evolución, y el ω *pre existente* (α). Suficiente razón para que de forma abierta afirme que el Cristianismo “no es otra cosa que un “*phylum*” de amor en la Naturaleza”⁹⁷. Un *phylum de amor* que frente a los acontecimientos actuales sigue infundiendo Esperanza.

⁹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Gran Opción”, en *El Porvenir del Hombre*, 71.

⁹² P. TEILHARD DE CHARDIN, “Como yo veo (o Mi punto de vista)”, en *Las direcciones del porvenir*, Taurus, Madrid 1974, 163. Nota: anteriormente se aludió al *amor* como el elemento que “(...) aún sin confundir a quienes se aman” (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “La Gran Opción”, en *El Porvenir del Hombre*, 71).

⁹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Mi Universo”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 78.

⁹⁴ *Ibid.*, 78.

⁹⁵ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, “Super-Humanidad, Super-Cristo, Super-Caridad”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 191-193.

⁹⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Mi Universo”, en *Ciencia y Cristo*, o.c., 79.

⁹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “La energía humana”, en *La Energía Humana*, o.c., 171.

AMISTAD SOCIAL EN EL PAPA FRANCISCO

SOCIAL FRIENDSHIP WITH POPE FRANCIS

Josep M. Margenat S.I.

Resumen: Tras una sucinta aproximación a todo el pensamiento social de papa Francisco, el artículo se detiene en la encíclica sobre la fraternidad y la amistad social, *Fratelli tutti* (2020). Situada en su contexto, se comprende que la encíclica no contribuye tanto a la innovación, como hizo papa Francisco en *Laudato si'* (2015), cuanto a subraya algunos elementos nucleares de la enseñanza social cristiana más relevantes en ese tiempo.

Abstract: After a necessary overview of Pope Francis's social thought, this article focuses on the 2020 encyclical on fraternity and social friendship, *Fratelli tutti*. Situated in its context, it is clear that the encyclical emphasizes not so much innovation, as Pope Francis did in *Laudato si'* (2015), but rather certain core elements of Christian social teaching that are more relevant today.

Palabras clave: diálogo, fraternidad, papa Francisco, prójimo, pueblo

Key words: dialogue, fraternity, Pope Francis, neighbour, people

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 15 de agosto de 2025

1. La dimensión social del Evangelio

1.1. La visión de conjunto

A finales del siglo XIX, León XIII escribió sobre aquella acción de amplio alcance con que la Iglesia se organizaba para recuperar la influencia en la sociedad. El Papa empujaba a los católicos franceses a una política de *ralliement* con la república. Desde entonces todos los papas han querido hacer una *grande politique* para la que han elaborado una construcción teórico-práctica, un proyecto histórico, una guía para las distintas tomas de decisión de la propia Iglesia católica en su relación con la sociedad¹.

Los papas contemporáneos han tomado decisiones complejas, sin alterar el depósito de la fe al que nos referimos como *depositum fidei*, para destacar aquellos valores a su juicio más relevantes en un momento dado. Cuando la situación histórica y

¹ Cf. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (1979), Vita e pensiero, Milán ²1984 y A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e pensiero, Milán 1991. Cf. M. MARCOCCI, "Antonio Acerbi (1935-2004), in memoriam": *Anuario de Historia de la Iglesia* 14 (2005) 487-489.

la conciencia eclesial cambian, algunos principios teológicos dejan de ejercer aquella fuerza orientadora para la acción. Corresponde, entonces, a cada pontífice la elección de aquellos elementos más relevantes, sin alterar la comprensión católica del “mundo”, la *Weltanschauung* católica y sus verdaderos fundamentos. En eso consiste el *proyecto histórico* papal. El proyecto histórico se forma, pues, con elementos más coyunturales para la relación de la Iglesia con la sociedad, mientras que otros elementos no afectan tanto al proyecto histórico de cada pontificado quedan preteridos. El de Jorge M. Bergoglio, papa Francisco, ha sido uno de estos proyectos históricos: el Papa ha destacado unos elementos, dejando otros en la penumbra. Lo esencial no ha cambiado, pero sí los supuestos para el diálogo y para la comprensión del mensaje.

La exhortación apostólica postsinodal *Evangelii gaudium* de Francisco (noviembre de 2013), ejerció el papel de texto programático de un pontificado (2013-2025) que había comenzado aquella primavera. En *Evangelii gaudium* Francisco dedicaba todo un capítulo, el cuarto, a la dimensión social de la evangelización, capítulo en el que hacía un resumen de las que llama “repercusiones comunitarias y sociales del *kerygma*” y consagraba un apartado a la “inclusión social de los pobres” y otro al “bien común y la paz social”. En él se contenían las cuatro frases que se han convertido en *ritornello hermenéutico* y pauta metodológica de muchos discursos de papa Bergoglio: el tiempo es superior al espacio, la unidad prevalece sobre el conflicto, la realidad es más importante que la idea y el todo es superior a la parte. A continuación, trataba la propuesta del diálogo social y la contribución a la paz.

Francisco se dirigió a la Asamblea general de la ONU en septiembre de 2015 y firmó con el patriarca ruso una declaración común en La Habana en 2016, haciendo lo propio con el imam de la universidad de al-Azhar de El Cairo en el documento *sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común* (febrero de 2019). En 2014 en Roma, en 2015 en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y en 2016 en Roma, dirigió importantes discursos a los encuentros mundiales de movimientos populares; otro discurso tuvo lugar en 2024, al celebrarse el décimo aniversario del primer encuentro de ese movimiento, que puede asociarse con las tres “tes”: *tierra, techo y trabajo*. Al recibir el premio Carlomagno de la Unión europea en mayo de 2016, también hizo en Roma un discurso sobre Europa y su diversidad cultural, como había hecho en Estrasburgo ante el Parlamento europeo (25-XI-2014). Las Jornadas mundiales de la juventud de Río de Janeiro (2013), Cracovia (2016), Panamá (2019) y Lisboa (2023) también fueron ocasión de mensajes de compromiso: el popularizado “armen lío” (2013), “la misericordia es un viaje que va del corazón a la mano” (2016) o el también muy popular “todos, todos, todos” (2023).

1.2. Un recorrido resumido por el pensamiento social del papa Francisco²

La aportación más innovadora para el pensamiento social cristiano que ha hecho papa Francisco ha sido la de junio de 2015 en *Laudato si'*, sobre la ecología integral:

² Una interesante documentación en PAPE FRANÇOIS (rencontres avec DOMINIQUE WOLTON) *Politique et société. Un dialogue inédit*, L'Observatoire, Paris 2017 (en coedición con Librería editrice vaticana LEV), 417 pp. Reproduce fragmentos de discursos, precedidos de interesantes anotaciones de Wolton.

la herida de la tierra y el clamor que sube a Dios como herida de los pobres es un mismo grito³. Aunque el tema no era estrictamente nuevo en el magisterio social de las papas, pues ya Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI se habían referido a él, dedicarle una amplia y elaborada encíclica, uno de los más extensos documentos del magisterio reciente, es un signo mayor en el conjunto del pensamiento social cristiano. No podemos pasarlo por alto. En la encíclica *Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*, el Papa puso en claro la preocupación social de la Iglesia en esos momentos y algunas líneas para orientar la acción en pro de una ecología integral. Una encíclica sólida, al decir de los expertos en ciencias ambientales y de la naturaleza, que llamaba la atención sobre la crisis ecológica tras la globalización del paradigma tecnocrático descarrilado y desaforado. En su central capítulo tercero se refirió a las consecuencias del antropocentrismo moderno que ha desembocado en la crisis actual. No sólo, por tanto, un antropocentrismo ético y cosmovisional, sino un verdadero paradigma falseado en engañoso favor de un unilateral y unidimensional desarrollo que no tiene nada ni de humano, ni de solidario ni de integral, mientras que la Iglesia ya en el *Compendio* de 2005, la síntesis de papa Wojtyła de la que podía partir papa Ratzinger, apostaba por un desarrollo humano, integral y solidario. Al fin, parece que *Gaudium et spes* y el proyecto maritainiano de los años 60 fueron integrados de manera armónica con el proyecto histórico y el pensamiento social de Juan Pablo II uniendo perspectivas de desarrollo humano integral (Maritain, Montini y Ratzinger) y solidario (Wojtyła). Con esta encíclica, papa Bergoglio radicalizó de manera más pragmática el giro antropológico que, de forma más reflexiva, ya había realizado su predecesor, papa Ratzinger. Todo el documento, sus propuestas más pragmáticas y sus aplicaciones, se convirtieron no sólo en el clamor común de los pobres y de la tierra, sino en una detallada y clara propuesta de acción política. Nos quedaríamos más acá de la pretensión del Papa si la redujésemos, sin embargo, por importante que fuera, a sólo su dimensión política. *Laudato si'* es, y no sólo como un simple añadido o guinda decorativa, una apuesta por una espiritualidad trinitaria y sacramental de la *alianza*.

En otoño de 2019 apareció *Querida Amazonia* que más allá de precisiones ecológicas, fue importante por cuanto propuso un nuevo espacio y un nuevo sujeto social actuante: la región amazónica y una asamblea de obispos no circunscrita a órganos en ámbitos estatales como son las conferencias episcopales de unas naciones determinadas. La aproximación amazónica no excluye, más bien avanza, la consideración de otras posibilidades regionales o pastorales. En el Mediterráneo hay varias iniciativas en marcha.

La encíclica social de Francisco, por último, tiene también un título franciscano, del de Asís: *Fratelli tutti* (2020), documento que presentamos detalladamente en este artículo. Como coda, en 2023 dirigió la exhortación apostólica *Laudate Deum sobre la crisis climática*, en la que invitaba a la corresponsabilidad y a la actuación antes de que sea muy tarde.

El Papa expresó desde el principio su oposición al descarte de los prescindibles y abogó por su inclusión. No basta reciclar cosas, ha afirmado, si no contribuimos a

³ En *Revista de Fomento Social* dedicamos un monográfico a la encíclica, presentado por Araceli de los Ríos, con estudios de Ildefonso Camacho Laraña y de Patxi Álvarez de los Mozos, un glosario con 29 entradas y sendas tribunas de Josep Borrell Fontelles y de Juan Antonio Carrillo Donaire. Cf. *Revista de Fomento Social* 71 (2016) 55-259.

reciclar a las personas en lugar de descartarlas. Sin haberse convertido en un ideólogo de las llamadas y controvertidas políticas del programa de diversidad, equidad e inclusión, el Papa lideró abiertamente la defensa de la inclusión frente al descarte, convirtiéndose así en una de las voces más críticas y cualificadas en nuestro momento contra las desigualdades.

2. La encíclica *Fratelli tutti*

2.1. Propósito y contexto

Un 3 de octubre de 2020, víspera de la fiesta del santo al que Papa Bergoglio presentaba como inspirador de su ministerio y de *Laudato si'*, uno de sus más innovadores textos, papa Francisco firmó en Asís su tercera encíclica, *Fratelli tutti* (a partir de ahora, FT), tomando como título una expresión del santo de Asís (FT 1 y 5).

El mismo Papa declaraba que con esta encíclica había pretendido recoger más ordenadamente las enseñanzas sociales y políticas de los hasta entonces siete años de su servicio petrino (2013-2020). Ciertamente FT, como subrayaron bastantes autores⁴, se insertó plenamente en el surco del pensamiento social cristiano. Puesto que no cabía una ruptura, hay que entender FT dentro de *una continuidad que funciona por profundización*, no por yuxtaposición. FT hay que leerla e interpretarla no como en ruptura con toda la enseñanza social anterior o como una pieza exógena a ésta, sino como un texto que sintetiza lo precedente y avanza en algunos aspectos. A diferencia de *Laudato si'* (2015) que sí aportó una innegable novedad en el contenido y en la información pluridisciplinar con la que contaba⁵, FT es un documento más clásico en sus contenidos, cuya novedad no estriba tanto en las “novedades” que pueda aportar, cuanto en la recopilación y ordenación de muchas intervenciones anteriores del Santo padre lo que dota de especial significado y vitalidad a las mismas. De hecho, buena parte del contenido de esta encíclica no es formalmente nuevo ya que lo encontramos en anteriores intervenciones de Francisco⁶. A continuación de este apartado sobre el objetivo, origen

⁴ Remito a los importantes textos de ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA. Este autor ha publicado estudios sobre este tema en otros medios académicos, aunque reduzco las referencias expresas a las aparecidas en *Proyección*. “Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica”: *Proyección* 67 (2020) 281-299; “Encíclica sobre la fraternidad: Guía para la lectura”: *Proyección* 68 (2021) 9-29; “70 años de doctrina social de la Iglesia: síntesis panorámica”: *Proyección* 71 (2024) 415-432; así como del mismo autor, *Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia* (Discurso inaugural. Curso académico 2014-2015). Facultad de Teología, Granada 2014, 62 pp.

⁵ Aunque *Laudato si'* (2015) fue un texto propio de Francisco, es sabido que ya con Benedicto XVI se preparaba una encíclica ecológica que contó con un borrador encargado por el Papa a *Iustitia et Pax*.

⁶ De las 38583 palabras que contiene FT (sin contar título, oraciones finales, firma y notas), las correspondientes a los propios textos, documentos o declaraciones de Francisco suman poco menos de 6500, lo que representa cerca del 17% de FT, con 162 notas sobre el total de 288 notas; a ello podríamos añadir las poco menos de 1000 palabras citadas del *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, firmado conjuntamente por el Santo padre y el gran Imán al-Tayyeb, de la Universidad al-Azhar de El Cairo, en Abu Dabi el 4 de febrero de 2019. En resumen, casi 1/5 de FT ya había sido publicado anteriormente. Entendemos, pues, que un gran interés de FT procede del hecho de la recuperación y ordenación de esta enseñanza dispersa a lo largo de siete años. el propio Francisco lo sugiere: “Las cuestiones relacionadas con la fraternidad y la amistad social

y contexto en que se publicó FT, trataremos sucesivamente de las cuestiones y convicciones que tras su lectura quedan reforzadas como nucleares del pensamiento social cristiano. FT invita a un *examen de conciencia*, eclesial, social y político. Hagámoslo. Nos detendremos en los análisis del “qué” de la encíclica, y no tanto en los “cómos” de la misma, que pudieron desconcertar a algunos y e impiden una lectura acertada.

El Papa ha desarrollado en FT lo que propuso como parte de su documento programático, como declaraba al comienzo del capítulo cuarto de la exhortación apostólica post-sinodal de 2013 *Evangelii gaudium* (a partir de ahora, EG): “Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios. Pero «ninguna definición parcial o fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla»⁷. Ahora quisiera compartir mis inquietudes acerca de la dimensión social de la evangelización precisamente porque, si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora» (EG 176).

Esta afirmación de principio –“hacer presente en el mundo el Reino de Dios”– era explicada por el Papa de dos formas: por un lado, con la referencia a otro escrito, al documento sobre la evangelización de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975): “Ninguna definición parcial o fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla” (*Evangelii nuntiandi* 17) y, por otro, en el párrafo siguiente de la citada *Evangelii gaudium* (2013): “El *kerygma* tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros. El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad” (EG 177). Es esencial para la adecuada intelección de FT comprender que para el papa Bergoglio, la relación intrínseca entre anuncio (*kerygma*) y el amor fraterno efectivo tienen una “inseparable conexión” (EG 179).

FT es una declaración para nuestro tiempo, que pretende ofrecer un espacio de reflexión para renovar la aspiración mundial por la fraternidad. Nuestra aproximación a un texto esencial para entender el proyecto histórico⁸ de papa Francisco, partirá de esta convicción: el Papa ha pretendido “pensar dentro de la gran tradición de la filosofía política clásica”⁹ cómo debemos concebir y buscar en nuestro tiempo construir una sociedad justa y benéfica. El texto que nos propuso Francisco tenía este objetivo, por eso podemos entenderlo y recibirlo como una formulación central en su proyecto histórico, enunciado ya inicial y especialmente en el citado capítulo cuarto de *Evangelii gaudium* (2013) sobre “La dimensión social de la evangelización” (EG 176-257).

La propuesta central de Francisco es la siguiente: la búsqueda de la amistad social como motor y la fraternidad universal como horizonte son factores constituyentes de la política. Por un lado, el pensamiento social cristiano siempre ha considerado la

han estado siempre entre mis preocupaciones. Durante los últimos años me he referido a ellas reiteradas veces y en diversos lugares. Quise recoger en esta encíclica muchas de esas intervenciones situándolas en un contexto más amplio de reflexión” (FT 5).

⁷ Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* 17 (1975).

⁸ Cf. A. ACERBI, obras citadas anteriormente.

⁹ Así lo ha subrayado, por ejemplo, Mathieu Detchessahar, profesor en la universidad de Nantes.

amistad como una realidad que no se limita al ámbito de la privado o de los sentimientos, sino que es una auténtica virtud pública. Así escribía Benedicto XVI en *Caritas in veritate* que la caridad es “la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”¹⁰ y la síntesis de toda la ley según el evangelio. El amor (*ágapé*), para papa Ratzinger, es el principio de las relaciones sociales, económicas y políticas. En esta línea insistió papa Bergoglio. Desde Aristóteles (libros VIII y XIX de su *Ética a Nicómaco*) o Cicerón (en el diálogo *Laelius o de Amicitia*). En ese tratado ciceroniano, inspirado de alguna forma en la obra aristotélica, Cicerón destaca la necesidad de la amistad en las relaciones sociales y en la vida política y presenta un programa político. La amistad nace de la gratuidad, no de la utilidad¹¹. También Tomás de Aquino trata sobre la amistad política. La filosofía política siempre ha tenido en cuenta la amistad cívica como un principio fundamental de las relaciones de naturaleza pública¹² y en la encíclica FT Francisco también presenta un programa en el que apela a la importancia de la amistad social para la mejor política, la que necesita el mundo (FT 154, 179, 180, 183). El concepto de *amistad social* ya apareció con entidad diferenciada en el primer documento programático de Francisco, *Evangelii gaudium*, que decía: “...hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna...” (EG 228).

Para Francisco ahora la fraternidad humana no es opcional, sino una necesidad (urgente), lo que recuerda la conclusión del documento de papa Montini, *Octogesima adveniens*.

En realidad, FT es un documento esencialmente político dentro del conjunto del pensamiento social cristiano, como quizá pocos lo han sido tan explícitamente, si hacemos salvedad de la carta apostólica de Pablo VI, *Octogesima adveniens* (1971), probablemente el documento más estrictamente político de todos, en cierta manera *Sollicitudo rei socialis* (1987) a los veinte años de la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio* algunos párrafos de *Deus caritas est*¹³ (2005) y de *Caritas in veritate* (2009), así como de algunos discursos del propio Benedicto XVI¹⁴. Es cierto que tanto algunas

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 2 (2009).

¹¹ Cf. MARINA GARCÉS, *La passió dels estranys. Una filosofia de l'amistat*, Galàxia Gutenberg, Barcelona 2025. La filósofa ha tratado ese tema y cita FT. Hay edición en castellano. Un ensayo clásico, es el de PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid 1972.

¹² Cf. J. M. MARGENAT, “La construcción de una comunidad fraterna”: *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano* 43 (2008) 55-76 (nº 234) y J. M. MARGENAT, “La fraternidad, camino para la familia humana”: *Revista de Fomento Social* 64 (2009) 725-734. A la cuestión del diálogo me he referido en varios textos; véase la investigación inicial sobre *Ecclesiam suam* y su posteridad inmediata (1964-1967), *mémoire de maîtrise* bajo la dirección de Joseph Moingt, cf. J. M. MARGENAT, *Dialogue. Le projet historique de Paul VI. Réflexion de théologie politique*, Centre Sèvres, Paris 1996.

¹³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, (2005), especialmente los nn. 26 a 29; cf. J. M. MARGENAT “Justicia y amor: dos dimensiones, una realidad. Sobre la encíclica *Deus caritas est*”: *Revista de Fomento Social* 61 (2006) 319-359.

¹⁴ Por ejemplo, los importantísimos discursos ante los parlamentos de Westminster (2010) y de Berlín (2011).

encíclicas menores de León XIII, como varios de los radiomensajes de Pío XII se refrieron, exclusivamente o de forma preferente, a cuestiones estrictamente políticas, y que en *Gaudium et spes* hay todo un capítulo, el cuarto de la parte segunda, dedicado a la comunidad política, pero entre los del último medio siglo en continuidad y coherencia con los indicados, FT es muy probablemente el documento más político de todos. Papa Francisco, siguiendo la gran apuesta del concilio segundo del Vaticano para el diálogo con el mundo, propone un nuevo humanismo o humanismo integral de inspiración evangélica, consciente de que se trata de un humanismo para unas sociedades pluralistas y seculares¹⁵. Este ideal propuesto análogamente a una sociedad pluralista y democrática es el de un humanismo teocéntrico, no necesariamente confesional, que no se identifica con el humanismo antropocéntrico no por humanista.

De igual forma que la palabra evangélica contribuye a transformar el mundo y genera *calidad de mundo*¹⁶, FT se sitúa en aquella misma lógica que llevó a Pablo VI a escribir en los últimos párrafos de su carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), que extractamos: “(...) En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes. La Iglesia invita a toda la comunidad cristiana a la doble tarea de animar y renovar el mundo con el espíritu cristiano, a fin de perfeccionar las estructuras y acomodarlas mejor a las verdaderas necesidades actuales. (...) Las organizaciones cristianas, de acuerdo con la diversidad de formas que las caracterizan, tienen una responsabilidad de acción colectiva. Sin subrogarse en el puesto de las instituciones de la sociedad civil, tienen que expresar, a su manera y por encima de sus particularidades propias, las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad. Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de la comunidad cristiana al servicio de sus hermanos y hermanas, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir” (*Octogesima adveniens* 50-51).

En esta hora actual, también para papa Francisco es imposible proclamar ni escuchar la Palabra de Dios, “si no va acompañada del testimonio”. Con la conciencia de un apremio, y dentro de una ya no breve y constante trayectoria de “inseparable conexión”, ha escrito Francisco su encíclica. Conviene tenerlo muy presente antes de acometer una lectura no siempre lineal. Nuestra lectura no puede serlo porque el método de Francisco responde a la dialéctica tomista de afirmación (y atribución), negación (corrección de la negación y reconciliación de la misma con la afirmación) y superación de la dualidad por la eminencia¹⁷. Éste es el procedimiento de crecimiento de la *inteligencia de la fe* (P. Vivarès). Así la fraternidad se muestra no como algo opcional, sino como lo necesario, indispensable para la vida y la supervivencia de la humanidad. El

Cf. un amplio extracto de ese discurso de Berlín en *Revista de Fomento Social* 66 (2011) 545-559, acompañado de comentarios de J.M. MARGENAT, H. MARZOLF y J. A. SENENT DE FRUTOS.

¹⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936.

¹⁶ Cursivas nuestras.

¹⁷ Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 277-278.

magisterio de la Iglesia es la profundización constante y unificada del mensaje cristiano. Éste no cambia, pero sí lo hace nuestra aproximación, nuestra comprensión y la profundización a la que somos invitados. FT es un documento que nos invita a crecer en la inteligencia de la fe.

2.2. *Los núcleos del documento*

Un resumen descriptivo del contenido de *Fratelli Tutti* nos puede ayudar en esa aproximación a algunas claves de lectura. Indicamos pues los títulos de sus ocho capítulos.

1. Las sombras de un mundo cerrado
2. Un forastero¹⁸ en el camino
3. Pensar y gestar¹⁹ un mundo abierto
4. Un corazón abierto al mundo
5. La mejor política
6. El diálogo y la amistad social
7. Caminos para un nuevo encuentro²⁰
8. Las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo

En el primer capítulo, *Las sombras de un mundo cerrado* [nn 9-55], el Papa revisa las tendencias del mundo actual opuestas a la fraternidad universal: la insuficiente universalidad de los derechos humanos, las nuevas formas de colonización cultural, la prescindibilidad a la que se condena a partes de la humanidad. Según FT, una parte de la humanidad ve su dignidad despreciada o pisoteada y sus derechos fundamentales ignorados o violados. El retorno de los nacionalismos resentidos y agresivos, nuevas formas de egoísmo y pérdida del sentido social, el interés egoísta de los poderes económicos que necesitan ingresos rápidos, el silenciamiento o ridiculización de las voces que

¹⁸ Me refiero al texto italiano de www.vatican.va, que usa la palabra “straneo” en el título del capítulo, pero que en el resto del capítulo segundo no lo utiliza nunca, mientras que siete veces aparece la palabra “forestiero”. En las versiones en francés e inglés, por otra parte, aparecen las palabras “étranger” y “stranger” respectivamente (consulta 14-10-2020). La palabra “extraño” en castellano no parece la más correcta, y por el contexto evangélico y el propio de la encíclica quizá fuera preferible la que usamos en este artículo: “forastero”, aquel que viene de fuera del propio país.

¹⁹ El texto italiano usa siempre “generare”, el texto castellano vacila entre gestar (título) y generar (n. 105), el francés vacila entre “gérer” (sic) y “créer” y la versión inglesa cambia entre “engendering” y “generating”.

²⁰ El texto italiano titula el capítulo séptimo “percorsi di un nuovo incontro”, el texto castellano “caminos de reencuentro”, el francés “parcours pour se retrouver” y la versión inglesa “paths of renewed encounter”.

se alzan en defensa del medio ambiente, encubriendo de racionalidad a quienes sólo defienden intereses particulares, son otras tendencias que marcan nuestro tiempo, según la encíclica. Nuestra cultura, según Francisco, está vacía, y desprovista de un proyecto común y está amenazada, “ante el agotamiento de algunos recursos” de guerras “disfrazadas de nobles pretensiones”. Por último, una sombra del tiempo actual es la escasa atención a la realidad de las mujeres en el mundo que “tienen exactamente la misma dignidad e idénticos derechos que los hombres”.

En el segundo capítulo, *Un forastero en el camino* [nn 56-86], el Papa presenta una meditación sobre el “buen samaritano” para nuestra sociedad, “enferma” ante el dolor y “analfabeta” en el cuidado. Sin embargo, como el buen samaritano podemos superar prejuicios, intereses personales, barreras históricas o culturales y hacernos prójimos, acercarnos, al otro herido y, con él y desde él, contribuir a reconstruir el tejido de relaciones humanas y sociales. Afirmar que se cree en Dios no nos garantiza vivir como Dios quiere, pero hay formas de vivir la fe que favorecen la apertura del corazón a los hermanos y garantizan la autenticidad de la apertura a Dios. El “buen samaritano” presenta una parábola de este vivir en éxtasis²¹.

En el tercer capítulo, *Pensar y gestar un mundo abierto* [nn 87-127], con evidente alusión a la actualidad, el Papa afirma que el individualismo radical “es el virus más difícil de vencer”. A partir del principio del bien común, se concluye que si éste desaparece no hay futuro para la fraternidad, que, en el mejor de los casos, sería sólo una expresión romántica. El bien moral y el valor de la solidaridad deben ser promovidos y partir de derechos que “emanan del mero hecho de poseer la inalienable dignidad humana”. La vida con dignidad no se le puede negar a nadie. Como las fronteras no pueden ser motivo de exclusión o limitación de derechos, urge repensar la “ética de las relaciones internacionales”. El derecho natural a la propiedad privada se enmarca en el principio del destino universal de los bienes creados. Por ello, el pago de la deuda externa, no cuestionado por el Papa, debe hacerse de tal forma que no comprometa el desarrollo de los países más pobres.

El cuarto capítulo, *Un corazón abierto al mundo* [nn 128-153], está dedicado al tema de las migraciones. En él se dice que “el otro diferente” es un regalo que nos enriquece a todos. Ante las *graves crisis humanitarias* que vivimos, podemos captar las posibilidades de las migraciones como enriquecimiento y poner en marcha un conjunto de medidas como concesión de visados, corredores humanitarios abiertos, vivienda garantizada, seguridad y servicios esenciales, oportunidades de trabajo y capacitación profesional, reunificación familiar, protección de menores, garantía de la libertad religiosa y promoción de la inclusión social. La encíclica propone, dentro de una gobernanza global de colaboración internacional y proyectos a largo plazo en los movimientos migratorios, la *ciudadanía plena* como clave para un desarrollo solidario de la “familia humana”.

En el quinto capítulo, *La mejor política* [nn 154-197], el Papa afirma que para hacer posible el desarrollo de la comunidad mundial descrita, capaz de la fraternidad, es necesaria “la mejor política” puesta al servicio del verdadero bien común y que no

²¹ La expresión en FT 88: “Hechos para el amor, hay en cada uno de nosotros «una ley de éxtasis: salir de sí mismo para hallar en otro un crecimiento de su ser»”.

sea un obstáculo para “un mundo diferente”. La mejor política no debe someterse a la economía, que a su vez tampoco debe someterse a los dictados del paradigma de eficiencia tecnocrática. En la crisis actual es necesaria una economía con política y una política que piense con visión amplia e integradora, que sea sólida y capaz de reformar las instituciones, coordinarlas y dotarlas de buenas prácticas. Esta misión es lo propio de la política, no de la economía. Este capítulo afirma la complementariedad entre el papel real del Estado y el del mercado, ya que, si queremos evitar la estrategia del descarte²², es el poder político quien debe cuidar de la fragilidad de personas y de los pueblos. La política se basa en los grandes principios y en el bien común a largo plazo. Los poderes públicos deben encontrar solución ante todo lo que es contrario a los derechos humanos fundamentales: exclusión social, tráfico de órganos, tejidos, armas y drogas, explotación sexual, trabajo esclavo, terrorismo, crimen organizado y especialmente el hambre en el mundo, “vergüenza de la humanidad”. La ONU debe ser reformada, puesto que, ante el predominio de la dimensión económica frente a los poderes estatales, debe centrarse en la promoción de la “familia de naciones”, el bien común de la humanidad y la protección de los derechos humanos. El documento propone el recurso a negociaciones, buenos oficios, mediaciones, arbitrajes y acuerdos multilaterales de manera que triunfe la fuerza de la ley sobre el derecho de la fuerza. Este capítulo está dedicado al amor político que, como declaró el concilio a través de *Gaudium et spes*, es la más alta forma de caridad, sólo superada por el amor teológico. A la amistad social y al diálogo como método con sentido se dedica todo el capítulo sexto, el central de la encíclica que concluye proponiendo caminos y puentes para el perdón y el reencuentro y el servicio de las religiones a la fraternidad mundial.

En el sexto capítulo, *El diálogo y la amistad social* [nn 198-224], el diálogo es presentado como aquello que nos permite respetar la verdad de la dignidad humana. Una sociedad sin paz ni equidad bloquea el desarrollo humano integral, la ausencia de “igualdad de oportunidades” y las diversas formas de agresión y guerra provocan que una parte de la humanidad quede cada vez más en la periferia, en cuyo caso no hay programas políticos, fuerzas de orden público o inteligencia que puedan garantizar la tranquilidad.

El séptimo capítulo, *Caminos para un nuevo encuentro* [nn 225-270], se centra en el valor y la promoción de la paz, para lo que la *shoah*, expresión de hasta dónde llega la maldad humana fomentada por falsas ideologías y el olvido de la dignidad fundamental de toda persona, que merece el respeto absoluto sea cual sea el pueblo al que pertenece y la religión que profesa, los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki, las diferentes persecuciones contemporáneas, el tráfico de esclavos, las masacres étnicas y muchos otros hechos históricos que nos avergüenzan de ser humanos, no deben ser de ninguna manera olvidados. En este capítulo el Papa escribe sobre “una tercera guerra mundial en pedazos”, pues todos los conflictos están interrelacionados, así como sobre la necesaria y urgente abolición definitiva de la pena de muerte.

El octavo y último capítulo, *Las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo*, [nn 271-287], parte del reconocimiento del valor de toda persona humana como

²² Aunque la expresión original es “cultura del descarte” preferimos otra palabra menos polisémica que “cultura”.

criatura llamada a ser hijo o hija de Dios como lo esencial de las religiones que contribuyen a la construcción de la fraternidad y la defensa de la justicia en la sociedad. En la construcción de la paz, los líderes religiosos están llamados a actuar no como intermediarios, sino como auténticos mediadores. Por otra parte, los creyentes han de volver a las fuentes esenciales, pues si no fuese así, algunos aspectos doctrinales podrían acabar alimentando formas de desprecio, odio, xenofobia o negación del otro, aunque la violencia no tenga base alguna en las convicciones religiosas fundamentales, sino en sus deformaciones. Francisco, cita ampliamente el *Documento sobre la fraternidad humana para la paz y la convivencia mundial*, firmado junto con Ahmad al-Tayyib en Abu Dabi el 4 de febrero de 2019, en el que ambos líderes religiosos convocaban al diálogo interreligioso y a la fraternidad humana, adoptando la colaboración común como conducta y el conocimiento mutuo como método y criterio.

Una doble inclusión enmarca el texto de FT. Por un lado, el encuentro entre san Francisco y el sultán Malik-El-Kamil de Egipto (FT 3) y por otro el “encuentro fraterno” entre el propio papa Francisco y el gran imán de la universidad cairota de al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb (FT 5 y FT 285); por otro, el procedimiento estilístico de la inclusión, al mencionar a san Francisco (FT 1 y 2; firma y fecha al final) y a Charles de Foucauld (FT 286-287). El diálogo entre cristianos y musulmanes y la imagen del hermano universal dan el tono a todo el documento. Ciertamente, en la historia del magisterio católico, FT debe tratarse de un caso único en que en una encíclica se cita cinco veces un *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia humana* (FT 5, 29, 136, 192 y 285), incluido finalmente como parte del magisterio ordinario. Veamos a continuación algunos temas esenciales como son amistad social, pueblo y hacerse prójimo.

3. Amistad social

La amistad social²³ es el fundamento de la casa común y el medio para la construcción de la fraternidad que hace posible el diálogo social con el que las sociedades son más sanas. La fraternidad no crece sola, sino gracias a la construcción conjunta como hábito social, como hábito del corazón, como desarrollo de la reciprocidad: “El amor al otro por ser quien es, nos mueve a buscar lo mejor para su vida. Sólo en el cultivo de esta forma de relacionarnos haremos posibles la amistad social que no excluye a nadie y la fraternidad abierta a todos” (FT 94). La amistad social no sólo ha de “procurarse” entre grupos sociales distanciados, sino también con los sectores más empobrecidos y vulnerables. Esta doble dirección de la amistad social, que no es contradictorio, debe ser resaltada con fuerza: reconciliación identitaria e integración social. Esta segunda tiene gran relación con la reconstrucción del vínculo social que, para Francisco, tiene gran importancia, pues como leemos en la encíclica: “el alma personal y el alma de nuestro pueblo” (FT 142), y “ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común” (FT 158).

²³ FT 2, 5, 6, 94, 99, 106, 142, 154, 180, 198-224, 233 y 245.

Este proceso de hermanamiento aproximación fraterna, provoca la sabiduría que está en el origen del nacimiento de un sentido para lo que vivimos, somos y esperamos. La naturaleza humana nos vincula con las realidades del mundo por medio de la palabra: ésta interpreta el mundo. Éste no se nos da ya interpretado, sino que por el aumento de nuestros conocimientos sobre las cosas no somos más sabios, sino más conscientes de nuestra ignorancia (como señaló el físico Étienne Klein). La humanidad está atravesada por la imprevisibilidad, el dolor de la prueba de nuestra salud y una grave crisis ecológica. Ha llegado el momento de vincularnos a la creación y de unos con otros, a través de palabras que unen y crean significados compartidos²⁴.

La amistad social es una condición necesaria, pero no suficiente, para que exista una verdadera fraternidad. Por un lado, esta amistad social tiene un sólido fundamento antropológico que es exigido desde una aproximación epistemológicamente realista: “el amor al otro por ser quien es, nos mueve a buscar lo mejor para su vida”. El cuidado de una amistad social y una fraternidad abierta a todos no excluye a nadie (FT 94), el amor que se extiende más allá de las fronteras, se basa en la “amistad social”, condición de posibilidad de una verdadera “apertura universal” (FT 99) en la que una sociedad humana y fraterna garantiza eficiente y duraderamente la atención de las necesidades básicas, para que las personas “puedan dar lo mejor de sí, aunque su rendimiento no sea el mejor, aunque vayan lento, aunque su eficiencia sea poco destacada” (FT 110).

Una amistad social concebida de esta forma tiene raíces (“pertenecer a alguien”, FT 53), pues “el amor crea vínculos y amplía la existencia cuando saca a la persona de sí misma hacia el otro” (“salir de sí mismo” FT 88²⁵). La amistad social debe ser educada, no sólo como respeto a las libertades individuales o a cierta equidad, que son sus condiciones de posibilidad. “¿Qué ocurre sin la fraternidad cultivada conscientemente, sin una voluntad política de fraternidad, traducida en una educación para la fraternidad, para el diálogo?” (FT 103).

Esta vinculación universal postula un cosmopolitismo arraigado, caracterizado como “mestizaje” (FT 148), “ya que la propia identidad cultural se arraiga y se enriquece en el diálogo con los diferentes” (FT 148²⁶). Dicho cosmopolitismo es compatible con un amor a la tierra y se equipara a la identidad personal necesaria para el diálogo con el otro (FT 143), al amor a la patria en sana relación con la inserción cordial en la humanidad entera (FT 149) y previene contra todo nacionalismo cerrado, excluyente, incluso violento. Ese cosmopolitismo es remedio contra cierta concepción de una Europa-ciudadela, aislada y protegida por muros frente al mundo. Si bien en FT, no hay una alusión directa a esta segunda deriva, podríamos sin dificultad leerla en todas las afirmaciones sobre los muros que se levantan para rechazar al otro o para el encuentro con el otro (FT 27, 276, 284). FT sí plantea un universalismo aceptable: “es necesario hundir las raíces en la tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios. Se trabaja en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva más amplia”. La esfera global anula la parcialidad aislada que esteriliza; según la imagen que tanto

²⁴ Cfr. L. STALLA-BOURDILLON, en *Le pouvoir de relier*, conferencia de apertura de curso en el Collège des Bernardins, París, 10-9-2020. <https://www.collegedesbernardins.fr> (consulta 19-10-2020).

²⁵ En ese párrafo, papa Francisco cita a Tomás de Aquino y a Karl Rahner.

²⁶ En ese párrafo, papa Francisco cita su exhortación apostólica *Querida Amazonia*, de 2-2-2020, n° 37.

gusta al Papa, el poliedro al mismo tiempo respeta el valor de todos: «el todo es más que la parte, y también es más que la mera suma de ellas» (FT 145²⁷). Las prevenciones frente a los universalismos autoritarios, globalizantes y abstractos (FT 100, 142), museos folklóricos “de ermitaños localistas” (sic, 142), de narcisismos localistas que no son “un sano amor al propio pueblo y a su cultura” (FT 146), sino un localismo disfrazado, culturalmente esclerotizado, rígido y enfermo (FT 146, 134) que tantas veces sugieren una falsa apertura a lo universal. Como contrapuesto a éste, proponemos un cosmopolitismo arraigado²⁸. En resumen, Francisco no ignora la tensión entre universal y local (“entre la globalización y la localización se produce una tensión”, FT 142), aunque tampoco pretenda resolverla.

Por otra parte, en FT es muy explícita la crítica de los *nacionalismos cerrados*,²⁹ a los que caracteriza tres veces así: “...se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados, resurgen *nacionalismos cerrados*, exasperados, resentidos y agresivos. En varios países una idea de la unidad del pueblo y de la nación, penetrada por diversas ideologías, crea nuevas formas de egoísmo y de pérdida del sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales” (FT 11), pues “...todavía hay quienes parecen sentirse alentados o al menos autorizados por su fe para sostener diversas formas de *nacionalismos cerrados* y violentos, actitudes xenófobas, desprecios e incluso maltratos hacia los que son diferentes. La fe, con el humanismo que encierra, debe mantener vivo un sentido crítico frente a estas tendencias, y ayudar a reaccionar rápidamente cuando comienzan a insinuarse (FT 86). El Papa critica los *nacionalismos cerrados* que en definitiva reflejan la “incapacidad de gratuidad, el error de creer que pueden desarrollarse al margen de la ruina de los demás y que cerrándose al resto estarán más protegidos (FT 141). La Iglesia católica, como actor político mundial, puede promover un programa de amistad social. Francisco reitera algo que dejó escrito papa Ratzinger en su primera encíclica: “La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien” (*Deus caritas est* 28). La Iglesia no es un actor político de primer orden o inmediato, concurrente con otras comunidades o instancias políticas, sino que actúa en la motivación, la purificación y la inspiración espiritual de la acción política. Francisco asume este planteamiento en una encíclica explícitamente política: “Por estas razones, si bien la Iglesia respeta la autonomía de la política, no relega su propia misión al ámbito de lo privado. Al contrario, no «puede ni debe quedarse al margen» en la construcción de un mundo mejor ni dejar de

²⁷ Con dos referencias a *Evangelii gaudium*, 235.

²⁸ A. CORTINA (2003) “Educar en un cosmopolitismo arraigado”: *Daimon Revista internacional de Filosofía* 30, 61-70; G. DELANTY (2008), “La imaginación cosmopolita”: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 82/83, 2008, 35-49, en www.jstor.org/stable/40586336, consulta 21-10-2020.

²⁹ Estas cursivas y las de los tres textos que siguen son nuestras.

«despertar las fuerzas espirituales» que fecunden toda la vida en sociedad. Es verdad que los ministros religiosos no deben hacer política partidaria, propia de los laicos, pero ni siquiera ellos pueden renunciar a la dimensión política de la existencia, que implica una constante atención al bien común y la preocupación por el desarrollo humano integral. La Iglesia «tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia y educación» sino que procura «la promoción del hombre y la fraternidad universal». No pretende disputar poderes terrenos, sino ofrecerse como «un hogar entre los hogares — esto es la Iglesia—, abierto [...] para testimoniar al mundo actual la fe, la esperanza y el amor al Señor y a aquellos que Él ama con predilección. Una casa de puertas abiertas. La Iglesia es una casa con las puertas abiertas, porque es madre»³⁰ (FT 276).

Una afirmación y una pregunta surgen tras la lectura de este párrafo. Afirmar que hay una continuidad total entre la enseñanza de Benedicto XVI y la de Francisco seguramente ya no sorprende al lector. Conviene no obstante reiterarlo. La pregunta: ¿es posible compatibilidad entre los tres polos de los pertinentes análisis del premio Príncipe de Asturias de 2020, Dani Rodrik: democracia, globalización y Estado? Para Rodrik la posible combinación de los tres sólo ocurre en la Unión Europea, faltando en los demás espacios geopolíticos mundiales alguna de las tres características. ¿Cómo se entiende desde FT esta afirmación, si se combinan los tres elementos: pueblo, cosmopolitismo y fraternidad?

La amistad social tiene una relación estrecha con análisis y propuestas contemporáneas como la recuperación filosófica de la importancia del vínculo social (“le lien social”), el manifiesto convivialista³¹ o el desarrollo del *capital social* (Pierre Bourdieu, David S. Putnam³²).

4. Pueblo

Pero hay otra perspectiva, quizá la más propia del papa Francisco, que le lleva a afirmar “la legitimidad de la noción de pueblo” que él considera vinculada al futuro de la categoría o palabra “democracia”. En esta concepción de pueblo encontramos la síntesis del pensamiento social de Francisco. Si no se quiere afirmar que la sociedad es más que la mera suma de los individuos, al Papa le parece necesaria la palabra “pueblo”. ¿Cómo lo entiende él? El párrafo siguiente parece establecerlo con claridad: todo esto se encuentra expresado en el sustantivo “pueblo” que él mantiene, pues si, junto con una sólida crítica a la demagogia, no se mantuviese ese concepto, “se estaría renunciando a un aspecto fundamental de la realidad social”(FT 157). Hay fenómenos sociales que articulan a las mayorías formando megatendencias y objetivos comunes, más allá de

³⁰ El final del texto de Francisco es una amplia cita de un discurso suyo de 2019.

³¹ Con la inspiración entre otros de Edgar Morin o de Alain Caillé, cf. LUIS SÁEZ RUEDA, ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ y JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN, *Manifiesto convivialista. Declaración de interdependencia*, Universidad, Granada 2016 y *Convivialismo. Por un mundo postliberal* (segundo manifiesto), Icaria – La Catarata, Barcelona-Madrid 2020.

³² En *Revista de Fomento Social* tratamos con alguna continuidad el tema del “capital social”. Una muestra muy significativa es el artículo de EDUARDO MOYANO ESTRADA. “El concepto de capital social y su utilidad para el análisis de las dinámicas del desarrollo”: *Revista de Fomento Social* 56 (2001) 35-63.

las diferencias, para conformar un proyecto común “(...) es muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que eso se convierta en un sueño colectivo” (FT 157). Aquí se inserta la referencia tan cara a Francisco y a la argentina teología del pueblo (Lucio Gera, Juan C. Scannone, Carlos M. Galli y otros): “La palabra pueblo tiene algo más que no se puede explicar de manera lógica. Ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común” (FT 158). El núcleo del pensamiento social de Francisco está aquí, ésta es su raíz y la fundamentación antropológico-social del *populismo rebelde*: “(...) la categoría de “pueblo” es abierta. Un pueblo vivo, dinámico y con futuro es el que está abierto permanentemente a nuevas síntesis incorporando al diferente. No lo hace negándose a sí mismo, pero sí con la disposición a ser movilizad, cuestionado, ampliado, enriquecido por otros, y de ese modo puede evolucionar” (FT 160). Es cierto que esta concepción de pueblo nos pone en tensión con la concepción liberal, por lo que algunos han llegado a hablar de un cierto trasfondo de corporativismo o antiliberalismo del pensamiento social de la Iglesia en el siglo XIX. Nos parece que no se trata de esta deriva, como tendremos ocasión de abordar más adelante. Francisco plantea una crítica fuerte del individualismo (“El individualismo no nos hace más libres, más iguales, más hermanos. La mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad. Ni siquiera puede preservarnos de tantos males que cada vez se vuelven más globales. Pero el individualismo radical es el virus más difícil de vencer”, FT 105), que él relaciona con la crítica radical al consumismo: “El individualismo consumista provoca mucho atropello” (FT 222; en *Laudato si'*, nn. 203 y 230 ya había una crítica fuerte del consumismo).

La encíclica hizo una propuesta global que insistía en la importancia de los pueblos entendidos como comunidades en que surge, se promueve y es posible la amistad social, una propuesta que es la consideración de la comunidad como lugar privilegiado para el cuidado de los hábitos del corazón de la amistad social: “La categoría de pueblo, que incorpora una valoración positiva de los lazos comunitarios y culturales, suele ser rechazada por las visiones liberales individualistas, donde la sociedad es considerada una mera suma de intereses que coexisten” (FT 163). La relación entre las religiones y la laicidad ilustrada, lejos de ser obvia, implica una tensión permanente. El cristianismo es un “amigo difícil” de la ilustración³³. Con él se han de entablar relaciones siempre creadoras de novedad y de apertura, siempre entrañadas de dificultad.

La afirmación del derecho natural a la propiedad privada que Francisco ya había hecho anteriormente (*Laudato si'*, n. 93), comprendida a partir del principio de destinación universal de todos los bienes, no entraña en sí tanta novedad³⁴, cuanto la posible

³³ Usamos la acertada expresión de Santiago Alba Rico en la conferencia de apertura del curso de CRISTIANISMO I JUSTICIA el 13 de octubre de 2020, titulada *Qué debemos conservar*.

³⁴ Sobre la evolución reciente de ese derecho pueden verse las encíclicas *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963) nn 104-121, *Populorum progressio* de Pablo VI (1967), nn 22-24, *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991), que dedica todo el capítulo 4 a “La propiedad privada y el destino universal de los bienes”, nn 30-43, especialmente los nn 30-35. En estos documentos hay suficientes referencias a otros anteriores; así mismo pueden verse la constitución del concilio segundo del Vaticano *Gaudium et spes* (1965) nn 66, 69 y 71 y el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2005), nn. 171-184.

consideración como un derecho extensible diacrónica y sincrónicamente, es decir en relación con la herencia a las generaciones venideras y en relación con una destinación universal de todos los bienes no sólo en cada sociedad constituida, sino en el conjunto de la humanidad. Cada vez más, hay bienes públicos comunes que son también universales y que no sólo no podemos privatizarlos, sino que sólo pueden ser considerados como bienes sobre los que se ejerce el derecho indiscutible de propiedad en la medida en que son protegidos y puestos efectivamente a disposición de todos.

El derecho de propiedad no es un derecho absoluto, sino que debe ser regulado en su ejercicio. En realidad, el destino universal de todos los bienes conlleva varias exigencias que habría que tener en cuenta simultáneamente: temporalidad, espacialidad y accesibilidad frente a privatización. La propiedad es un derecho universal que se refiere al uso verificable y desbloqueado de recursos escasos. El principio que se afirma, pues, con un necesario equilibrio que, por un lado, el uso de medios de producción y de consumo en un momento dado no puede impedir de forma estructural que esos medios sigan existiendo a disposición de generaciones posteriores. Éste es el que hemos llamado punto de vista generacional o diacrónico. Por otro lado, el principio del destino universal de todos los bienes ayuda a interpretar y regular el ejercicio del derecho natural a la propiedad de manera que el acceso concreto y particular a la propiedad no sea excluyente de otros posibles accesos también legítimamente considerados desde el punto de vista del derecho natural a la propiedad. El principio del destino universal adquiere siempre un carácter principal y regulador para el ejercicio del derecho (FT 118-120).

Juan Pablo II se refirió a la hipoteca social de la propiedad privada como una forma de expresar esta limitación. Esta expresión la acuñó en la III Conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla de los Ángeles (México) en 1979 y a ella se refirió Francisco (*Laudato si'*, n. 93). En una distinción, ya clásica, se entienden como *preceptos primarios*³⁵ de la ley natural aquellos que tienen relación intrínseca con los fines de la naturaleza humana, mientras que los *preceptos secundarios* se refieren a los medios por sus consecuencias. El derecho natural primario u originario es inherente por esto a todos los hombres de todos los tiempos y sus normas reguladoras son claras y estables, aunque no *inmutables*. Así, santo Tomás de Aquino decía que “la naturaleza del hombre está sometida a mutaciones. Por esto lo que en el hombre es 'natural' puede cambiar a veces” (*Summa theologiae* I-II, 52, 2).

También trata el Papa la temática en torno al Estado, la sociedad civil, el pueblo y la economía de mercado: “...un Estado presente y activo, e instituciones de la sociedad civil que vayan más allá de la libertad de los mecanismos eficientistas de determinados sistemas económicos, políticos o ideológicos” (FT 108). Esas organizaciones de la sociedad civil que ayudan a paliar las debilidades hacen destacar “el principio de subsidiariedad, que garantiza la participación y la acción de las comunidades y organizaciones de menor rango” (FT 175).

El papel del Estado y de los poderes públicos del cuerpo político³⁶ es esencial para la confirmación de un equilibrio ético entre el mercado como regulador interno de los intercambios económicos y su absolutización como tal instrumento. La actual

³⁵ Éstas y las siguientes cursivas son nuestras.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État* [Chicago 1949], Presses Universitaires de France (PUF): Paris 1953.

invasión del mercado en ámbitos que le son intrínsecamente ajenos provoca una colonización de éstos y una privatización de las relaciones en función exclusiva del interés y de la ganancia privada, partible, repartible y acumulable. La encíclica subraya que sin estructuras responsables, transparentes y garantizadas por los poderes públicos es difícil la articulación de una *autoridad pública mundial* a la que ya se refirió Juan XXIII en *Pacem in terris* (1963) y Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (2009). Junto a esos poderes públicos, personales o colegiados, hacen falta “pensadores de reflexión profunda”. Así, papa Ratzinger recordó que “Pablo VI (...) señaló que las causas del subdesarrollo (están...) en el pensamiento, que no siempre sabe orientar adecuadamente el deseo. Por eso, para alcanzar el desarrollo hacen falta “pensadores de reflexión profunda”³⁷ (*Populorum progressio* 20) y que existe “una causa más importante aún que la falta de pensamiento: es «la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos» (*Populorum progressio* 66)” (*Caritas in veritate* 19).

Esta fraternidad, ¿podrán lograrla alguna vez los hombres por sí solos? – se preguntaba papa Ratzinger y a continuación afirmaba: “La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Ésta nace de una vocación trascendente...” (*Caritas in veritate*, n. 19, que es citada por Francisco, FT 272).

Los actores políticos globales como sujetos históricos fueron considerados por papa Francisco: ONU, “regiones”, grandes instituciones y, desde las periferias, los movimientos populares:

En ciertas visiones economicistas cerradas y monocromáticas, no parecen tener lugar, por ejemplo, los movimientos populares que aglutinan a desocupados, trabajadores precarios e informales y a tantos otros que no entran fácilmente en los cauces ya establecidos. En realidad, estos gestan variadas formas de economía popular y de producción comunitaria. Hace falta pensar en la participación social, política y económica de tal manera «que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común» y a su vez es bueno promover que «estos movimientos, estas experiencias de solidaridad que crecen desde abajo, desde el subsuelo del planeta, confluyan, estén más coordinadas, se vayan encontrando». Pero sin traicionar su estilo característico, porque ellos «son sembradores de cambio, promotores de un proceso en el que confluyen millones de

³⁷ El párrafo completo, que por su importancia reproducimos íntegramente aquí, es: “Hacia una condición más humana. Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (*Populorum progressio* 66). En el consejo de redacción de *Revista de Fomento Social* su miembro y catedrático de Derecho mercantil de la Universidad de Córdoba, profesor Juan I. Font Galán subrayó repetidas veces esa necesidad de “pensadores de reflexión profunda”. Sirva esta mención como agradecimiento debido de nuestra parte.

acciones grandes y pequeñas encadenadas creativamente, como en una poesía» (FT 144).

Para el Papa los movimientos populares son “poetas sociales”, que trabajan, proponen, promueven y liberan a su modo. Con ellos será posible un desarrollo humano integral, que implica superar “esa idea de las políticas sociales concebidas como una política *hacia* los pobres, pero nunca *con* los pobres, nunca *de* los pobres y mucho menos inserta en un proyecto que reunifique a los pueblos” (FT 169).

Nuestro tiempo es escenario de un debilitamiento del poder económico-financiero de los Estados nacionales, sobre todo por las características transnacionales dominantes sobre la acción política. Es indispensable la maduración de instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas (FT 149). Cuando se habla de la posibilidad de alguna forma de *autoridad mundial* regulada por el derecho, no necesariamente debe pensarse en una autoridad personal. Sin embargo, al menos debería incluir la gestación de organizaciones mundiales más eficaces, dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales (FT 172). Una reforma “tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones” (FT 151), “lo que supone límites jurídicos precisos que eviten que se trate de una autoridad cooptada por unos pocos países, y que a su vez impidan imposiciones culturales o el menoscabo de las libertades básicas de las naciones más débiles a causa de diferencias ideológicas. Porque la comunidad internacional, comunidad jurídica fundada en la soberanía de cada uno de los Estados miembros no dispone de vínculos de subordinación que nieguen o limiten su independencia” (FT 152). La *Carta de las Naciones Unidas* puede ser considerada como germen de esa soberanía supraestatal al servicio del “ideal de la fraternidad universal” (FT 153), aunque es necesario evitar que esa organización quede deslegitimizada (FT 173). Hacen falta “instrumentos normativos para la solución pacífica de las controversias de modo que se refuercen su alcance y su obligatoriedad” (FT 156), “acuerdos multilaterales entre los Estados” que garantizan mejor que los acuerdos bilaterales el cuidado de un bien común universal y la protección de los más débiles” (FT 174).

5. Hacerse prójimos

Los que llegan y se aproximan son los que tienen la palabra. Las referencias a un filósofo reformado, Paul Ricoeur, no es irrelevante. La relación entre “socius” y “proximus”, la tensión entre amor y justicia o el papel que ha de tener la gratuidad. Paul Ricoeur propuso la distinción, que hizo fortuna, entre “socius” y prójimo (“prochain”), después desarrollada por otros autores. Como escribió Ricoeur, “no se tiene un prójimo; soy yo quien me hago prójimo de alguien”. Según el filósofo francés, el que ha ido a ver a Jesús pretende hacer una *encuesta sociológica* a partir de una categoría susceptible de definición, observación y explicación. Jesús da la vuelta a la cuestión, pues el prójimo no es un “objeto social”, sino un comportamiento en primera persona, el prójimo es la

conducta del que se hace presente, el prójimo no es un objeto externo al sujeto, sino una narración que le convierte en sujeto, le aproxima hasta hacerle un “tú”. La parábola finalmente convierte la historia contada en paradigma de acción. No hay una ciencia del prójimo, sino una praxis del prójimo; el prójimo, como se ha dicho, no existe; soy yo quien me hago prójimo de alguien. La parábola presenta a otros hombres, definidos desde su categoría y rol sociales —el sacerdote, el levita—, desde instituciones que en primera instancia bloquean el encuentro con la persona, aunque, concluye Ricoeur, “el sentido *final* de las instituciones, es el servicio dado a través suyo a personas”. Sin embargo, el extranjero, el samaritano, es una persona cuya categoría es no tener pasado, ni ocupación, ni tradición: es impuro de raza y su piedad también lo es. No está “ocupado” ni definido sólo desde su rol institucional, y tampoco manifiesta pre-ocupación por estar o no estar ocupado; está de viaje y dispuesto a “inventar” un comportamiento social imprevisto, disponible para el encuentro y la presencia, para engendrar una conducta a partir de una relación de persona a persona. El samaritano no tiene a mano la mediación de una institución y su “compasión” está más allá de todo rol o personaje. El prójimo no es un objeto social, sino la manera de encontrar al otro más allá de toda mediación social.

Este (re-)encuentro no revela ningún sentido reducido o inmanente, puramente antropocéntrico, sino una concepción escatológica de la historia. Sólo los que *se han hecho, se hacen o se harán prójimos* se reconocerán como tales el último día. En este punto no es ocioso recordar un pasaje del discurso de clausura de la cuarta sesión —y de todo el segundo concilio del Vaticano (7-12-1965): *La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo*. Algunos hablaron ya hace años de la espiritualidad samaritana para definir un rasgo esencial del cristianismo contemporáneo, y hoy el papa Francisco pone también el acento fuertemente en esta espiritualidad.

En nuestro mundo actual, añade Ricoeur, tenemos sin embargo una relación con los otros desde la profunda diferenciación y organización social. Nos relacionamos sobre todo desde la perspectiva del “socius”. La presencia historizada de las masas ha acelerado el papel y la necesidad de las mediaciones institucionales, ha provocado una enorme demanda de bienes y servicios, de seguridad y de cultura, que exige rígidas planificaciones y una sofisticada técnica social con el desarrollo de organizaciones humanas anónimas. Convencido Pablo VI, como estaba, de que el evangelio acontecía en toda persona y estaba trabajando en las fuerzas desencadenadas por la tensión hacia una promoción integral del hombre, se preguntó: ¿es este evangelio, propuesto en *Populorum progressio*, una fuerza anti moderna o contraria a las mediaciones sociales complejas?, ¿sirve tan sólo para condenar este mundo moderno?, ¿queda reducido el evangelio a denunciar al mundo como un “mundo-sin-prójimo”, un mundo deshumanizado, de relaciones abstractas, anónimas, lejanas?, ¿sería el evangelio el acicate para un sueño de pequeñas comunidades fraternas, proféticas, incapacitadas para la técnica social? En lo esencial: el “socius” es el hombre de la historia, el prójimo es el hombre del mito o del sueño, y ambos deben ser conjugados cooperativamente. La tarea de una teología del prójimo, la teología de *Populorum progressio*, debe ser abordar y sostener toda la envergadura de la caridad logrando una unidad de intención en la diversidad de las relaciones. Para Ricoeur es la misma caridad la que da unidad a la institución social y al

acontecimiento del encuentro (siendo aquí esencial para la unidad cómo entendamos esa conjunción copulativa y). La oposición entre relación personal y relación administrativa o institucional es esencial y permanece, pero no puede quedar reducido, o aislada por un cortocircuito en *la dialéctica total del reino de Dios*³⁸.

Esta historia, esta dialéctica del compañero (*socius*) y del prójimo (*prochain, proximus*); es la dialéctica que mantiene la tensión de la caridad (l'*envergure* de la charité); pero, finalmente es, o debería ser, la caridad la que gobierne la relación entre el "socius" y el "proximus", dotándola de una común "*intention*" (cursivas en el original).

¿Qué reacción podría provocar hoy esa narración, en un mundo donde aparecen constantemente, y crecen, grupos sociales que se aferran a una identidad que los separa del resto? ¿Cómo puede conmover a quienes tienden a organizarse de tal manera que se impida toda presencia extraña que pueda perturbar esa identidad y esa organización auto protectora y autorreferencial? En ese esquema queda excluida la posibilidad de volverse prójimo, y sólo es posible ser prójimo de quien permita asegurar los beneficios personales. Así la palabra "prójimo" pierde todo significado, y únicamente cobra sentido la palabra "socio", el asociado por determinados intereses (FT 80).

La caridad reúne ambas dimensiones —la mítica y la institucional— puesto que implica una marcha eficaz de transformación de la historia, que exige incorporarlo principalmente todo: las instituciones, el derecho, la técnica, la experiencia, los aportes profesionales, el análisis científico, y los procedimientos administrativos. Porque «no hay de hecho vida privada si no es protegida por un orden público, un hogar cálido no tiene intimidad si no es bajo la tutela de la legalidad, de un estado de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y con la condición de un mínimo de bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social y la ciudadanía política» (FT 139).

6. Conclusión

Isabelle de Gaulmyn, presidente de Semaines sociales de France (SSF), advirtió de que en tiempos de duelo como el fin de abril de 2025, somos más propicios a la hagiografía³⁹. Hay que estar precavidos frente a esa deriva. Ésta es un buen aviso de esta dirigente lúcida.

Como primera afirmación de este recorrido me permito decir que sólo podemos entender *Fratelli tutti* desde la continuidad del pensamiento social cristiano. Es tan cierto, como dijo el Papa, pues en *Fratelli tutti* Francisco pretendió recoger más ordenadamente las enseñanzas sociales y políticas de siete años de servicio petrino, entre 2013 y 2020. Esa encíclica por un lado reafirma una tradición de más de un siglo; por otro expresa lo nuclear de ese pensamiento social cristiano desde el proyecto histórico

³⁸ Cursiva en el original.

³⁹ Cf. *La Croix* 1-5-2025 (consulta el 1-5-2025). Como textos de actualidad, han aparecido muchos comentarios. Entre otros, me permito enviar a mis escritos "La dimensión social del Evangelio": *Religión y escuela* [nº 390, mayo] 22-25 y "Siete huellas de un cristiano del fin del mundo": *El Ciervo* 75 (2025) 8-9 [mayo-junio], así como "Set empremtes de Francesc" (blog de CRISTIANISME I JUSTÍCIA, 3-4-2025), disponible también en castellano. Algunas informaciones de estos escritos las he recuperado en el primer apartado de este artículo.

de la “teología del pueblo”, lo que he llamado *populismo rebelde*. La novedad en el pensamiento social de papa Bergoglio puede encontrarse en *Laudato si'*, la continuidad con el magisterio precedente en *Fratelli tutti*.

Para el papa Bergoglio, la relación intrínseca entre anuncio (*kerygma*) y el amor fraterno efectivo tiene una “inseparable conexión” (EG 179). Esta afirmación estaba ya muy presente en *Gaudium et spes*, el documento central del segundo concilio del Vaticano en relación con el mundo. En el primer documento magisterial posterior al concilio, Pablo VI reafirmó esa unidad. Desde 1962, el concilio había hecho un camino en la más auténtica y fecunda tradición de la Iglesia que culmina en los documentos de 1965 afirmando la unidad de naturaleza y de misión. No hay una esencia de la Iglesia que luego se despliega en la misión, sino que la misión de ésta, anunciar a Cristo como luz de los pueblos (*Lumen gentium*, LG 1), la misión es la naturaleza de la Iglesia, que por una analogía notable (“ob non mediocrem analogiam”, LG 8) estaba declarada en el citado documento de 1964, siguiendo la hermenéutica calcedoniana⁴⁰. Previamente a *Evangelii nuntiandi* (1975), el mismo año en que John Rawls publicaba su *A Theory of justice*, el Sínodo de 1971 aprobó el documento *La justicia en el mundo* y en 1974 la Compañía de Jesús definió su identidad como servicio de la fe y promoción de la justicia, ésta implícita en dicho servicio (anuncio de la fe), no como una variante⁴¹. La justicia brota de la fe, no hay dualidad, sino una intrínseca unidad encarnatoria entre ambas frases. Como el concilio de Calcedonia: “[Este Concilio] se opone a los que intentan separar en una dualidad de hijos el misterio de la divina economía de salvación; (...) [este Concilio] resiste a los que piensan en una mezcla o confusión de las dos naturalezas de Cristo; expulsó a los que tienen la necedad de considerar celestial, o de cualquier otra sustancia, aquella forma humana de siervo que asumió de nosotros”⁴².

La dimensión social del Evangelio no es extrínseca a éste, sino en el mismo anuncio se realiza en la promoción y compromiso por la justicia y, de igual manera, no hay promoción humana y compromiso por la justicia que no brote auténticamente de la fe vivida y profesada (*Rm* 10: 8-10). La encíclica es una declaración para nuestro tiempo, que pretende un espacio de reflexión para renovar la aspiración mundial por la fraternidad. Nuestra aproximación a un texto esencial para entender el proyecto históri-

⁴⁰ El cuarto concilio ecuménico, el primero de Calcedonia (451) definió: “Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; (...) en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres” [DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcelona 2017, 301-302, 162-163].

⁴¹ El título original, en catalán, de un libro que fue manifiesto originario de CRISTIANISME I JUSTÍCIA, subraya bien esa unidad: *La Justícia brolla de la fe*, Barcelona 1982. La traducción posterior al castellano no logró reflejar en el título esa intrínseca unidad: *La justicia que brota de la fe*, Santander 1983. No hay una fe sin justicia ni una justicia que procede de la fe, junto a otras. El averroísmo latino no tiene cabida en la teología cristiana, la teoría de la doble verdad, pues, la dualidad, tampoco tiene lugar.

⁴² Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *op. cit.*, 300, 162.

co de papa Bergoglio ha partido de esta convicción: “pensar dentro de la gran tradición de la filosofía política clásica” y espero que permita captar cómo debemos concebir y buscar en nuestro tiempo construir una sociedad justa y benéfica. El texto propuesto por Francisco, tuvo ese objetivo. Por eso podemos entenderlo y recibirlo como una formulación central en su proyecto histórico, enunciado ya inicial y especialmente en el capítulo cuarto (nn 176-257) de *Evangelii gaudium* (2013) sobre “La dimensión social de la evangelización”.

La propuesta central de papa Francisco, la búsqueda de la amistad social como motor y la fraternidad universal como horizonte, son factores constituyentes de la política. El pensamiento social cristiano siempre ha considerado la amistad como una realidad que no se limita al ámbito privado, de los sentimientos, sino que es una auténtica virtud pública. Benedicto XVI escribió en *Caritas in veritate* que la caridad es “la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”, síntesis de toda la alianza según el evangelio. El amor (*agapè*), para papa Ratzinger, es el principio de las relaciones sociales, económicas y políticas.

Papa Francisco, siguiendo la gran apuesta del concilio segundo del Vaticano en favor del diálogo con el mundo, propone un nuevo humanismo o humanismo integral de inspiración evangélica, consciente de que se trata de un humanismo para sociedades pluralistas y seculares. Este humanismo abierto al que viene refiriéndose el magisterio de la Iglesia desde la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (1964) representa un ideal histórico concreto que se propone al mundo como *una palabra que engendra una realidad*. La Palabra sostiene el mundo⁴³, en el anuncio evangélico se sustancia la misión, en la misión la identidad de la Iglesia.

⁴³ Cf. *Heb* 1:1-3, *Jn* 1 1-5. 14 y PABLO VI, *Ecclesiam suam* (1964) nn. 3 y 60-71.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMBROSIO DE MILÁN, *Isaac o el alma / El bien de la muerte*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 144 pp., 20 €

Estas dos consideradas como obras menores de Ambrosio de Milán se publican con conjuntamente por la estrecha relación que existe entre ellas. Están incluidas entre los comentarios exegéticos que dedicó el autor a los patriarcas del pueblo judío. La primera trata del alma, mientras que la segunda se ocupa de la muerte como un bien. Esta segunda comienza relacionándose con la anterior: lo que no es malo es también bien, y la muerte no puede ser considerada sino como un bien ya que abre al alma el camino para la felicidad plena (“Libertad y desprendimiento”, en palabras de Ambrosio). Son dos obras de madurez, ya que actualmente está admitido que fueron escritas casi al final de la actividad episcopal de Ambrosio (hacia el año 386). Para esta época Ambrosio tendía a la exégesis alegórica. Sobre todo en la primera de las dos (*Isaac o el alma*) hay una fuerte presencia del *Cantar de los cantares*. En la segunda de ellas (*El bien de la muerte*) destaca más bien el influjo del platonismo y del neoplatonismo de Plotino, que sirven de soporte filosófico de la argumentación. Hasta ahora no disponíamos de una traducción española de estas dos obras, que hay que agradecer a Agustín López Kindler, responsable también de la introducción y de las notas.- ILDEFONSO CAMACHO.

AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre Jacob y la vida feliz / Sobre José*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 180 pp., 24 €

Estas dos obras pertenecen a los comentarios exegéticos que dedicó san Ambrosio de Milán a los patriarcas que aparecen en el libro del Génesis. Poco antes de la edición castellana de este volumen Ciudad Nueva ha publicado otro que recoge la vida de otro patriarca (*Isaac o el alma*), junto con otras muy relacionada con esta (*El bien de la muerte*). También En este caso ha sido Agustín López Kindler el encargado de la introducción, la traducción y las notas al texto. En estas dos obras del volumen que ahora nos

ocupa se repite el estilo y características de las anteriores. Jacob el presentado como prototipo de hombre que alcanza la felicidad en esta vida a pesar de estar sometido a no pocas dificultades. No falta en este texto el influjo del neoplatonismo a través de Plotino ni tampoco el eco del apócrifo Libro IV de los Macabeos. Todo ello ha sido convenientemente cristianizado por Ambrosio. El texto dedicado al patriarca José tiene su origen en un sermón del autor, pero Ambrosio lo amplía recorriendo las etapas más sobresalientes de la vida de José, que es presentado a la vez como modelo de castidad y como tipo de Cristo. Ambrosio aprovecha la temática de José para aludir la controversia de su tiempo con la corte imperial y los problemas de ahí se siguieron.- ILDEFONSO CAMACHO.

ARANA, MARÍA JOSÉ, *La espiritualidad de María Magdalena vivida por las mujeres*, San Pablo, Madrid 2025, 232 pp., 18,90 €

María Magdalena ha tenido y sigue teniendo una amplia presencia en el arte, la literatura, la leyenda... Y María José Arana, religiosa el Sagrado Corazón de Jesús y doctora en teología sistemática que fue profesora en distintos centros eclesíásticos, se ha propuesto en este volumen presentar una panorámica de cómo a lo largo de los siglos distintas mujeres han vivido la espiritualidad de María Magdalena. Pero tiene que comenzar identificando bien su persona para no confundirla, como a veces ocurre, no con la María que ungió a Jesús en Betania poco antes de la pasión, ni con la mujer pecadora a los pies de Jesús que nos cuenta el evangelio de Lucas. Son 18 las veces que aparece María Magdalena citada en los evangelios, y entre ellos destacan los transmitidos por Juan con María al pie de la cruz o con María en el sepulcro. Pero también los evangelios apócrifos nos aportan datos que pueden completar el perfil de esta mujer. Ahora bien, la autora no se contenta con el estudio de los textos primitivos: emprende un interesante recorrido, que ocupa la parte más extensa de la obra, sobre distintas formas en que las mujeres han vivido la espiritualidad de María Magdalena, en experiencias eremíticas, en fundaciones y en otras iniciati-

vas. Todo ello nos ayuda a reforzar el papel de la mujer en la sociedad, un tema tan decisivo en nuestros tiempos.- B. A. O.

EGUIARTE, ENRIQUE A., *La ecología en san Agustín. Leer y cuidar el "libro de las criaturas"*, Ciudad Nueva – Editorial Agustinus, Madrid 2025, 462 pp., 35 €

Después de la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, primera encíclica de la Doctrina Social de la Iglesia dedicada por entero a la cuestión ecológica, se renovó el interés por la ecología en diversos ámbitos, uno de ellos es el de la teología patristica. En este caso, el autor ofrece una articulación de una serie de investigaciones en torno al concepto de ecología en la producción agustiniana, tarea nada fácil desde el momento en que la temática no se ha reflejado de modo sistemático ni en san Agustín ni en otros Padres de la Iglesia. En cualquier caso, el interés sobre aquello que hoy llamamos ecología, o mejor, "ecología integral" como sugiere la encíclica antes citada, sí existió con otra terminología y a partir de una epistemología teológica particularísima como la de los Santos Padres. Para san Agustín, junto a la Escritura, es en la creación, en el otro "libro" a través del cual el Creador habla, donde el hombre debe realizar su existencia en solidaridad con las otras criaturas. Desde esta perspectiva, se lleva a cabo un *status quaestionis* sobre los estudios existentes sobre la ecología en Agustín, aspecto que merece felicitación. De hecho, el autor recuerda el defecto congénito de la mayor parte de la literatura anglosajona, que es el ignorar el trabajo de los especialistas que escriben en otras lenguas, en muchos casos tratándose de omisiones graves. En definitiva, la aportación de este libro reside en el notable trabajo de hermenéutica de los textos agustinianos realizado, especialmente en lo que concierne a los comentarios al Génesis del Hiponense, y en el esfuerzo de traer al presente las intuiciones y desarrollos más relevantes de la teología y antropología agustinianas referidos directamente al cuidado de la creación.- BRUNO N. D'ANDREA.

FLECHA ANDRÉS, JOSÉ-ROMÁN, *Anclados en la esperanza*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 122 pp., 12 €

El profesor, ya emérito, de la Universidad Pontificia de Salamanca José-Román Flecha aprovecha aquí su profunda formación teológica y la pone al servicio del Jubileo de la Esperanza que el Papa Francisco convocó para el año 2025. Se vale, además, de la aportación que supuso la encíclica *Spe salvi*, que publicara Benedicto XVI en 2007. De ella toma la orientación principal de este libro: la esperanza va de la mano de la fe y de la caridad. Estas páginas desarrollan diversos aspectos de la esperanza a lo largo de distintos capítulos que se cierran siempre con algunas "Pautas para la reflexión". El libro pretende, por tanto, no solo instruir: es una invitación a reflexionar sobre cómo vivimos en cuanto cristianos la esperanza en un mundo tan carente de ella o tan sembrado de falsas esperanzas.-B. A. O.

GÓMEZ-ACEBO, ISABEL, *Las mujeres en la vida de Moisés*, San Pablo, Madrid 2025, 67 pp., 8,90 €

Este libro nos vuelve a situar ante la apuesta de la editorial San Pablo por dar protagonismo a las mujeres bíblicas a través de una colección dedicada a ellas. En esta ocasión la atención se centra no tanto en unas mujeres concretas, sino en todas aquellas que están presentes en la historia de Moisés y, de algún modo, ocupan un papel relevante en este relato de identidad que es el libro del Éxodo. En estas páginas se rescata a aquellos personajes femeninos que, presentes en la tradición oral de Israel, se conservan en el relato paradigmático del Éxodo por más que puedan pasarnos desapercibidas. Entre otras, el libro se ocupa de Sifrá y Puá, las parteras que desobedecieron el mandato de muerte del faraón, de Myriam, la hermana de Moisés que también ejercerá de líder y referente, y de Séfora, la esposa y protectora de quien mediará la liberación de Israel. Una vez más, la obra cuenta con esquema visual, preguntas para la reflexión personal y grupal y una rutina de pensamiento para ahondar en su contenido.- IANIRE ANGULO ORDORIKA.

GONZÁLEZ DE LEÓN, ALEXIS, *El diálogo como categoría teológica. Un amor que descende*, Editorial San Esteban – Edibesa, Salamanca 2024, 164 pp., 16 €

El objetivo de este libro lo formula su autor, dominico que trabajó en la diócesis de Tenerife y actualmente lo hace en Valladolid, como el intento de responder a la pregunta: ¿cómo Dios quiere ser conocido hoy? Y su respuesta es: a través del diálogo de la salvación como una categoría teológica. Por eso el libro expone cómo ha sido el diálogo en la revelación cristiana: Dios sale de su ocultamiento para hacerse accesible al hombre, y quiere encontrarlo en su intimidad, es lo más profundo de su existencia. Ya la creación es un acontecimiento dialogal. Y esto conduce al autor a desarrollar una antropología donde el diálogo es una exigencia constitutiva, que deriva del mismo ser trinitario de Dios: no es más que ser consecuente con aquello de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Jesucristo no es sino el logos encarnado que se dirige al hombre como ser dotado de libertad. Todo este recorrido concluye con una reflexión sobre la Iglesia que ha de ofrecer el diálogo para anunciar el Evangelio a todos los pueblos, un diálogo que recibió como categoría teológica y pastoral un impulso decisivo en el Concilio Vaticano II y en la encíclica programática de Pablo VI *Ecclesiam suam*.- ILDEFONSO CAMACHO.

GUEVARA LLAGUNO, JUNKAL, *Historia de una amistad. La Revelación: palabra y tradición*, San Pablo, Madrid 2025, 76 pp., 12,50 €

Entre las inquietudes del Papa Francisco se contaba su convicción de la importancia de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia y de la necesidad de hacerla más presente entre los creyentes. Este libro de Junkal Guevara, que es profesora de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, responde a esa inquietud de Francisco y busca acercar al creyente el sentido y el valor de términos como Revelación, Tradición e Inspiración, frecuentemente relegados a cuestiones técnicas para los especialistas. La Palabra de Dios es palabra humana, en la medida en que llega a nosotros a través de nuestras formas de expresión y comunicación. Esta convicción ayuda a precisar el sentido de la Inspiración y de la Tradición. Y es que esa Palabra que nos llega, que se nos revela a través de palabras humanas, es para ser comunicada y transmitida a

otros (Tradición). Por tanto, no se trata solo de conocer el sentido de esos términos, sino también de comprender cómo deberían afectar a nuestra existencia creyente. Para subrayar esta dimensión la autora ofrece al final unas pistas para una posible reflexión tanto personal como grupal.- ILDEFONSO CAMACHO.

KASPER, WALTER, *Tras el rastro de la verdad. Mi itinerario en la Iglesia y en la teología*, Sal Terrae, Santander 2025, 200 pp., 20 €

Walter Kasper ha querido iniciar la décima década de su vida (nació en 1933) recopilando lo más destacado de toda ella. Es un itinerario a la vez vital, teológico y eclesial. Lo teológico siempre está presente en su vida, incluso cuando tuvo que atender a distintas responsabilidades en la Iglesia alemana y universal. Hijo de la Escuela de Tubinga, construyó su teología en diálogo con la Escuela Romana. Pero su itinerario teológico tuvo pronto como norte las dos cuestiones esenciales para él: quién es Jesucristo, quién es Dios. A ello dedicó sus obras más sobresalientes. Como última etapa de su itinerario teológico será la Iglesia la que ocupe el centro de sus reflexiones. En estos últimos años se ha llevado a cabo la edición de sus obras completas en 20 volúmenes (que la editorial Sal Terrae va publicando también en castellano). Este libro nos da las claves para entender esa impresionante obra teológica. La lectura de estas páginas nos ayuda a comprender, no solo su teología, sino también la evolución de la teología moderna en una síntesis apretada difícil de superar. Pero el itinerario teológico se complementa con el itinerario vital, desde su agitada infancia en el contexto de la segunda guerra mundial, que es a su vez itinerario eclesial: la historia de la Iglesia en estas últimas décadas también es perfectamente sintetizada como trasfondo que da sentido a la vida de Walter Kasper. Estamos, pues, ante un libro que no debe pasar inadvertido.- ILDEFONSO CAMACHO.

LIDON, JOSEP (COORD.), *Nosotros creemos. Comentario interconfesional al "Credo" del Concilio de Nicea*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2025, 232 pp., 24 €

Estamos ante una original e interesante forma de conmemorar el 1700 aniversario del Conci-

lio de Nicea. Lo hace la Mesa de Diálogo Interconfesional de Cataluña, que reúne a las diferentes confesiones cristianas presentes en aquel territorio: católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes. Son nueve las colaboraciones recogidas en este volumen referidas a: Dios como Padre que nos cuida con amor, Jesucristo como palabra viva de Padre, el Espíritu Santo como dador de vida y de alegría. Un criterio comparten todos los autores, a pesar de su distinta procedencia incluso geográfica: adoptar una postura constructiva y motivadora, conscientes todos del reto que supone hacer presente el cristianismo en un contexto tan secular como el que nos rodea. Precisamente ese es el enfoque que explícitamente adopta en el Epílogo Francisco Conesa, que es actualmente obispo de Menorca y presidente de la citada Mesa de Diálogo Interconfesional. Lo titula: "Profesar el credo en la Cataluña del siglo XXI".- ILDEFONSO CAMACHO.

LÓPEZ GUZMÁN, María Dolores, *Memorias del perdón. Figuras bíblicas y modernas que inspiran*, San Pablo, Madrid 2025, 278 pp., 21,50 €

El día a día trae consigo, de manera inevitable, problemas en las relaciones personales que, con frecuencia, abren abismos y nos abocan a la distancia y a la incomunicación entre nosotros. La autora de este libro pretende invitarnos a la construcción de puentes y a la reconciliación a través de iconos bíblicos. De hecho, el modo en que se profundiza y se releen múltiples personajes de la Escritura es uno de los puntos fuertes de esta obra.

La obra se estructura en tres partes de desigual extensión. La primera de ellas, que a su vez se subdivide en otras dos secciones, se ocupa del mundo interior y de las emociones que entran en juego cuando se produce una ofensa o cuando se perdona y se es perdonado. La segunda parte deja a un lado los personajes bíblicos para centrarse en el alcance del perdón de Dios y, finalmente, dedica la última a ahondar en la misión reconciliadora que tiene la Iglesia. Mezclando con destreza teología y espiritualidad, estas páginas pueden resultar una herramienta esencial para quienes estén interesados en esta temática tan actual.- IANIRE ANGULO ORDORIK.

MARTINS, FRANCISCO, *¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia*, Sal Terrae, Santander 2025, 392 pp., 29,50 €

La pregunta sobre la historicidad de los relatos bíblicos sigue estando de actualidad. De ahí que la finalidad de esta obra no es otra que investigar lo que podemos saber con rigor científico sobre la historia de Israel. Lo que mueve al autor en su escrito es el empeño de reconstruir, en la medida en que lo permitan las fuentes disponibles, el pasado histórico de una población o un grupo de poblaciones concretas que, a partir de un momento determinado, desarrollaron una conciencia nacional relativamente estable. Las cuestiones sobre las condiciones sociales que favorecieron el surgimiento de esta entidad étnica, cómo y cuándo se produjo, qué estructura política adquirió a lo largo de los siglos o a qué retos se enfrentó para salvaguardar esa identidad, esperan una respuesta a lo largo de estas páginas.

El deseo de comprender mejor la relación entre la Biblia y la historia está muy presente en el contenido de la obra. El lugar que ocupan los relatos bíblicos en la experiencia del creyente y en el imaginario cultural de Occidente justifica que se tome como referencia.

Se trata de una obra valiosa para quienes desean acercarse a los relatos bíblicos desde una mirada informada y transparente. El autor ofrece un enfoque serio y accesible, equilibrando la dimensión histórica y teológica.- CARMEN ROMÁN.

PAVÍA MARTÍN-AMBROSIO, ANTONIO, *Abrahán. Nuestro padre en la fe*, San Pablo, Madrid 2025, 198 pp., 17,50 €

Este libro, que pretende presentar la figura de Abrahán, responde bien a la personalidad de su autor, un sacerdote comboniano que se dedica actualmente a la animación misionera en Madrid después de haber vivido años de actividad apostólica en Brasil y en Ecuador. Se presenta a Abrahán como "nuestro padre en la fe". Y con esta orientación se recorre la vida de Abrahán y sus principales momentos, siguiendo esencialmente los relatos del Génesis, desde su salida hacia una tierra desconocida hasta el momento del sacrificio de Isaac. Esta trayectoria vital trae una experiencia de fidelidad, fidelidad de

Dios a Abrahán, pero también de este a Dios. Ese Dios que está presente día a día en la vida de Abrahán es el que se quiere transmitir el lector de estas páginas para iluminar lo que es el proceso de fe de todo creyente. Todo ello está escrito con un lenguaje sencillo y directo, más propio de una conversación pastoral que de un trabajo científico.- B. A. O.

PIÑERO, ANTONIO, *Gnosis. Conocimiento de lo oculto. La gnosis judía y cristiana explicada por sus textos*, Editorial Trotta, Madrid 2025, 456 pp., 30 €

No es la primera vez que Antonio Piñero, doctor en Filología clásica y licenciado en Filosofía pura y en Filología bíblica trilingüe, aborda el tema de la gnosis. Ahora quiere ofrecernos una guía didáctica que ayude al lector a introducirse en este complejo y abstruso mundo de la gnosis. Lo ha hecho seleccionando 606 breves textos tomados de escritos gnósticos, tanto judíos como cristianos. Los ha ordenado temáticamente para introducir al lector en este mundo de la gnosis, un término con el que se quiere aludir al conocimiento de lo divino que trasciende la fe religiosa común, un conocimiento que es fruto de una revelación directa de la que participan solo los elegidos. Este conocimiento oculto no es algo que pueda ser investigado por las ciencias, sino que es revelado por la divinidad. La gnosis presenta un sistema completo de pensamiento, un saber sobre el universo y su origen, sobre el ser humano y el lugar que le corresponde en el universo. La ordenación de los textos seleccionados sigue un enfoque temático: después de presentar algunas nociones generales (sobre la gnosis y la autodefinition del gnóstico se abordan los primeros principios, la cosmología, la antropología, la soteriología, la escatología, la ética, la comunidad y el culto. Los textos son breves y van siempre acompañados de un comentario del autor, que permite entender una literatura que, aparte de sus propias dificultades intrínsecas, está ya lejos de la mentalidad de nuestro tiempo.- F. L.

RAVASI, GIANFRANCO, *Yo era un blasfemo, un perseguidor y un insolente. Retrato de San Pablo, el apóstol de las gentes*, San Pablo, Madrid 2025, 276 pp., 21,50 €

El cardenal Gianfranco Ravasi ha ocupado distintos puestos en la curia vaticana en la última etapa de su vida, años que han seguido a su trayectoria académica en la Facultad Teológica de Italia Septentrional. Esta obra puede considerarse fruto de su carrera académica. En ella ha querido ofrecernos un retrato de Pablo, cuya personalidad es tan rica como compleja. Toma como punto de partida su conversión en el camino de Damasco: el estudio de los textos del Nuevo Testamento queda ilustrado también por las distintas representaciones artísticas de este momento. Sigue el libro con un recorrido por las principales cartas, en las que se conjuga su pensamiento teológico con la propia autobiografía. Pero los datos sobre Pablo no proceden solo de sus escritos sino también de los Hechos de los Apóstoles, a los que se dedica un capítulo completo, antes de llegar a diseñar lo que sería su figura física, con lo que concluye el libro. Ravasi muestra un conocimiento maduro de los escritos neotestamentarios, pero también de las manifestaciones culturales y artísticas que se han ocupado de Pablo y que ayudan a hacerlo más presente en nuestro mundo plural y secularizado.- ILDEFONSO CAMACHO.

SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, GUADALUPE, *Las imágenes hablan: Biblia, arte y mujer*, Eunsa, Pamplona 2025, 212 pp., 15,90 €

La profesora Guadalupe Seijas, del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense, en el marco del grupo de investigación “Biblia: textos e iconografía” del que es directora desde 2017, ha focalizado una parte importante de su investigación en el estudio de la interpretación visual de los textos bíblicos. Este libro, que compila algunas investigaciones y publicaciones previas junto a textos inéditos, nos permite acercarnos a su “mirada” –la de una filóloga– sobre las imágenes que reciben el texto bíblico. Después de un prólogo del profesor J. Trebolle que incluye un recorrido extenso por los relatos y escenas bíblicas en los que la mira constituye una pieza fundamental, una introducción de la autora permite situar el libro en el contexto de la actividad académica de la profesora Seijas, y explica el valor nuclear de cada uno de los cinco capítulos: “Biblia, cultura y visualidad” es una introducción para que el lector sepa cuál

les son las claves con las que la profesora Seijas trabaja con la “visualización” de los textos; “La iconografía de Rut en el s. XIX”, desarrolla la que ha sido la investigación fundamental de la profesora Seijas en los últimos años; “Imágenes demandantes” despierta la mirada para descubrir en la iconografía bíblica esas relecturas que se apartan claramente del texto bíblico; “Biblia, judaísmo e iconografía: artistas judíos del s. XX” es un magnífico estado de la cuestión de pintores y obras que resultan más desconocidas al lector español, y que se complementa muy bien con el último capítulo, “62 *psalmes et versets de la Bible* de B. Rabinowicz”, que se focaliza en el trabajo visual de este pintor judío polaco, muy desconocido posiblemente al público español. El libro se cierra con una lista de ilustraciones que incluye los datos para su posible localización, y con una extensa bibliografía que, seguro, llevará a muchos lectores a ir más allá de lo expuesto por la profesora Seijas. Muy recomendable para los amantes de la Biblia que se dejan sorprender por las relecturas que, dentro y fuera de ella, enriquecen el mensaje que contiene. Se incluyen las imágenes que se van explicando, así como los datos para poder localizarla.- JUNKAL GUEVARA.

SILVEIRA, ANA, *Empatía y persona. La resonancia del amor en la antropología de Edith Stein*, Grupo Editorial Fonte – Editorial Monte Carmelo, Burgos 2024, 130 pp., 16 €

El objetivo de este libro es exponer la antropología de Edith Stein. Su autora, Ana Silveira, es brasileña y carmelita descalza seglar, que se ha especializado en teología espiritual. Es interesante el método elegido para este estudio. Su punto de partida no son los escritos de Edith Stein, sino su propia biografía a través de ese proceso que le llevó a la conversión al cristianismo después de un largo recorrido por el mundo de la filosofía, en contacto sobre todo con Scheler y Husserl. Por eso después de analizar su vida preguntándose cuáles son las peculiaridades de su carácter y el proceso por el que atravesó, la autora analiza su pensamiento filosófico y el tránsito desde la filosofía hacia sus ideas teológicas. Esta conjunción de filosofía y teología le permite comprender cómo la vocación humana encuentra su pleno sentido en la unión con Dios. Ahora bien, la vocación

es a la vez gracia y tarea, y la respuesta a la vocación solo se realiza en una unidad íntima con Dios. Pero este recorrido teológico no anula su antropología filosófica, sino que le sirve como horizonte último de plenitud.- B. A. O.

TÜCK, JAN-HEINER, *Cruz. El escándalo de la cruz*, Sal Terrae, Santander 2025, 404 pp., 27 €

El autor de este libro es un laico casado que enseña dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Viena. La propuesta que nos hace es francamente interesante: recorrer las distintas semánticas que el árbol de la cruz ha ido generando en los dos mil años de historia del cristianismo. Para ello, elabora 21 iconos donde se concitan ámbitos de realidad tan distintos, y al mismo tiempo tan ricos, como la mitología (Ulises atado al mástil), la filosofía (el justo crucificado de *La República* de Platón), la teología (la satisfacción en Anselmo), la antropología (René Girard y su reflexión sobre el origen de la violencia), la literatura (*El Idiota* de Dostoiévski), la poesía (Paul Celan y su poema *Tenebrae*) o la pintura (esta edición en castellano se abre con una alusión al Cristo de Velázquez). Evidentemente, esta articulación de la obra no pretende tanto una sistematización de carácter soteriológico, cuanto una estimulación del pensamiento en sus dinamismos de búsqueda. Mención especial merece la atención que el libro presta a la presencia de la cruz en el ámbito público. Aparece aquí una reflexión que trata de plantear la espinosa cuestión de la presencia de las religiones, en este caso el cristianismo, en el espacio abierto de las sociedades laicas postilustradas. De esta manera, el autor se hace eco de la crisis de los crucifijos en las escuelas y el debate social que generó en países como Alemania. Así, uno de los iconos lleva por título: “Contra la pared blanca. Los obispos alemanes en el monte del Templo”.- SERAFÍN BÉJAR.

VILLALOBOS MENDOZA, MANUEL, *Jesús, cuerpo sin órganos en el evangelio de Marcos*, Trotta, Madrid 2024, 223 pp., 20 €

El autor de esta obra, doctor en Biblia y Cultura por el Seminario de Teología Evangélica de Chicago, pretende realizar lo que denomina una suerte de exégesis desde “otro lado”, tra-

yendo a su reflexión conceptos como alteridad, masculinidad, raza, género, orientación sexual, marginalidad... Por este motivo, no es extraño que en este libro encuentre una interesante alianza con autores como G. Deleuze y F. Guattari. Estos filósofos, desde una ontología de la diferencia, con una indudable carga política, intentan realizar una relectura crítica de las ontologías hegemónicas de la modernidad. Dicha trasgresión los lleva a proponer nuevas aproximaciones de corte rizomático, cuyo objetivo sería subvertir una comprensión de la realidad acabada, coherente, homogénea y uniforme. El rizoma es la alternativa a la ontología de la identidad y el inicio de una nueva relectura de la corporeidad como "cuerpo sin órganos". Desde este espacio filosófico, Villalobos realiza un acercamiento al evangelio de Marcos, tomando como guía la significación simbólica del cuerpo y las expresiones políticas inscritas en el mismo. De este modo, otorga un lugar a realidades fronterizas como los colectivos *queers*, los afeminados, las mujeres, las plantas y los animales. El libro cuenta con un prólogo de Xavier Pikaza.- SERAFÍN BÉJAR.

ÉTICA Y MORAL

BILBENY, NORBERT, *Ética. Las claves de la conciencia y del deber moral*, Editorial Ariel, Barcelona 2025, 298 pp., 20,90 €

A pesar de su larga trayectoria lo Universidad de Barcelona, Norbert Bilbeny no quiere limitarse con este libro al formato de manual. Quiere ir más allá profundizando en una línea que inició ya en 1992 con su *Aproximación a la ética*. Esta nueva edición De aquella obra, que incluso modifica el título, profundiza en lo que el autor considera la cuestión primera y fundamental de la ética: la razón práctica. Para ello recurre a los dos grandes pilares del pensamiento ético, Aristóteles y Kant, sin olvidar otros muchos autores, sobre todo contemporáneos, que han trabajado este gran debate teórico Siempre inconcluso. En su orientación, Bilbeny sigue más la línea deontológica kantiana. En la primera parte del libro la atención se centra en el razonamiento moral, no porque desprecie otros elementos que influyen en el comportamiento humano (el sentimiento o la cultura), sino porque está convencido de que

en la razón radica lo más esencial de esta compleja cuestión. La segunda parte del libro tiene por objeto la obligatoriedad moral: comienza destacando el valor de las reglas morales para discutir después la alternativa entre autonomía y heteronomía y los problemas que se derivan de un posible relativismo ético.- ILDEFONSO CAMACHO.

GONZÁLEZ ENCISO, AGUSTÍN – FERNÁNDEZ LOMBERA, JOSÉ ANTONIO, *Los orígenes de la Experiencia Cooperativa de Mondragón. Aportaciones testimoniales*, Sal Terrae, Santander 2025, 232 pp., 16 €

Este es un libro esencialmente testimonial porque está construido sobre 42 entrevistas realizadas a personas que colaboraron en la promoción de las primeras cooperativas nacidas por inspiración de José María Arizmendiarieta cuando se van a cumplir los 50 años de su muerte (ocurrida en 1976). Dos personas trabajaron sobre las entrevistas, una vez que estas fueron transcritas. En primer lugar, José Antonio Fernández-Lombera, docente en la Universidad de Deusto, centró su atención en la persona de don José María y en el proceso a través del cual nació y se desarrolló la red de cooperativas de Mondragón. La segunda parte de la obra se debe a Agustín González Enciso, que es catedrático de Historia Moderna y profesor emérito en la Universidad de Navarra: en ella se ocupa de profundizar en el influjo que Arizmendiarieta ejerció sobre aquellos colaboradores que pusieron en marcha la experiencia cooperativa de Mondragón, buscando su inspiración en la Doctrina Social de la Iglesia y procurando ofrecer una respuesta en el marco el debate entre capitalismo y marxismo a la hora de establecer fórmulas concretas de organización empresarial.- ILDEFONSO CAMACHO.

JOAS, HANS, *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, Sal Terrae, Santander 2025, 320 pp., 20 €

Este libro, de un reconocido sociólogo de la religión y filósofo social, tiene una larga historia, que hay que relacionar con una obra anterior, *La génesis de los valores* (edición original alemana de 1997). La que ahora presentamos vio la luz en Alemania en 2011. La excelente acogida que encontró justifica de sobra la traducción

castellana. Hans Joas se mueve entre la filosofía y la historia, pero no como dos ámbitos aislados entre sí. Es la sociología histórica la que le ayuda a superar ese abismo entre filosofía e historia. Joas no cree en la posibilidad de una fundamentación puramente racional de los valores últimos. Por eso prefiere hablar de *genealogía positiva*, como algo distinto desde el *descubrimiento* (de algo que ha existido desde siempre) o la *construcción* (como producción voluntarista). Los derechos humanos se entienden mejor desde una verdadera *innovación histórica* donde entran en juegos muchos factores heredados de la tradición anterior. Expresiones como *génesis* de los derechos humanos, *sacralización* de la persona o *transformación* de las experiencias en derechos constituyen los hitos del camino que en el libro se recorre, donde tampoco se excluye una referencia al enfoque teológico del ser humano como imagen de Dios y de la filiación divina.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍNEZ, JULIO L., *El diálogo en las entrañas de la moral*, Sal Terrae, Santander 2025, 384 pp., 32 €

Dos circunstancias avalan el interés de esta obra sobre el diálogo: se cumplieron el año pasado los 60 años de la encíclica de Pablo VI sobre el diálogo (*Ecclesiam suam*), un texto que tanto reforzó las orientaciones del Concilio Vaticano II; en contraste, vivimos en una sociedad muy polarizada, tanto a nivel mundial como en nuestros contextos políticos, donde la confrontación abierta hace imposible todo diálogo. Julio Martínez, que es profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas, nos ofrece una sistematización sobre este tema, que suele abordarse más bien de una forma circunstancial y fragmentaria. Por eso el libro comienza con un análisis sobre el diálogo como algo que está en la entraña de la teología moral católica y que se impone hoy si esta teología quiere renovarse. Este diálogo puede ser un elemento determinante para un auténtico cambio de paradigma en la teología moral. Se estudia luego el diálogo en el contexto de una eclesiología del Pueblo de Dios, que facilite la comunicación entre las distintas instancias del mismo. Pero también fuera de la Iglesia hay espacio para el diálogo, que se hace más

urgente en el encuentro, tantas veces poco cordial y marcado por la violencia, entre culturas y religiones. Siempre aparece como trasfondo la relación entre diálogo y moral, lo que implica huir de una moral basada en imposiciones desde una autoridad incontestable.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍNEZ DÍEZ, FELICÍSIMO, *Meditaciones sobre la verdad*, San Pablo, Madrid 2025, 272 pp., 21,50 €

Hoy es más atractivo moverse en el mundo ambiguo de la posverdad. La verdad desnuda resulta demasiado incómoda, y por eso preferimos refugiarnos o bien en la mentira o bien en una apariencia de verdad. En este contexto el dominico Felicísimo Martínez Díez se ha atrevido –así lo expresa él en el Prefacio– a publicar estas meditaciones que viene rumiando desde hace mucho tiempo. Y lo hace porque está convencido de la importancia absoluta de la verdad. El término *meditaciones* no está escogido al azar: significa pensar para uno mismo sin ninguna pretensión de imponer nada a nadie. A una primera parte sobre la importancia de la verdad y los caminos para acercarse a ella, sigue una segunda parte dedicada a Santo Tomás de Aquino como maestro de la verdad: en él encuentra el autor una personalidad que, a pesar de la distancia que nos separa del siglo XIII, tiene todavía cosas que decir al hombre contemporáneo sumido en la ambigüedad de la posverdad.- B. A. O.

IGLESIA

AA. VV., *Entre la mística y el método. El estilo sinodal*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 144 pp., 19 €

Una vez más la Editorial Ciudad Nueva nos ofrece una recolección de artículos publicados en la revista *Ekklesia. Senderos de comunión*. En esta ocasión se ha escogido como tema la sinodalidad aprovechando la conclusión del sínodo dedicado a esta cuestión. Como indica el título, al hablar de sinodalidad hay que conjugar la mística y el método, y ambas cuestiones son abordadas por distintos autores con artículos breves en estas páginas. Porque la sinodalidad requiere un modo de actuar, un método que hay que aprender. Pero no puede reducirse

a esto, si no quiere quedar convertida en un procedimiento puramente formal. Por eso los autores de este libro insisten sobre todo en la mística, como espíritu que anima a los procesos sinodales. Tampoco se olvidan algunas aplicaciones en marcha, por ejemplo en la vida parroquial.- B. A. O.

ANGULO ORDORIKA, IANIRE – VÍLAS BOAS, SUSANA (EDS.), *Riesgos y Fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*, Herder, Barcelona 2025, 418 pp., 38 €

Las editoras de este volumen explican la gestación en el marco de la preocupación de *Veritatis Gaudium*, la constitución apostólica sobre universidades y facultades eclesíásticas promulgada por el Papa Francisco, de afrontar “la viva necesidad de dar un nuevo impulso a la investigación científica llevada a cabo en nuestras Universidades y Facultades eclesíásticas” (VG 5). Así coordinan un volumen que recoge contribuciones de un buen grupo de profesores del Departamento de Teología de la Universidad Loyola que, bajo el título de *Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*, apunta dos de los grandes valores de esta obra. El primero, la tensión mantenida entre el riesgo intelectual que el abordaje de cualquier cambio de paradigma entraña, y la fidelidad a la tradición; el segundo, el sano respeto a la pluralidad de abordajes, pluralidad necesaria en una Iglesia de rostro universal. Tres grandes partes compilan los distintos trabajos. La primera, pretende prestar especial atención a los orígenes vinculantes y normativos de la fe, y que tienen que ver con la Escritura y la objetivación del cristianismo gracias a la reflexión de los Padres. La segunda parte escucha las voces de nuestro mundo: la sociología, la filosofía y el testimonio de los mártires. La tercera parte de la obra, más extensa en conjunto, presta atención al momento de la inteligencia de la fe, tiene un tono más especulativo y es, sin duda, la más plural.

El lector encontrará en este volumen un ejercicio de fidelidad a la tradición de la institución jesuita en la que desempeñan su trabajo académico, que se ha distinguido en sus 85 años de historia por prestar atención al mundo circundante con el deseo de dialogar desde la tradición cristiana, y que ha experimentado la

dimensión pascual que el pensamiento plural lleva consigo.- LUNA TERRER ÁLVAREZ.

ARTI, GIORGIO DELL', *León XIV. El primer papa estadounidense y agustino*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 140 pp., 15 €

Giorgio dell'Arti, periodista que ha colaborado con grandes diarios y semanarios italianos, aprovecha su experiencia profesional para redactar esta, quizás primera, biografía de León XIV. Más que un análisis sistemático de su vida, lo que se nos ofrece es una colección de testimonios en torno a las distintas etapas de la biografía de Robert Francis Prevost, donde no falta una reconstrucción del cónclave y de las distintas votaciones que se sucedieron en él. Los testimonios son muy variados, sin que falten los que subrayan elementos comparativos entre Francisco y León XIV, o incluso los que se limitan a reflexionar sobre la obra y el legado del Papa anterior. El texto, que es breve, se complementa con dos apéndices: una lista de los papas que adoptaron el nombre de León y una interesante síntesis de la vida y la obra de san Agustín (de Jessica d' Ercole). Estamos, por tanto, ante una primera aproximación en la figura del Papa recién elegido, construida a partir de innumerables flashes que permiten comprender su personalidad a través de la percepción de muchos que le conocieron en distintas etapas de su vida.- ILDEFONSO CAMACHO.

FRANCISCO, PAPA (CON ANTONIO SPADARO, SJ), *Sé tierno, sé valiente. Conversaciones con jesuitas del mundo*, Sal Terrae, Santander 2025, 240 pp., 15 €

El Papa Francisco ha mostrado ser un hábil comunicador; incluso se le ha tachado de ser excesivamente espontáneo. No era frecuente que sus predecesores se dejaran entrevistar. Él de los permitido con prodigalidad. En esta línea pueden insertarse las conversaciones que mantuvo con los jesuitas de los distintos países que fue visitando, y que fueron publicadas puntualmente en la revista *La Civiltà Cattolica*. El que era entonces director de esta, Antonio Spadaro, se ha encargado ahora de recogerlas en un volumen, que ve la luz casi coincidiendo con la muerte del Papa. En total son 18. Abordan temas muy diferentes, siempre a partir de las preguntas que eran formuladas por los je-

suitas convocados. En la temática que se fue tocando abundan cuestiones directamente jesuitas, pero no se limita a ellas: hay también reflexiones interesantes sobre la situación general del mundo y de la Iglesia y sobre los problemas particulares de las regiones visitadas. Cada entrevista está precedida de una breve introducción para ambientarla. Como fue siempre su costumbre, Francisco se expresa con bastante libertad y espontaneidad. Antonio Spadaro califica estas entrevistas en la Introducción a la obra como “palabras públicas dichas en privado”. En este sentido es bueno que lo que había sido publicado fragmentariamente sea ahora recogido en un único volumen.- ILDEFONSO CAMACHO.

ONTOSO, PEDRO, *El complot contra el papa. La lucha feroz por el poder en la Iglesia católica*, Arzalia Ediciones, Madrid 2025, 264 pp., 20 €

Este libro se concluyó durante la última enfermedad del Papa Francisco, antes de su muerte. Su autor es periodista y sociólogo, que ha trabajado como profesional en *El Correo* de Bilbao y ha mostrado siempre un gran interés por las relaciones entre política y religión. La obra que ahora ve la luz es una buena muestra de esta vocación de su autor, que ha seguido de cerca desde su periodismo de investigación el pontificado de Francisco, especialmente la fuerte oposición que ha encontrado dentro y fuera de la Iglesia. Para ello no solo ha consultado distintos archivos, sino que ha contado con diferentes contactos en el entorno de la curia vaticana. Aunque el desarrollo del texto sigue un orden esencialmente cronológico, en los distintos capítulos va deteniéndose en los grandes temas que han sido objeto de controversia en el último pontificado: el papel de la mujer, el celibato sacerdotal, la apertura a la comunidad LGBT, el cambio climático, la emigración, la sinodalidad, las desigualdades económicas, los conflictos bélicos. A propósito de todos ellos ha ido creciendo ese complot que poco a poco iba tomando posiciones de cara al cónclave que habría de seguir a la muerte de Francisco. Esta oposición ha tenido, además, un fuerte apoyo exterior, sobre todo desde los Estados Unidos, desde donde ha contado también con sustanciosos recursos económicos. El libro se lee con

interés, aunque a veces resulta iterativo, quizás por falta de una mayor sistematicidad en el relato.- ILDEFONSO CAMACHO.

URIARTE, JUAN MARÍA, *Palabra de pastor*, Sal Terrae, Santander 2025, 296 pp., 18 €

Juan María Uriarte (1933-2024) fue obispo auxiliar de Bilbao y obispo de Zamora y de San Sebastián. Concretamente en la diócesis de Zamora estuvo entre 1991 y 2000. Y es de esta época de la que se han seleccionado unas 80 homilias. La selección ha corrido a cargo de Emilio José Justo y José Manuel Chillón: el primero es sacerdote de la citada diócesis, mientras que el segundo, zamorano también, es catedrático en la Universidad de Valladolid. Las homilias recogidas se agrupan temáticamente en torno a tres núcleos: el misterio de Jesús, la vida cristiana, el ministerio ordenado. A cada homilia se le ha puesto un título, lo que permite ofrecer al final del volumen una lista de todas por orden alfabético indicando las circunstancias en que fue predicada cada una. Los textos son una excelente muestra del talento pastoral que siempre caracterizó a su autor, el cual sabía unir su profundidad espiritual con sus amplios conocimientos de psicología.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Práctica de amar a Jesucristo*, San Pablo, Madrid 2025, 292 pp., 14,15 €

A San Alfonso María de Liguorio (1696-1787) se le conoce como el fundador de la Congregación del Santísimo Redentor (redentoristas) y también por su actividad pastoral como predicador del pueblo. Pero es menos conocida su faceta como escritor, tarea que emprendió ya en su época de madurez como una forma de hacerse presente también en el mundo de la Ilustración, que le tocó vivir. Esta obra, que se edita por enésima vez, en esta ocasión precedida de una introducción de Pedro R. Santidrián, es considerada como la que mejor representa su espiritualidad. Es texto escrito para el hombre de la calle: porque san Alfonso, cuyas obras escritas superan el centenar, no pretendía manifestarse como un erudito o como un sabio, sino que buscaba ante todo hacerse enten-

der por la gente sencilla, a la que tanto había tratado en su actividad pastoral. También san Alfonso como escritor se conoce más por sus obras de teología moral. Pero una de las claves para entender su pensamiento moral está precisamente en cómo entiende la espiritualidad cristiana y en cómo hay que articular el sentimiento con la razón. La espiritualidad tiene para él un claro componente cristológico. Por eso esta obra suya comienza exponiendo las razones por las que hemos de amar a Jesucristo. El texto continúa exponiendo las características que ha de tener este amor con objeto de cuidar de que se trate del auténtico amor según la mejor tradición cristiana y del texto tan conocido de san Pablo en la Primera Carta a los Corintios. B. A. O.

CADARSO, TERESA, *¡Yo quiero! Pasión de Catalina de Siena*, San Pablo, Madrid 2025, 284 pp., 21,50 €

Teresa Cadarso es religiosa dominica que intenta poner al alcance del lector a santa Catalina de Siena. Le preocupa sobre todo esa manía que se desliza tras el descubrimiento de la santidad en alguna persona, de considerarla como alguien sublime, inimitable, fuera del alcance del cristiano corriente. No le falta razón para pensar así, aunque en el caso de santa Catalina de Siena es difícil sustraerse a la gran cantidad de gracias místicas de las que disfrutó durante su vida. Es importante que recalque que Catalina, a pesar del hábito con que la presentan en los cuadros (hábito que ciertamente ella vestía), era una seglar perteneciente a la tercera orden femenina de la Orden de Predicadores. El hecho de todo lo que llevó a cabo, no siendo más que una seglar más de su tiempo, es un ejemplo convincente de todo lo que puede realizar cualquier seglar por el Reino de Dios.- ANTONIO NAVAS.

CUÉ, RAMÓN, *Cómo llora Sevilla... El libro más leído de la Semana Santa de Sevilla*, Sevilla Press, 2020, 18ª edición, 254 pp., 25 €

CUÉ, RAMÓN, *Cómo sonríe Sevilla... Pregón de las glorias de María 1989*, Sevilla Press, 2023, 2ª edición, 176 pp., 25 €

CUÉ, RAMÓN, *"Mi Cristo roto". Meditaciones cuaresmales TVE*, Sevilla Press, 2022, 16ª edición, 206 pp., 25 €

La editorial Sevilla Press pone a disposición del lector actual tres obras del jesuita Ramón Cué publicadas por vez primera en 1947, en 1989, en 1963 respectivamente. Sobre todo la primera y la tercera tuvieron una amplia difusión a través de numerosas ediciones. Lo que ahora llega a las manos del lector no es una mera reimpresión, sino una cuidada edición con muy buenas fotografías y con distintos prólogos que explican el origen, el contenido y la recepción estos textos que fueron tan valorados hace unas décadas. Ramón Cué (1914-2001), nacido en México pero de una familia española de origen, perteneció a la Compañía de Jesús y destacó como escritor y poeta. Estas tres obras son un buen exponente de esta vocación suya.- B. A. O.

FERNÁNDEZ LUCIO, JOSÉ MARÍA, *Las siete palabras de Jesús y los siete dolores de María*, San Pablo, Madrid 2025, 74 pp., 4,90 €

Sabido es que las siete palabras de Jesús en la Cruz proceden de una recopilación a partir de lo que nos transmiten los distintos evangelistas. Pero es ya tradicional recordarlas conjuntamente, no solo como una forma de acercarse a la pasión de Jesús y a los momentos más dramáticos de su final, sino también como una situación por la que inevitablemente pasa todo el que cree en Jesucristo. El objeto de estas páginas no es otro sino el de acompañar nuestra meditación para el Viernes Santo. El libro se completa con una meditación más breve sobre los siete dolores de María, una devoción también ya tradicional en la Iglesia, que comienza con la profecía de Simeón en el templo de Jerusalén y concluye con la sepultura de Jesús y la soledad de María.- B. A. O.

FERNÁNDEZ LUCIO, JOSÉ MARÍA, *San José. Instrumento de Dios*, San Pablo, Madrid 2025, 108 pp., 12,90 €

A san José se le conoce como "el santo del silencio", ya que las Escrituras no nos han transmitido ninguna palabra que dijera él. Sin embargo, su figura es bien expresiva como instrumento de Dios, del que se valió para que colaborase desinteresadamente ejerciendo como padre del Hijo Unigénito. Este libro no pretende ser una biografía teológica de san José. Su objetivo es presentárnoslo como un modelo para la

vida diaria, de modo que la rutina en que nos movemos cada día adquiera su más profundo sentido. En estas páginas se van recorriendo las escenas evangélicas donde José aparece para ayudarnos a descubrir el valor de su vida callada y siempre disponible.- B. A. O.

GARCÍA-LOMAS GAGO, LUIS JAVIER, *Las figuras del amar. El pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry y la novedad filosófica del cristianismo*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 490 pp., 42 €

Guillermo es un monje benedictino del siglo XII, que reflexiona profundamente sobre el fenómeno amoroso, mostrando que el amor cristiano supera en belleza al amor tal como se presenta en el mundo griego y en el bíblico, por tener como objeto amoroso a la Santísima Trinidad, que comunica a los hombres su amor y su modo de amar, llamándolos a vivir de ese mismo amor. Guillermo aborda cuestiones humanas fundamentales desde una perspectiva cristiana, describiendo la condición humana como principio organizador de la realidad, como fundamento de la relación entre Creador y criatura y también como enfoque metodológico para hacer posible la integración entre fe y razón. Todo el estudio está contemplado desde una perspectiva filosófica, que es lo más valioso del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry.- ANTONIO NAVAS.

MARTIN, JAMES, *Sal fuera. La resurrección de Lázaro y la promesa de una nueva vida*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, XV+391 pp., 25 €

El autor toma pie de la resurrección de Lázaro para recordar al lector que todos estamos hechos para la vida. Que la muerte es un accidente entre una vida anterior y otra posterior. A pesar de su intención básicamente pastoral incorpora a sus consideraciones cuanto aportan los especialistas a este episodio de la vida de Jesús. De todo ello James Martin va extrayendo una serie de reflexiones profundas sobre temas como el amor, la familia, la tristeza, el miedo, la ira, la libertad y la alegría. Con todo lo anterior el lector va comprendiendo que Jesús vino a asegurarnos la vida eterna, no a hablar sobre ella. Todo el contenido muestra una actitud amorosa hacia la palabra de Dios y hacia los

protagonistas del evento que se rememora. En todo el contenido se percibe el gozo de recordar que estamos hechos para la eternidad.- ANTONIO NAVAS.

MARTÍNEZ FRESNEDA, FRANCISCO, *Jesús de Nazaret y Francisco de Asís*, San Pablo, Madrid 2025, 332 pp., 20 €

Entre 2023 y 2026 celebra la familia franciscana el VIII centenario de distintos hechos que marcaron sus propios orígenes (entre ellos la muerte de Francisco de Asís). Y esa es la ocasión para publicar este libro que es una síntesis madura de quien ya es profesor emérito de Cristología, materia que enseñó en distintos centros eclesiales. Se trata de iluminar la vida de Francisco de Asís desde el Evangelio, o también de mostrar cómo Francisco puso en práctica las enseñanzas evangélicas. El autor indica que se trata como de un recorrido por el credo. Y de hecho dedica un primer capítulo a Dios Padre, tres capítulos a Jesús y un último capítulo a la fe en la historia (el Espíritu Santo, la Iglesia, María, Clara de Asís). Es interesante el método empleado. En cada uno de los 50 capítulos en que se divide el libro se ofrecen algunos textos bíblicos seguidos de textos relacionados con la vida de Francisco y tomados de las fuentes principales que se refieren a él; luego se concluye con una breve reflexión que va explicando la relación entre ambos aspectos y su posible aplicación en la vida del creyente actual.- ILDEFONSO CAMACHO.

McMANUS, BRENDAN (CON JAMES FULLAM), *Compañeros de camino. De Loyola a Manresa*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 136 pp., 12 €

Los 500 kilómetros que separan Loyola de Manresa son los que recorrió Ignacio de Loyola como peregrino en pleno proceso de conversión. Recientemente se han convertido en un camino, que quiere emular al de Santiago, haciendo de él una ocasión para una experiencia de peregrinaje. El jesuita Brendan McManus, irlandés, lo realizó junto con un laico de la misma nacionalidad, quien quiso hacer esta experiencia después de una larga batalla contra el alcohol. El camino que hicieron los dos se convirtió en unos verdaderos ejercicios espirituales. Y este libro no es tanto el relato del ca-

mino de Ignacio cuanto el relato del proceso de aquellos ejercicios espirituales compartidos: no solo se cuentan los avatares de la peregrinación, sino que se ofrecen los distintos momentos de la experiencia espiritual, relacionada muchas veces con situaciones de vida que uno u otro habían conocido en sí mismos o en otras personas.- B. A. O.

MENDIZÁBAL, LUIS M^a., *“Amigos en el Señor”*. *Ejercicios espirituales*, Grupo editorial Fonte, Burgos 2024, 434 pp., 22 €

Estas páginas contienen los textos de una de las últimas tandas de Ejercicios Espirituales que dio el padre Mendizábal. En este caso fueron unos Ejercicios Espirituales para un grupo de sacerdotes de la diócesis de Getafe, que se autodenominaban “amigos en el Señor”. Estos sacerdotes le habían expresado su deseo de vivir su ministerio al estilo de san Ignacio de Loyola. En estos Ejercicios el padre Mendizábal sigue muy de cerca el texto de san Ignacio, lo que contribuye a un enriquecimiento y esclarecimiento del texto a cargo de una persona de gran preparación en espiritualidad y de muy amplia experiencia en el campo del acompañamiento espiritual. Se tiene muy en cuenta en ellos la espiritualidad sacerdotal, buscando provocar la llamada “segunda conversión”, que es la que se produciría a partir de la madurez de la vida. Esto no estorba en absoluto que puedan ayudar a la espiritualidad de cualquier fiel cristiano.- ANTONIO NAVAS.

PÉREZ-SOBA, JOSÉ MARÍA, *Encuentra Misterio en tu vida*, San Pablo, Madrid 2025, 94 pp., 12,50 €

¿En qué consiste ser religioso hoy? Esta es la pregunta de la que parte José María Pérez-Soba, laico marista y profesor de Teología en distintos centros universitarios, una pregunta que surge de la inquietud ante la situación por la que pasa lo religioso en nuestro tiempo. No quiere precipitarse con respuestas simplificadoras porque es consciente de que estamos viviendo un verdadero cambio de época en una sociedad pluralizada como consecuencia de la modernidad. La respuesta la encuentra en la expresión que sirve de título a este librito, una respuesta que se elabora a partir de la propia experiencia de contacto con otros y del estudio.

Se trata del encuentro que ha orientado nuestra existencia y que nos hace salir de nosotros mismos para encontrar sentido en la acogida al otro. Ahora bien, ese encuentro nos descubre algo previo: un Misterio que nos sostiene y que nos lleva a la plenitud, que es donde la existencia encuentra su sentido único. Con estas páginas quiere ayudarnos a reflexionar sobre ese camino que nos lleva al doble encuentro, con nosotros y con Dios.- B. A. O.

VIDOT, ALEXIA, *Elogio espiritual de la imperfección*, San Pablo, Madrid 2025, 156 pp., 16 €

La trayectoria personal de la autora ayuda a comprender el enfoque de este libro. En su juventud sintió la necesidad de silencio, lo que la llevó a recluirse en un monasterio. Esa experiencia le condujo a convertirse al catolicismo. Hoy como periodista en la revista francesa *La Vie* se ocupa de una sección que recoge el itinerario espiritual de diferentes testigos de la fe. El libro que ve ahora la luz se ha alimentado de estos contactos, a través de los cuales ha llegado a comprender mejor la relación de las personas con Dios. La experiencia de imperfección choca de lleno contra determinadas formas de entender la santidad. Sin embargo, Alexia Vidot ha descubierto cómo Dios es maestro en el arte de reparar, restaurar y recrear nuestras vidas: su misericordia es capaz de curar nuestras muchas heridas. Ahí radica la esencia misma de nuestra condición de criaturas de Dios y la conciencia de nuestras muchas limitaciones e imperfecciones.- B. A. O.

ZACCURI, ALESSANDRO, *Aclamadlo todos los pueblos. Oración y literatura*, San Pablo, Madrid 2025, 172 pp., 16,50 €

La propuesta de Alessandro Zaccuri, un periodista que colabora con el diario *Avvenire* y es autor tanto de novelas como de ensayos, no carece de originalidad: nos invita a hacer una lectura orante de textos literarios, sobre todo de la literatura occidental. La selección que hace de estos es muy personal: Homero, algunos escritores cristianos (como Agustín, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz), autores que proceden también del mundo cristiano, pero no dedican sus obras a explicar la fe (Cervantes, Shakespeare, Dickens, Dostoievski) e incluso algunos

autores paganos (Lucrecio); tampoco olvida algunos textos procedentes del mundo oriental. Esta selección tan diversificada no pretende ser representativa de toda la literatura, sino solo ayudarnos a descubrir cómo las semillas del Verbo pueden descubrirse en estos textos, muchos de los cuales suelen leerse sin ninguna pretensión religiosa. Por eso es muy adecuado definir la invitación que se hace al lector para que haga una lectura orante, que puede ser también un ejercicio pedagógico para acercarnos a otros textos literarios distintos de los aquí seleccionados con la misma intención de hacer de ellos una fuente de oración.- B. A. O.

PASTORAL

ARRIETA OLMEDO, LOLA – ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA (COORDS.), *Construir el nosotros acompañándonos*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2025, 305 pp., 18,75 €

Para la construcción del “nosotros acompañándonos” se proponen dos ejes vertebradores: *la empatía y el amor*. La empatía mira a los otros con el ojo que escucha; mira la realidad desde los ojos del otro. El amor no se limita a amar “lo amable”. El amor profundo se hace de generosidad hacia los demás, hacia el nosotros, hasta la desmesura en el amor. Desde ese momento ya se puede caminar juntos. El texto muestra el contenido de los VI Círculos de Encuentro Marisa Moresco. En ellos se apuesta por reflexionar y dialogar sobre cómo acompañarnos para crear ambientes provocadores, lugares seguros, entornos en los que es posible el crecimiento y la vida. Todo con vistas a pasar del bienestar integral del propio yo al bienestar de todos, de todas y del cosmos. Pasar, por tanto, de los *egosistemas* a los *ecosistemas*.- ANTONIO NAVAS.

MILLÁN ASÍN, MIGUEL ÁNGEL, *Humanización y gestión por valores*, Sal Terrae, Santander 2025, 214 pp., 16 €

La gestión es un campo especialmente propicio para que los valores alumbren el camino humanizador. La humanización es especialmente necesaria en el mundo de la salud y de los servicios sociales. Precisamente es en este terreno en el que Miguel Ángel Millán tiene una amplia experiencia, aplicada a la alta dirección

de organizaciones de servicios a las personas vulnerables y frágiles. En su labor profesional siempre ha procurado que los valores sean las brújulas que orienten las tomas de decisiones. Valores como lo bueno, lo bello, lo verdadero o lo justo están enraizados en el mundo de la ética desde siempre. Para llevar a cabo una gestión por valores los planes estratégicos tienen que apoyarse en ellos para que se lleve a cabo la humanización del proceso. Y de entre los valores hay que escoger preferentemente aquellos que respetan y promueven más la dignidad de la persona.- ANTONIO NAVAS.

PAZ, MONTSE DE, *Dejad que crezcan juntos. El misterio del mal en la parábola del trigo y la cizaña*, San Pablo, Madrid 2025, 268 pp., 19,90 €

La autora, que es licenciada en Filología inglesa, ha trabajado en numerosas organizaciones humanitarias y ha cultivado también la literatura como autora de distintas novelas históricas. Con este perfil se ha acercado a la parábola del trigo y la cizaña, que solo nos llegó a través del evangelio de Mateo, para preguntarse sobre la realidad del mal en el mundo y su origen. Lo hace en la doble perspectiva de la espiritualidad y la psicología. Por eso comienza con una reflexión sobre la parábola, reflexión detenida y profunda, para extenderse luego sobre los distintos ámbitos en que el mal se manifiesta: en el mundo y en la sociedad en que vivimos, en la comunidad cercana en que se desarrolla nuestra vida (en la familia o en el trabajo), pero también en la vida personal. La parábola del trigo y la cizaña es la parábola de la libertad humana, pero también la parábola del misterio del mal y del inmenso respeto que Dios tiene a su propia creación. El libro se completa con una extensa Guía didáctica que ofrece materiales de la literatura, el arte, la música o el cine para acercarnos a la realidad del mal en nuestro mundo. B. A. O.

LITURGIA

AA. VV., *Comentarios a "Desiderio Desideravi"*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2025, 148 pp., 15 €

El 16 de julio de 2021 publicaba Francisco el motu propio *Traditiones custodes* en el que

restringía el uso del misal tridentino. Esta intervención pontificia produjo diferentes reacciones, cosa que no ocurrió cuando apenas un año después (29 junio 2022) vio la luz la exhortación apostólica *Desiderio desideravi* sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios. Es un texto que profundiza en el sentido de la liturgia como una tarea pendiente en la iglesia, para que la reforma litúrgica que emprendió el Concilio Vaticano II pueda alcanzar los frutos deseados. Ante el peligro de que este importante texto pase desapercibido, un grupo de expertos en temas litúrgicos ha reunido en este volumen de “Cuadernos Phase” una serie de pequeños artículos, publicados en distintos lugares, que desarrollan diferentes aspectos de la exhortación pontificia. Una ojeda al índice ya pone de manifiesto la diversidad de temas que encuentran eco en este documento del Papa Francisco. Su lectura será un estímulo, no solo para la formación litúrgica de los laicos, sino también para la mejora de las celebraciones litúrgicas de la Iglesia.- ILDEFONSO CAMACHO.

BLANCO VEGA, JOSÉ LUIS, *Himnos litúrgicos. Y otras poesías*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 166 pp., 9,50 €

La parte central de este libro la componen los 52 himnos que José Luis Blanco Vega compuso para la Liturgia de las Horas, cuando esta fue renovada después del Concilio y traducida al castellano. El trabajo se inició en 1970, pero la publicación del Libro de las Horas ya renovado tuvo lugar en 1979. Para la traducción de los himnos latinos se prefirió pedir a un grupo de poetas españoles la redacción de otros nuevos, siguiendo para ello unas estrictas directrices. Los himnos aparecieron como anónimos. Ahora se han recuperado en este volumen (algunos habían sido publicados en un libro anterior), uniendo otras poesías del autor de distinta procedencia. Luis Blanco Vega, jesuita, fue durante muchos años profesor de literatura en el Colegio de Santa María del Mar en A Coruña. Un compañero suyo, Agustín Udías, se ha encargado de esta edición, en la que se incluye también un estudio introductorio de otro compañero del autor también jesuita, Modesto Vázquez Gundín, que nos recuerda datos de su vida y analiza su figura como poeta, como sacerdote y como profesor.- ILDEFONSO CAMACHO.

GOÑI, JOSÉ ANTONIO (ED.), *La inculturación en la liturgia romana. Estudio de la Instrucción Varietates Legitimae*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2025, 200 pp., 28 €

La base de este libro es la publicación que hizo el liturgista estadounidense Kenneth J. Martin de un estudio de la instrucción de la Congregación para el Culto Divino sobre la liturgia romana y su inculturación, pero actualizándolo y completándolo con la traducción castellana de dicha instrucción y otros documentos. Es sabido que la constitución conciliar sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) abrió el camino para adaptar la liturgia a la mentalidad moderna y a las tradiciones de los pueblos. Esta iniciativa encontró en la instrucción *Varietates legitimae*, publicada en 1994, las directrices que eran necesarias para cumplir el mandato del Concilio. Centro del presente estudio es el análisis de dicha instrucción. Pero este análisis está muy bien contextualizado. Se dedica un capítulo a analizar otras tres instrucciones anteriores (de 1964, 1976 y 1970), también para la aplicación del Concilio; otro a revisiones parciales de la liturgia de los sacramentos y de los rituales; y otro a algunos escritos relevantes de Juan Pablo II, que están en el origen de esta instrucción. Disponemos, pues, de un material abundante y bien organizado para comprender los primeros pasos que se dieron en respuesta a ese reto de la inculturación litúrgica, un reto que sigue vivo en la Iglesia actual.- ILDEFONSO CAMACHO.

RELIGIONES

PELÁEZ, JESÚS, *La sinagoga*, Herder Editorial, Barcelona 2025, 180 pp., 14,90 €

En su origen, este libro estaba concebido como una guía completa de la sinagoga de Córdoba, de la que no existía nada semejante. Su autor, que es catedrático de Filología griega en la Universidad de Córdoba y especializado el Nuevo Testamento y lexicografía griega, Ha sabido recoger lo mejor de los muchos estudios que hay sobre estos temas para ponerlo al alcance del gran público. Ahora bien, la pretendida guía quedó relegada a la segunda parte de la obra, desde el convencimiento de que para entender la sinagoga de Córdoba era preciso antes adentrarse en el sentido de la institución sinagoral

como la institución más representativa del mundo judío después del templo de Jerusalén. A explicar lo que es la sinagoga desde sus orígenes, su papel en los textos religiosos judíos, el sentido del culto sinagoga o el funcionamiento de la misma se dedican los primeros capítulos que concluyen con un recuerdo de las otras dos sinagogas medievales que existen en España (ambas en Toledo, Santa María la Blanca y el Tránsito). Tampoco la segunda parte se limita a ser la consabida guía porque para entender bien la sinagoga judía de Córdoba era conveniente situarla en su contexto: el de los judíos en Córdoba entre los siglos X y XV. La sinagoga se construyó a comienzos del siglo XIV. Y tampoco ha querido olvidar el autor los usos que se hizo de ellas tras la expulsión de los judíos en 1492. Estamos por tanto ante algo que es mucho más que una guía: un verdadero acercamiento al mundo judío y a su presencia en Córdoba.- ILDEFONSO CAMACHO.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ALARCÓN, JUANMA DE – ALONSO PENO, ÓSCAR – ESTÉVEZ SÁNCHEZ, ISAAC – MONTERO, NICO, *Misión del docente agustiniano: educador y testigo*, Federación Agustiniana Española, Madrid 2025, 114 pp.

La clave de la educación está bien expresada en esta fórmula: “Somos maestros porque somos testigos”. Pero la tarea de educar requiere una actualización continua que, para la Federación Agustiniana Española, debe estar además en coherencia con la tradición de san Agustín. Según ella no se puede olvidar la labor evangelizadora de la cultura como marco en que se transmite la perspectiva cristiana que da sentido a la vida. “Aprender a ser” y “Aprender a convivir” son como los ejes del carácter propio de los centros educativos agustinianos. Pero esta tarea debe ser revisada para adaptarla a las condiciones de cada momento histórico. Y eso es lo que hacen los cuatro artículos que componen este libro. Juanma de Alarcón se ocupa del testimonio y su lugar en el proceso de aprendizaje. Óscar Alonso reflexiona sobre la identidad y la vocación del docente cristiano y su inserción en el proyecto educativo agustiniano. Isaac Estévez insiste en esta dimensión agustiniana subrayando la importancia de la

interioridad y la cordialidad. Por último, el salesiano Nico Montero cuenta su experiencia evangelizadora a través de la música.- F. L.

AMILBURU, MARÍA G. (COORD.), *Ética y deontología profesional para maestros y educadores*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 162 pp., 21,15 €

Educación es una tarea que engloba serias responsabilidades: lo quiera o no, el educador tiene en sus manos la posibilidad de transformar las vidas de sus alumnos. Esto obliga a seleccionar cuidadosamente a quienes se encarga esta tarea, pero también a formarlos adecuadamente. A esta formación va orientado el libro que presentamos, que ha sido redactado por tres profesores de la UNED. Sus tres primeros capítulos se dedican a una exposición sistemática de los conceptos básicos, dejando claro la diferencia entre ética y deontología, sin olvidar los principales códigos deontológicos disponibles. La segunda parte de la obra se ocupa de las instituciones a quienes corresponde la educación infantil y de la figura del docente, con una atención especial al proyecto educativo que deben tener los centros. La tercera parte estudia la persona del docente como persona y como profesional, insistiendo en las cualidades que deben adornarlo y en cómo éstas deben ser cultivadas con una buena formación.- F. L.

GÁRATE RIVERA, ALBERTO, *Narrativas sobre la identidad docente. Trayectorias vitales del profesorado universitario*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 152 pp., 19 €

Este libro recoge la biografía profesional de seis profesores universitarios que se han jubilado recientemente y que comenzaron su carrera docente en el último cuarto del siglo XX. Las biografías son una mezcla de relato y entrevista. Los biografiados son dos catedráticos españoles y otros cuatro profesores que han desarrollado su docencia en universidades norteamericanas. Son historias distintas, pero coinciden en que todos llegaron en la educación superior, una profesión para la que no fueron preparados. Y cada uno tuvo que trazar su propia trayectoria. El libro tiene mucho de pedagogía del testimonio y muestra cómo cada persona se va abriendo su camino el medio de fenómenos que todos comparten, como son la posmodernidad

y la globalización, pero también las nuevas orientaciones de la docencia universitaria y los avances en los métodos de aprendizaje.- F. L.

PITILLAS SALVÁ, CARLOS, *Caminar sobre las buellas. Vínculos, trauma y desarrollo humano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2025, 378 pp., 24 €

El psicoanálisis nos ha evidenciado el poder estructurante que poseen nuestras vinculaciones primeras y sus efectos para la construcción de las particulares dinámicas de personalidad. Esta obra, nos ofrece una visión clarificadora sobre lo que esas relaciones tempranas suponen en el futuro desarrollo personal, atendiendo de modo especial a las situaciones traumáticas y a las estrategias defensivas que estas desencadenan en los modos de relación con los demás y consigo mismo. El autor, profesor de Psicología del Desarrollo en la Universidad Comillas y director del Máster de Psicoterapia Psicoanalítica, se nos presenta como un buen conocedor de la literatura psicoanalítica más actual, con una excelente capacidad expositiva. La obra articula la exposición más teórica con viñetas clínicas y referencias culturales de la literatura y el cine, favoreciendo así la comprensión de la temática expuesta. Nos encontramos, pues, con un buen tratado que puede resultar de gran utilidad para psicoterapeutas y otros profesionales de la salud mental o, simplemente, interesados en entender el desarrollo emocional de la persona.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

SANTOS REGO, MIGUEL Á. – LORENZO MOLEDO, MAR – SÁEZ GAMBÍN, DANIEL, *La universidad y el aprendizaje-servicio. Lo que importa es la calidad*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 238 pp., 22,50 €

El proceso de Bolonia (Espacio Europeo de Educación Superior) acarreo una importante reorientación de la docencia universitaria, que comenzó a poner decididamente su centro en el aprendizaje y no en la enseñanza. Esto dio lugar a distintas iniciativas metodológicas, entre las que hay que contar el Aprendizaje-Servicio. Es un método más, no el único, que ha ido desarrollando su propio camino al unir el proceso de aprendizaje del alumno con experiencias para ponerlo al servicio de otros. Los tres autores de este libro, todos ellos profesores

en la Universidad de Santiago de Compostela, vienen trabajando en un grupo de investigación sobre la pedagogía del Aprendizaje-Servicio en la educación superior. En estas páginas nos ofrecen un primer estudio sobre el origen y la historia del método, así como sobre los influjos que se constatan en él. Sigue un capítulo sobre su aplicación en el mundo universitario y las distintas formas de llevarlo a la práctica. Pero el objetivo último de este libro es analizar las condiciones para la calidad en el Aprendizaje-Servicio, tal como se recoge en el subtítulo escogido: y esta calidad exige profundizar en el rigor académico del aprendizaje y en el carácter significativo del servicio, lo que implica combinar la autonomía del alumnado con la función de supervisor y guía del profesor.- ILDEFONSO CAMACHO.

FILOSOFÍA

EDMONDS, DAVID, *El asesinato del profesor Schlick. Auge y caída del Círculo de Viena*, Cátedra, Madrid 2025, 348 pp., 23,50 €

Un hecho histórico, el asesinato del filósofo M. Schlick por un estudiante antisemita, sirve de punto de partida para plantear el contexto histórico de los integrantes del "Círculo de Viena". Una nueva manera de hacer filosofía, el intento de eliminar la metafísica y denunciar pseudoproposiciones, la búsqueda de un denominador común para todas las ciencias y la evolución histórica del empirismo lógico, también llamado positivismo lógico, son algunos de los rasgos principales del nuevo movimiento. El libro es en parte una biografía de sus miembros principales y de algunos autores básicos como Gödel, Wittgenstein y Popper. Las dificultades del pensamiento filosófico en el contexto del nazismo germano y las oportunidades que se ofrecieron con el traslado del movimiento al ámbito anglosajón son también elementos principales de este estudio. Se analizan también las discusiones internas de los integrantes del movimiento, sobre todo de Neurath, con el racionalismo crítico popperiano. Hay también referencias a los problemas que se plantearon a la ética, a la filosofía y a la fenomenología, a la estética y a la teología. En realidad con el Círculo de Viena surgió una nueva cosmovisión que influyó en toda la filosofía, en sus distintas

disciplinas, y en las mismas ciencias naturales. Es un estudio con amplias notas, que concluye con una síntesis cronológica del movimiento y una bibliografía sobre la Escuela y sus autores más importantes.- JUAN A. ESTRADA.

FERNÁNDEZ DE LA GALA, JUAN V. (ED.), *Convergencias. Cuarenta encuentros con Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2025, 292 pp., 18,50 €

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) fue un jesuita científico interdisciplinar que pasó 25 años de su vida en China, desde donde escribió trabajos científicos de geología y de paleontología y también ensayos espirituales que impactaron muy profundamente en muchos hombres y mujeres buscadores de otra religiosidad en los años 60-80 del siglo pasado. Este libro contiene cuarenta encrucijadas de vida, testimonios de cuarenta encuentros personales con la mística de Teilhard de Chardin. Son cuarenta testimonios de hombres y mujeres que, ya sea desde la fe o desde las ciencias de la naturaleza, se sintieron un día deslumbrados por las provocadoras intuiciones formuladas por este buscador francés. Teilhard, para muchos, supo anticiparse proféticamente en medio siglo a las propuestas eclesiales del Concilio Vaticano II. Figuras como Leonardo Boff, González Faus (tal vez su último texto escrito), Javier Melloni, Agustín Udías o Ignacio Núñez de Castro desnudan su alma para expresar con sinceridad cómo Teilhard ayudó a formular su intimidad espiritual. El profesor Fernández de Gala, médico, antropólogo e historiador de la ciencia, nos invita a “sentir y gustar” el relato coral en primera persona de cuarenta voces plurales de su experiencia interior.- LEANDRO SEQUEIROS.

TAIBO, CARLOS, *Walter Benjamin, La vida que se cierra*, Libros de la Catarata, Madrid 2025, 186 pp., 17,50 €

El paso de los años ha hecho que se revalorice la obra de Benjamin, sobre todo “las tesis sobre el concepto de historia” que son el centro de este estudio de Taibo. La trama de las tesis, el trasfondo marxista de su pensamiento y su visión de la Unión Soviética, su relación con Brecht, con el anarquismo y con la socialdemocracia, sus reflexiones sobre las condiciones de la revolución y su análisis sobre Fourier y

el decrecimiento son estudiadas por Taibo. Sin embargo, la mayor parte de este trabajo es una biografía intelectual de Walter Benjamin, marcadas por el exilio alemán de 1933-1940 en Francia, que el autor caracteriza como “un mundo que se apaga” y que refleja los años previos a la segunda guerra mundial. La invasión alemana en Francia conlleva el intento de Benjamin de pasar a España, su trágico suicidio en la frontera española ante el miedo de ser entregado a la Gestapo, que el autor estudia detenidamente, y las distintas incidencias de su entierro, de sus compañeros de exilio y de sus pertenencias, especialmente sus manuscritos. Un breve epílogo y una bibliografía final completan este volumen. La síntesis biográfica que ofrece permite una comprensión global de su vida, y ya ha tenido dos ediciones. En cambio, el conjunto de su pensamiento es mucho más rico que las tesis de la historia, que es lo que aquí se estudia. No se estudia el trasfondo teológico de su pensamiento y de las tesis de la historia, que impactó tanto a Horkheimer como a Adorno, y que luego fue recogido también por Habermas, influyendo en su evolución acerca de la religión.- JUAN A. ESTRADA.

HISTORIA GENERAL

CASANOVA, JULIÁN, *La historia y sus sentidos. El siglo XX español*, Pressas Universitarias de Zaragoza 2025, 130 pp., 12 €

Julián Casanova, que es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Zaragoza, concluye este librito expresando la intención que le ha movido al escribirlo: mostrar como la historia es una disciplina sumamente compleja y los historiadores un grupo muy variado; ello nos obliga a ver el pasado con diferentes miradas y reconocer el significado de los hechos desde distintas perspectivas (pág. 127). Y no es otra cosa lo que realiza en este libro: una relectura del siglo XX español. Monarquía, República, Guerra, Dictadura, Transición y democracia: son las cuatro etapas que se suceden y que son recorridas procurando superar una cierta lectura que había dominado en España en otros tiempos y que comenzó a ser puesta en cuestión tras la muerte de Franco. El relato que ha elaborado el autor discurre con un estilo sobrio que transmite al lector una visión desa-

pasionada de una historia que ha sido objeto de interpretaciones no siempre coincidentes.- ILDEFONSO CAMACHO.

CERDÁ CRESPO, JORGE, *La soledad de un marino. Blas de Lezo y la defensa de Cartagena de Indias*, Editorial Edaf, Madrid 2025, 432 pp., 28 €

El marino vasco Blas de Lezo (1689-1741) ha pasado a la historia por su participación en la defensa de Cartagena de Indias durante el asedio a que fue sometida por la Armada británica en 1741. El triunfo que se obtuvo en la defensa fue considerado como absolutamente inesperado. Desde 1737 vivió Blas de Lezo en aquel enclave tan apetecido por muchos. A él fue destinado para combatir el contrabando creciente de aquella zona. Y allí conoció de cerca e incluso padeció fuertes luchas de personas con intereses encontrados, e incluso dificultades provenientes de las mismas autoridades vi-reinales. Las fuentes documentales son abundantes, pero hay que manejarlas con sumo cuidado porque son un fiel reflejo de todas esas posturas enfrentadas. De ahí que exijan un análisis muy riguroso si se quiere reconstruir la verdad de todo lo ocurrido. Y esta ha sido la labor encomiable de Jorge Cerdá, que es profesor de Historia de América Moderna en la Universidad de Alicante. El elenco de las fuentes primarias, que el autor ha consultado en distintos archivos y bibliotecas, se recoge al final de la obra (págs. 395-417). Impresiona el trabajo meticulouso realizado, que queda también reflejado en las 1.166 notas que ilustran el texto. *La soledad de un marino* Es el título que quiere resumir lo que fue la vida de un hombre cabal al que tocó vivir en medio de un mundo revuelto y lleno de intenciones torcidas.- ILDEFONSO CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (ed.), *Cuarenta años*, Mira Editores, Zaragoza 2025, 160 pp.

Se resumen aquí los 40 años de una institución que se ha dedicado desde el comienzo a la cultura de la paz y a la transformación de conflictos. Nació en 1984 como consecuencia del encargo que hizo el primer Gobierno de Aragón al Centro Pignatelli de la Compañía de Jesús en Zaragoza para que crease una platafor-

ma de estudio y diálogo para la paz. Como su título indica, la investigación ha sido la columna vertebral de estos 40 años. Quizá el fruto más palpable de ella es el seminario que se ha venido celebrando cada año y cuyos contenidos han sido puntualmente publicados. Disponemos así de un conjunto de 39 volúmenes sobre temas de indudable actualidad, siempre relacionados con la paz, y donde han participado personalidades relevantes de nuestro país y de fuera de él (sus contenidos están descritos en las páginas 77 a 106 de esta publicación). Pero el Seminario ha tenido a lo largo de estos años otras actividades, siempre derivadas de la profundidad con que se han estudiado los distintos aspectos de la paz: entre ellas han destacado los cursos y talleres de educación de la paz, así como las Jornadas Aragonesas de educación para la paz. En un mundo tan convulso como el nuestro la palabra *reconciliación* ha sido norte constante de este Seminario tomando como base las raíces cristianas del tema, pero también la propia tradición de los jesuitas. Este libro, que quiere ser ante todo memoria histórica, es sin duda también un testimonio fehaciente de muchos años de trabajo y compromiso.- ILDEFONSO CAMACHO.

JÁUREGUI, CARLOS A. – SOLODKOW, DAVID MAURICIO ADRIANO, *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial*, Iberoamericana-Verwuert, Madrid – Universidad de los Andes (Colombia), 2024, 452 pp., 46 €

El concepto de biopolítica lo toman los autores de Michel Foucault, que lo desarrolló para estudiar las relaciones entre política y vida, la política como gestión de la vida y de las personas que constituyen una sociedad. Los autores, que son profesores de Literatura Latinoamericana en la University of Notre Dame (Estados Unidos) y en la Universidad de los Andes (Colombia), aplican esta categoría de biopolítica a los comienzos de la conquista y colonización de las Indias, y más concretamente a los proyectos de Bartolomé de Las Casas en los primeros años de su actividad allí como alternativa al sistema que se había establecido tras el descubrimiento. Porque los años que transcurren entre 1492 y 1521 se caracterizan como un tiempo de fuerte violencia institu-

cional. La propuesta de Las Casas no es la de acabar con la dominación colonial, sino la de instaurar un gobierno que haga sostenible esa dominación. Para el dominico, ya en varios de sus escritos tempranos (entre 1515 y 1521), la soberanía es responsable de hacer vivir a los indios, no dejarlos morir, de transformarlos en súbditos castellanizados, católicos y trabajadores. El libro desarrolla distintos aspectos de esta nueva forma de colonialismo: cómo moderar el proceso de explotación del trabajo indígena, cómo organizar la gestión productiva agrícola y minera, cómo gestionar la salud con los hospitales para los indios, cómo conservar la vida de aquellos trabajadores, cómo gestionar las rentas fiscales. Aunque Las Casas no llega a elaborar un modelo completo de lo que ha de ser el Estado, ofrece elementos para un paradigma alternativo del mismo, basados en su experiencia y conocimiento directo de la realidad.- ILDEFONSO CAMACHO.

NERÍN, GUSTAU, *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 318 pp., 23 €

Gustau Nerín es profesor de Historia de África en la Universidad de Barcelona y se ha especializado en la historia colonial española. Este libro es el resultado de siete años de investigación. Su intención era no quedarse en un estudio desde el punto de vista de la historia militar española y superar una visión hispanocéntrica, que ha sido la dominante en los estudios sobre Guinea Ecuatorial. Has buscado también centrar su atención en las sociedades del interior, y no tanto en las poblaciones de la costa que tenían unos mayores contactos con la cultura europea. El recorrido histórico se inicia en 1778, fecha en que Río Muni llegó a depender de España como consecuencia de los acuerdos entre Portugal y España relacionados con las disputas sobre la frontera hispanolusa en América. El análisis histórico a lo largo de todo el siglo XIX constituye el grueso del libro. Y se prolonga ya en el siglo XX solo hasta 1931. El autor destaca los esfuerzos de la administración española por la educación de los pueblos fang como instrumento de colonización así como la resistencia de estos a la misma.- F. L.

HISTORIA DE LA IGLESIA

BASTERO MONSERRAT, JUAN JESÚS, *Comienzos de la Compañía de Jesús en Zaragoza*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 152 pp., 14 €

El autor, jesuita que ha sido profesor durante más de 30 años en el colegio del Salvador en Zaragoza, pretende ofrecer una divulgación documentada de lo que supuso la presencia de la Compañía de Jesús en aquellos primeros años, cuando todavía no existía ningún colegio de los jesuitas en aquella ciudad. En efecto, su relato se ha limitado aquellos primeros años entre 1547 en 1555, año este último en que se puso ya por fin en marcha un colegio. La historia de ese primer periodo de ocho años se ha reconstruido a partir de las fuentes documentales de la Compañía de Jesús, especialmente las cartas, en las que se ofrecen los testimonios más directos de aquellos años. Hay que agradecer al autor, que promete seguir investigando las etapas posteriores de esta historia, su meticulado análisis de las fuentes en un relato que destaca también por su fluidez para hacer más atractiva su lectura.- ILDEFONSO CAMACHO.

BELLO, MARIO DAL, *¡Muerte al papado! El duelo entre Napoleón y Pío VII*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 188 pp., 23 €

Este es el octavo volumen de los publicados por Mario dal Bello, que es periodista de la revista *Città Nuova*, en su serie “Misterios desvelados del Archivo Secreto Vaticano”. Se trata siempre de los resultados de su investigación sobre algunos hechos antiguos o recientes que han tenido un relieve particular en la historia. En esta ocasión ha optado por la figura de Pío VII y de sus difíciles relaciones con Napoleón Bonaparte. Bonaparte quiso erigirse en el salvador de Francia después de los excesos de la Revolución y para ello aspiró a construir un nuevo imperio universal basado en la unidad de Europa. Esto suponía convertir al papado en una pieza más de su ambicioso proyecto. Frente a él se encontró con un Papa que buscó defender la autonomía de la Iglesia en una cristiandad dividida y agitada, especialmente en Francia. Este enfrentamiento entre el Papa y el Emperador es lo que se encarga de relatar con un estilo ágil y novelado Mario dal Bello, destacando las mu-

chas humillaciones que sufrió el Papa de parte del Emperador. Pero su conclusión es terminante: terminó imponiéndose la paciencia, la mansedumbre y la capacidad de perdonar de Pío VII.- ILDEFONSO CAMACHO.

COMINA, FRANCESCO, *La espada y la cruz. Historias de católicos que se opusieron a Hitler*, San Pablo, Madrid 2025, 204 pp., 18 €

Los testimonios que se recogen en este libro son, en general, poco conocidos. Por eso hay que alabar el esfuerzo del periodista Francesco Comina para recogerlos y ponerlos a disposición de los lectores. Se trata de personas o grupos que en contextos diferentes coincidieron en oponerse al nazismo desde sus propias convicciones de conciencia sin volver la cara ante las consecuencias de esta oposición. El autor había trabajado ya la personalidad del austriaco Franz Jägerstatter y del tirolés Josef Mayr-Nusser, ambos padres de familia. Aquí sintetiza los testimonios de los dos, a los que añade el de otras personas que formaron parte de organizaciones antinazis, como la *Rote Kapelle*, o que expusieron su vida desafiando actividades pastorales como sacerdotes o religiosos, por no mencionar el caso del regimiento de 2.000 soldados que se negaron a hacer el juramento de fidelidad a Hitler. Esta galería de retratos se presenta en un estilo a la vez periodístico y narrativo, que no deja de interpelar a los creyentes de hoy ante la valentía de quienes arriesgaron su vida como consecuencia de su compromiso de fe.- B. A. O.

DÍAZ BURILLO, VICENTE JESÚS – MAURO, DIEGO ALEJANDRO, *La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 208 pp., 18 €

El título puede sorprender si no se comprende bien el sentido de la palabra *invención*. Pero responde a una realidad de enormes consecuencias históricas: la pérdida de los Estados Pontificios durante el pontificado de Pío IX. Porque no fue un acontecimiento solo político, sino que afectó a cómo la Iglesia se sitúa en la sociedad en general, algo que termina afectando también al papel del Papa dentro de la Iglesia y en su relación con la sociedad civil y política. Los autores, que son respectivamente profesores en la Universidad de La Laguna y en la Universidad Nacional de Rosa-

rio (Argentina), hacen un esfuerzo por presentar cómo se ha avanzado en esta reubicación de la Iglesia. Es interesante descubrir cómo este proceso ha ido avanzando paulatinamente a medida que han cambiado las circunstancias políticas del mundo, pero también la propia realidad interna de la Iglesia, sin ignorar tampoco la personalidad de los sucesivos pontífices. Por eso el recorrido que se nos ofrece resulta de enorme interés: su lectura confirma aquello de que la historia es maestra de la vida.- ILDEFONSO CAMACHO.

GARCÍA INDA, ANDRÉS – BASTERO MONSERRAT, JUAN JESÚS (EDS.), *El Diario de Reverter. La fundación del Colegio del Salvador de Zaragoza*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 160 pp., 15 €

José Reverter fue un jesuita que llegó a Zaragoza en septiembre de 1871 con solo 24 años cuando el colegio del Salvador abrió sus puertas, y permaneció allí hasta 1874. En ese período recogió en un *Diario* los principales aspectos de la vida cotidiana del centro. Por tanto, disponemos de un testimonio directo de este nuevo colegio que nació después de la restauración de la Compañía, la cual ya había tenido otro colegio en Zaragoza en siglos anteriores. La lectura del *Diario* exige, sin embargo, una contextualización, que ayude a comprender la génesis del del colegio en una ciudad como Zaragoza en la segunda mitad del siglo XIX. De esta introducción se ha encargado Andrés García Inda, que fue alumno del colegio del Salvador y director del mismo. Por su parte la edición del *Diario* ha corrido a cargo del jesuita Juan Jesús Bastero, que ha publicado casi simultáneamente, también en Ediciones Mensajero: *Comienzos de la Compañía de Jesús en Zaragoza*. Él ha sido quien se ha encargado que transcribir el manuscrito original. La edición de esta obra se hace coincidir con la celebración del 150 aniversario de la fundación del colegio. Se quiere con ello recordar aquellas palabras de Pedro Arrupe: “El pasado debe ser fuerza inspiradora para un futuro creador”.- ILDEFONSO CAMACHO.

LLAMEDO GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ, *Santa Hildegarda de Bingen, doctora de la Iglesia. Vida, obra, legado y teología*, San Pablo, Madrid 2025, 294 pp., 21,50 €

Estamos ante una mujer que estuvo condenada a un cierto ostracismo durante siglos. Ella vivió en el siglo XII, pero hay que esperar al siglo XIX para que comenzara a ser redescubierta, hasta que Benedicto XVI la elevara a los altares y la reconociera como doctora de la Iglesia. Hoy su persona y su obra si han atraído la atención de muchos estudiosos. Juan José Llamedo, que es doctor en Teología y profesor de la Universidad Católica de Valencia, ha querido ofrecernos este libro para acercar la figura de la Santa al lector actual. La obra tiene tres partes: primero se hace un breve recorrido por su vida; después se presentan sus obras; por último, se intenta una síntesis de su pensamiento teológico, el cual no se puede entender sin conocer también sus escritos científicos y filosóficos. Porque ella cultivó igualmente las ciencias, mediante una observación cuidadosa de la naturaleza siempre con la obsesión de la búsqueda de la verdad que últimamente encuentra su sentido en Dios. Hildegarda fue una mujer libre y audaz que llegó a ser abadesa, y además pensadora y escritora, compositora y predicadora: en resumen, una personalidad polifacética que supo abrirse camino en un mundo poco sensible al reconocimiento del valor de la mujer.- B. A. O.

MANSO, JAVIER, *Santiago, apóstol. El hijo del trueno*, San Pablo, Madrid 2025, 172 pp., 12,50 €

En torno al apóstol Santiago existe una rica tradición que no está exenta de controversias pero que sustenta una realidad que sigue teniendo una fuerte vigencia en nuestro tiempo: el Camino de Santiago. Javier Manso, que es especialista en literatura española, ha cultivado el género biográfico, que combina también con la novela. En este libro une ambos géneros. Parte de una presentación del apóstol de acuerdo con los datos que se nos transmiten en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. Hay luego un capítulo donde se reconstruye, manejando con cierta libertad las tradiciones existentes, el viaje de Santiago a España, que podía datarse en los años 40 de nuestra era y prolongarse entre 2 y 6 años, hasta culminar con la vuelta a Jerusalén. El resto de los capítulos (del 4º al 10º) analiza el fenómeno jacobeo para explicar cómo nació y fue tomando cuerpo la realidad del Camino de Santiago a lo lar-

go de los siglos. Una observación final: hubiera resultado útil al lector poner un título a cada capítulo. La lectura tiene el aliciente de ilustrar a quienes emprenden el Camino de Santiago mostrándoles la riqueza de tradiciones en que se apoya.- F. L.

MARTÍN PATINO, JOSÉ MARÍA, *Pasión por el diálogo y el encuentro. Escritos escogidos* Edición a cargo de Agustín Bueno, Universidad Pontificia Comillas – Fundación Ramón Areces, Madrid 2025, 378 pp., 22 €

José María Martín Patino trabajó durante una etapa de su vida como estrecho colaborador del cardenal Vicente Enrique y Tarancón en los difíciles años de la transición española. Esta experiencia facilitó después la puesta en marcha de la Fundación Encuentro como un espacio que propiciara aquel diálogo tan necesario con instituciones de la sociedad civil, administraciones públicas y empresas. Después de su muerte en 2015 esta Fundación se convertiría en la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro dentro de la Universidad Pontificia Comillas. El director actual de esta Cátedra, Agustín Blanco, es el editor de estos textos. El material que se ha seleccionado para este volumen comienza con un capítulo autobiográfico que había sido publicado en el libro *31 jesuitas se confiesan* (Barcelona 2003). En esta misma línea es de interés el texto *Memorias personales de un tiempo decisivo* que describe aquellos años de la transición. El resto, hasta completar los nueve escritos del libro, tiene dos temas fundamentales: el primero es la situación de la Iglesia en España y sus relaciones con el mundo moderno, que son textos elaborados procurando dar respuesta a los difíciles retos de la Iglesia en una sociedad sometida a un cambio tan rápido como era la española; el segundo tema es la educación, en lo que se refiere tanto a su organización en España como a sus contenidos en nuestra sociedad. En un anexo (págs. 361-377) se ofrece un listado de artículos periodísticos publicados entre 1977 y 2014 en diversos periódicos: es una colección de textos muy dispersos que bien merecerían ser recogidos en un futuro volumen semejante al que ahora se publica.- ILDEFONSO CAMACHO.

PERAMÁS, JOSÉ MANUEL, *Diario del destierro o La expulsión de los jesuitas de América en tiempos de Carlos III*, Iberoamericana-Verwuert, Madrid 2024, 268 pp., 48 €

José Manuel Peramás fue un jesuita nacido en Mataró (España) en 1732 y que viajó a América en 1755 para desarrollar allí su vocación evangelizadora. Estaba en la ciudad de Córdoba del Tucumán cuando tuvo lugar la expulsión de los jesuitas de España y sus dominios de ultramar por obra de Carlos III (1767). Desde allí tendría que viajar deportado a Cádiz y después a los Estados Pontificios. Fallecería en Faenza en 1793, antes de que la Compañía de Jesús fuera restaurada por Pío VII en 1814. Peramás tiene una larga trayectoria como escritor, y entre sus obras destaca este *Diario del destierro*, que es una mezcla de narración de los hechos casi día a día y una interpretación de los mismos. La obra ha despertado mucho interés, como lo muestra el hecho de que existen ya tres ediciones de ella. Esta nueva edición que aparece ahora –introducida y anotada por Gloria Chicote, profesora en la Universidad Nacional de La Plata– quiere ser una relectura del texto subrayando El contexto político e ideológico en que se produjo la eliminación de la Compañía de Jesús así como las estrategias filosóficas, científicas y discursivas que empleó Peramás para defender a la orden a la que pertenecía en aquellas dramáticas circunstancias de su expulsión de distintitos territorios y de su supresión posterior a cargo de Clemente XIV en 1773.- ILDEFONSO CAMACHO.

TURBERVILLE, ARTHUR STANLEY, *La Inquisición española*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 158 pp., 16 €

Arthur Stanley Turberville no pretende con este libro ni atacar ni defender a la Inquisición Española. Consciente de las deformaciones históricas a que llevó la “leyenda negra” española, pretende proporcionar un conocimiento fruto de un análisis sereno y fundamentado en documentos históricos. No se deja impresionar, por tanto, ni por los que la atacan desmesuradamente, ni por los que pretenden defenderla sin reservas. Él ya había abordado con anterioridad el tema de la herejía en relación con la Inquisición. La pregunta espontánea surge sobre si vale la pena editar un libro como este, de tres

cuartos de siglo de antigüedad. La respuesta es positiva: porque Turberville intenta documentar, comprender, interpretar y componer un relato comprensible para un público amplio. Distingue la Inquisición medieval y papal, del tiempo de los Reyes Católicos, de la Inquisición Española posterior. En todas sus páginas van de la mano los enfoques acertados con la ponderación propia de un historiador avezado.- ANTONIO NAVAS.

WEILER, JOSEPH H. H., *¿Una Europa todavía cristiana? Y otros ensayos sobre Estado e Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2025, 310 pp., 22 €

Estamos ante una segunda edición de un libro que fue ya publicado en 2003 con un título ligeramente diferente: *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*. Su autor, judío practicante y titular de la Cátedra Jean Monnet de la Unión Europea en la Universidad de Nueva York, es considerado como uno de los más importantes estudiosos de la convergencia europea. En el Prólogo a esta nueva edición, él mismo reconoce que son muchos los cambios que se han producido en estos últimos 20 años. Sin embargo, los problemas de fondo siguen existiendo. En aquel año se discutía si la Constitución europea debía mantener la referencia a las raíces cristianas del continente. Entonces el autor hablaba enérgicamente de la cristofobia; hoy, más bien, hay que hablar de incompreensión o de ignorancia. La nueva edición del libro añade una segunda parte con ensayos sobre Estado e Iglesia, que incluye tres estudios publicados posteriormente. Y añade también un apéndice con distintos prólogos ediciones en otras lenguas que acompañaron a las traducciones de aquel primer texto Y que son reflejo de la buena acogida que encontró.- ILDEFONSO CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

BRUNI, LUIGINO, *El capital narrativo. Las palabras que forjarán el futuro en las organizaciones y en las comunidades*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 104 pp., 20 €

Luigino Bruni recurre a la categoría de *capital narrativo* como otra forma de capital, como un patrimonio real o capital inmaterial. No se puede cuantificar, Ni comprar o vender en

el mercado: se concreta en los relatos que dan sentido a lo que Bruni llama “organizaciones motivadas por ideales”, entidades que tienen en su origen un fundador pero que han sido capaces de dar lugar a ideales colectivos. Bruni se fija sobre todo en la crisis que se está produciendo en estas instituciones cuando los relatos que le dan su sentido dejan de convencer. Precisamente la dificultad de reconocer cuándo se ha producido esta crisis, que se traduce en una carestía de capital narrativo, es lo que ha movido al autor a escribir estas páginas que quieren ser como un breve manual de autoanálisis para este tipo de organizaciones, que den paso a las terapias adecuadas con vistas para la creación de nuevos relatos. El libro se sitúa en la línea de otras publicaciones anteriores del autor sobre este tipo de organizaciones, como son *La destrucción creadora* y *Elogio de la autosubversión* (ambas traducidas al castellano en la editorial Ciudad Nueva en los años 2019 y 2023 respectivamente).- F. L.

DERCON, STEFAN, *Apostar por el desarrollo. Por qué unos países ganan y otros pierden*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 336 pp., 24 €

El autor ha sabido valerse de su doble condición: llegó a ser catedrático de Política Económica en la Universidad de Oxford después de haber trabajado en la Oficina de Asuntos Exteriores de la Commonwealth y de Desarrollo del Reino Unido. En sus múltiples viajes por diferentes países no solo se interesó por la situación económica de cada uno, sino que empezó a constatar cómo los caminos seguidos por unos y otros eran muy diferentes. La pregunta central de este libro responde a esa inquietud: ¿cuál es la clave para que unos países se desarrollen y otros no? Y la respuesta está en el título: no basta con las instituciones y las leyes, es necesario un *acuerdo*, una voluntad, una apuesta. El libro comienza, en una primera parte, recorriendo las ideas de los principales pensadores del desarrollo y contrastándolas con la experiencia divergentes que conoció en países de la Commonwealth. La segunda parte estudia las diversas experiencias de países con *acuerdo* para el desarrollo, analizando qué políticas económicas han sido más eficaces. La tercera parte tiene un carácter más de síntesis,

y en ella se destaca el papel insustituible de la cooperación mundial, porque el desarrollo ya no es solo una tarea de cada pueblo, sino que tiene que convertirse también en una estrategia global.- ILDEFONSO CAMACHO.

FISAS, VICENÇ, *Negociar la paz en tiempos de guerra*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 152 pp., 15,50 €

En los últimos 35 años los conflictos armados han dejado 3,7 millones de muertos. En medio de lo que supone este conjunto de tragedias para la humanidad hay que destacar un dato esperanzador: más de la mitad de esas guerras han terminado con un acuerdo de paz y solo en el 15% de los casos el conflicto ha terminado con la derrota de una de las partes, con las consecuencias que esto acarrea en cuanto a odios y recelos. Este es el punto en que quiere centrarse Vicenç Fisas, que ha dedicado una gran parte de su vida a analizar procesos de conflicto y paz. Negociar es su propuesta, pero no quiere ignorar que la negociación requiere una paciente preparación y un proceso que a veces se alarga hasta más de 15 años. Los distintos aspectos de estos procesos de paz son analizados detenidamente en los sucesivos capítulos de la obra: el diálogo político como prólogo a toda negociación, la fase exploratoria sobre las posibilidades de negociar, el papel de la mediación, las distintas experiencias de negociación (en los casos de conflictos activos, en los casos en que se acabó con la victoria militar de una de las partes, en los casos de conflictos aún no resueltos, en los casos que terminaron felizmente en un acuerdo de paz). El estudio de una gama tan variada de casos de negociación permite bosquejar caminos para trabajar con realismo y con eficacia en un mundo tan convulso como el nuestro.- ILDEFONSO CAMACHO.

RIECHMANN, JORGE, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación (Segunda edición revisada y actualizada)*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 304 pp., 23 €

La primera edición de este libro data del año 2004. Esta nueva edición no hace sino confirmar que el mensaje de entonces sigue siendo de actualidad. El libro, como otros escritos de Jorge Reichmann, que es profesor en la Uni-

versidad Autónoma de Madrid, tiene mucho de denuncia de nuestra cultura dominante. En ella se está produciendo una doble huida hacia adelante: abandonamos nuestra tierra para colonizar otros planetas (a eso alude el título); y nos olvidamos del ser humano porque está llamado a desaparecer en beneficio de seres transhumanos. La propuesta del autor consiste en buscar una vida buena en lugar de un alto nivel de vida, huir de la tecnociencia (con su conciencia de un poder al que todo tiene que subordinarse), abrírnos a la autolimitación. Como alternativa a esa continua huida hacia lo extraterrestre y lo transhumano, Riechmann reivindica la finitud, que consiste en un ajustarse al espacio y al tiempo, en renunciar a ese afán de sobrepasar siempre los límites de lo humano. El libro concluye con esta recomendación: “sé audaz, pero no seas demasiado audaz”.- ILDEFONSO CAMACHO.

RÍO GONZÁLEZ, PABLO DEL – KIEFER, CHRISTOPH P. – GUERRERO BUSTOS, ANA M. – LÓPEZ GÓMEZ, FÉLIX A., *La economía circular*, Los Libros de la Catarata – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2025, 144 pp., 13 €

Este libro está incluido en una colección que lleva por título *¿Qué sabemos de?*, y quiere ser una primera aproximación a un tema hoy muy de moda que, por esa misma razón, tiende a ser empleado con una notable imprecisión y ambigüedad. El término *economía circular* no es nuevo: fue acuñado en 1990 en el contexto de la economía ambiental. Y los cuatro autores de este libro se proponen aclarar cuál es hoy su verdadero sentido y cuáles también los diferentes enfoques del término. A ello dedican el primer capítulo, donde se define la economía circular como la que “busca minimizar los desechos y promover un uso sostenible de los recursos na-

turales a través de diseños de productos más inteligentes, con una vida útil más prolongada” (pág. 9). Como no quieren quedarse en la mera teoría, se analizan luego las posibilidades de la economía circular en dos ámbitos concretos: la construcción y la metalurgia. La obra concluye con un capítulo, el más extenso, sobre la transición hacia la economía circular, que presta una significativa atención a los obstáculos que se interponen para su desarrollo y ofrece sugerencias para políticas que lo favorezcan.- ILDEFONSO CAMACHO.

VARIA

GARCÍA LORCA, FEDERICO, *Mariana Pineda. Romance popular en tres estampas*, Ediciones 19, Madrid 2025, 266 pp., 12 €

De Mariana Pineda sabemos que fue ejecutada en Granada en 1836, cuando contaba solamente con 26 años, por su oposición al absolutismo de Fernando VII. Federico García Lorca le dedico esta pieza teatral, a la que dedicó varios años y que se estrenó en Barcelona en 1927. Es una obra fuertemente vinculada con la tradición popular, que el propio autor ilustra con numerosos dibujos dedicados a la heroína granadina. Esta nueva edición de la obra lorquiana se complementa con dos trabajos de Arianna Fiore, profesora de la Universidad de Florencia: en el primero de ellos se quiere reconstruir las ilustraciones con que acompañó el autor a su obra, mientras que el segundo es un estudio sobre el romancero en que don Ramón Menéndez Pidal fue recopilando a comienzos del siglo XX innumerables romances y líricas tradicionales que se habían transmitido oralmente en muchos lugares de habla hispana y que tuvo la importante incidencia en la producción teatral de la Generación del 27.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹**Ciudad Nueva**

AA. VV., *Sembrar la paz. Una paz desarmada y desarmante*, 2025, 162 pp.

Los Libros de la Catarata

ARCONADA LEDESMA, PABLO – CUADRADO BOLAÑOS, JARA, *Patrice Lumumba. Tras las sombras de la independencia*, 2025, 160 pp.

Ediciones Mensajero

LA BELLA, GIANNI (COORD.), *La Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2-4 de octubre de 2019*, 2025, 472 pp.

MAUREL, OLIVIA, *¿Dónde estás, mamá? El conmovedor testimonio de una mujer nacida por gestación subrogada*, 2025, 202 pp.

Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, JOSÉ - PHAM, HUNG (EDS.), *Oración ignaciana – Vol. II: Método*, 2025, 574 pp.

Editorial Monte Carmelo

GALLEGO FERNÁNDEZ DE ARÁNGUIZ, MYRIAM, *Teresa de Cartagena y Luisa Sigea. La escritura como reivindicación femenina*, 2025, 256 pp.

MENDIZÁBAL, LUIS MARÍA, *Anunciamos lo que hemos visto y oído*, 2025, 240 pp.

PRADÈRE, MARTIN, *El Corazón de Cristo en la vida de la Iglesia*, 2025, 308 pp.

Ediciones Paulinas

AA. VV., *Mujeres y ministerios en la Iglesia Sinodal. Un diálogo abierto*, 2025, 134 pp.

POCHER, LINDA – HORAK, DONATA – ROTONDI, VALENTINA, *El poder y la vida. Economía y derecho para una Iglesia de mujeres y hombres*, 2025, 118 pp.

Editorial Sal Terrae

BADO, AUGUSTIN, *Acompañar en la enfermedad y en el duelo. Relatos para salir adelante*, 2025, 160 pp.

CABRERA MOLINO, DAVID – GARCÍA TOLMO, SARA M., *Ejercicios espirituales para peregrinos de esperanza*, 2025, 168 pp.

GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO, *La Palabra y el silencio. Reflexiones creyentes*, 2025, 166 pp.

KEENAN, JAMES F., *Historia de la ética teológica católica*, 2025, 446 pp.

Editorial San Pablo

CHAUVET, LOUIS-MARIE, *La misa en otras palabras. Una vuelta a los fundamentos de la liturgia*, 2025, 142 pp.

FORLAI, GIUSEPPE, *Tu rostro buscaré, Señor. La oración como contemplación*, 2025, 126 pp.

FORTEA CUCURULL, JOSÉ ANTONIO, *El yermo arábigo se regocijará. El apóstol Pablo en la Arabia nabatea desértica del siglo I*, 2025, 174 pp.

GLOTIN, ÉDOUARD, *He aquí el corazón que tanto nos amó. El mensaje espiritual de Paray-Monial*, 2025, 198 pp.

JEANGUENIN, GILLES, *Romper los lazos del mal con los Padres de la Iglesia*, 2025, 196 pp.

RODRÍGUEZ, CRISTÓBAL, *Amados, creados y soñados prodigiosamente. En búsqueda de una pastoral LGBT inclusiva*, 2025, 284 pp.

¹ 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.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

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, ensañaciones 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
Toda la realidad es relación: de San Agustín y San Buenaventura a Edgar Morin y Raimon Panikkar
De Llull a Panikkar: bases para una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía
Turín-Granada: coordinadas pedagógicas para una escuela “en salida” y el encuentro con el oprimido. El sistema preventivo de Don Bosco y las escuelas del Ave María del Padre Manjón
Del Pantókrator al Panagapetós (Todopoderoso y Todoamoroso)
Desafíos comunes a la ética cívica y religiosa ante la evolución de la comprensión y vivencia de la sexualidad
La ecuación del compromiso por el bien común
La singularidad de la Virgen María desde una perspectiva antropológica sofianica
La piedad popular cristiana en la Antigüedad: formas, textos y experiencias pastorales
Asentimiento, certeza interior y consenso colectivo: John Henry Newman y Michel Maffesoli
Amistad social en papa Francisco

Para más información, escriba a:

*Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@uloyola.es
Tel.: +34 958 18 52 52*

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. 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 entrecorinado; 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 entrecorinado; 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

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
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

ISSN digital 3020-1810
ISSN 0478-6378

