

Proyección

octubre - diciembre 2025

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Del ego al ser: espiritualidad,
conciencia y aceptación en el nuevo
paradigma contemporáneo
NIEVES ACOSTA PICADO

La interioridad como umbral de lo sagrado:
Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido
en el mundo contemporáneo
LUCIANO POU SABATÉ

El silencio en la simbología religiosa
medieval, en su historia y cultura europea,
y su proyección en el siglo XXI
EDUARDO M. ORTEGA MARTÍN

Homo sacramentalis. La relevancia
social de militar en hermandades sacramentales
MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE
MUÑOZ

Las edades de la vida, análisis
histórico sociológico
MARÍA DEL CARMEN CALDERÓN
BERROCAL



Universidad
LOYOLA

299

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 299
octubre-diciembre 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

Cartografías de lo sagrado	357-358
<i>FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO</i>	
Del ego al ser: espiritualidad, conciencia y aceptación en el nuevo paradigma contemporáneo	363-390
<i>NIEVES ACOSTA PICADO</i>	
La interioridad como umbral de lo sagrado: Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido en el mundo contemporáneo	391-411
<i>LUCIANO POU SABATÉ</i>	
El silencio en la simbología religiosa medieval, en su historia y cultura europea, y su proyección en el siglo XXI	413-426
<i>EDUARDO M. ORTEGA MARTÍN</i>	
Homo sacramentalis. La relevancia social de militar en hermandades sacramentales	427-448
<i>MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ</i>	
Las edades de la vida, análisis histórico sociológico	449-469
<i>MARÍA DEL CARMEN CALDERÓN BERROCAL</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	471-489
LIBROS RECIBIDOS	488-489
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXXII	493-494

Editorial

Cartografías de lo sagrado

La encrucijada espiritual de nuestro tiempo se define por una tensión paradójica. Por un lado, asistimos al debilitamiento de las grandes estructuras institucionales que tradicionalmente administraron la gestión de lo sagrado; por otro, emerge una sed inagotable de sentido, una búsqueda que, lejos de extinguirse con la secularización, se ha transformado, diversificado y profundizado en el contexto de la globalización contemporánea. En este marco, las religiones ya no pueden ser comprendidas únicamente en términos doctrinales o institucionales, sino como parte de una constelación dinámica de prácticas, discursos y formas de interioridad que articulan la identidad del sujeto en un mundo interconectado. Este monográfico se presenta, así, como un espacio de reflexión crítica destinado a cartografiar algunos de estos nuevos territorios de la experiencia humana. Cinco investigaciones convergen en estas páginas para explorar la metamorfosis de la creencia, transitando desde la intimidad ontológica del sujeto hasta las estructuras sociológicas que condicionan nuestra vida comunitaria, pasando por los dispositivos simbólicos y los lenguajes espirituales que han acompañado históricamente a la humanidad.

El punto de partida ineludible de esta reflexión es el giro contemporáneo hacia la interioridad. En su artículo *Del ego al ser: espiritualidad, conciencia y aceptación en el nuevo paradigma contemporáneo*, Nieves Acosta expone la emergencia de un nuevo paradigma espiritual que trasciende las religiones institucionales para situar el despertar de la conciencia como eje constitutivo de la experiencia humana. Frente a la fragmentación de la subjetividad en la modernidad tardía, se propone una espiritualidad experiencial y no-dual que dialoga con las tradiciones filosóficas y místicas, y que incorpora dimensiones planetarias vinculadas a la interdependencia global.

Esta reivindicación de la interioridad encuentra un fundamento histórico, teológico y filosófico en el trabajo de Luciano Pou Sabaté. En *La interioridad como umbral de lo sagrado: Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido en el mundo contemporáneo*, el autor revisita la propuesta agustiniana para mostrar cómo la memoria, la verdad y el deseo configuran un espacio de encuentro con Dios que no es intimista, sino relacional y formativo. En diálogo con autores contemporáneos como María Zambrano o Byung-Chul Han, el artículo plantea una “pedagogía del alma” capaz de responder a la dispersión del sujeto posmoderno y a la hipertrofia de la racionalidad técnica.

Ahora bien, interioridad y espiritualidad no son realidades desligadas de la historia ni del simbolismo religioso. Eduardo Martín, en *El silencio en la simbología religiosa medieval, en su historia y cultura europea, y su proyección en el siglo XXI*, recupera el silencio como categoría hermenéutica y como lenguaje espiritual, estableciendo un puente entre la metafísica medieval y las búsquedas espirituales del siglo XXI. Su análisis sugiere que la comprensión de los símbolos del pasado es necesaria para interpretar la evolución de lo sagrado en una época que tiende a la literalidad y a la inmediatez comunicativa.

Asimismo, lo religioso tampoco puede comprenderse al margen de sus formas institucionales. El profesor López-Guadalupe, en *Homo sacramentalis. La relevancia social de militar en hermandades sacramentales*, analiza el papel de las cofradías sacramentales y su función social en la Granada moderna, mostrando cómo la religiosidad generó estructuras de poder, prestigio y cohesión comunitaria. La reconstrucción histórica de estas instituciones permite advertir cómo lo sagrado se encarna en prácticas colectivas que generan identidades, jerarquías y mecanismos de regulación social.

Finalmente, la reflexión adquiere una dimensión sociológica más amplia en el trabajo de María del Carmen Calderón, *Las edades de la vida, análisis histórico-sociológico*, donde la autora examina cómo la edad, entendida como construcción cultural, define la posición del individuo en la sociedad. Los ritos de paso y las prerrogativas asociadas a cada etapa vital se revelan como escenarios donde se inscriben tanto la experiencia espiritual como las formas de participación social.

En conjunto, este número propone una mirada poliédrica sobre el fenómeno religioso, articulando dimensiones históricas, simbólicas, sociológicas y filosóficas. Desde el silencio místico y el despertar de la conciencia, hasta la institucionalización del poder religioso y la sociología del ciclo vital, los artículos aquí reunidos invitan a repensar la condición espiritual del ser humano en la era global.

Lejos de ofrecer respuestas concluyentes, estas páginas abren interrogantes fundamentales: ¿de qué manera la interioridad puede convertirse en un espacio de diálogo en sociedades pluralizadas?, ¿qué papel desempeñan los símbolos en la construcción de sentido en una cultura digitalizada?, ¿cómo se reconfigura lo sagrado en la intersección entre tradición, subjetividad y globalización? La lectura atenta de este monográfico sugiere que las religiones, lejos de desaparecer, continúan siendo laboratorios privilegiados donde el ser humano ensaya nuevas formas de comprenderse a sí mismo en el horizonte siempre abierto de lo trascendente.

NIEVES ACOSTA PICADO

Fundación para el Desarrollo de la Consciencia. Máster en Educación de las Ciencias de la Familia (Universidad de Málaga), Grado en Educación (Universidad de Granada: La Inmaculada), Título Superior en Mindfulness, Psicología Positiva y Gestión Emocional (Universidad Salesiana: Instituto Europeo de Psicología Positiva). Orientadora familiar con años de experiencia. Publicaciones: Artículos varios en periódicos La Vanguardia, Ideal, revista Alfa y Omega. Coautora de La evolución de la consciencia según G. Schmedling, Cátedra Consciencia y Desarrollo de la Universidad de Granada (2016) Coautora de Las Leyes del Universo y de la vida según G. Schmedling, Cátedra Consciencia y Desarrollo de la Universidad de Granada (2016).
Email: nievesacostapicado@gmail.com

LLUCIÀ POU SABATÉ

Doctor en Teología (Tesis doctoral en “Filiación divina y obrar moral en santo Tomás de Aquino”, Università della Santa Croce, Roma 2007), Doctorando en Filosofía (Universidad de Granada), Máster en Profesorado de Educación Secundaria (Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad de Granada 2021), Licenciado en Geografía e Historia (Universidades de Sevilla y Córdoba, 1994), Investigador de la Fundación para el desarrollo de la consciencia (desde 2014). Autor de libros como “La pérdida del ser querido” (2006), coordinador y coautor de varios libros del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Granada (EPCCM 2022 y 2023), y de la revista que edita el mismo Grupo de investigación (EPCCM 2023). Artículos: “Dinamismo Ley nueva-libertad, en san Agustín y santo Tomás de Aquino”: Ciencia Tomista 471 (2022) 311-367; “Redescubrir la interioridad con san Agustín. De Agustín de Hipona y la filosofía medieval, a las nuevas perspectivas de pensamiento de María Zambrano en nuestros días: interioridad y mística del corazón”: Ciudad de Dios: Revista agustiniana 236(1) (2023) 143-166; “Filósofas medievales de la Europa cristiana; contexto de la época, influencia de san Agustín y repercusión de la actualidad”: Proyección: Teología y Mundo Actual, 288 (2023) 27-51.
Email: llucia.pou@gmail.com

EDUARDO M. ORTEGA MARTÍN

Doctor en Historia (Tesis: Heterodoxias medievales y su repercusión en la actualidad, UGR, Granada 2021), licenciado en Derecho, estudios de Teología, y diplomado en Ciencias Bíblicas, ha publicado diversos artículos y ha editado libros de narrativa y prosa poética. Es miembro de la Asociación de Escritores de Andalucía y colabora con diversas organizaciones relacionadas con éstos, como la Asociación de Jóvenes Investigadores para las ciencias religiosas, la fundación para el desarrollo de la consciencia, y también algunos centros de espiritualidad

relacionados con el mundo de la religión, su historia y su proyección actual en el nuevo paradigma de la civilización del siglo XXI.
Email: edortega63@gmail.com

MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ

Doctor en Historia por la Universidad de Granada (1992), y actualmente Catedrático de Historia Moderna. Cuenta con más de trescientos trabajos de investigación, entre artículos en revistas científicas, libros como autor, coautor o editor, y capítulos de libros. Entre sus libros destacan *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna* (1994), *Historia viva de la Semana Santa de Granada* (2002), *La represión de la religiosidad popular* (2002) y *Obsesiones y esperanzas de los jesuitas españoles expulsos: el P. Vicente Olcina* (2018), merecedor del I Premio Humanismo e Ilustración. Ha participado en veinte proyectos de investigación financiados por organismos oficiales, y destacan sus estancias de investigación en el Archivo Apostolico Vaticano, la EHESS de París, la Maison des Pays Ibériques de Burdeos y la Universidade Nova de Lisboa. En la actualidad es director del grupo de investigación “Andalucía Oriental y su relación con América en la Edad Moderna” y de la revista *Chronica Nova*. Desarrolla un proyecto sobre “Poderes intermedios y vida cotidiana en España y América (siglos XVI-XIX)”.
Email: mllopez@ugr.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2887-9486>

MARÍA DEL CARMEN CALDERÓN BERROCAL

Doctora en Geografía e Historia, Ciencias y Técnicas Historiográficas, Tesis cum laude “El Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla. Historia y Documentos” (USE-UHU); Licenciada en Geografía e Historia, especialidad Historia General (USE). Cronista Oficial de Cabeza la Vaca. GI HUM-340. Red Expertos en Patrimonio Andalucía.
Email: macalber-88@hotmail.es

DEL EGO AL SER: ESPIRITUALIDAD, CONCIENCIA Y ACEPTACIÓN EN EL NUEVO PARADIGMA CONTEMPORÁNEO

FROM EGO TO BEING: SPIRITUALITY, CONSCIOUSNESS AND ACCEPTANCE IN THE NEW CONTEMPORARY PARADIGM

Nieves Acosta Picado

Resumen: Este artículo explora el surgimiento de un nuevo paradigma espiritual que trasciende los límites de las religiones institucionales y sitúa el despertar de la conciencia como eje estructurante de la experiencia humana. Frente a un modelo racionalista, fragmentado y egocéntrico, se plantea una espiritualidad experiencial, integradora y no-dual, que redefine la interioridad, resignifica el sufrimiento y propone una pedagogía del ser. Desde una perspectiva filosófica, antropológica y existencial, se analizan categorías como el ego, la rendición, la aceptación, la interioridad y la conciencia planetaria. El texto dialoga con autores como San Agustín, Panikkar, Wilber, Ferrer o Klein, y concluye con una invitación a vivir desde la apertura y la profundidad.

Abstract: This article explores the emergence of a new spiritual paradigm that transcends institutional religions and places the awakening of consciousness at the core of human experience. As an alternative to the rationalist, fragmented and ego-centered model, an experiential, integrative and non-dual spirituality is proposed, redefining interiority, re-signifying suffering, and suggesting a pedagogy of being. From a philosophical, anthropological and existential perspective, the article analyzes key categories such as ego, surrender, acceptance, interiority and planetary consciousness. It engages with thinkers such as Augustine, Panikkar, Wilber, Ferrer and Klein, concluding with an invitation to live with openness and depth.

Palabras clave: espiritualidad, conciencia, aceptación, interioridad, ego, antropología espiritual, pedagogía del ser

Keywords: spirituality, consciousness, acceptance, interiority, ego, spiritual anthropology, pedagogy of being

Fecha de recepción: junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

1. Introducción: una mutación espiritual en curso

En los albores del siglo XXI, asistimos a una transformación silenciosa pero profunda en la forma en que los seres humanos comprenden y viven su dimensión espiritual. Más allá de los marcos dogmáticos y normativos que durante siglos definieron

lo sagrado, emerge hoy un nuevo paradigma en el que la **conciencia** se presenta como núcleo vivencial y estructurante de la experiencia espiritual. Este desplazamiento no puede reducirse a una moda pasajera ni a una reacción superficial frente al secularismo moderno; se trata más bien de una **mutación antropológica** que afecta a la raíz misma de nuestra autocomprensión como seres espirituales.

Lo que se está produciendo es un tránsito desde una espiritualidad mediada por instituciones y lenguajes religiosos hacia una **experiencia directa del ser**, caracterizada por la interioridad, la apertura ontológica y la integración de cuerpo, mente, emoción y conciencia. Esta espiritualidad emergente no niega necesariamente la religión, pero sí desborda sus cauces tradicionales, relativizando sus formas exteriores en nombre de una vivencia más inmediata, universal y transformadora del misterio.

Diversos autores han denominado este fenómeno como **espiritualidad postreligiosa** o **postmetafísica**, en el sentido de que ya no se articula en torno a creencias fijas, dogmas o rituales, sino en torno a una **experiencia de presencia**, de sentido, de silencio interior y apertura a lo real. En palabras de Raimon Panikkar, “la experiencia religiosa no es sólo experiencia de lo divino, sino experiencia del misterio del ser”¹. Esta concepción no elimina lo religioso, sino que lo reintegra en un horizonte ontológico más amplio, donde el Misterio no es definido, sino acogido; no se impone, sino que se revela.

Desde esta perspectiva, la espiritualidad ya no se concibe como un conjunto de verdades a creer, sino como un **proceso dinámico de transformación interior**, una pedagogía del ser. En este itinerario, el ego —como centro ilusorio de la identidad— debe ser cuestionado y relativizado, no para ser negado, sino para ser integrado y superado. La auténtica espiritualidad consiste, en última instancia, en pasar del ego al ser, de la reacción al silencio, del control a la entrega.

Jean Klein, maestro advaita profundamente conectado con las tradiciones de la no-dualidad, expresa esta verdad con radicalidad: “Lo real no puede ser alcanzado por la mente discursiva; sólo el silencio del ser lo refleja sin distorsión”². Esta afirmación condensa uno de los pilares de la espiritualidad contemporánea: el reconocimiento de que **la mente, con sus juicios, conceptos y deseos, no puede acceder al fondo del ser**; solo una actitud de atención desnuda, de escucha radical y de presencia abierta permite el acceso a lo real.

Esta transformación no es meramente especulativa ni reducible a una moda psicológica. Se trata de una mutación epistemológica, ética y ontológica. Ken Wilber, en su teoría integral de la conciencia, ha descrito esta transición como una evolución hacia niveles más amplios de percepción y significado: “la conciencia humana ha evolucionado desde niveles arcaicos hasta estructuras de autoconciencia y visión integral, siendo la espiritualidad transpersonal una etapa superior de esta evolución”³. No se trata de negar los logros de la razón o las aportaciones de la religión institucional, sino de integrarlos en un **nuevo marco experiencial**, más amplio y profundo.

¹ R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Herder, Barcelona 2009, 71.

² J. KLEIN, *La alegría sin objeto*, Sirio, Málaga 2004, 24.

³ K. WILBER, *Breve historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona 1997, 140.

Este ensayo se propone **explorar los fundamentos filosóficos, antropológicos y existenciales** de este paradigma espiritual emergente. Nos situamos, así, en la intersección de diversas disciplinas: la filosofía de la religión, la antropología simbólica, la psicología transpersonal, la mística comparada y la fenomenología de la interioridad. Nuestro punto de partida es la hipótesis de que lo que hoy se vive como “despertar espiritual” constituye una **forma de conocimiento experiencial** que se sustrae tanto al dogma como al racionalismo, y que se manifiesta como una apertura radical a la realidad del ser.

El interés creciente por prácticas como la meditación, la atención plena, el yoga o el silencio contemplativo —prácticas que, aunque tienen raíces religiosas, hoy se viven muchas veces al margen de sus instituciones— es signo de una **reorientación antropológica**: ya no se busca únicamente obedecer una norma externa, sino habitar desde dentro una verdad vivida. Como ha señalado Jorge Ferrer, “la espiritualidad participativa no se limita a estados pasivos de contemplación, sino que involucra la transformación activa del yo en un proceso relacional, encarnado y plural”⁴.

Desde esta perspectiva, el conocimiento espiritual no es acumulación de saberes, sino un saber del alma, una **episteme silenciosa** que nace de la presencia. La interioridad se revela, entonces, no como introspección psicológica o refugio emocional, sino como disposición ontológica: **una forma de estar en el mundo abierta al misterio, al otro y al dolor**. En palabras de Michel Henry, la verdad no se impone desde fuera, sino que se experimenta como “autoafectación radical” del sujeto: el saberse vivo desde dentro, antes de todo concepto⁵.

Este movimiento hacia una espiritualidad encarnada y experiencial no implica una fuga del mundo, sino una nueva forma de habitarlo. En lugar de buscar el sentido en un más allá lejano o en un sistema de creencias externas, se redescubre en la **cotidianidad transfigurada por la conciencia**: en la presencia plena, en la escucha, en la aceptación de lo que es. La espiritualidad deja así de ser una doctrina y se convierte en **una forma de vida**.

A lo largo de este ensayo se analizarán los elementos principales de esta mutación espiritual⁶: el paso del ego al ser, la crítica a la religión institucional, la aceptación como actitud transformadora, la dimensión colectiva del despertar y la pedagogía del sufrimiento como camino de maduración. En última instancia, se trata de mostrar cómo este nuevo paradigma no solo redefine la espiritualidad, sino también **la propia idea de lo humano**.

No estamos, por tanto, ante una mera variación superficial del discurso espiritual, sino ante una **reconfiguración profunda del sujeto contemporáneo**. Como sugiere Danah Zohar al hablar de la inteligencia espiritual, “esta dimensión permite integrar sentido, trascendencia y compasión en las decisiones vitales, más allá del ego y

⁴ J. FERRER, *Revisioning Transpersonal Theory*, SUNY Press, Albany 2002, 125.

⁵ M. HENRY, *La barbarie*, Arena, Madrid 2008, 98-99.

⁶ En cuanto a la metodología, hemos usado las clases preparadas para cursos que he impartido en la Universidad de Granada y la Fundación para el Desarrollo de la Consciencia; a partir de mis textos y transcripciones de los videos publicados en youtube, he ido profundizando en estos puntos, redactando también con ayuda de la IA (chatgpt) como instrumento de ayuda para mi autoría.

del beneficio inmediato⁷. Desde esta clave, la espiritualidad no se opone a la razón ni a la ciencia, sino que las completa desde dentro, reorientándolas hacia una comprensión más integral del ser.

La imagen que mejor expresa esta transición es la de la **flor que se abre**. No necesita razones para hacerlo, ni garantías de éxito: simplemente responde a un impulso vital que la llama a desplegarse. Así también el alma humana, cuando es liberada del miedo y el control, se abre a la verdad que la habita. La apertura es el signo del nuevo paradigma. No se trata de saber más, sino de **ser más**. Y en ese ser más —más auténtico, más compasivo, más presente— se manifiesta la transformación espiritual que define nuestra época.

Como afirmaba san Agustín en su célebre confesión: “tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva... Tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba”⁸. Esta búsqueda del interior como lugar de verdad, como espacio de encuentro con lo real, constituye el núcleo tanto de la tradición mística occidental como de la espiritualidad contemporánea. Lo que ha cambiado es el lenguaje, no la profundidad. Lo que emerge hoy es una nueva forma de decir —y de vivir— esa antigua sabiduría que invita al alma a regresar a sí misma.

2. El nuevo paradigma de la conciencia

El nuevo paradigma de la conciencia se configura como una **mutación epistémica, ontológica y existencial** que no afecta solamente a los contenidos de la experiencia espiritual, sino a la **estructura misma desde la cual el ser humano se posiciona frente al mundo y frente a sí mismo**. Frente al paradigma racional-cientificista dominante en la modernidad —basado en la objetividad, la dualidad sujeto/objeto, la razón instrumental y la fragmentación del saber—, se abre paso un modelo holístico, integrador, transpersonal, que se basa en la experiencia directa, la apertura interior y la conciencia como realidad fundante.

Esta transformación se inscribe en un proceso más amplio que ha sido descrito por K. Wilber como una evolución de la conciencia a través de sucesivos estadios de complejidad y profundidad. Según este autor, «la conciencia humana ha evolucionado desde niveles arcaicos hasta estructuras de autoconciencia y visión integral, siendo la espiritualidad transpersonal una etapa superior de esta evolución»⁹. En esta visión integral, la espiritualidad no es un residuo mítico del pasado, sino una manifestación avanzada del desarrollo humano, una forma de **sabiduría encarnada** que integra lo racional, lo emocional, lo simbólico y lo trascendente.

A diferencia de los paradigmas precedentes —el mítico, centrado en la obediencia al orden simbólico; y el racional, centrado en el control de la realidad exterior mediante la razón objetiva—, el nuevo paradigma propone una **comprensión intuitiva, vivencial y no-dual de la realidad**. No se trata de oponer la intuición a la razón,

⁷ D. ZOHAR – I. MARSHALL, *Inteligencia espiritual*, EDAF, Madrid 2001, 43.

⁸ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

⁹ K. WILBER, *Breve historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona 1997, 140.

sino de reconocer que hay formas de conocimiento más allá del discurso lógico, que sólo se revelan en la experiencia interior de la unidad. Como se le atribuye a Einstein en diversas conversaciones privadas, “la mente intuitiva es un regalo sagrado y la mente racional es su fiel sirviente; hemos creado una sociedad que honra al sirviente y ha olvidado el regalo”.

Esta nueva sensibilidad ontológica bebe de múltiples fuentes: la **fenomenología de la conciencia**, que explora la vivencia subjetiva desde su intencionalidad radical; la **física cuántica**, que ha revelado la inseparabilidad del observador y lo observado; las tradiciones místicas de Oriente y Occidente, que han sostenido desde hace siglos la prioridad de la experiencia sobre el dogma; y finalmente, la filosofía espiritual contemporánea, donde autores como Jean Klein, Panikkar o Ferrer han abierto caminos hacia una **antropología espiritual no reductiva**.

Desde esta perspectiva, el nuevo paradigma parte de una **antropología ampliada**. El ser humano ya no es concebido como mero sujeto racional, ni como criatura caída necesitada de redención externa, sino como una totalidad en proceso, portadora de cuerpo, mente, emoción y espíritu. Su finalidad no es simplemente adaptarse al entorno ni obedecer mandamientos, sino **evolucionar en conciencia**. Como ha sostenido A. Toro, “la espiritualidad no es un añadido opcional del ser humano, sino una dimensión constitutiva, ignorada por siglos de pensamiento reduccionista”¹⁰.

Una de las claves de este paradigma es la **desidentificación del yo egoico**. Mientras que en el paradigma moderno la identidad se asienta en el sujeto individual como entidad cerrada y autorreferente, el nuevo paradigma propone **trascender el yo construido**, abrirse a una realidad más amplia que incluye, pero también supera, al individuo. Esta despolarización implica una transformación del lenguaje moral y existencial: las categorías de culpa, castigo y mérito —herencia del imaginario religioso tradicional— son reemplazadas por otras como **aceptación, compasión, presencia, apertura y desposesión**.

Esta transformación no supone una negación del yo, sino su integración en una totalidad más vasta. Como afirma Jorge Ferrer, “la espiritualidad no-dual no disuelve el yo, sino que lo reintegra en una totalidad transpersonal, abriéndolo a dimensiones más profundas del ser”¹¹. En esta visión, el yo no desaparece, pero deja de ocupar el centro absoluto. La conciencia despierta no elimina la individualidad, pero la libera de sus ilusiones narcisistas y la reintegra en una red de interdependencia universal.

Asimismo, se produce una **ruptura radical con el dualismo epistemológico** heredado de la modernidad. La oposición entre sujeto y objeto, cuerpo y alma, razón y emoción, ciencia y espiritualidad, comienza a ceder ante una **visión holística e integradora**. En lugar de pensar el conocimiento como representación objetiva, se lo concibe como **participación ontológica**: un estar-en-el-mundo abierto a lo real, a través de la presencia consciente y del silencio interior.

Este giro se encuentra también en las grandes corrientes espirituales de la no-dualidad, como el advaita vedānta o el dzogchen tibetano, pero también en la místi-

¹⁰ A. TORO, “Conciencia y cuerpo en la educación”: *Revista Interamericana de Filosofía de la Educación*, 28 (2012) 45-58.

¹¹ J. FERRER, *Revisioning Transpersonal Theory*, SUNY Press, Albany 2001, 137.

ca cristiana. En palabras de Jean Klein, “no hay nada que alcanzar; simplemente hay que ser lo que ya somos”¹². La conciencia no se busca, se reconoce; el ser no se construye, se revela. Esta inversión epistemológica es una de las marcas más distintivas del nuevo paradigma.

En esta clave, el conocimiento espiritual no se adquiere por acumulación de conceptos, sino por **rendición a lo real**. William James ya lo había advertido a principios del siglo XX: las experiencias religiosas más significativas no se producen en el centro de la conciencia racional, sino en sus márgenes, en lo que llamó “los bordes de la conciencia ordinaria”¹³. Lo que para la razón es locura o misticismo, para la conciencia transformada es verdad vivida. El nuevo paradigma no niega la razón, pero la trasciende desde la experiencia interior del ser.

También desde la fenomenología contemporánea, Michel Henry ha señalado que el sujeto no se constituye por su capacidad de representar el mundo, sino por su **autoafectación radical**, por el hecho de sentirse vivir desde dentro. Lo que él llama “vida fenomenológica” no es la vida biológica ni la vida social, sino la **vida que se siente a sí misma como presencia pura**. Esta interioridad radical, más allá de todo objeto, coincide con el núcleo de las tradiciones espirituales¹⁴.

Desde el punto de vista de los **rasgos estructurales del nuevo paradigma**, podríamos resumirlo en los siguientes contrastes:

- Intuición frente a razón instrumental
- Unidad frente a dualismo
- Experiencia frente a dogma
- Ser frente a tener
- Silencio frente a acumulación discursiva
- Desidentificación frente a autoafirmación narcisista
- Apertura frente a control

La consecuencia más importante de esta mutación es que **la espiritualidad deja de ser un ámbito reservado a instituciones religiosas o a élites contemplativas**, y se convierte en una posibilidad universal, abierta a todo ser humano dispuesto a habitar su interioridad. No se requiere una fe confesional ni un sistema de creencias, sino **una disposición del alma**: atención, silencio, desapego, compasión. Como diría san Agustín: “No vayas fuera, entra en ti mismo: en el interior del hombre habita la verdad”¹⁵.

¹² J. KLEIN, *¿Quién soy yo? La búsqueda sagrada*, Edaf, Madrid 2004, 72.

¹³ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green & Co., Nueva York 1902, 405.

¹⁴ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Encuentro, Madrid 2004, 91-97.

¹⁵ S. AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72.

En resumen, este nuevo paradigma de la conciencia no es simplemente una alternativa a la religión o una moda de autoayuda. Es una **reorientación profunda de la experiencia espiritual**, que redefine la forma en que comprendemos el conocimiento, el yo, la interioridad, el sufrimiento, la ética y el sentido. En esta clave, la conciencia no es un epifenómeno del cerebro ni un atributo psicológico, sino la **realidad fundante del ser humano**, su modo más originario de estar en el mundo.

3. Religión y espiritualidad: tensiones y transiciones

Uno de los signos más reveladores del nuevo paradigma de la conciencia es la **diferenciación cada vez más nítida entre religión y espiritualidad**. Aunque históricamente estos términos han sido empleados de manera casi intercambiable, el horizonte contemporáneo ha precipitado una separación estructural y existencial entre ambos. Esta distinción no responde meramente a una moda semántica, sino a un **cambio profundo en la vivencia del misterio**, en la forma en que los individuos se relacionan con lo sagrado, con el sentido y consigo mismos.

Desde la fenomenología de la religión, la espiritualidad puede ser comprendida como una **experiencia directa, subjetiva y transformadora de lo sagrado**, mientras que la religión aparece como la **institucionalización simbólica, doctrinal y ritual** de esa experiencia originaria. La religión, en esta clave, actúa como mediación; la espiritualidad, como inmediatez. En palabras de Mircea Eliade, “la experiencia de lo sagrado precede a cualquier formulación teológica; es la estructura misma de la conciencia arcaica”¹⁶. Esta prioridad de la vivencia sobre el dogma es precisamente lo que el nuevo paradigma espiritual intenta recuperar.

La antropología simbólica ha mostrado cómo la religión cumple funciones de cohesión social, legitimación cultural e integración psicosocial. Pero cuando estas funciones se absolutizan, se corre el riesgo de que lo religioso **se separe de la experiencia viva que le dio origen**, y se convierta en un sistema cerrado de creencias, prácticas y normas. En ese punto, como advertía Paul Tillich, la religión deja de ser símbolo transparente del Misterio y se convierte en **ideología de lo sagrado**¹⁷.

En el contexto actual —marcado por el pluralismo, la globalización y la crisis de los metarrelatos— las religiones tradicionales, estructuradas en torno a **autoridades jerárquicas, marcos doctrinales cerrados y prácticas normativas**, han visto decrecer su capacidad de interpelar existencialmente al sujeto contemporáneo. Por el contrario, prácticas como la meditación, el mindfulness, el yoga, el silencio contemplativo, la introspección guiada o el estudio de textos sapienciales de múltiples tradiciones han ganado una centralidad significativa. Esta transformación no obedece tanto a un proceso de secularización, como suele afirmarse, sino a lo que podría llamarse una **reconfiguración de lo sagrado**.

¹⁶ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2001, 32.

¹⁷ P. TILlich, *La dimensión perdida*, Trotta, Madrid 2000, 19.

La espiritualidad postreligiosa no niega necesariamente la religión, pero la trasciende como única vía de acceso a lo divino. Como señala Raimon Panikkar, “los grandes místicos no fundaron religiones, despertaron a la Realidad”¹⁸. Esta afirmación resitúa la espiritualidad en su lugar originario: no como doctrina, sino como despertar, como apertura, como resonancia. Jesús de Nazaret, Buda, Mahoma o Krishna no propusieron religiones institucionales en el sentido actual; lo que vivieron y enseñaron fue una **forma de conciencia despierta**, una experiencia radical de compasión, de verdad y de sentido.

Jesús, por ejemplo, no fundó el cristianismo tal como hoy lo entendemos; su vida fue una **revolución interior**, un camino de transformación del corazón y de denuncia del formalismo religioso de su época. Sus parábolas, sus gestos y su relación con el Padre no se ajustaban a las categorías religiosas vigentes. De igual modo, Siddhartha Gautama —el Buda histórico— renunció a los rituales védicos y propuso una vía de liberación basada en la **atención plena, la compasión y la superación del deseo**. El Islam primitivo, tal como lo vivió el profeta Mahoma, nace de una **revelación personal en el desierto**, una experiencia mística que luego fue institucionalizada en marcos jurídicos y políticos.

Este proceso de institucionalización —aunque históricamente inevitable— ha producido una **distancia progresiva entre la experiencia original y su formalización religiosa**. Lo que en su origen fue acontecimiento transformador se convierte, con el tiempo, en estructura de poder, ortodoxia y norma. Por eso, como afirmaba Abraham Heschel, “la religión comienza con el asombro y termina con la costumbre”¹⁹. La espiritualidad contemporánea busca **revertir esta inercia**, reconectando con el asombro originario, con la presencia viva del Misterio en lo cotidiano.

En este contexto, la espiritualidad se presenta como **una forma de conocimiento vivencial**, no como un sistema de creencias. No se trata de adherirse a un dogma, sino de abrirse a una verdad encarnada. Es, como dice Jorge Ferrer, “una participación integral y transformadora en el Misterio de la existencia”²⁰. En lugar de afirmar doctrinas, la espiritualidad invita a habitar el silencio, la escucha, el desapego, la compasión. No busca definir a Dios, sino **vivir en su presencia**.

Este movimiento no implica necesariamente la negación de las religiones. De hecho, muchos buscadores contemporáneos encuentran inspiración profunda en **los textos de los grandes místicos** de sus tradiciones: San Juan de la Cruz, Meister Eckhart, Rūmī, Teresa de Ávila, el Maestro Eckhart, el Maestro Zen Dōgen. En sus palabras no hay imposición doctrinal, sino **llamado a la interioridad**. Sus discursos no describen a Dios, sino que despiertan la conciencia. Como escribió Dōgen: “estudiar el camino es estudiarse a sí mismo; estudiarse a sí mismo es olvidarse de uno mismo; olvidarse de uno mismo es ser iluminado por todas las cosas”²¹.

Desde esta perspectiva, el tránsito del modelo religioso al espiritual no es un proceso de negación, sino de **trascendencia e integración**. Como en la dialéctica hege-

¹⁸ R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Herder, Barcelona 2009, 74.

¹⁹ A. J. HESCHEL, *Dios en busca del hombre*, Paidós, Buenos Aires 2004, 265.

²⁰ J. FERRER, *El ser y el alma*, UAB, Barcelona 2015, 83.

²¹ DŌGEN, *Shōbōgenzō*, Ed. Akal, Madrid 2007, 58.

liana, la superación no implica eliminación, sino elevación a una nueva síntesis: se conservan los elementos vivenciales, simbólicos y éticos de las religiones, pero liberados de las estructuras de control que los encorsetan. Lo sagrado se reencuentra con su origen.

Umberto Galimberti lo expresó con lucidez: “Dios no ha muerto; ha perdido su domicilio institucional”²². Esta provocadora afirmación refleja una intuición cada vez más compartida: el alma contemporánea **no huye de Dios, sino de las formas caducas que han pretendido representarlo sin vivenciarlo**. La espiritualidad, en este sentido, no es una huida del misterio, sino su reencuentro sin intermediarios.

En consecuencia, el nuevo paradigma exige también **repensar las categorías tradicionales de lo religioso**. Palabras como pecado, redención, salvación, gracia o revelación deben ser reinterpretadas no desde la lógica dogmática, sino desde la experiencia de la conciencia. El pecado ya no se entiende como transgresión normativa, sino como **desconexión del ser**. La salvación no es un premio externo, sino **la reintegración del sujeto en su verdad profunda**. La gracia no es un favor inmerecido, sino **la evidencia de que el ser es don, y que todo es presencia**.

Esta reinterpretación constituye una **hermenéutica espiritual**. No se trata de abandonar los textos religiosos, sino de **leerlos desde otro lugar**: no como códigos legales, sino como mapas del alma; no como verdades cerradas, sino como símbolos vivos. En esta clave, los relatos míticos, las parábolas, los salmos y los mantras se convierten en puertas de acceso a la conciencia, en recursos para despertar. Como diría Panikkar, lo esencial no es si el mito es literal o simbólico, sino si **despierta o adormece**²³.

Este cambio también redefine la función social de la espiritualidad. Ya no se trata de marcar fronteras identitarias (quién es creyente, quién está dentro o fuera), sino de **cultivar estados de conciencia que favorezcan la compasión, la apertura, la conexión con la totalidad**. La espiritualidad así entendida no es tribal, sino universal; no excluyente, sino inclusiva. Y en esta universalidad radica su poder de transformación.

En definitiva, la tensión entre religión y espiritualidad refleja **la lucha entre la forma y el fondo, entre la estructura y la vivencia, entre la norma y el misterio**. Pero también encierra una promesa: la de recuperar el núcleo vivencial de lo sagrado más allá de sus formas desgastadas. La espiritualidad contemporánea no busca destruir las religiones, sino **recordarles su origen**.

4. El sujeto espiritual: interioridad, ego y trascendencia

Uno de los núcleos fundamentales del nuevo paradigma espiritual es la **redefinición del sujeto humano**. La espiritualidad contemporánea no se concibe como un conjunto de creencias externas, sino como un proceso interno y transformador que afecta a la estructura misma del yo. En este sentido, la experiencia espiritual implica una **desidentificación progresiva del ego** y una apertura a una dimensión más profunda del ser, que la tradición ha nombrado como alma, conciencia, fondo, presencia o sí-mismo.

²² U. GALIMBERTI, *Oriente y Occidente: los rostros de la experiencia espiritual*, Paidós, Barcelona 2002, 45.

²³ R. PANIKKAR, “El mito, vehículo de la experiencia religiosa”, en *Espiritualidad intercultural*, Herder, Barcelona 2009, 91-95.

A diferencia del sujeto moderno —autónomo, racional, competitivo, centrado en el control—, el **sujeto espiritual** es comprendido como una **conciencia abierta, integrada y en permanente proceso de despertar**. Ya no se define por la razón, la voluntad o la función social, sino por su capacidad de silencio, apertura, comunión y transformación. Este giro no implica la anulación del ego, sino su reubicación: de centro absoluto a función adaptativa.

Desde una perspectiva psicológica, el ego cumple un papel necesario en la estructuración de la identidad y la adaptación social. Como señala Carl G. Jung, “el ego es una pequeña parte de la psique total, pero se considera a sí mismo como el todo”²⁴. Esta autoidentificación ilusoria es la raíz del sufrimiento existencial: cuando el ego se absolutiza, el sujeto se vuelve reactivo, temeroso, desconectado de su profundidad.

La tradición espiritual coincide en señalar que **el ego no debe ser destruido**, sino **trascendido** mediante un proceso de integración consciente. Como enseña Jean Klein, “el ego es una ficción útil, pero no es nuestra verdadera identidad”²⁵. Es útil para orientarse en el mundo, pero no puede conducirnos al ser. Solo la **rendición silenciosa**, la entrega profunda a lo real, abre la puerta a la interioridad. Esta rendición no es pasividad ni negación del yo, sino su **reabsorción en una totalidad más vasta**, que puede nombrarse como ser, presencia o conciencia.

Una de las imágenes más claras para ilustrar esta estructura del sujeto es la **metáfora de la carreta**, popularizada por diversos autores contemporáneos como **Annick de Souzenelle** o transmisores contemporáneos de enseñanzas no-duales. En esta metáfora:

- El cuerpo es la carreta.
- Las emociones son los caballos.
- La mente es el cochero.
- La conciencia es el verdadero dueño del vehículo.

En la mayoría de las personas, el cochero (la mente discursiva) ha usurpado el lugar del dueño, creyéndose el centro de mando. El proceso espiritual consiste en **reconectar con la conciencia profunda**, devolviendo su lugar al “amo” del sistema, y estableciendo una relación más armónica entre cuerpo, emoción y pensamiento. En palabras de A. Alquier: “No somos el cochero ni la carreta; somos quien ha olvidado que está dentro”²⁶.

Desde esta perspectiva, la **interioridad** no es una introspección psicológica ni una autoafirmación identitaria, sino un **modo de habitar el ser**. En palabras de Meister Eckhart: “cuanto más vacío está el alma, más la puede llenar Dios; cuanto más está en silencio, más profundamente oye”²⁷. La interioridad espiritual es, por

²⁴ C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Paidós, Barcelona 1994, 109.

²⁵ J. KLEIN, *La alegría sin objeto*, Sirio, Málaga 2004, 87.

²⁶ A. ALQUIER, *Las claves del alma. La enseñanza del silencio*, Dilema, Madrid 2007, 45-47.

²⁷ M. ECKHART, *Sermones y tratados*, Trotta, Madrid 2010, 112.

tanto, una **apertura ontológica**, un espacio de silencio, presencia y escucha, donde el sujeto ya no se constituye por oposición (al otro, al mundo, al pecado), sino por **resonancia y comunión**.

Esta experiencia, en el contexto cristiano, ha sido comprendida como **trascendencia**, es decir, como un **paso del hombre viejo (egoico, fragmentado, temeroso) al hombre nuevo (unificado, abierto, amoroso)**. San Pablo lo expresó en una frase de profunda resonancia mística: “*ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí*” (Gál 2,20). Esta afirmación puede leerse hoy como una **metáfora del proceso de desidentificación del ego** y reidentificación con el ser transpersonal. La tradición cristiana de la kenosis (vaciamiento) encuentra aquí una profunda conexión con las vías orientales del desapego.

La psicología transpersonal ha retomado estas intuiciones ancestrales, dotándolas de un marco teórico accesible a la cultura contemporánea. Ken Wilber ha señalado que “el desarrollo humano más allá del ego incluye estados de conciencia que integran lo personal y lo universal, lo individual y lo colectivo, lo temporal y lo eterno”²⁸. En esta visión, la espiritualidad no es regresión ni evasión, sino **evolución consciente**, fase superior de la maduración psicoespiritual.

Jorge Ferrer añade que la espiritualidad no consiste en un ascenso individual hacia una cima metafísica, sino en una **participación relacional y encarnada en lo real**: “no se trata de trascender el yo como si fuera una carga, sino de transformarlo en presencia abierta”²⁹. El sujeto espiritual no se pierde a sí mismo, sino que **se expande hacia dimensiones de comunión y profundidad que el ego no puede concebir**.

Este proceso de descentramiento no implica pérdida de identidad, sino **reorientación del centro de gravedad existencial**. El yo condicionado —hecho de deseos, miedos, creencias, roles— cede paso al sí-mismo silencioso, testigo de todos los fenómenos. El sujeto espiritual no se define ya por sus posesiones, sus logros o sus roles sociales, sino por su capacidad de **presencia, apertura, compasión y entrega**. Se trata, en última instancia, de un tránsito del “yo hago” al “yo soy”, del “yo pienso” al “yo estoy”, del “yo tengo” al “yo me entrego”.

La **interioridad así entendida** se convierte en el espacio donde acontece la transformación. No se trata de un refugio emocional o de una evasión del mundo, sino del lugar donde el sujeto **se reconoce a sí mismo en su verdad esencial**. Esta interioridad no tiene forma ni contenido fijo: es una **profundidad sin objeto, una conciencia que se sabe una con todo lo que es**. Es lo que san Juan de la Cruz llamaba “noche oscura del alma”, no como ausencia de luz, sino como abandono de todo lo que no es la luz misma.

En palabras de Krishnamurti: “la verdad es un país sin caminos”³⁰. No se llega a ella por dogmas, por títulos ni por méritos, sino por **rendición silenciosa a lo real**. Y esa rendición comienza con la humildad de no saberse dueño de sí, sino huésped de una realidad que nos excede y nos sostiene.

²⁸ K. WILBER, *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona 1980, 201.

²⁹ J. FERRER, *El ser y el alma*, UAB, Barcelona 2015, 142.

³⁰ J. KRISHNAMURTI, *La libertad primera y última*, Kairós, Barcelona 2016, 55.

La transformación del sujeto es, por tanto, la clave de toda verdadera espiritualidad. Sin esta conversión interior, las prácticas espirituales se reducen a técnicas vacías o a espiritualidades de consumo. El nuevo paradigma exige **volver al corazón**, al centro silencioso de la conciencia, donde el yo se diluye y se revela el ser. Allí, en esa fuente inagotable de presencia, es donde nace el sujeto espiritual.

5. La espiritualidad como dimensión antropológica

La espiritualidad, entendida desde el nuevo paradigma de la conciencia, no es un atributo opcional del ser humano ni una práctica reservada a élites religiosas o culturas específicas. Por el contrario, constituye una **dimensión esencial de la existencia humana**, presente —aunque expresada de maneras diversas— en todas las épocas, culturas y tradiciones. Se manifiesta como **una necesidad ontológica de sentido**, una apertura al misterio, una orientación hacia la totalidad. En este sentido, la espiritualidad no es una creencia ni una ideología: es una **forma de estar en el mundo desde la profundidad**.

Desde una perspectiva antropológica, puede afirmarse que el ser humano es un ser espiritual por estructura, no por elección. Esta afirmación, lejos de pretender universalizar una cosmovisión religiosa particular, apunta a un hecho fenomenológico: que en el corazón de toda cultura hay **una tensión hacia lo absoluto**, una búsqueda de trascendencia, una nostalgia de sentido que ninguna categoría racional ni sistema técnico puede agotar. Como decía Víktor Frankl, “la voluntad de sentido es más originaria que la voluntad de placer o de poder”³¹.

Ya Mircea Eliade había señalado esta dimensión estructural al describir al *homo religiosus* como aquel que reconoce en su existencia un “**centro**”, un **eje ontológico en torno al cual se organiza el mundo y la vida**. Este centro, aunque interpretado simbólicamente de múltiples formas (dioses, axis mundi, mitos fundacionales), expresa una misma intuición: “el ser humano necesita orientarse desde un punto de referencia absoluto, que confiere sentido a su existencia”³². Aunque Eliade trabajó en clave religiosa, su análisis permite sostener que **la experiencia de lo sagrado precede a toda formulación teológica**: es estructura antes que discurso.

El nuevo paradigma recoge esta intuición y la reformula desde una clave post-metafísica y postconfesional: **la espiritualidad ya no se entiende como un sistema de creencias, sino como una forma de presencia**. Presencia abierta, silenciosa, compasiva, capaz de integrar la complejidad de lo real sin reducirla. En esta línea, diversos autores contemporáneos han desarrollado el concepto de **inteligencia espiritual**, entendida como una capacidad cognitiva y ética vinculada al sentido, la compasión y la trascendencia.

Danah Zohar e Ian Marshall definen la inteligencia espiritual como “la capacidad de situar nuestras acciones y nuestra vida en un contexto de sentido más amplio, de

³¹ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004, 122.

³² M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2001, 28.

evaluar que una acción o un camino vital es más valioso que otro”³³. Esta capacidad no se reduce a la racionalidad ni a la emocionalidad, sino que opera desde una **dimensión de profundidad**, integrando polaridades, afrontando el sufrimiento con sentido, y generando vínculos éticos más allá del interés personal.

La inteligencia espiritual permite enfrentar las paradojas, sostener la incertidumbre y actuar desde el ser. No es una facultad esotérica, sino una **dimensión constitutiva de la conciencia madura**. Desde esta óptica, no solo es legítimo hablar de espiritualidad fuera de marcos religiosos, sino necesario: el desarrollo de esta inteligencia permite **humanizar la técnica, profundizar la ética y sanar la fragmentación contemporánea**.

Este enfoque ha sido retomado por autores como Jorge Ferrer, quien insiste en que “la espiritualidad no es una opción religiosa, sino una capacidad ontológica de apertura a la profundidad de la realidad”³⁴. En este marco, espiritualidad y antropología no se oponen, sino que **se implican mutuamente**: toda visión del ser humano que excluya su dimensión espiritual —entendida como apertura, sentido y conciencia— resulta incompleta.

Por ello, la espiritualidad debe ser comprendida como un **principio de integración existencial**. Frente a la dispersión y fragmentación propias de la cultura contemporánea —fragmentación del saber, del tiempo, del cuerpo, de los vínculos—, la espiritualidad ofrece **un eje unificador**. No como sistema cerrado, sino como orientación interior que armoniza cuerpo, emoción, pensamiento y acción.

Este poder integrador no depende de creencias ni rituales, sino de una actitud vital: **una disposición de apertura, atención y conexión**. Como ha mostrado la psicología humanista y transpersonal, muchas patologías contemporáneas tienen que ver con una pérdida de sentido, con una desconexión entre el yo cotidiano y el ser profundo. La espiritualidad, entonces, se revela como una **respuesta ontológica al vacío existencial**, no como evasión, sino como integración.

Esta espiritualidad tiene también **una dimensión ética** ineludible. No se limita al cultivo interior, sino que **se manifiesta en la praxis cotidiana**: en la forma de trabajar, de amar, de sufrir, de acompañar, de morir. Cuando es vivida desde la profundidad, genera una **sabiduría práctica**, una ética encarnada basada en la compasión, el altruismo, el cuidado, la responsabilidad. No es una ética impuesta desde fuera, sino **una resonancia interior con lo real**.

La espiritualidad, en esta clave, **no es dogma ni evasión**, sino encarnación del ser. Afecta la economía, la política, la educación, las relaciones. Se convierte en una **forma de estar en el mundo más abierta, más simple, más profunda**. Como diría Thich Nhat Hanh, “la espiritualidad auténtica es la que nos ayuda a estar verdaderamente vivos en el presente, en contacto con nosotros mismos, con los demás y con la tierra”³⁵.

De ahí que podamos hablar también de la **espiritualidad como dimensión pedagógica**. Educar en espiritualidad no significa adoctrinar ni inculcar creencias, sino

³³ D. ZOHAR – I. Marshall, *Inteligencia espiritual*, Edaf, Madrid 2001, 29.

³⁴ J. FERRER, *El ser y el alma*, UAB, Barcelona 2015, 83.

³⁵ T. NHAT HANH, *El milagro de mindfulness*, Oniro, Barcelona 2004, 21.

acompañar procesos de interiorización, de atención, de silencio y de sentido. Es ayudar a despertar la pregunta por el ser, la escucha de lo esencial, la conexión con el misterio. La espiritualidad así entendida no encierra, sino que abre; no adoctrina, sino que transforma; no impone, sino que despierta.

Diversas corrientes educativas contemporáneas han reconocido la necesidad de recuperar esta dimensión, no como añadido moralizante, sino como **fundamento de una educación integral.** En pedagogía espiritual, no se busca formar creyentes, sino **cultivar seres humanos más presentes, más compasivos y más conscientes.** La espiritualidad es, en este sentido, **el núcleo invisible de toda formación auténticamente humanizadora.**

Así entendida, la espiritualidad **no es ajena a la ciencia, ni incompatible con la razón,** sino que puede dialogar críticamente con ambas. Desde la neurociencia, la biología, la física cuántica y la psicología cognitiva se han abierto vías para comprender la conciencia y la interioridad como dimensiones legítimas del estudio humano. El nuevo paradigma, lejos de oponer razón y espíritu, propone **su integración dinámica.**

En suma, la espiritualidad es **dimensión antropológica esencial, capacidad de sentido, praxis ética y núcleo educativo.** No necesita ser confesional para ser profunda, ni institucional para ser verdadera. No es propiedad de religiones ni de ideologías, sino **don originario de lo humano,** latencia viva que puede ser despertada.

Como afirmaba Raimon Panikkar: “no somos seres humanos en busca de una experiencia espiritual, sino seres espirituales viviendo una experiencia humana”³⁶. Esta afirmación sintetiza la intuición central del nuevo paradigma: que la espiritualidad no es una actividad añadida a la vida, sino **la forma más verdadera de vivirla.**

6. Aceptación y sentido: pedagogía del sufrimiento y despertar

Una de las dimensiones más profundas de la espiritualidad auténtica es su **capacidad de dar sentido al sufrimiento.** Mientras que la cultura contemporánea tiende a reprimirlo, medicalizarlo o distraerse de él, las tradiciones espirituales lo han reconocido, desde múltiples contextos, como **umbral de transformación.** En el marco del nuevo paradigma de la conciencia, el sufrimiento no se interpreta ya como un accidente negativo a evitar a toda costa, sino como **una posibilidad ontológica,** una experiencia límite que puede devenir camino de despertar.

En este proceso, **la aceptación** se revela como concepto central. No como resignación pasiva ni como sumisión ante un destino implacable, sino como **actitud de apertura radical a lo que es,** incluso cuando lo que es incluye el dolor, la pérdida, el límite o la muerte. Como afirma E. Tolle, “el dolor necesita ser vivido desde la presencia; no resistido, no negado, sino acogido. Es ahí donde comienza la transformación”³⁷. Esta aceptación implica una **conversión del sujeto:** del yo reactivo que se resiste, a la conciencia que presencia sin juicio, y en esa presencia, transforma.

³⁶ R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, Herder, Barcelona 1999, 104.

³⁷ E. TOLLE, *El poder del ahora*, Gaia, Barcelona 2001, 67.

La aceptación no es fatalismo. Es sabiduría en acción. Como afirmaba **Heráclito**, “para Dios todas las cosas son hermosas, buenas y correctas; para los hombres, unas son justas y otras injustas”³⁸. Esta frase señala con lucidez **la distancia entre la lógica del ego —dual, controladora, temerosa— y la lógica de la conciencia —unitiva, integradora, amorosa**. Aceptar no es negar el dolor, sino abrazarlo desde una mirada más amplia, capaz de encontrar sentido incluso en lo aparentemente absurdo.

La tradición estoica ya formuló este principio con admirable rigor. **Epicteto** recomendaba: “aprende a querer cada una de las cosas tal y como son”³⁹. Y **Marco Aurelio**, en sus *Meditaciones*, eleva esta actitud al rango de sabiduría cósmica: “dame todo lo que quieras y quítame lo que quieras; todo se acomoda a ti, oh Cosmos. Nada me llega tarde, nada me llega pronto; si me llega, me llega a tiempo de ti”⁴⁰. No se trata de pasividad, sino de confianza ontológica. Aceptar es **sintonizar con el ritmo profundo de lo real**.

Esta misma visión reaparece en la espiritualidad contemporánea. **Elizabeth Kübler-Ross**, tras décadas de acompañar a personas en el umbral de la muerte, afirmaba: “todas las penurias que se sufren en la vida [...] son en realidad regalos: son oportunidades para crecer”⁴¹. Su célebre obra *La rueda de la vida* recoge los testimonios de quienes, frente al límite, descubren una forma de sentido desprovista de miedo, nacida de la interioridad. La espiritualidad se manifiesta, aquí, como una **sabiduría para morir y para vivir**.

En clave más radical, **Nietzsche** expresó: “quiero ser algún día alguien que solo dice sí, un sí afirmativo a la vida tal como ha sido, tal como es y tal como será”⁴². Este sí trágico y amoroso no implica ingenuidad, sino la capacidad de abrazar la totalidad de la experiencia: placer y dolor, éxito y fracaso, nacimiento y muerte. La aceptación nietzscheana no es sumisión, sino **afirmación de la vida en su totalidad**, incluso en su oscuridad.

Del mismo modo, en la **tradición vedanta**, **Nisargadatta Maharaj** enseñaba que el sufrimiento nace de la no aceptación. En *Yo soy eso*, afirma: “¿Qué te hace tan desgraciado? Tener lo que no quieres y no tener lo que quieres. ¿Por qué no lo inviertes? Quiere lo que tienes y no te preocupes por lo que no tienes”⁴³. El núcleo del sufrimiento, según esta visión, está en la **identificación con el ego y sus demandas**. La liberación comienza cuando se observa ese ego desde la conciencia testigo y se renuncia a su control.

Este gesto de **rendición espiritual** no es derrota, sino **desnudez del alma ante lo real**. La aceptación madura no brota espontáneamente; requiere entrenamiento, como si de un gimnasio del alma se tratara. Se cultiva a través del silencio, de la observación, del desprendimiento. Es un proceso similar al de una flor que, aun sabiendo

³⁸ Fragmento atribuido a Heráclito por Cicerón en *De natura deorum*, I, 32.

³⁹ EPICTETO, *Manual*, § 8.

⁴⁰ M. AURELIO, *Meditaciones*, IV, 23.

⁴¹ E. KÜBLER-ROSS, *La rueda de la vida*, Luciérnaga, Barcelona 2002, 145.

⁴² F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Alianza, Madrid 1995, 75.

⁴³ NISARGADATTA MAHARAJ, *Yo soy eso*, Sirio, Málaga 2007, 94.

su fugacidad, se abre a la vida. Así también la conciencia: se abre al dolor, al amor, a la pérdida, no porque no le duelan, sino porque sabe que en todo ello se revela algo mayor.

La **mística cristiana** ofrece aquí una sabiduría convergente. **San Juan de la Cruz**, en su enseñanza sobre la *noche oscura del alma*, no interpreta el sufrimiento como castigo, sino como **vía de purificación del yo** y de unión con Dios. “Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”, escribe en su *Subida al Monte Carmelo*⁴⁴. Solo cuando el ego no tiene ya asideros, puede emerger la presencia desnuda del ser.

Meister Eckhart, en sintonía con esta tradición, afirma que cuanto más vacío está el alma, más puede llenarla Dios. Y que cuando el hombre se suelta de todo, Dios se entrega completamente⁴⁵. Aquí, la rendición no es pérdida, sino plenitud; no es ausencia, sino totalidad. El yo no desaparece, pero se relativiza, se transparenta, se reintegra.

En la **psicología existencial**, **Viktor Frankl** recogió esta enseñanza y la llevó al extremo de la historia. En *El hombre en busca de sentido*, tras sobrevivir a los campos de concentración, concluye: “al hombre se le puede arrebatar todo, salvo una cosa: la libertad última —la de elegir su actitud ante cualquier circunstancia”⁴⁶. Esta libertad, nacida de la aceptación lúcida, convierte el sufrimiento en posibilidad de sentido. No por negación, sino por transfiguración.

Desde la psicología transpersonal, esta actitud se ha teorizado como el paso del “yo sufriente” al “testigo consciente”. La **conciencia testigo**, núcleo del nuevo paradigma, no se identifica con el contenido de la experiencia (dolor, miedo, pérdida), sino que **presencia sin juicio**, y en ese presenciar, se libera. Así, el sufrimiento no desaparece, pero pierde su carácter de amenaza absoluta y se transforma en posibilidad de expansión.

Aceptar no es tolerar el mal ni justificar la injusticia. Es **rendir el ego que lucha contra lo inevitable**. Es dejar de controlar, sin dejar de actuar. Es dejar de poseer, sin dejar de amar. Es **vivir sin resistencia lo que ya es**, para desde ahí transformar, si es posible, lo que puede ser transformado. Esta aceptación no es clausura, sino apertura; no parálisis, sino lucidez.

Por eso, la espiritualidad, en este contexto, se convierte en **pedagogía existencial**. No para explicar el sufrimiento, sino para **acompañarlo con conciencia**. No para eliminarlo, sino para **atravesarlo con sentido**. Allí donde el yo se quiebra, puede nacer el ser. Allí donde el control desaparece, puede brotar la confianza. Allí donde no hay nada que hacer, solo queda **ser**.

6.1. *La rendición: del yo controlador al ser que habita*

En el camino espiritual que propone el nuevo paradigma de la conciencia, **la rendición no es una derrota**, sino una **liberación del control ilusorio del yo**. En una cultura marcada por el rendimiento, la productividad y la necesidad de dominar todas las variables de la existencia —emociones, relaciones, proyectos, futuro, incluso la

⁴⁴ S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, 17.

⁴⁵ M. ECKHART, *Sermones y tratados*, Trotta, Madrid 2010, 114.

⁴⁶ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004, 86.

muerte—, la rendición se alza como un gesto contracultural: **dejar de controlar para comenzar a habitar**.

La idea de que podemos y debemos tenerlo todo bajo control constituye uno de los grandes mitos de la modernidad. El ego —entendido como instancia identificada con el pensamiento, la separación y el deseo de dominio— se presenta como arquitecto y guardián de la vida. Pero en su intento de protegernos, **nos separa del ser**, clausura la apertura y **convierte la experiencia en una operación de vigilancia constante**. Lo que el ego no puede controlar, lo teme; lo que no puede prever, lo rechaza. Sin embargo, el ser no puede ser controlado, porque **no es objeto de posesión, sino de entrega**.

Rendir el yo, en este contexto, no es suprimirlo, sino **renunciar a su pretensión de centralidad**. Como han señalado múltiples tradiciones espirituales, el paso del ego al ser implica un giro fundamental: de la apropiación a la entrega, del cálculo a la confianza, del juicio a la contemplación. En palabras del advaita, “todo lo que no es entregado, es retenido por el ego. Lo que se entrega, es asumido por el Ser”⁴⁷. Esta afirmación recoge una verdad profunda: solo cuando **soltamos el control**, comienza la visión clara; solo cuando **cesamos de hacer compulsivamente**, puede **emerger el ser**.

Este gesto de rendición no es irracional, sino **meta-racional**. No se opone a la inteligencia, sino que la trasciende. Como afirma Jean Klein: “la mente no puede conocer lo real; solo puede rendirse a él”⁴⁸. Lo real no se conquista, se revela. De ahí la importancia del silencio, de la pausa, del vacío. La mente discursiva —estructurada en dualidades y expectativas— no accede al ser, solo lo roza cuando calla. El lenguaje mismo se vuelve insuficiente, y la sabiduría aparece no en el decir, sino en **el habitar lúcido y amoroso del presente**.

El acto de rendirse tiene una función **liberadora y unificadora**. Nos permite salir del “yo que quiere tener razón” para entrar en el “yo que reconoce el misterio”; del “yo que se aferra” al “yo que suelta”; del “yo que exige” al “yo que confía”. Esta transformación no es una técnica, ni un acto de voluntad individual, sino una **disposición ontológica**: una forma de estar en el mundo abierta, permeable, humilde. Rendir el yo es **dejar de identificarse con el pensamiento**, con la historia personal, con el rol que ocupamos. Es descubrir, en el fondo, que somos **presencia sin forma**.

El sufrimiento aparece aquí como **el gran maestro de la rendición**. Cuando el dolor irrumpe y desarma nuestras certezas, el ego ya no puede sostener su estrategia. En ese punto de quiebre, cuando las seguridades se derrumban, **puede emerger la conciencia desnuda**. Como en la imagen de la semilla que ha de morir para dar fruto, la rendición implica **una pequeña muerte**: la del yo controlador, que da paso al ser que habita. No se trata de renunciar a ser, sino de renunciar a controlar el ser. **Dejar que la realidad sea lo que es**, y en ese dejar ser, **descubrir la unidad que ya somos**.

Esta rendición no elimina la acción, pero transforma su origen. Ya no se actúa desde la reactividad ni desde el miedo, sino **desde la presencia**. La acción brota del silencio interior, no de la ansiedad por obtener un resultado. Es acción sin apego, sin apropiación, sin cálculo. Es actuar desde el ser, no desde el tener.

⁴⁷ Atribuido a la enseñanza advaita; en línea con J. Klein y R. Maharaj.

⁴⁸ J. KLEIN, *La alegría sin objeto*, Sirio, Málaga 2004, 105.

La mística cristiana ha expresado esta experiencia en claves profundamente coincidentes. En san Juan de la Cruz, la *noche oscura* es ese momento de vaciamiento total donde el alma, desprovista de apoyos, **se rinde al Misterio**. En Eckhart, la imagen de Dios como aquel que solo puede habitar en el alma vacía recoge la misma intuición: **la plenitud solo llega cuando el yo se calla**⁴⁹.

En resumen, la rendición es el pasaje del ego que resiste al ser que se entrega. No se trata de pasividad ni de inacción, sino de **una manera nueva de vivir**, sin posesión ni defensa. Es el fin del control como estrategia, y el inicio del amor como modo de presencia. Esta es la gran paradoja de la madurez espiritual: **que solo cuando el yo muere, puede comenzar la verdadera vida**.

6.2. *El nuevo paradigma espiritual: hacia una antropología de la apertura*

El surgimiento de un nuevo paradigma espiritual en el siglo XXI no es únicamente un fenómeno cultural, psicológico o religioso. Más profundamente, representa una **mutación antropológica**: una transformación en el modo en que el ser humano **se comprende a sí mismo** y se abre a la realidad. En esta transición, asistimos al **desplazamiento del eje epistemológico**: de la razón dominante del paradigma moderno hacia una forma de conocimiento más integrador, intuitivo, holístico y experiencial.

Este nuevo paradigma sostiene una **tesis antropológica central**: el ser humano no es únicamente cuerpo ni mente, sino una realidad multidimensional, portadora de espíritu, energía, vibración e información. Nuestra identidad más profunda no reside en el ego —esa construcción de juicios, memorias, hábitos y deseos—, sino en **un “yo profundo”**, una conciencia testigo, abierta a lo trascendente, a lo sagrado, a lo otro.

Como ha mostrado la **teoría integral** de Ken Wilber, la realidad no puede ser fragmentada sin perder su coherencia. Todo ser humano es simultáneamente **cuerpo, psique y espíritu; parte y todo; individuo y colectividad**. Desde esta visión *holónica*, cada persona forma parte de un entramado más amplio de conciencia evolutiva, en constante expansión. La espiritualidad, por tanto, **no se reduce a creencias ni a rituales devocionales**, sino que **emerge como una disposición radical del ser ante la existencia**.

Este modo de espiritualidad posdogmática presenta varios **rasgos esenciales**:

- Es no-dual, pues trasciende la oposición entre materia y espíritu, razón y fe, sujeto y objeto;
- Es experiencial, no meramente creencial: lo importante no es lo que se cree, sino lo que se vive y transforma;
- Es intuitiva y contemplativa, abriendo paso a una forma de conocimiento que no excluye la razón, pero la trasciende desde dentro;
- Es inclusiva, pues reconoce la pluralidad de caminos espirituales sin caer en sincretismos vacíos;

⁴⁹ M. ECKHART, *Sermones y tratados*, Trotta, Madrid 2010, 121.

- Y es pedagógica, en cuanto lee la vida —con sus pruebas, duelos y gozos— como parte de un proceso interior de crecimiento y despertar.

La pregunta “¿quién soy yo?” se convierte en el **eje de esta antropología espiritual**. Ya no se responde únicamente desde la biografía, el género, la profesión o el rol social. La respuesta auténtica solo emerge cuando el yo se despoja de sus máscaras, cuando **se sumerge en el silencio**, cuando aprende a ver “con los ojos del alma”.

Raimon Panikkar habla de esta actitud como **una segunda inocencia**: no la del niño que aún no conoce el dolor, sino la del adulto que, habiéndolo atravesado, elige permanecer abierto. Es la inocencia que ha pasado por la herida y ha resurgido como **sabiduría compasiva**. El sujeto espiritual no ignora el sufrimiento, pero lo resignifica.

En esta clave, el sufrimiento no se niega ni se glorifica, sino que **se transforma en oportunidad de sentido**. Como afirmó Viktor Frankl, “el sufrimiento no destruye necesariamente, si se le encuentra un sentido”⁵⁰. Y ese sentido no se impone desde fuera, sino que se **revela desde la conciencia despierta**, desde la presencia que ha aprendido a soltar, a confiar, a aceptar.

Por eso, la **aceptación** no es resignación pasiva, sino **acto de sabiduría amorosa**: una forma de decir “sí” a la vida, incluso cuando no se comprende. Es el reconocimiento humilde de que no todo puede explicarse, pero todo puede ser abrazado. En palabras de Nisargadatta Maharaj: “el sufrimiento existe porque no aceptamos. La libertad comienza cuando queremos lo que tenemos y dejamos de desear lo que no tenemos”⁵¹.

El trabajo espiritual, entonces, **no es evasión del mundo**, sino **una manera más lúcida, más amorosa y más profunda de estar en él**. No se trata de retirarse a un refugio interior, sino de habitar la vida con una mirada nueva, que brota de la conciencia abierta. Una antropología espiritual no impone dogmas, sino que **invita al ser humano a reconocerse como portador de sentido, de presencia y de misterio**.

6.3. Apertura, conciencia y espiritualidad en el nuevo paradigma

La espiritualidad contemporánea, disociada progresivamente de los marcos institucionales religiosos tradicionales, se presenta como **un fenómeno antropológico integral**, vinculado al despertar de la conciencia y a la **apertura radical del ser**. El llamado *nuevo paradigma espiritual* —expresión habitual en la literatura reciente sobre conciencia— no debe entenderse como una moda ni como una nueva religión organizada, sino como **una mutación profunda en la autocomprensión del ser humano**. Lo que emerge es **un nuevo modo de habitar el mundo**: más atento, más silencioso, más resonante con la interioridad y con lo sagrado.

Esta espiritualidad no se basa ya en la creencia, sino en **la experiencia directa**. Se trata de una vivencia no dogmática, universal, no excluyente, que se manifiesta como **disposición ontológica de apertura**: apertura al misterio, al otro, al propio ser. En el núcleo de esta transformación está la comprensión de que el ser humano **es multidimensional**.

⁵⁰ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004, 96.

⁵¹ NISARGADATTA MAHARAJ, *Yo soy eso*, Sirio, Málaga 2007, 78.

mensional: no sólo cuerpo, no sólo mente, sino también espíritu, energía, vibración. La conciencia ya no se define por su capacidad de representar el mundo, sino por su **capacidad de habitarlo conscientemente.**

Como ha señalado **Ken Wilber**, la realidad debe entenderse como una estructura **holónica**, donde cada parte es a la vez un todo en sí misma e integrante de una totalidad mayor. Esta visión integrada obliga a superar tanto el reduccionismo materialista como el espiritualismo evasivo. La conciencia no puede reducirse a procesos neurológicos ni a sistemas de pensamiento: **es apertura ontológica al ser**, una forma de estar presente que sabe escuchar, acoger y rendirse.

Esta **apertura espiritual** se manifiesta en diversos niveles fundamentales:

- Desidentificación del ego: el yo condicionado por roles, etiquetas y mecanismos de defensa cede su lugar a un yo profundo, libre de miedo, abierto a la verdad.
- Aceptación de la vida tal como es: más allá del deseo de control, el sujeto aprende a fluir, a confiar, a reconocer un orden invisible que se revela a quien se entrega.
- Redefinición del sufrimiento: el dolor no es ya mero obstáculo, sino posibilidad de sentido. Como decía Viktor Frankl, el sufrimiento puede ser soportado si se encuentra una razón para ello⁵².
- Conciencia expandida: lo espiritual no es evasión del mundo, sino profundidad de mirada. Se trata de ver con los ojos del alma, comprender desde el corazón, amar desde la compasión.

La imagen de la **flor que se abre**, a pesar de su fragilidad y su finitud, resulta paradigmática. Solo quien **se atreve a abrirse**, a vivir sin certezas, sin defensas, sin máscaras, puede cumplir su razón de ser. Así como la flor poliniza al abrirse, el ser humano fecunda el mundo **al abrirse a la vida tal como es**, sin resistencias neuróticas ni pretensiones de dominio.

Este nuevo paradigma espiritual también implica **un cambio epistémico profundo:** del conocimiento racional-objetivo al **conocimiento intuitivo, simbólico y contemplativo.** Como afirmaba **Raimon Panikkar**, esta forma de saber constituye una *segunda inocencia*: no la ignorancia ingenua del niño, sino la sabiduría adquirida tras la caída, el sufrimiento y la reconstrucción del sentido⁵³. Esta sabiduría no es acumulación de datos, sino **disposición amorosa de apertura al misterio.**

Aceptar no es resignarse. Aceptar es reconocer la realidad sin defensas. Como han dicho los místicos —de **Heráclito** a **San Agustín**, de **Epicteto** a **Nisargadatta Maharaj**—, aceptar es **entrar en resonancia con el ritmo profundo de lo real.** Solo quien acepta puede amar. Solo quien ama puede transformarse. Y solo quien se transforma puede despertar.

⁵² V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004, 78.

⁵³ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios*, Fragmenta, Barcelona 2013, 102.

En esa transformación silenciosa del alma, **el ser humano recobra su centro**. Ya no busca sentido afuera, sino que lo descubre adentro, en la presencia que acoge cada instante como único. Como expresó Jesús de Nazaret, en palabras que trascienden las fronteras religiosas: “*Yo hago nuevas todas las cosas*” (Ap 21,5). Esta es la promesa del nuevo paradigma espiritual: **una humanidad nueva, nacida de la conciencia despierta**.

6.4. *El nuevo paradigma espiritual: interioridad, conciencia y aceptación*

En las primeras décadas del siglo XXI ha emergido con creciente visibilidad un **paradigma espiritual alternativo** al modelo racionalista y materialista dominante en la modernidad. Este nuevo paradigma no se limita al rechazo de las estructuras religiosas tradicionales; **propone una reformulación profunda de la relación entre el ser humano, el sentido, la interioridad y lo trascendente**. No se trata de un retorno acrítico a lo religioso, sino de una espiritualidad **antropológica, holística y experiencial**, que encuentra resonancias estructurales con la tradición agustiniana, donde el alma busca en su interior a Dios como fundamento último del ser y del conocer.

Este paradigma ha sido descrito por numerosas voces contemporáneas — desde filósofos como **Raimon Panikkar** o **Ken Wilber**, hasta psicólogos como **Jorge Ferrer** o místicos como **Krishnamurti**— como una **transformación evolutiva de la conciencia humana**. En esta visión, la espiritualidad no es un sistema de creencias ni una doctrina institucional, sino **una dimensión constitutiva del ser humano**. Se trata de una espiritualidad **no dogmática, no dualista, integradora** de cuerpo, mente, emoción y espíritu.

El ser humano ya no es visto como un sujeto racional encerrado en su autonomía, sino como **una conciencia en proceso**, abierta al Misterio, al otro, al mundo y a sí misma. La pregunta fundacional de esta espiritualidad —“¿quién soy yo y para qué estoy aquí?”— remite a un **proceso de desidentificación del ego condicionado**, un movimiento de liberación interior que encuentra eco en la conversión agustiniana: “*Tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba*” (*Confesiones*, X, 27, 38).

Este modelo emergente **no niega la dimensión religiosa, pero la trasciende como única forma de acceso a la verdad**. En palabras de Panikkar, se trata de pasar de **una religiosidad basada en el dogma a una espiritualidad fundada en la experiencia**. Este desplazamiento implica un cambio en el locus de autoridad: ya no es la doctrina externa la que valida la verdad, sino la **vivencia interior, la conciencia despierta, la apertura al Misterio**.

En este contexto, **la aceptación** se convierte en uno de los núcleos más profundos del camino espiritual. Aceptar no es resignarse, sino **integrar**. Es asumir lo que la vida presenta —incluso el sufrimiento— como ocasión de crecimiento y de maduración interior. Aquí convergen la sabiduría estoica (Epicteto, Marco Aurelio), la mística cristiana (Eckhart, Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz), y también la antropología agustiniana, donde **la libertad humana solo alcanza su plenitud en el abandono confiado en Dios**: “*Haz, Señor, lo que mandas, y manda lo que quieras*” (*Confesiones*, X, 29, 40).

El lenguaje espiritual contemporáneo transcrito en muchas experiencias actuales —donde se habla de vibración, energía, intuición, niveles de conciencia— puede parecer ajeno a la metafísica clásica, pero expresa simbólicamente **una antropología espiritual renovada**, que reconoce la profundidad del alma. Lo que en Agustín era búsqueda de la verdad interior, hoy se nombra como apertura de conciencia, como “vivir desde el ser”.

Desde la filosofía contemporánea, **Michel Henry** ha desarrollado una fenomenología de la vida que remite también a esta experiencia radical de interioridad. Para Henry, el sujeto no se constituye en relación con el mundo exterior, sino por su **autoafectación originaria**, por el “sentirse vivir” en su núcleo íntimo. Esta visión coincide profundamente con la antropología agustiniana: “*No salgas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad*” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

Otro rasgo distintivo del nuevo paradigma espiritual es su **crítica a las dicotomías heredadas de la modernidad**: razón/fe, cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, ciencia/religión. Frente a estas oposiciones, propone una visión holística, no fragmentaria, del ser humano y del cosmos. La **teoría integral de Ken Wilber** desarrolla esta intuición al presentar cada nivel de realidad —biológico, emocional, racional, espiritual— como parte de un sistema **holónico**, donde **cada parte es un todo en sí y, a la vez, parte de un todo mayor**. En este marco, la espiritualidad y la ciencia pueden dialogar sin excluirse.

Desde esta perspectiva, **el sufrimiento no es un error a eliminar, sino un camino de transformación**. Como señalaba **Viktor Frankl**, “el ser humano puede soportar cualquier *cómo* si tiene un *para qué*”. La espiritualidad no elimina el conflicto, pero **le da sentido**. Esta misma orientación la encontramos en san Agustín, para quien el mal no tiene entidad propia, sino que es **privación del bien** (*privatio boni*), y solo en la comunión con Dios puede ser verdaderamente superado.

En los relatos contemporáneos de búsqueda interior, resuena esta lógica del sentido en la adversidad: “*el sufrimiento, aunque pueda hundir en la más profunda desesperanza, si somos capaces de trascenderlo, podremos mirar lo que nos ocurra con serenidad y no con angustia*”. Esta frase podría haber sido escrita por Séneca o por Simone Weil⁵⁴: en todos los casos, se trata de **una sabiduría trágica, transformadora y lúcida**.

La apertura interior descrita como “**segunda inocencia**” (Panikkar), o como “**intimidad sin defensas**” (Jean Klein), se enlaza con el concepto **agustiniano de conversio**: un movimiento de retorno al origen, de vuelta al alma, no como huida del mundo, sino como **transformación de la mirada**. La conciencia despierta no ve otra cosa, sino **ve lo mismo de otra manera**. Como señala una de las voces recogidas en los testimonios: “*la vida nos está haciendo una invitación a fluir con ella... y solo cuando abrazamos la aceptación, se nos revelan los misterios de la conciencia*”.

El nuevo paradigma espiritual se convierte así en **espacio de confluencia**: entre Oriente y Occidente, entre ciencia y mística, entre razón e intuición, entre filosofía y experiencia. Y en este espacio, la figura de **san Agustín** aparece como un **punte hermenéutico privilegiado**. Su antropología del alma, su ontología relacional de la criatura y su fenomenología del deseo (el corazón inquieto) **anticipan muchos de los temas actuales** sobre interioridad, conciencia y apertura.

⁵⁴ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 2003.

Finalmente, esta espiritualidad integral no se limita a un conocimiento especulativo: **apunta a una praxis concreta**. El silencio, la contemplación, la escucha interior, el discernimiento, el desapego son caminos para una vida más consciente. El cambio no comienza en el mundo exterior, sino en **la mirada que proyectamos sobre él**. Como se expresa en uno de los testimonios personales: “*Veo a gente que fue enterrada con 90 años, pero murieron con 15 o con 30 porque no supieron gestionar lo que la vida les presentaba*”.

Aceptar no es renunciar a transformar, sino **transformar desde un nivel más alto de conciencia**. La mente condicionada juzga, separa, teme. La conciencia espiritual **integra, acoge, confía**. Y ese tránsito del yo fragmentado al yo unificado —del deseo disperso al deseo centrado— es, en esencia, la **conversión agustiniana**. En este sentido, la célebre frase de *Las Confesiones* cobra hoy una resonancia renovada, abierta a creyentes y buscadores de toda tradición: “*Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*” (*Confesiones*, I, 1, 1).

6.5. Conciencia espiritual y aceptación: hacia una fenomenología de la apertura

Esta sección profundiza en el paradigma espiritual contemporáneo integrando **una mirada fenomenológica, experiencial y antropológica** sobre el despertar de la conciencia. Más allá de los marcos institucionales, doctrinales o confesionales, se desarrolla una comprensión de la espiritualidad **como dimensión constitutiva del ser humano**, arraigada en la vida cotidiana, en la vulnerabilidad y en la apertura al misterio.

Desde la experiencia personal hasta la reflexión filosófica, la transformación espiritual es entendida como **una evolución de conciencia** que atraviesa las distintas dimensiones del ser: corporal, emocional, mental y espiritual. Se reconoce así al ser humano como **una totalidad viva, vibracional e informada**, cuyo crecimiento no depende de la acumulación de conocimientos, sino de la integración consciente del sentido que emerge de cada experiencia.

La experiencia de cada uno, enmarcada en esta espiritualidad no dogmática, despliega **una pedagogía existencial** centrada en la aceptación, el silencio, la rendición y la escucha. No se trata de sustituir unas creencias por otras, sino de **recuperar una espiritualidad radicalmente humana**, encarnada, íntima y transformadora. La sabiduría aquí no es erudición, sino presencia: una disposición amorosa que se abre al dolor, al no saber, a lo sagrado.

Este enfoque espiritual plantea **una fenomenología de la conciencia**: lo esencial no es saber quiénes somos, sino **ser lo que somos**, dejar que el ser se manifieste en su profundidad más allá de las identificaciones del ego. La apertura no es ingenuidad ni evasión, sino **una “segunda inocencia”**, como la definía Raimon Panikkar: “*una inocencia que no está atrás, sino adelante, fruto de haber perdido y recuperado conscientemente nuestra receptividad al misterio*”⁵⁵.

⁵⁵ R. PANIKKAR, “La plenitud del hombre”: *Concilium* 61 (1970) 23-25.

Desde una lectura agustiniana, esta apertura remite al *interior intimo meo*, el núcleo más profundo del alma donde habita la verdad. La verdadera transformación no ocurre por comprensión racional, sino cuando **el sufrimiento es acogido desde la interioridad abierta**, desde esa disposición de entrega que no es resignación, sino confianza. Como dice san Agustín: *“Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”*—porque sólo en el recogimiento del alma se revela **la verdad que sana y libera**.

Esta espiritualidad, centrada en la apertura y la conciencia, **no niega el sufrimiento**, pero lo transfigura. Se convierte en una **escuela del alma**, una pedagogía silenciosa en la que el dolor no es rechazado, sino abrazado como parte del camino. Así lo expresaron autores como Viktor Frankl, san Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Krishnamurti o Etty Hillesum, quienes vivieron el sufrimiento como **posibilidad de despertar interior y expansión del ser**.

En esta clave, el conocimiento espiritual **no se impone ni se demuestra**, sino que se encarna. Como escribió Pascal, *“el corazón tiene razones que la razón no entiende”*. Intuición, contemplación, escucha, aceptación: estos son los modos del saber espiritual. La aceptación, lejos de negar el deseo, **lo transforma en disponibilidad**. Como afirma Jean Klein, la clave es *“afinar la disponibilidad”*, vivir en una **intimidad creciente consigo mismo** y con la vida⁵⁶.

Esta nueva espiritualidad también representa **una respuesta crítica a los límites del racionalismo moderno**. Frente a una cultura centrada en el control, la eficacia y el dominio, **la conciencia espiritual es integradora**: reúne lo fragmentado, reconcilia al sujeto con su finitud, su vulnerabilidad, su deseo y su misterio. El alma deja de ser objeto de discurso para convertirse en **sujeto de experiencia**. Y esa experiencia, si es verdadera, **culmina en una rendición amorosa** a lo que es.

Así entendida, **la espiritualidad contemporánea es una invitación a vivir despiertos**. A leer los acontecimientos no como obstáculos, sino como señales. A escuchar lo que la vida susurra detrás de cada pérdida, detrás de cada espera. Vivir desde la apertura no es solo una actitud ética o psicológica: es **una mística encarnada**, una fenomenología del sí.

Desde san Agustín hasta Ken Wilber, desde Heráclito hasta Etty Hillesum, las voces sabias de todas las épocas **convergen en esta intuición**: el alma no madura por acumulación de datos, sino por integración de sentido. Y ese sentido, como enseñó san Buenaventura, solo se revela cuando **“hacemos la voluntad del Amor”**.

Aceptar, entonces, no es renunciar, sino **asentir con profundidad** a lo que la vida ofrece. Es **vivir espiritualmente**. Y vivir espiritualmente es **estar abiertos**: al dolor, al misterio, a lo que no entendemos, a lo que no podemos controlar. Como dice el Evangelio: *“conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”* (Jn 8,32), pero sólo si esa verdad **ha sido encarnada** en el centro del alma.

⁵⁶ J. KLEIN, *La alegría sin objeto*, Sirio, Málaga 2004, 118.

7. Dimensión colectiva del despertar: hacia una conciencia planetaria

Si bien el despertar espiritual se enraíza en la interioridad del sujeto —espacio privilegiado de autoconocimiento, epifanía del ser y apertura a lo trascendente—, su despliegue auténtico trasciende la esfera individual. En efecto, la conciencia espiritual no se agota en una experiencia privada o introspectiva, sino que se proyecta como vínculo, como responsabilidad ética y como participación ontológica en una totalidad viviente. La espiritualidad, en este horizonte, se convierte en acontecimiento relacional, comunitario y planetario.

La crisis civilizatoria contemporánea —que es simultáneamente ecológica, social, económica y existencial— no puede comprenderse ni enfrentarse solo desde categorías técnicas, jurídicas o políticas. Se trata, en su raíz, de una crisis de conciencia: un paradigma basado en la separación y la objetivación —del ser humano respecto de la naturaleza, del yo respecto del otro, del cuerpo respecto del alma— que ha disociado la vida y despojado al mundo de sentido. Frente a este imaginario escindido, la espiritualidad emergente propone una ontología relacional, una ética de la interdependencia y una visión integradora del ser.

En sintonía con la intuición agustiniana según la cual *“la verdad habita en lo más íntimo de la persona”* (*De vera religione*, cap. XXXIX), esta interioridad no constituye un repliegue individualista, sino una apertura ontológica a la totalidad. En Agustín, el regreso al interior —mediado por la iluminación del Verbo— no es un fin en sí mismo, sino una vía de acceso a lo trascendente y a la comunión universal. Así, la interioridad iluminada deviene fuente de vínculo y semilla de una comunidad espiritual.

Desde esta perspectiva, autores como Ken Wilber han descrito el tránsito hacia una conciencia integral como un proceso evolutivo que conduce desde estructuras egocéntricas a visiones mundicéntricas y cosmocéntricas. En su modelo de “holones” (totalidades que son a la vez partes), cada nivel de conciencia incluye e integra al anterior, y despliega una comprensión cada vez más abarcadora del yo, del otro y del mundo. En este marco, la compasión, el cuidado y la justicia dejan de ser elecciones voluntaristas y se convierten en manifestaciones naturales de una conciencia transpersonal y despierta⁵⁷.

La dimensión colectiva del despertar se ha expresado, asimismo, en la emergencia de nuevas formas de comunidad espiritual —muchas de ellas no institucionalizadas— centradas en la presencia compartida, el silencio, la escucha profunda y la práctica compasiva. Estas comunidades encarnan lo que Raimon Panikkar ha denominado una “ecología del alma”: una espiritualidad relacional que se opone tanto al individualismo místico como al dogmatismo normativo⁵⁸. En ellas, la interioridad es cultivada no como introspección aislada, sino como disponibilidad ética, apertura al otro y cuidado del mundo.

En este contexto, el paradigma planetario adquiere una dimensión ecológica integral. Una conciencia despierta no puede ignorar la devastación de los ecosistemas,

⁵⁷ K. WILBER, *Una teoría de todo: Una visión integral para los negocios, la política, la ciencia y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona 2003.

⁵⁸ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*, Fragmenta, Barcelona 1999.

la injusticia estructural ni el sufrimiento de las especies no humanas. El pensamiento de autores como Thomas Berry⁵⁹, Leonardo Boff⁶⁰ y Joanna Macy⁶¹ ha puesto de manifiesto la necesidad de una espiritualidad enraizada en una cosmología ecológica, en la que la Tierra no es un objeto inerte, sino un sujeto vivo y sagrado. Como afirma Berry: “*el universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos*”⁶². En este marco, la humanidad es comprendida como parte consciente del cuerpo de la Tierra, llamada a ejercer un rol de cuidado, no de dominación.

La espiritualidad planetaria no es, por tanto, una evasión del mundo, sino una forma lúcida de habitarlo. Es una espiritualidad encarnada, que nace de la contemplación interior y se traduce en compromiso ético, cultural, ecológico y político. Como ha señalado el papa Francisco en *Laudato Si'*, se trata de escuchar “el clamor de la tierra y el clamor de los pobres”, y responder con una compasión encarnada que se hace acción transformadora⁶³.

En suma, el despertar espiritual no es solamente un itinerario subjetivo hacia el ser, sino una revolución silenciosa que reconfigura nuestras formas de estar en el mundo: con los otros, con la Tierra y con lo divino. En este horizonte, espiritualidad y comunidad, mística y justicia, interioridad y praxis, se entrelazan como expresiones convergentes de una conciencia en transformación. La verdad que habita en lo íntimo del alma —como intuía san Agustín— se manifiesta finalmente como amor que cuida, une y transforma el mundo.

8. Conclusiones: Interioridad y apertura en la encrucijada contemporánea

La exploración desarrollada a lo largo de este trabajo ha puesto en diálogo dos horizontes de sentido que, si bien emergen en contextos históricos y culturales distintos, revelan una profunda resonancia: por un lado, la espiritualidad contemporánea emergente, caracterizada por su apertura a la conciencia transpersonal, la no-dualidad y una visión integradora del ser humano; por otro, la tradición agustiniana, que encuentra en la interioridad el lugar privilegiado para el encuentro con la verdad y la trascendencia.

Ambas perspectivas convergen en una misma intuición fundamental: el ser humano es un ser en camino, llamado a un proceso de unificación interior que no se reduce a la introspección psicológica, sino que se configura como una apertura radical al Misterio. En este tránsito, el sujeto no se define por su yo empírico ni por sus identificaciones sociales, sino por su capacidad de presencia, discernimiento y auto-trascendencia. La conciencia espiritual, en este sentido, constituye el núcleo desde el cual se despliega toda verdadera transformación.

⁵⁹ T. BERRY, *El sueño de la Tierra*, Trotta, Madrid 1993.

⁶⁰ L. BOFF, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Trotta, Madrid 2003.

⁶¹ J. MACY & C. JOHNSTONE, *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*, Novato, CA, New World Library, 2012.

⁶² T. BERRY, *cit.*, 14.

⁶³ FRANCISCO, *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2015.

La interioridad, en la clave agustiniana, es el espacio donde el alma recuerda su origen, percibe su deseo de plenitud y se deja iluminar por la verdad divina. En *Confesiones*, este itinerario es simultáneamente antropológico y teológico: es búsqueda del sí mismo y retorno a Dios. En la espiritualidad contemporánea, esa misma dinámica se expresa en nuevos lenguajes: la “segunda inocencia” de Panikkar, la desidentificación del ego en Jorge Ferrer, o el ascenso a niveles superiores de conciencia en Ken Wilber, son diversas formulaciones de un mismo impulso ontológico: trascender la clausura del yo para habitar el ser en su profundidad relacional y luminosa.

Esta confluencia abre un horizonte fértil para la reflexión filosófica, teológica y pedagógica. En un mundo fragmentado, dominado por el ruido del ego, la aceleración técnica y la pérdida de sentido, urge recuperar una pedagogía de la interioridad. No como retorno nostálgico al pasado, sino como una praxis transformadora que integre cuerpo, mente, emoción y espíritu. Esta pedagogía no enseña desde la imposición doctrinal, sino desde la escucha, la presencia y la contemplación: enseña a ser, no sólo a saber.

Aceptar, desde esta clave, no es resignarse, sino habitar lo real con lucidez amorosa. Y despertar, en última instancia, es recordar quiénes somos: seres orientados hacia la plenitud, cuya vocación última no es el dominio, sino la comunión. El camino va, entonces, del ego al ser, del control al fluir, del yo cerrado al corazón abierto.

Desde este recorrido, se pueden sintetizar los principales hallazgos del trabajo:

1. **Del dogma al misterio vivo:** El nuevo paradigma espiritual no niega la religión, pero la desborda. No se funda en sistemas doctrinales, sino en la vivencia directa de lo sagrado desde la interioridad. Propone una relectura simbólica y existencial de las tradiciones religiosas, privilegiando la experiencia sobre la creencia, la presencia sobre la representación.
2. **Del yo al ser consciente:** El descentramiento del ego constituye el eje del proceso espiritual. El yo deja de ser principio de identidad para ser relativizado e integrado en una conciencia más amplia, que se experimenta como unidad con el otro, con la naturaleza y con lo divino. Esta transformación no es fuga del mundo, sino forma más lúcida y compasiva de habitarlo.
3. **De la fragmentación a la integración:** La espiritualidad contemporánea propone una antropología ampliada, que reconoce al ser humano como totalidad encarnada y abierta al Misterio. Esto implica integrar razón y afectividad, cuerpo y alma, conocimiento y ética. En esta clave, la espiritualidad se convierte en fuente de sentido, creatividad, maduración y cuidado.
4. **De la individualidad a la comunidad:** El despertar espiritual no es un proceso solipsista, sino relacional. Implica nuevas formas de comunidad, nuevas maneras de educar y de habitar el planeta. Desde esta

perspectiva, espiritualidad y política no se oponen, sino que convergen en una mística del cuidado y en una ética de la unidad.

Por tanto, el presente trabajo no solo aporta a la comprensión teórica de la espiritualidad emergente, sino que abre líneas de investigación relevantes para el pensamiento contemporáneo: la articulación entre interioridad y pedagogía; el diálogo entre mística y educación; la integración entre psicología transpersonal, filosofía de la conciencia y transformación social; y, finalmente, el desarrollo de prácticas de formación espiritual que sean a la vez personales y comunitarias.

En este horizonte, la espiritualidad no es un lujo, ni una moda, ni una evasión: es una necesidad antropológica profunda. Es la respuesta silenciosa y radical a la crisis del sentido que atraviesa nuestra época. Y es, también, el lugar donde el alma contemporánea puede recordar su origen y vislumbrar su destino.

Como intuyó san Agustín, "*interior intimo meo, superior summo meo*": en lo más íntimo del alma resplandece lo que nos trasciende. Y en esa paradoja luminosa —donde lo más interior es también lo más alto— se juega la posibilidad de una espiritualidad verdaderamente transformadora: una espiritualidad del ser, del cuidado y del despertar.

***LA INTERIORIDAD COMO UMBRAL DE LO SAGRADO:
AGUSTÍN, ESPIRITUALIDAD Y BÚSQUEDA DE SENTIDO
EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO***

***INTERIORITY AS A THRESHOLD TO THE SACRED: AUGUSTINE,
SPIRITUALITY AND THE SEARCH FOR MEANING IN
CONTEMPORARY TIMES***

Luciano Pou Sabaté

Resumen: En un contexto marcado por la fragmentación del sujeto, el eclipse de la verdad y la proliferación de espiritualidades difusas, este artículo propone una relectura del pensamiento de san Agustín desde la categoría de interioridad como umbral hacia lo sagrado. A través del análisis de obras clave como *Confesiones*, *De Trinitate* y *De Magistro*, se explora cómo la interioridad agustiniana articula un saber que es simultáneamente ontológico, ético y místico. Lejos de cualquier repliegue intimista, se trata de una interioridad teológica y relacional, donde memoria, iluminación y deseo configuran el alma como lugar de verdad y de encuentro con Dios. El estudio se enriquece mediante un diálogo con autores contemporáneos como María Zambrano, Karl Rahner, Raimon Panikkar y Byung-Chul Han, en torno a los desafíos actuales de la espiritualidad y la búsqueda de sentido. En este marco, se recupera también la pedagogía implícita en el pensamiento agustiniano —una pedagogía del alma— como vía formativa capaz de integrar razón, mística y transformación personal. Frente a la hipertrofia de la razón técnica y la crisis educativa de nuestro tiempo, el artículo defiende la vigencia de una pedagogía de la interioridad, en la que el sujeto se forma desde dentro y se orienta hacia la trascendencia.

Palabras clave: interioridad, espiritualidad, lo sagrado, Agustín de Hipona, modernidad

Abstract: In a context marked by the fragmentation of the self, the eclipse of truth, and the proliferation of diffuse spiritualities, this article revisits the thought of Saint Augustine through the lens of interiority as a threshold to the sacred. By analyzing key works such as *Confessions*, *De Trinitate*, and *De Magistro*, the study explores how Augustinian interiority articulates a mode of knowing that is simultaneously ontological, ethical, and mystical. Far from any introspective retreat, Augustine proposes a theological and relational interiority, in which memory, illumination, and desire shape the soul as the locus of truth and divine encounter. This perspective is deepened through dialogue with contemporary authors such as María Zambrano, Karl Rahner, Raimon Panikkar, and Byung-Chul Han, particularly regarding the challenges of spirituality and the search for meaning in late modernity. Within this framework, the article also recovers the pedagogical dimension implicit in Augustine's thought —a pedagogy of the soul— as a formative path capable of integrating reason, mysticism, and personal transformation. In response to the dominance of technical rationality and the current educational crisis, it defends the relevance of an education in interiority, in which the human being is shaped from within and oriented toward transcendence.

Keywords: interiority, spirituality, the sacred, Augustine of Hippo, modernity

Fecha de recepción: agosto de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

1. Introducción

Vivimos en una época en la que la noción de verdad, lejos de habitar un lugar estable en el horizonte cultural, parece disolverse en un mar de perspectivas subjetivas, discursos fragmentados y experiencias efímeras. Esta “crisis de la verdad” —diagnosticada por múltiples pensadores contemporáneos como uno de los signos de la modernidad tardía— no es solo epistemológica o cultural, sino radicalmente antropológica: afecta al sujeto mismo, en el núcleo donde se forma la conciencia y se configura el sentido.

La fragmentación de la experiencia, la pérdida de interioridad y el vacío espiritual que habita en muchas personas de nuestro mundo globalizado ha dado paso a una proliferación de espiritualidades heterogéneas, a menudo desvinculadas de las estructuras religiosas tradicionales. Esta disolución se manifiesta, como advierte María Zambrano, en un eclipse del alma. En su lúcido diagnóstico, la filósofa señala que cuando el alma ha callado, el pensamiento se ha vuelto instrumental¹: sin alma, sin interioridad viviente, no hay pensamiento verdaderamente humano. El ocaso del alma implica también el eclipse de toda pedagogía auténtica, dando lugar a una “pedagogía del olvido” en la que ya no se forma, sino que se produce, se rinde y se consume. Y la agresividad y violencia estructural y personal de nuestro tiempo se debe a esa falta de nivel de conciencia de las personas, falta de interioridad auténtica; podemos decir que es también un problema de educación.

De modo que estamos en una época marcada por una doble disolución: la de la verdad como criterio universal y la del sujeto como sede estable del sentido. La verdad ha sido relativizada hasta confundirse con la opinión, y el sujeto ha sido disgregado por dinámicas de dispersión, consumo y rendimiento. Esta crisis no es solamente política o gnoseológica, sino ontológica y espiritual. Afecta a la manera en que el ser humano se comprende, se constituye y se orienta hacia un fin.

Frente a esta desarticulación de la experiencia humana, la categoría de **interioridad** se presenta como una posibilidad hermenéutica decisiva. En este horizonte, el pensamiento de **San Agustín de Hipona** emerge con fuerza inesperada. Su propuesta de una interioridad como espacio de verdad, donde el alma se encuentra con Dios y consigo misma, constituye no solo una aportación teológica, sino una **antropología espiritual** profundamente fecunda para los desafíos del presente. Frente al descentramiento del sujeto moderno, Agustín nos convoca al regreso al centro, a un “sí mismo” habitado por la presencia divina: “No salgas fuera de ti; vuelve a ti mismo: en el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

No obstante, conviene no detenernos en la cita habitual —«No salgas fuera, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad» (*De vera religione*, XXXIX, 72)— sin atender a las palabras que inmediatamente le siguen y que son de igual, o

¹ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino* (2ª ed.). Ediciones Siruela, Madrid 1984.

mayor, hondura: “Y si encuentras tu naturaleza mutable, trasciéndete a ti mismo”. Esta ampliación no solo completa el pensamiento agustiniano, sino que desactiva cualquier lectura intimista o psicologista. Agustín no reduce la verdad al ámbito de la conciencia individual, sino que propone un itinerario que, partiendo del interior, conduce más allá de lo que el alma puede contener por sí misma. La interioridad es un umbral, no un refugio: una puerta que se abre hacia la trascendencia al mismo tiempo que se hunde en la hondura del alma.

La verdad, por tanto, no se identifica con la conciencia subjetiva, sino que se presenta como una realidad que habita en lo más íntimo precisamente porque nos sobrepasa. Este dinamismo de autotranscendencia, sugerido por la exhortación agustiniana —*trasciéndete a ti mismo*—, revela que la interioridad no es clausura sino apertura, no es posesión sino participación. En ella se despliega una geografía espiritual que remite a dimensiones más amplias de existencia: no solo venimos de lo eterno, sino que —en un sentido ontológico profundo— seguimos participando de esas dimensiones mientras vivimos corporalmente.

La vida del alma no está confinada al tiempo y al espacio físico. Como criatura creada a imagen de Dios, el ser humano mantiene en su ser interior una huella de eternidad que lo vincula constantemente con lo absoluto. La sed de eternidades que late en el corazón humano es más que metáfora: es el eco de una pertenencia ontológica, de una forma de estar-en-Dios que antecede y sostiene nuestro estar-en-el-mundo. Por ello, el retorno agustiniano a la interioridad no es mera introspección, sino una inmersión en la Verdad interior que nos trasciende y nos constituye. En ese espacio espiritual, la conversión se convierte en acceso a una realidad más grande, más verdadera y más viva que la vida simplemente biológica.

Esta interioridad no es repliegue ni solipsismo, sino apertura trascendente. Se trata de un itinerario que parte del autoconocimiento para abrirse a la alteridad absoluta. En el pensamiento agustiniano, el alma es el lugar donde acontece la verdad, el deseo y la transformación. Como declara en las *Confesiones*: “Entré dentro de mí mismo, y con la guía de ti lo hice, porque tú estabas por encima de mí” (*Conf.*, VII, 10, 16). La interioridad, en este sentido, es simultáneamente lugar de conocimiento y de conversión.

Esta concepción se articula con una pedagogía del alma que Agustín desarrolla especialmente en el *De Magistro*. Allí sostiene que el auténtico maestro no transmite información desde fuera, sino que despierta la luz interior ya presente en el alma por obra del Verbo: “El verdadero Maestro está en el interior del hombre; Cristo es quien enseña” (*De Magistro*, XI, 38). Este modelo de conocimiento, vinculado a la iluminación y a la reminiscencia, ofrece una alternativa teológica y filosófica a los modelos educativos contemporáneos centrados en la eficiencia y la objetividad técnica. En este marco, la educación se convierte en camino de revelación, donde el alma, al reconocerse como imagen de Dios, accede a la verdad viva y transformadora.

Como ha señalado también Zambrano, recuperar la interioridad implica recuperar la vocación pedagógica del pensamiento, su capacidad de apertura al misterio y su fidelidad a la verdad. No se trata de psicología intimista ni de espiritualidad desencarnada, sino de una estructura ontológica: el alma como lugar teológico, donde se revela lo verdadero, lo bello y lo bueno en su unidad originaria.

Este artículo se propone, por tanto, explorar la vigencia filosófica y espiritual de la interioridad agustiniana en diálogo con autores contemporáneos como **Raimon Panikkar**, **Mircea Eliade**, **Karl Rahner** y **María Zambrano**, proponiéndola como umbral hacia lo sagrado y como clave para una espiritualidad integradora. En tiempos de fragmentación, sugiere que solo desde una interioridad recuperada —no como refugio, sino como espacio teológico— puede reconstruirse el vínculo entre sujeto, verdad y trascendencia.

La pregunta que guía esta reflexión es la siguiente: ¿puede la interioridad ser hoy un umbral hacia lo sagrado, un espacio desde el cual repensar la experiencia espiritual en un mundo secular? Para ello, partiremos del núcleo agustiniano —alma, verdad, iluminación— para confrontarlo con las transformaciones del hecho religioso contemporáneo, marcadas por la tensión entre secularización, espiritualidad difusa y anhelo de trascendencia.

Nuestra **hipótesis** sostiene que la interioridad agustiniana no solo permite una relectura crítica de la modernidad, sino que ofrece una vía epistemológica y existencial para recomponer el lazo entre verdad, sujeto y trascendencia. Esta vía implica una **pedagogía de la interioridad**, una formación integral del ser humano que supera tanto el racionalismo ilustrado como el sentimentalismo místico-individualista, proponiendo una experiencia integrada y sapiencial de la vida.

2. La interioridad en San Agustín: génesis, función y trascendencia

La noción de **interioridad** constituye uno de los pilares fundamentales del pensamiento agustiniano y atraviesa transversalmente su antropología, epistemología, ética y teología. A diferencia de la modernidad que construye la subjetividad como clausura o autonomía autosuficiente, San Agustín propone una interioridad abierta a la alteridad radical de Dios, una interioridad como lugar epifánico donde se realiza el encuentro transformador entre el alma y la Verdad. La noción de interioridad constituye uno de los ejes más densos y persistentes del pensamiento agustiniano. Lejos de tratarse de una introspección psicológica o de un repliegue narcisista, la interioridad es en Agustín **el lugar teológico del alma**: el espacio donde se manifiesta la verdad, se ordena el deseo y acontece el encuentro con Dios.

2.1. Casiciaco: el nacimiento filosófico de la interioridad

Los diálogos escritos en Casiciaco —*Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* y *Soliloquia*— expresan un momento germinal en la configuración de la interioridad como categoría filosófica. Allí, Agustín aún bajo la influencia de Plotino y Cicerón, inicia un camino de recogimiento que busca ir más allá del escepticismo académico. La pregunta por la certeza, la beatitud y el orden remite una y otra vez a un principio interno, más alto que el alma misma: el Dios interior.

En *Contra Academicos*, Agustín responde al escepticismo heredado de la Nueva Academia con una defensa de la certeza interior: “Hay en nosotros una luz por la cual

juzgamos todas las cosas, y que no es nuestra” (CA III, 20). Este juicio no se basa en los sentidos ni en la dialéctica formal, sino en una iluminación interior que remite a una fuente trascendente.

En *De beata vita*, la felicidad ya no se entiende como resultado de posesiones externas, sino como participación en la verdad eterna: “Bienaventurado es aquel que posee a Dios” (DBV, 4). Aquí comienza a delinearse una concepción espiritual del alma, cuya beatitud no depende del mundo, sino de su orientación hacia lo eterno.

Agustín hereda del platonismo —particularmente de Plotino— la concepción del alma como realidad espiritual capaz de remontarse a un principio más alto mediante un proceso de conversión y purificación. El camino ascendente hacia la Verdad no pasa por el conocimiento sensible, sino por la **iluminación interior**, por un retorno al alma misma: “No salgas fuera de ti; vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72). Esta llamada no constituye una introspección psicológica moderna, sino una exhortación metafísica y existencial: el alma debe “recogerse” de la dispersión en lo exterior para hallar en su centro la huella de Dios.

Como han mostrado estudios recientes², esta fase representa un momento axial donde el pensamiento agustiniano reelabora la herencia platónica: la reminiscencia ya no remite a un mundo de ideas impersonal, sino a la acción iluminadora del Verbo. Este desplazamiento constituye una de las aportaciones decisivas de Agustín a la filosofía cristiana.

2.2. La estructura trinitaria del alma: memoria, inteligencia, voluntad

Uno de los desarrollos más maduros de la interioridad agustiniana se encuentra en *De Trinitate*, donde el alma es presentada como imagen de Dios trino. Agustín describe la mente humana según una estructura tripartita: memoria (*memoria*), inteligencia (*intelligentia*) y voluntad (*voluntas*). Estas no son funciones separadas del yo, sino reflejos de la vida divina en la unidad del alma. “En estas tres cosas que he mencionado —memoria, inteligencia y voluntad— se refleja una cierta imagen de la Trinidad que es Dios, aunque no sea igual a Él, claro está, sino sólo imagen” (*De Trin.* XIV, 12, 15).

La **memoria** representa la continuidad del ser, el fondo ontológico en el que se conserva la identidad personal y la experiencia del mundo. La **inteligencia** o razón es el órgano de acceso a la verdad, por medio de una luz que no proviene del alma sino que la trasciende. Y la **voluntad** es la inclinación amorosa hacia el bien conocido, lo que permite a Agustín introducir una dimensión afectiva en la epistemología, donde conocer y amar son actos coimplicados.

Según **M. Fitzgerald**, esta antropología trinitaria es inseparable de la espiritualidad cristiana: el alma no está llamada a obedecer desde fuera, sino a configurarse desde dentro según la imagen de su Creador³. Y como desarrolla **C. Dolby Múgica**⁴,

² R. FERRI, “*Mens, ratio, intellectus* en los primeros diálogos de Agustín”: *Augustinus* 43 (1998) 45–78.

³ A. D. FITZGERALD, (Ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2001.

⁴ C. DOLBY MÚGICA, “El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana”: *Augustinus* 39 (1989) 119–154.

esta imagen trinitaria no es un mero reflejo estático, sino un dinamismo interior que se actualiza mediante la gracia y la conversión. La redención, en este contexto, es una *reformatio interioris hominis*, un proceso de transfiguración del alma en Dios.

Es en esta clave donde puede entenderse el célebre pasaje de las *Confesiones*: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (*Conf.* I, 1, 1). La inquietud del corazón no es patología, sino signo de su orientación trascendente: el deseo de verdad, belleza y bien es constitutivo del alma como imagen de Dios.

2.3. La memoria como sede de la verdad: Agustín y Arendt

La **memoria**, en Agustín, no es mera facultad psicológica. En el libro X de las *Confesiones*, se convierte en símbolo ontológico: el lugar donde el alma encuentra a Dios. En una de sus preciosas frases, tanto audaz como poética, Agustín afirma: “Subí a lo más alto de mi ser, y hallé una luz que brillaba por encima de mi mente” (*Conf.* X, 27, 38).

Esta luz no es el alma misma, sino el Verbo, el Logos divino que ilumina desde lo alto. En este marco, la **memoria** es el lugar teológico por excelencia: no solo almacén del pasado, sino presencia activa de la verdad.

Esta intuición ha sido revalorizada por **Hannah Arendt**, para quien la memoria agustiniana no es repetición, sino *preservación de sentido*. En *La vida del espíritu*, Arendt señala que para Agustín, el conocimiento de la vida feliz no es una idea innata, sino una idea recordada... una verdad anterior a toda experiencia que permanece activa en el corazón del ser humano⁵.

La memoria, así, se convierte en el umbral entre el tiempo y la eternidad, entre el alma y Dios. El acceso a la verdad no pasa por un razonamiento inductivo, sino por una recolección espiritual (*recoligere*) en la que el alma vuelve sobre sí misma para descubrir una luz más allá de sí.

2.4. Iluminación y reminiscencia: de Platón al Verbo encarnado

El pensamiento agustiniano reelabora la teoría platónica de la reminiscencia con un giro cristológico. Para Platón, conocer es recordar las ideas vistas por el alma en un mundo inteligible anterior al cuerpo. Agustín, sin negar del todo este modelo, lo transforma radicalmente: el conocimiento no proviene de un recuerdo ontológico, sino de una iluminación que procede del Verbo: El verdadero Maestro está en el interior del hombre; Cristo es quien enseña, el que habita en el hombre interior (*De Magistro*).

Aquí la reminiscencia se convierte en *epifanía del Logos*: el alma no recuerda por sí misma, sino porque es tocada por la luz de Cristo, que se manifiesta en el centro más profundo de su ser. Como señala Agustín en *De Trinitate*, esta iluminación no es conceptual ni discursiva, sino una *visio mentis*, una percepción inmediata de lo eterno.

⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu, Vol. I: El pensar*, Taurus, Madrid 1978.

El paso del platonismo al cristianismo, entonces, no anula el esquema de la ascensión del alma, pero lo transforma desde dentro: el Bien supremo ya no es una Idea, sino una Persona. Esta personalización de la verdad abre un nuevo horizonte en la historia del pensamiento occidental: la **interioridad revelada** como lugar del encuentro entre el alma y Dios.

3. Espiritualidad y experiencia de lo sagrado en el mundo contemporáneo

La cultura contemporánea se caracteriza por un escenario paradójico: junto a la progresiva secularización de las instituciones religiosas y la pérdida de autoridad de las doctrinas tradicionales, asistimos a un resurgir de formas espirituales múltiples, individualizadas, muchas veces desligadas de marcos confesionales. Se habla de religión líquida (Bauman), de espiritualidad difusa (Hervieu-Léger), de possecularismo (Habermas) y de pluralismo místico como signos de una nueva sensibilidad espiritual. Esta pluralidad no puede interpretarse simplemente como sincretismo superficial, sino como **expresión de una antropología inquieta**, en busca de sentido, plenitud y trascendencia.

El marco cultural del siglo XXI se caracteriza por una tensión persistente entre **secularización radical** y **resurgimiento espiritual**. Mientras las instituciones religiosas tradicionales pierden autoridad y capacidad normativa, emerge una multiplicidad de formas espirituales que buscan responder a la necesidad de sentido, trascendencia y plenitud existencial. Esta realidad plantea un nuevo mapa religioso y antropológico en el que la experiencia de lo sagrado ya no se canaliza exclusivamente por las vías institucionales, sino que se vuelve subjetiva, plural y a menudo sincrética.

Si en el ambiente intelectual europeo, desde el siglo XIX se había ido proscribiendo lo sagrado, tanto las instituciones religiosas como la espiritualidad, esta cerrazón del secularismo ha ido transformándose en apertura, aunque veamos con qué matices y cambios se van produciendo.

3.1. Entre secularización y retorno espiritual: una paradoja contemporánea

El interés por lo espiritual es un fenómeno contemporáneo que se manifiesta en una pluralidad de prácticas, lenguajes y experiencias que han sido denominadas como “espiritualidad difusa”⁶, “religión líquida”⁷, o incluso “possecularismo”⁸.

No se trata simplemente de un sincretismo superficial, sino de la expresión de una **antropología inquieta**, un sujeto desgarrado entre la tecnificación de la vida y el anhelo de trascendencia. Como señala Charles Taylor, la era secular no ha extinguido el impulso espiritual; lo ha descentralizado, fragmentado y reconfigurado⁹.

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

⁷ Z. BAUMAN, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013.

⁸ J. HABERMAS, *La constelación posnacional: Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona 2001.

⁹ C. TAYLOR, *A secular age*. Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, 507.

En este contexto, la categoría de “lo sagrado” persiste como un horizonte de sentido, aunque desanclado de sus formas tradicionales.

3.2. *Lo sagrado como estructura de sentido: Eliade y la persistencia de lo simbólico*

En este contexto, la fenomenología de lo sagrado desarrollada por **Mircea Eliade** resulta especialmente iluminadora. Según Eliade, toda cultura se organiza en torno a la experiencia de una alteridad radical —lo sagrado— que rompe la homogeneidad de lo profano y funda el sentido. El ser humano es, en este marco, *homo religiosus*, es decir, un ser estructuralmente abierto a una dimensión trascendente, incluso cuando no se reconoce explícitamente como tal¹⁰. Esta apertura puede adoptar formas religiosas clásicas, pero también manifestaciones estéticas, éticas o existenciales. Para Eliade, *lo sagrado se manifiesta en símbolos, mitos y ritos que hacen presente lo invisible en lo visible, lo eterno en lo temporal*.

Por tanto, Mircea Eliade ha mostrado que lo sagrado no es un añadido cultural tardío, sino una **estructura fundacional de la conciencia humana**. Incluso en contextos altamente secularizados, la experiencia de lo sagrado permanece en formas simbólicas, míticas o rituales, y organiza el tiempo, el espacio y la acción. El ser humano es, en este sentido, *homo religiosus*: un ser estructuralmente abierto a la alteridad trascendente, que se manifiesta como misterio, epifanía o hierofanía. Toda hierofanía implica una ruptura de nivel, una irrupción de lo sagrado en el mundo profano, que consagra el espacio y funda el sentido¹¹.

Esta comprensión antropológica permite ver que **el retorno de la espiritualidad** en nuestra época —aunque a menudo desvinculado de las religiones tradicionales— responde a una necesidad estructural del ser humano: dar sentido a su existencia en relación con lo absoluto, lo invisible, lo que está más allá del control instrumental.

3.3. *Mística sin religión: Rahner, Panikkar y la experiencia interior*

La espiritualidad contemporánea, desvinculada a menudo de las religiones institucionales, ha sido descrita por autores como Karl Rahner y Raimon Panikkar en términos de una **“mística sin religión”**: una experiencia de lo sagrado que no se articula necesariamente en torno a credos, rituales o dogmas, sino que emerge desde la profundidad de la conciencia como vivencia interior y transformación existencial.

Karl Rahner, uno de los teólogos más influyentes del siglo XX, lo formuló con su célebre afirmación: *“el cristiano del siglo XXI será místico o no será en absoluto”*¹².

¹⁰ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1957/1998, 11–25.

¹¹ *IBID.*, 20.

¹² K. RAHNER, *Escritos de teología VII*, Taurus, Madrid, 1966, 22. También K. RAHNER, *Escritos de teología VII: La nueva imagen del cristiano*, Taurus, Madrid 1986, 15. Frase pronunciada originalmente por André Malraux (1901–1976) diciendo: “El siglo XXI será místico o no será”, o bien según otros: “La gran revolución del siglo XXI será espiritual o no será” (en un tono más cultural o profético que teológico). Rahner la enmarca en su antropología teológica y su teología del “oyente de la palabra”, refiriéndose a que el cristianismo futuro requerirá

Esta afirmación, lejos de ser una consigna retórica, expresa un **cambio de paradigma en la experiencia espiritual**: de la exterioridad institucional a la vivencia interior, del cumplimiento a la transformación. La mística aquí no es entendida como fenómeno extraordinario, sino como un modo de existencia que emerge desde la profundidad del alma. En un mundo desencantado, la fe solo puede sobrevivir como experiencia interior de lo divino, no como adhesión externa a una doctrina. La fe ya no puede ser asumida solo como pertenencia externa, sino como un camino de autotranscendencia radical, como apertura silenciosa a la presencia divina en lo cotidiano.

Rahner propone una **mística del ordinario**, en la que la gracia no se manifiesta como lo extraordinario, sino como profundidad y sentido en lo simple, y la experiencia de Dios es una experiencia de autotranscendencia radical. En esta línea, **la experiencia precede al sistema**: no se trata de un saber conceptual, sino de un “saber por connaturalidad”, en el que la verdad se reconoce no por deducción, sino por resonancia.

Por su parte, Raimon Panikkar interpreta la crisis de las religiones tradicionales no como un colapso, sino como **una oportunidad para reconfigurar la experiencia espiritual** en clave intercultural y postconfesional. Su concepto de **cosmoteandría** —unidad vivida entre lo divino, lo humano y lo cósmico— busca superar los dualismos ontológicos y las mediaciones doctrinales, proponiendo una espiritualidad no dual, en la que la interioridad es el lugar donde lo Real se manifiesta sin escisión ni apropiación. Para Panikkar, la mística es la experiencia directa de la Realidad, más allá del lenguaje, sin mediación de conceptos. La mística no tiene religión, pero toda religión tiene una mística¹³. Esta afirmación sugiere que en el fondo de cada tradición subyace una experiencia viva que desborda los lenguajes institucionales y apunta hacia una dimensión más radical del ser.

Panikkar ve pues la crisis religiosa contemporánea como **oportunidad de encuentro intercultural y reconfiguración mística**, y en un mundo donde las mediaciones institucionales se debilitan, el acceso a lo sagrado debe pasar por una experiencia viva, transformadora y profundamente interiorizada. Ya no basta con la adhesión externa a dogmas o prácticas: es necesario ese “saber por connaturalidad”, una experiencia que integre todos los niveles del ser y no se reduzca al mero entendimiento racional.

Esta **espiritualidad experiencial**, que atraviesa tanto las tradiciones religiosas como movimientos emergentes, no se limita a una búsqueda de bienestar o evasión, sino que en muchos casos responde a una **intuición profunda del alma contemporánea**: que algo esencial se ha perdido, que el ser humano se ha alejado de su centro y necesita volver a él. Autores como **Panikkar** interpretan este fenómeno como una oportunidad para el reencuentro entre las grandes tradiciones religiosas, ya no desde el sincretismo superficial, sino desde una **escucha radical del otro** y una recuperación de la mística como núcleo común de la experiencia espiritual¹⁴.

Ambos autores coinciden en señalar que el futuro de la experiencia religiosa requiere **un nuevo lenguaje espiritual**, capaz de nombrar lo absoluto sin absolutizar

una experiencia personal y profunda de Dios, es decir, una vivencia mística, no meramente institucional. Así, si Malraux populariza la fórmula, Rahner le da espesor teológico.

¹³ R. PANIKKAR, *La experiencia mística. Una antropología transcultural*. Ediciones Siruela, 1999, 45.

¹⁴ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Herder, Madrid, 1994.

el lenguaje, sin caer en el fundamentalismo ni en el vacío posmoderno, de expresar la trascendencia sin encorsetarla. Este lenguaje debe nacer de la **interioridad**, de una experiencia que no se impone desde fuera, sino que emerge como verdad reconocida desde lo más íntimo, emerge como resonancia profunda del ser.

Este giro místico-contemplativo de la espiritualidad actual —centrado en el silencio, la meditación, el cuidado del alma y la integración con la naturaleza— puede interpretarse como una **reacción a la fragmentación del sujeto moderno**. No se trata simplemente de una búsqueda de bienestar o evasión, sino de una respuesta profunda a la intuición de que algo esencial se ha perdido: el acceso al centro, al alma, al misterio que nos constituye.

Como ha señalado Henri de Lubac, **la religión no puede ser reducida a explicación racional ni a construcción cultural**: es el eco de una llamada que atraviesa la historia y convoca al ser humano a su verdad más profunda. En este horizonte, la mística aparece no como un lujo espiritual, sino como **el núcleo irreductible de toda experiencia religiosa auténtica**, y quizás, como el último refugio de lo sagrado en tiempos de dispersión.

El giro actual hacia la **interioridad, el silencio, la meditación, el cuidado del alma y la naturaleza** puede entenderse, en este sentido, como una recuperación implícita de una visión más ontológica del ser humano. Lo sagrado ya no es un “objeto” externo, sino una **presencia inmanente y trascendente** que se descubre al interior del sujeto. Como ha señalado Henri de Lubac, la religión no puede ser reducida a explicación racional o construcción cultural: es el eco de una llamada que atraviesa la historia y convoca al ser humano a su verdad más profunda¹⁵.

La espiritualidad contemporánea es descrita por autores como Raimon Panikkar y Karl Rahner en términos de una **mística sin religión**, es decir, una experiencia de lo sagrado que no se articula en torno a credos, dogmas o rituales, sino a partir de la experiencia interior. Panikkar habla de una “espiritualidad cósmico-teándrica” en la que el ser humano, el cosmos y lo divino se entrelazan en una unidad vivida. Lo sagrado no es algo exterior, sino una dimensión del ser que se despierta en la conciencia¹⁶.

3.3. *Espiritualidad difusa y deseo de trascendencia*

El auge de la espiritualidad difusa se vincula con la erosión de los grandes relatos (Lyotard) y la desconfianza hacia las estructuras de poder religioso. En lugar de sistemas dogmáticos, proliferan experiencias individualizadas de meditación, silencio, naturaleza, arte, corporalidad. Como afirma Santiago Zabala, “la espiritualidad contemporánea ya no necesita religión para ser significativa; lo sagrado se ha desplazado hacia lo estético, lo vital, lo existencial”¹⁷.

Byung-Chul Han, en *La expulsión de lo distinto*, ha diagnosticado que la espiritualidad actual corre el riesgo de disolverse en una “autoexploración narcisista”, donde

¹⁵ H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 1993, 46.

¹⁶ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios: Íconos del misterio y textos místicos*, Herder, Madrid 1999.

¹⁷ S. ZABALA, *Hermenéutica y emancipación*, Herder, Barcelona 2010.

el sujeto busca experiencias que refuercen su ego en lugar de descentrarlo. Frente a este fenómeno, se impone la necesidad de una **antropología espiritual** que recupere la alteridad radical como condición de lo sagrado¹⁸.

En este marco, el pensamiento de San Agustín ofrece una alternativa profunda: su concepción del *homo interior* como sede del deseo, la verdad y la transformación. La interioridad no es aquí un refugio psicológico, sino un itinerario hacia la trascendencia, un espacio de conversión que desactiva el narcisismo contemporáneo.

3.4. *El homo interior frente al homo technologicus*

La figura agustiniana del *homo interior* contrasta poderosamente con el *homo technologicus* de la era digital. Este último —según Han— es un sujeto operacional, orientado al rendimiento, saturado de estímulos y privado de silencio. La interioridad ha sido sustituida por la exposición constante; el alma, por el perfil; la contemplación, por la conexión.

San Agustín, sin embargo, nos invita a un giro radical: “No salgas fuera de ti, vuelve a ti mismo: en el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72). Esta propuesta no es un llamado al aislamiento, sino a la radicalidad del encuentro: allí donde el alma se descubre habitada por una Presencia que la precede y la excede. La interioridad agustiniana es una apertura al misterio, no una clausura del yo.

En este sentido, la pedagogía del alma que propone Agustín puede leerse como una **respuesta crítica al individualismo espiritual posmoderno**. No basta con “conocerse a sí mismo”; es necesario descentrarse para abrirse a la verdad que viene de otro. El deseo —*desiderium Dei*— es la huella de esta apertura, el testimonio de que el alma está hecha para más que sí misma.

3.5. *Interioridad y reconstrucción del lazo espiritual*

El retorno a la interioridad no es un gesto anacrónico, sino una condición de posibilidad para la reconstrucción del vínculo entre verdad, subjetividad y trascendencia. Como reza a Dios Agustín: “Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo” (*Conf.* V, 2, 2). Esta ausencia mutua entre el alma y Dios expresa la condición contemporánea: el alma ha olvidado su orientación y necesita ser despertada.

El pensamiento agustiniano no ofrece un método, sino un camino: el alma se recoge, se purifica, se ilumina. Esta pedagogía no es introspección psicologista, sino **mistagogía espiritual**, un arte de conducir el alma hacia su principio.

La espiritualidad agustiniana puede así nutrir una forma de vida alternativa al nihilismo técnico y al narcisismo espiritual. En ella, el ser humano es visto como un “buscador de Dios” (*quaerens Deum*), un nómada interior cuya inquietud es señal de su grandeza ontológica. Frente al vacío del alma contemporánea, la propuesta agustiniana

¹⁸ B.-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2014; del mismo autor: *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012.

nos recuerda que el alma no está vacía, sino habitada: por la verdad, por el amor, por la presencia que la llama desde lo más íntimo.

En suma, la interioridad no es en Agustín una posesión del sujeto, sino un **itinerario espiritual hacia lo Absoluto**. El alma no se pertenece a sí misma: ha sido creada, herida y redimida. El viaje hacia dentro es también un camino hacia fuera de sí, hacia Aquel que es más íntimo que la propia intimidad (*interior intimo meo*). En esta tensión —entre lo íntimo y lo trascendente— se juega la verdad del hombre.

La interioridad, para Agustín, es el umbral de lo sagrado porque es el lugar donde Dios se revela sin intermediarios, donde el amor encuentra su objeto y donde el alma se reconoce criatura en camino hacia su principio.

3.6. *Espiritualidades contemporáneas: pluralismo, deseo y fragmentación*

Las llamadas “**espiritualidades sin religión**”¹⁹ han proliferado en las últimas décadas. Se presentan como itinerarios personales que buscan bienestar, autenticidad, crecimiento interior o armonía con la naturaleza, pero sin adscripción institucional. Aunque a menudo son criticadas como formas narcisistas o banalizadas de espiritualidad, muchas de ellas **expresan una búsqueda real de lo sagrado**, pero fuera de los lenguajes tradicionales, lo que supone un desafío pastoral y filosófico de gran alcance.

Esta espiritualidad postsecular, que va desde la meditación laica hasta el ecologismo espiritual, apunta a una **crisis de mediaciones**: el alma contemporánea busca contacto con lo divino, pero desconfía de las estructuras. Este fenómeno pone de manifiesto la necesidad de una **reconfiguración del lenguaje religioso** y de una **antropología de la interioridad** que sea a la vez simbólica, racional y afectiva.

3.7. *Interioridad como clave antropológica y espiritual*

La respuesta a esta situación no puede ser el simple retorno a fórmulas pasadas, sino la propuesta de una **espiritualidad integral**, capaz de unificar cuerpo, alma y mundo; razón, símbolo y amor. En este sentido, la interioridad agustiniana ofrece un modelo alternativo al fragmento postmoderno: no se trata de un yo cerrado sobre sí mismo, sino de un alma que se sabe criatura, que se abre a una alteridad fundante, y que encuentra en esa apertura la plenitud de su verdad.

Como ha señalado María Zambrano (1955), “el alma piensa cuando ama, y sufre, y se deja tocar por el misterio”²⁰. Esta frase resume bien el núcleo de una espiritualidad filosófica que no opone interioridad y mundo, sino que **reconcilia la subjetividad con la trascendencia a través del amor, la fragilidad y la escucha**.

Este resurgir espiritual no está exento de ambigüedades. Por un lado, se abren caminos genuinos hacia lo sagrado; por otro, proliferan espiritualidades individualistas, autorreferenciales y desconectadas de toda alteridad. Sin embargo, incluso en sus for-

¹⁹ D. HERVIEU-LÉGER, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Troquel, 2001.

²⁰ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1955, 113.

mas fragmentarias, el retorno a la interioridad constituye una oportunidad filosófica y teológica: la posibilidad de repensar el vínculo entre verdad, subjetividad y trascendencia desde una perspectiva más integral. Como sostiene María Zambrano, no hay auténtico pensamiento sin alma, y el alma solo piensa cuando ama y cuando sufre, cuando se abre al misterio y se deja transformar por él²¹.

4. Diálogo entre la tradición agustiniana y las espiritualidades contemporáneas

4.1. *La memoria como sede de la verdad: una teología del recuerdo*

En *Confesiones* X, Agustín desarrolla una visión de la memoria que desborda los límites de la psicología clásica. Retomando cuanto hemos visto sobre la memoria, que no es simplemente una facultad de retención o archivo de datos, sino el **lugar teológico** donde el alma entra en contacto con Dios, Agustín afirma que es un “espacio interior inmenso, lleno de riquezas sin número” (*Conf.* X, 8, 12), donde no solo habitan las imágenes del pasado, sino también la presencia del Verbo que ilumina desde lo alto.

Volviendo a su frase: “Subí a lo más alto de mi ser, y hallé una luz que brillaba por encima de mi mente” (*Conf.* X, 27, 38), ahondamos en la idea de que esta luz no es una idea, sino una presencia viva, que interpela y transforma. La memoria, en este sentido, es un **altar ontológico**, una zona liminar entre el tiempo y la eternidad, entre la criatura y su Creador.

Como ha señalado **Hannah Arendt**, Agustín introduce una concepción radicalmente activa de la memoria: no como repetición mecánica, sino como *re-presentación viviente de la verdad*. Para Arendt, esta memoria es “el presente activo de lo verdadero”, es decir, una modalidad del pensamiento que ancla al sujeto en una continuidad profunda consigo mismo y con su origen²².

En un tiempo marcado por la amnesia cultural, la desmemoria política y la fragmentación existencial, esta visión agustiniana resulta insospechadamente actual. La memoria no solo conserva: **revela**. En ella se manifiesta la verdad como acontecimiento interior y llamada a la conversión.

4.2. *Agustín y la interioridad no-dual de Panikkar*

Como hemos visto, uno de los interlocutores contemporáneos más fértiles para el pensamiento agustiniano es **Raimon Panikkar**, especialmente en su concepción de la experiencia espiritual como no-dualidad. Aunque provienen de horizontes culturales y teológicos distintos, Panikkar y Agustín comparten una visión de la interioridad como lugar del encuentro con lo Absoluto.

Para Panikkar, lo divino no se opone a lo humano ni se sitúa fuera de él, sino que se manifiesta en la experiencia de unidad entre el sujeto, el mundo y Dios: una

²¹ M. ZAMBRANO, *ibid.*, 101–105.

²² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 74.

visión teándrica que él llama *advaita*, no-dualidad. En este sentido, la interioridad no es un “dentro” aislado, sino el lugar de **epifanía relacional**. Para Panikkar, el alma es el espacio donde el misterio se vuelve presencia²³.

En Agustín, el núcleo de esta intuición aparece formulado desde el horizonte cristiano: “Tú estabas dentro de mí, más interior que mi interior, más alto que mi altura” (*Conf.* III, 6, 11).

Aquí la interioridad no designa una clausura psicológica, sino una apertura ontológica hacia una Presencia que habita más allá del yo. Ambos pensadores coinciden en que **la verdad no se conquista, se acoge**; y esta acogida solo es posible desde la interioridad transformada, como lugar de desposesión y revelación.

4.3. Agustín y Zambrano: razón poética e iluminación interior

Otro punto de resonancia se encuentra en el pensamiento de **María Zambrano**, quien representa una hermenéutica poética de la interioridad en clave filosófica y mística. Para Zambrano, la razón no es solamente lógica o instrumental, sino que puede convertirse en “razón poética”: una forma de pensar que nace de la escucha interior y se orienta hacia el misterio. La lectura de la interioridad en Agustín permite descubrir en Zambrano una “mística del corazón” que no se opone a la razón, sino que la transfigura desde una verdad vivida, encarnada y poética. La interioridad se convierte así en lugar epifánico donde el alma se reconoce atravesada por lo absoluto.

La filosofía nace cuando el alma se pregunta por sí misma, dirá Zambrano²⁴. Esta afirmación conecta profundamente con la intuición agustiniana de la **inquietud del corazón** como punto de partida de la búsqueda de sentido. La interioridad, tanto en Zambrano como en Agustín, no es un dato, sino una **tarea espiritual**: el alma se revela a sí misma solo en el momento en que se abre a una luz que la sobrepasa. Ya años antes, Zambrano propuso la *Confesión* Agustiniana como método filosófico, subrayando que en la modernidad se ha perdido el alma, pues la verdad o es transformativa o no es verdad, y es la transformación espiritual de Agustín lo que puede aportarnos ese método.

Ambos comparten además la idea de que el pensamiento verdadero es **revelación**, no mera construcción racional. En *De Magistro*, Agustín afirma que el verdadero maestro es Cristo, que enseña desde dentro: “Nadie enseña al hombre sino Dios” (*DM*, XI, 38). Para Zambrano, del mismo modo, el pensamiento que no nace del alma es inauténtico: Cuando el alma ha callado, el pensamiento se ha vuelto instrumental²⁵.

La confluencia entre ambos radica, pues, en una concepción **sapiencial y transformadora** del conocimiento, donde el logos no excluye al pathos, y donde la verdad es inseparable de la vida interior.

²³ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios*, 132.

²⁴ M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992.

²⁵ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, cit.

4.4. *Religio vera y pluralismo: la fe como camino, no como hegemonía*

Uno de los puntos más delicados del diálogo entre Agustín y las espiritualidades contemporáneas es la cuestión de la **verdadera religión** (*religio vera*) y su relación con el pluralismo actual. En *De vera religione*, Agustín afirma que solo en Cristo se revela plenamente la verdad, pero esta afirmación no excluye la presencia de verdad en otras tradiciones; allí afirma que “en el hombre interior habita la verdad”, y añade una clave decisiva: si el alma descubre que su naturaleza es mudable, debe trascenderse a sí misma. Esta apertura a lo inmutable no niega que existan elementos de verdad en otras tradiciones, pero señala que toda verdad remite a su fuente última: el Logos, manifestado en Cristo. Así, el diálogo interreligioso no se basa en el relativismo, sino en una confianza teológica en que toda verdad, dondequiera que se halle, conduce al Verbo: “Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

Esta afirmación puede leerse como una **teología de la semilla**, anticipando lo que siglos después desarrollará el Concilio Vaticano II en *Nostra Aetate*. Agustín, siguiendo la teología de las “semina Verbi” que desde los primeros Padres ve el Logos como quien ilumina a todo ser humano que viene al mundo (cf. Jn 1,9), reconoce que toda criatura, en cuanto participa del ser, de la belleza y del orden, remite al Verbo por quien fue hecha. Toda criatura da testimonio del Creador, las huellas del Logos —semillas de verdad— pueden ser acogidas y conducen al alma hacia su fuente. El mundo creado es así un libro abierto, sembrado de razones ocultas, que pueden ser leídas espiritualmente por quien vive desde la interioridad. Tal como afirma Agustín en las *Confesiones*, “yo les dije: habladme de mi Dios. Y exclamaron con gran voz: Él nos hizo” (Conf. X, 6, 9). Desde esta visión, se puede sostener un diálogo con las otras religiones no desde la renuncia a la Verdad, sino desde su anticipación encarnada en los signos de lo creado. Podemos entrar en diálogo con una cultura que no acepta la certeza de la verdad, pues en realidad no la poseemos sino que vamos en su búsqueda, en todo caso podemos dejarnos poseer por Ella.

Esto abre la posibilidad de reinterpretar la *religio vera* no como hegemonía confesional, sino como **camino hacia la verdad**. Desde esta perspectiva, la fe cristiana no se impone como exclusivismo doctrinal, sino que se ofrece como experiencia luminosa de una verdad encarnada. En un mundo plural, esto no implica renuncia a la verdad, sino **apertura a su multiforme manifestación**.

La interioridad, en este contexto, se convierte en el lugar donde puede surgir un verdadero diálogo interreligioso: no en el plano superficial de los conceptos, sino en la profundidad del alma. Allí donde Agustín encuentra a Dios, también puede el ser humano contemporáneo encontrar el eco de lo sagrado, más allá de fronteras confesionales.

El resurgir contemporáneo de lo espiritual, aunque profundamente diverso y a menudo desvinculado de las religiones históricas, revela una **búsqueda del absoluto** que encuentra resonancia en la tradición agustiniana. El diagnóstico agustiniano del alma como “inquieta” hasta que descansa en Dios establece un puente con la condición del sujeto moderno, desgarrado entre múltiples ofertas de sentido y una profunda desorientación ontológica. Frente a las propuestas de autoayuda espiritual y mística

individualizada, Agustín ofrece una **interioridad relacional y teológica**, fundada no en el ego ni en la voluntad de poder, sino en la **gracia y el amor**.

Uno de los diálogos más fecundos se establece, como hemos recordado, con **Raimon Panikkar**, quien articula una antropología espiritual que resuena con el planteamiento agustiniano, aunque desde coordenadas interculturales y postmetafísicas. Para Panikkar, la experiencia religiosa auténtica no puede reducirse a creencias dogmáticas ni a prácticas externas, sino que se realiza como un encuentro transformador con la **realidad cosmoteándrica**, en la cual lo divino, lo humano y lo cósmico están interrelacionados²⁶. Esta perspectiva encuentra eco en la noción agustiniana del alma como microcosmos, como espacio donde se manifiesta Dios y se ordena la creación en la medida en que el amor encuentra su objeto verdadero.

La espiritualidad de Panikkar, profundamente influida por el **advaita vedanta** y la mística cristiana, propone una interioridad no dual que recuerda a la *docta ignorantia* agustiniana. Al igual que Agustín, Panikkar no concibe la verdad como posesión, sino como camino, como apertura, como escucha: *la verdad no se tiene, se es habitado por ella*²⁷ (Benedicto XVI habló muchas veces en estos términos). Ambos coinciden en la necesidad de superar una racionalidad instrumental y fragmentaria mediante una sabiduría que integre lo racional, lo poético y lo místico.

Otra línea de convergencia puede trazarse, como acabamos de ver, con **María Zambrano**, quien reivindica una *razón poética* como forma de acceso a lo real, más allá de la objetivación del sujeto moderno. Para ella, el alma es lugar de revelación, de transfiguración de la experiencia, y su acceso a la verdad no ocurre por vía deductiva, sino **por vía simbólica, afectiva y espiritual**. En esto se acerca a Agustín, para quien el conocimiento último es amor, y la verdad no se reduce a conceptos sino que se experimenta como **presencia viva que transforma**²⁸.

No obstante, es necesario subrayar lo que hemos ya referido, de que en Agustín la interioridad no se cierra en un inmanentismo autorreferencial. En contraposición a ciertas formas de espiritualidad contemporánea marcadas por el **narcisismo místico**, Agustín insiste en la **heteronomía del alma**: su verdad no proviene de sí, sino que le es dada. La gracia, no el esfuerzo autónomo, es la que permite al alma volverse hacia Dios. Esta dependencia no es alienación, sino libertad auténtica, porque la voluntad encuentra su verdad cuando se orienta hacia el Bien absoluto²⁹.

Así, la tradición agustiniana puede ofrecer **una corrección crítica** al espiritualismo actual: frente al vacío existencial que busca llenar con “técnicas de plenitud” o “recetas de iluminación”, Agustín propone un camino de conversión, de desposesión

²⁶ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios: Icono del Misterio*. PPC, Madrid, 1993, 45–50.

²⁷ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable*. Herder, Madrid, 1994; E. ALARCÓN, “El debate sobre la verdad”. En P. PÉREZ-ILZARBE SERRANO & R. LÁZARO (Coords.), *Verdad, bien y belleza: Cuando los filósofos hablan de valores*, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona, 35–63.

²⁸ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1955, 67–72.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 19: “No puede haber verdadera libertad sin la gracia que ordena la voluntad al bien”.

del ego y de apertura radical al Otro. Esta **pedagogía del deseo** se enmarca en una antropología que no reduce al ser humano a su psicología o a sus emociones, sino que lo entiende como criatura en relación, marcada por una trascendencia constitutiva.

En esta línea, el diálogo entre Agustín y las espiritualidades contemporáneas puede fructificar si se asume desde una **escucha crítica y humilde**, capaz de acoger las intuiciones genuinas de la mística actual (silencio, presencia, integración del cuerpo y del cosmos), sin perder la centralidad del **Dios personal**, fuente de toda verdad y amor. La tradición cristiana, leída a la luz de Agustín, puede así seguir ofreciendo una vía profunda y exigente para un sujeto que, aún sin saberlo, sigue buscando el rostro de Dios en lo más íntimo de sí.

5. Aproximaciones pedagógicas: la interioridad como clave formativa

Esta apertura crítica a la espiritualidad contemporánea, iluminada por la tradición agustiniana, abre también el horizonte para repensar la educación como formación del alma, no solo como acumulación de saber.

5.1. La educación como cultivo del alma

Para San Agustín, educar no es formar sujetos funcionales, sino **despertar el alma a su verdad más profunda**. Aunque no sistematizó una teoría pedagógica en el sentido moderno, su pensamiento encierra una visión radicalmente formativa del ser humano, en continuidad con la tradición platónica. Desde sus primeras obras, en *De Ordine*, como en las siguientes como en *De Magistro*, la educación aparece como **camino de conversión**, no como adiestramiento técnico.

Esta intuición parte de una concepción elevada del alma, que no se reduce a sus capacidades cognitivas, sino que es principio de vida espiritual, apertura a la verdad y sede de la presencia divina. Como en Platón, educar significa “volver el alma hacia la luz” (*República*, VII). En Agustín, esta luz no es la Idea del Bien, sino el Verbo: “Cristo, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9).

“Nadie enseña al hombre sino Dios, es decir, la Verdad misma” (*De Magistro*, XI, 38). Por eso, el verdadero proceso educativo es interior: **iluminación**, no imposición; **reconocimiento**, no adoctrinamiento. El alma no es un recipiente vacío, sino una presencia habitada que busca su fuente. Esta visión da lugar a una pedagogía espiritual, donde el maestro no instruye desde fuera, sino que **acompaña el nacimiento interior del sentido**.

5.2. El maestro interior: pedagogía de la iluminación

En *De Magistro*, Agustín formula una de las intuiciones más influyentes de la pedagogía cristiana: todo conocimiento verdadero procede del Maestro interior. Los

signos externos, las palabras, los gestos del educador no enseñan en sí mismos; solo despiertan en el alma aquello que ya está inscrito como potencia iluminable.

Este modelo tiene hondas raíces en el pensamiento platónico (la *anamnesis*) y encuentra su transposición cristiana en la noción agustiniana de **iluminación del Verbo**. El alma reconoce la verdad cuando es tocada por la gracia: entonces ve, comprende, ama. Así lo expresa Agustín en *De Ordine*: “La mente del hombre no es suficiente por sí misma; necesita la iluminación de la luz eterna” (*De Ordine*, II, 20).

La consecuencia pedagógica es decisiva: el educador no transmite un contenido, sino que facilita una experiencia de descubrimiento. Este giro es paralelo a lo que **Paulo Freire** llamó *educación dialógica*: una praxis donde el maestro ya no “banca” contenidos, sino que se convierte en mediador del proceso de conciencia.

“Nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo”³⁰. Ambos —Agustín y Freire— convergen en que **educar es despertar**: una tarea espiritual donde el maestro debe ser ante todo testigo de una verdad que lo trasciende.

5.3. Interioridad y formación integral: Steiner, Zambrano, Marina

El influjo de San Agustín sobre la antropología espiritual a lo largo de la historia no se limitó a pensadores sistemáticos, sino que inspiró también a grandes mujeres místicas y filósofas, cuyas obras desarrollaron una pedagogía interior desde la experiencia vivida y la contemplación. Las místicas medievales, sobre todo, supieron traducir el núcleo agustiniano de interioridad en claves existenciales, simbólicas y comunitarias que hoy resultan sorprendentemente actuales.

La pedagogía agustiniana de la interioridad resuena también con las propuestas integrativas de **Rudolf Steiner**, quien concibe al ser humano como una unidad espiritual en proceso de configuración. Para Steiner, toda educación debe atender al desarrollo de la conciencia interior y al cultivo de la libertad como impulso del alma. Lo que Agustín llama *voluntas ordinata*, Steiner lo asume como *individualidad moral creativa*³¹.

Por su parte, **María Zambrano** sigue esta tradición femenina, desde el medievo hasta la modernidad, de una apertura a la interioridad; tradición de interioridad agustiniana prolongada por numerosas pensadoras cristianas, cuyas intuiciones espirituales conectan con las búsquedas contemporáneas de una mística encarnada. Esta influencia de Agustín sobre la tradición femenina cristiana permitió una reelaboración sapiencial y simbólica de la interioridad como espacio de revelación y transformación. Zambrano propone una educación poética de la interioridad: no formar especialistas ni técnicos, sino “almas capaces de escuchar lo esencial”. En *Claros del bosque*, defiende que el pensamiento nace no de la necesidad, sino del asombro, y que la pedagogía debe cuidar “el temblor del alma” que precede al concepto. Así escribe: “Educar es despertar en el alma su pregunta más antigua”³².

³⁰ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 1970, 56.

³¹ R. STEINER, *La educación del niño según la ciencia espiritual*. Madrid: Ediciones Rudolf Steiner.

³² M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, cit.

José Antonio Marina, a su vez, ha desarrollado una visión educativa donde la formación no es solo instrucción cognitiva, sino **construcción de personalidad ética**. En su *Teoría de la inteligencia creadora*, plantea que el objetivo de la educación es lograr que cada persona descubra lo mejor de sí y lo ponga al servicio del bien común. Educar es lograr que el alma quiera lo que debe querer³³.

En este sentido, el modelo agustiniano —memoria, inteligencia, voluntad— encuentra una convergencia con el ideal pedagógico contemporáneo de la formación integral: no formar capacidades aisladas, sino **estructuras de sentido y orientación**.

5.4. Educación y mística: la subjetividad como lugar de formación

El vínculo entre mística y educación ha sido también explorado por **Michel de Certeau**, quien destaca que toda experiencia de sentido profundo implica un descenramiento del yo. En *La fábula mística*, plantea que la palabra formativa auténtica no es la que se impone, sino la que nace de un silencio habitado, de una alteridad interior que educa desde el misterio³⁴. Este enfoque da profundidad espiritual a la pedagogía agustiniana: formar no es enseñar algo, sino **conducir a alguien a sí mismo**, allí donde Dios ya lo espera.

Así, la interioridad no es solo condición de aprendizaje, sino **meta educativa**: el lugar donde el sujeto se configura como *persona amante de la verdad*. Este ideal se opone frontalmente a la figura del *homo technologicus*, moldeado por la productividad, la multitarea y la exterioridad sin arraigo.

Frente a esta lógica, la pedagogía de la interioridad propone un camino inverso: del **silencio** al sentido, del **recogimiento** al discernimiento, de la **escucha** al amor. Como Agustín dirá en *Confesiones*: “Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí, y yo fuera” (*Conf.*, X, 27, 38).

5.5. Una pedagogía del alma

Educar desde la interioridad es acompañar la travesía del alma hacia su verdad, no imponer un programa. La pedagogía agustiniana —leída a la luz de autores contemporáneos— revela que la educación es, en el fondo, **una forma de mística cotidiana**: una práctica de hospitalidad interior donde el sujeto puede escuchar la voz que lo llama desde su centro.

Frente a un mundo que sobreestima la información y descuida la sabiduría, esta propuesta recuerda que la formación más urgente es la del carácter, del deseo, de la capacidad de verdad y de don. Solo así, como afirmaba Agustín, el alma podrá volverse hacia su principio y encontrar en sí el resplandor de la luz que nunca se apaga.

³³ J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Madrid 2004, 78.

³⁴ M. CERTEAU, *La fábula mística: Siglos XVI–XVII* (Trad. T. Sorela), Editorial Trotta, Madrid 2000.

6. Epilogo agustiniano: mística, palabra y silencio

San Agustín no es solo el teólogo de la gracia o el filósofo del tiempo; es también un **místico del Verbo**, un poeta de la interioridad que supo conjugar verdad y belleza, deseo y límite, lenguaje y silencio. Su pensamiento no nace de una especulación teórica, sino de la **herida del alma**, de la conciencia de no bastarse a sí mismo, de la sed insaciable de plenitud. “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Conf.* I, 1, 1): esta inquietud es el eje desde el que gira toda su antropología espiritual.

En un mundo saturado de estímulos, ruido y superficialidad, la propuesta agustiniana se vuelve radicalmente actual. Nos invita a **reaprender el lenguaje del alma**, ese donde el pensamiento no es manipulación de conceptos, sino apertura a la verdad; donde la palabra no es imposición, sino eco de una presencia; donde el conocimiento es inseparable del amor. Como supieron también el Pseudo-Dionisio o San Juan de la Cruz, **el silencio es el lugar donde Dios se dice**. El alma, en su centro más íntimo, no razona solamente: **adora**.

San Agustín es también el pensador del **Verbo encarnado**: la Palabra que se hizo carne para que el alma, hecha a imagen de Dios, pudiera reencontrarse con su origen. Su interioridad es teológica y trinitaria: memoria, inteligencia y amor son no solo potencias del alma, sino reflejos de la comunión divina. Por eso, en Agustín, **la interioridad no es clausura**, sino altar.

Quizá por ello, su pensamiento puede aún hoy abrir caminos. No tanto por sus respuestas —que también—, sino por sus preguntas: *¿quién soy yo para mí? ¿Y qué eres tú para mí? ¿Soy parte de algo más grande que yo mismo?* Preguntas que solo pueden decirse en voz baja, en el ámbito sagrado del alma.

La interioridad agustiniana no es ni intimismo psicológico ni espiritualismo abstracto. Es una interioridad **teológica y trinitaria**, en la que memoria, inteligencia y voluntad son a la vez facultades del alma y reflejos del Dios que la habita. Por eso, la interioridad es también **altar**: lugar de la verdad, del juicio, de la conversión. No se encierra en sí misma, sino que se abre a la trascendencia, a la alteridad, a la comunión. Es en ese espacio donde el alma escucha la pregunta más radical: *¿quién soy yo para mí? ¿Y qué eres Tú para mí?*

Frente al *homo technologicus*, frente al vacío de sentido que atraviesa incluso los discursos religiosos contemporáneos, Agustín nos ofrece un camino para **recuperar la dimensión espiritual de lo humano**. Y lo hace no desde un esquema rígido o dogmático, sino desde una experiencia existencial, iluminada por la fe y la razón, que puede dialogar con otras tradiciones y con los lenguajes de la modernidad.

Esta interioridad, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, tiene implicaciones **filosóficas, espirituales, pedagógicas y comunitarias**. Desde ella puede articularse una **espiritualidad integradora**, no reductiva ni evasiva; una **antropología del deseo y de la apertura**, que revaloriza la experiencia interior sin caer en el narcisismo posmoderno; una **pedagogía de la verdad**, centrada en el despertar del alma y no en la producción de resultados.

6.1. *Hacia una pedagogía del alma para el siglo XXI*

En este horizonte, proponemos **una pedagogía del alma** como núcleo transversal de toda formación auténtica para el siglo XXI. Esta pedagogía no se limita a lo confesional ni a lo escolar, sino que define una manera de habitar el mundo: formar seres humanos capaces de habitar su interioridad, de discernir lo verdadero, de amar lo justo, de abrirse al misterio.

Los pilares de esta pedagogía agustiniana serían:

1. **Interioridad como lugar de verdad:** el alma como sede del juicio, la conciencia, el deseo y la presencia.
2. **Memoria como templo del sentido:** la historia personal como espacio de revelación y reconciliación.
3. **Iluminación como acto de gracia:** la verdad como don, no como construcción meramente racional.
4. **Deseo como dinamismo formativo:** el ser humano como *desiderium Dei*, anhelo de lo absoluto, constitutivamente orientado a la plenitud.
5. **Silencio y palabra:** como formas de acceso al otro, al mundo y a Dios.

Esta pedagogía no sustituye modelos educativos vigentes, sino que **los transfigura desde dentro**, recordando que la verdadera educación no es técnica ni instrucción, sino **formación del ser**, despertar del alma, iniciación en el misterio de la vida y del amor. En ella, el pensamiento agustiniano puede seguir siendo, hoy más que nunca, **un faro para la travesía humana** en medio de las noches de la historia.

***EL SILENCIO EN LA SIMBOLOGÍA RELIGIOSA MEDIEVAL,
EN SU HISTORIA Y CULTURA EUROPEA, Y SU PROYECCIÓN
EN EL SIGLO XXI***

***SILENCE IN MEDIEVAL RELIGIOUS SYMBOLISM IN EUROPEAN HISTORY AND
CULTURE AND ITS IMPACT IN THE 21ST CENTURY***

Eduardo M. Ortega Martín

Resumen: El silencio es un camino espiritual para comprender como instrumento la simbología religiosa medieval europea, se analiza de forma somera su estructura y aplicación, y luego se hace una proyección a nuestro tiempo. Comprendemos que lo simbólico va más allá, hacia una metafísica que es necesaria para comprender hacia donde evoluciona la espiritualidad en el siglo XXI, y en su sociedad y cultura.

Abstract: Silence is a spiritual path for understanding medieval European religious symbolism. Its structure and application are briefly analyzed, and then projected onto our time. We understand that the symbolic goes beyond mere symbolism, toward a metaphysics necessary to understand the evolution of spirituality in the 21st century, within its society and culture.

Palabras clave: silencio, simbología, religión, medieval, siglo XXI

Keywords: silence, symbolism, religion, medieval 21st century

Fecha de recepción: septiembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

1. Introducción

La simbología como ciencia que estudia las diferentes estructuras simbólicas trata de dar una explicación y definir el mundo que hay a nuestro alrededor, como una respuesta a realidades que están en muchos casos más allá de lo meramente comprendido y observado por nuestros sentidos.

En el caso del silencio, desde el punto de vista de la simbología, es un tema que, aunque estudiado (aunque quizás no lo suficiente) en el mundo teológico y de las religiones en general, y en especial siempre ha sido un punto de referencia en determinadas órdenes religiosas y grupos que han buscado esa orientación introspectiva, y ese silencio en comunicación con Dios. En la edad media observamos que esa tradición viene de los antiguos padres del Desierto y de san Pacomio y otras tradiciones como la de san Antonio Abad, así como diversas tradiciones de origen ortodoxo o bizantino, y que tienen relación a su vez con los Santos Padres orientales de la Iglesia, así como con las órdenes

cistercienses, dominicos y franciscanos, etc. En oriente, el mundo ortodoxo se da el caso por ejemplo de la *filocalia* en la devoción y la oración de tradición oriental rusa¹.

El concepto de silencio como actitud de entrega a Dios, recogimiento y en expectativa de lo que ocurre, frente al silencio impuesto por una estricta observancia, el silencio del corazón y del alma, frente a un silencio del ego. Quizás tengamos hacer nuestra la frase de Cattiaux en el prólogo de su obra: “Has perdido tu vida, decían mirando mis manos vacías y nadie oía al Dios que cantaba en mi corazón”².

Porque también hay silencios que no son escuchados. Este concepto de silencio nos entronca a la vez con el concepto de Dios y como la Biblia nos revela en el silencio al mismo Dios y a la divinidad, en ese diálogo de la revelación sagrada con el hombre, así el silencio es un camino de autoobservación, pero también de encuentro y contemplación con la divinidad, también lo sagrado a modo teofánico se manifiesta en el silencio como la brisa que escuchó el profeta Elías, la frase proviene del pasaje de la Biblia en 1 Reyes 19, donde el profeta Elías espera la aparición de Dios en el monte Horeb. Tras un viento poderoso, un terremoto y fuego, Dios no se manifiesta en ninguno de esos eventos espectaculares, sino en el “susurro de una brisa apacible” o “silencio sonoro”, enseñando que a menudo se revela en lo sutil y no en lo estruendoso.

2. El silencio bíblico y el tiempo cósmico

En la Biblia y en cuanto a sus concordancias encontramos algunas de las siguientes citas a modo de ejemplo, que nos hablan de ese silencio interior:

- Sabiduría del silencio, Job 13.5.
- Y si no tienes nada que decir, escúchame en silencio y yo te enseñaré a ser sabio. Salmo 4.4.
- Dios en silencio, Salmo 83.1.
- Sabiduría del silencio, Proverbios 10.19; 17.28.
- Calamidad para habladores, Proverbios 13.3 y guardar la lengua, Proverbios 21.23.
- Uso dramático del silencio, Isaías 36.13-21.
- Silencio del Salvador en Isaías 53.7; Mateo 26.57-67; Marcos 14.53-62; Juan 19.8-9.
- Silencio de hombre prudente, Amos 5.13.
- Silencio profético, Zacarías 13.1-5.
- He guardado silencio; no he abierto la boca, pues tú eres quien actúa, Salmo 39:9.

¹ EL PEREGRINO RUSO, *Sígueme*, Salamanca 2018.

² L. CATTIAUX, *El mensaje reencontrado, o el reloj de la noche y el día de Dios*, Sirio, Málaga 1996, 425.

De otro lado el concepto del *Akasha* o vacío cósmico de la filosofía vedanta hinduista nos lleva un poco más allá en ese silencio cósmico del universo, que a la vez proclama la grandeza de la divinidad y de toda su Creación en todo lugar, tiempo y espacio, como el salmista expone cuando habla que los cielos pregonan la obra de sus manos, el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se los susurra³. Incluso ese silencio nos recuerda al concepto del tiempo de los griegos a la hora de comprender esa eviternidad de Dios, en cuanto *Cronos*, el tiempo lineal y cuantitativo medido en el reloj; *Kairós*, el tiempo cualitativo de la oportunidad perfecta; y *Aión*, el tiempo circular, ilimitado y eterno. Es decir, ese silencio está presente en cualquier modalidad del tiempo, porque para Dios no existe el tiempo, y para el ser humano sólo lo percibe con sus gafas de los sentidos y del alma para su contemplación.

Por tanto, si este silencio es a la vez un símbolo y una metáfora para comprender ese conocimiento de Dios y su acercamiento a la divinidad en la religión, también tenemos que investigar como proyectar o leer los símbolos⁴ en este caso espirituales, pero que también se representan en el arte como un camino de comprensión y aprehensión de esa realidad abstracta del camino del espíritu. Creo sinceramente que este aspecto del *mundo de lo simbólico* como expresión de estilo de vida y de relación del ser humano con las realidades espirituales trascendentes e inmanentes, debe de estudiarse con más detenimiento y profundidad en los lugares de culto, pero también en las escuelas y universidades, porque detrás de la semilla y comprensión de estos símbolos, encontramos nuestras señas de identidad, nuestros ritos, mitos y valores. Una pérdida de dichos valores, trae como causa la falta de introspección y de la búsqueda activa de ese silencio, así como de identidad, no sólo como persona, sino también tal vez como sociedad y pueblo. El silencio pertenece al mundo de los valores, y no podemos olvidar que ese mundo nuestro del siglo XXI bebe de esos valores de nuestra tradición judeocristiana, que se ha visto ampliada en el transcurso de los siglos en nuestra civilización y cultura.

3. Contemplar el silencio en la Edad Media

3.1. Como símbolo del verbo

En el arte medieval, en nuestra cultura judeo cristiana, aparecen imágenes que nos recuerdan ese silencio como camino del ser humano para el encuentro con la divinidad. Construyendo pues diversos puentes a través de ese deseo del corazón, y de otro lado la intuición del alma, que nos llevan a comprender el mundo del espíritu.

³ Salmo 19.4

⁴ Véanse las siguientes obras: C. GIBSON, *Como leer los símbolos*, Blume, Madrid 2011; M. GUERRA, *Simbología románica: El cristianismo y otras religiones en el mundo románico*, Fundación universitaria española, Madrid 1978; C.G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962; J. KELEN, *Une robe de la couleur du temps, le sens spirituel des contes de fées*, Albin Michel, Paris 2014; J. MUELA CARMONA, *Iconografía cristiana*, Akal, Madrid 2010; A. ORTIZ OSES, *El libro de los símbolos*, Deusto ediciones, Bilbao 2010; J. D. PARRA, *Claves de simbología*, Fragmenta, Barcelona 2018.

En ese concepto de los tiempos y de la eternidad⁵, nos traslada o superpone a ese Siervo Sufriente, convertido a la vez en el Cristo viviente de la eternidad, y que aparece en las portadas de las catedrales medievales bizantinas y románicas, como Señor del mundo y Dios a la vez.

A este respecto nos preguntamos si este silencio que está activo y a la escucha de ese mensaje de Dios en el alma humana, es un *arquetipo* poderoso, del que nos hablaba Jung, un arquetipo que ocurre en el milagro de la *metanoia* que nos habla San Pablo en su carta a los Romanos⁶. Pero es más aún profunda la cuestión, pues Jung en su obra la *Simbología del Espíritu* nos narra a Cristo como un arquetipo, y expone: “La Trinidad y la vida intra trinitaria aparecen como un círculo cerrado de un drama divino, en la cual el hombre solo es partícipe como parte doliente”⁷.

Creo que el concepto que hace el autor desde el punto de vista hermenéutico es un tanto desacertado pues olvida la importancia de la Resurrección y el misterio pas-cual, tal y como dice el apóstol *San Pablo*: “Si Cristo no ha resucitado vana es nuestra Fe”, o la figura de Jesucristo es esperanza de gloria⁸, no se puede ver la realidad trinitaria como algo que está aparte del discípulo o de la propia comunidad, pues más allá del drama y de ese silencio del Siervo Sufriente de Isaías 53, hay esperanza y vida. Creo por tanto que el arquetipo de ese silencio o experiencia humana, ha de trascender el sufrimiento, para aterrizar en la doctrina escatológica de las últimas cosas, porque esa es la clave del camino iniciático de todo cristiano. También tenemos que tener en cuenta que cuando abordamos la vida religiosa y del cristianismo como modelo de fe en el medievo, no podemos separar como hoy hacemos lo secular de la fe o del dogma, aquí en dicha época estaba todo unido. Y ese silencio por tanto aúna la condición humana, con la condición de peregrino hacia el cielo.

Vemos estas ideas comunes de este pensamiento acerca del silencio, como un concepto que forma parte de un sustrato colectivo, una comunidad de creyentes (*ecles-sia*) y que a la vez conviven de manera simbólica y recrean en su interior ese silencio. Aunque también podríamos interrogarnos frente al silencio de los heterodoxos, agnós-ticos, ateos, indiferentes o que rechazan a Dios, también a éstos la Palabra en medio de su silencio le interpela a pesar de su cerrazón e indiferencia, como dice san Pablo⁹.

Prueba de lo anterior es su reflejo arquetípico y simbólico a la vez, en el arte del medievo, en las catedrales¹⁰ pórticos, frisos, vidrieras, esculturas medievales, sobre todo donde el tiempo parece haberse detenido en la búsqueda de ese misterio de Dios, en su silencio, y muchas veces en esa interpelación de las figuras hieráticas que expresan un

⁵ Concepto acuñado por Raimundo Lulio que explica que, habiendo comenzado de tiempo de la venida del reino de Dios, no tendrá fin, pues Dios se hace presente en el tiempo cronológico desde su majestuosa omnipotencia y eternidad.

⁶ Rom 12:2.

⁷ C.G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962, 264.

⁸ 1ª Corintios 15-14.

⁹ Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia (2 Ti 3:16).

¹⁰ J.L. CORRAL, *El enigma de las catedrales, mitos y misterios de la arquitectura gótica*, Booket, 2014; *Misterios, secretos y enigmas de la Edad Media*, Síntesis, Madrid 2017; FULCANELLI, *El misterio de las catedrales*, Plaza y Janés, Madrid 1967.

paso hacia el Reino de Dios que está por venir, del cual tenemos aquí las primicias. Ese silencio se manifiesta en todo tiempo y lugar, y es como camino de expresión salvífica, en la medida que sus símbolos expresados en la materia, la luz, el color, el sonido, nos descubren ese misterio de Dios.

Hablar de la relación entre lo divino y lo humano en lo medieval, está todo incluido, y nos acercamos a ese uso instrumentalizado del silencio, como un elemento apotropaico¹¹ de lo simbólico, que busca la predicación de la fe, y el anuncio de la buena nueva y nos aleja del mal.

De ahí la importancia de la filosofía medieval al tratar de racionalizar dentro de las categorías procedentes de Aristóteles¹², un nivel de comprensión de estos fenómenos espirituales. Y es que el propio lenguaje tiene en lo simbólico su mitología y su significado más allá de la realidad, es decir de comprender de alguna forma la meta realidad de lo divino, pues ese silencio, también define una forma de relación con la divinidad.

Esto lo percibimos también en la explicación de ese mensaje cristiano en las epopeyas¹³, narraciones y leyendas medievales, y en sus cuentos con sus mitos y personajes que buscan un mensaje propedéutico, en el relato de sus historias de la vida cotidiana, como es el caso de la *la gesta romanorum*¹⁴ y donde Cristo es el centro de la enseñanza de todos sus relatos, a la hora de interpretar la vida y sus acontecimientos desde una moraleja de la fe.

Esa contemplación la vemos en la Edad Media, como todo ese silencio y a la vez a veces convertido en sus contrarios que se interrelaciona a su vez en vivencias, ritos, ofrendas, cultos a la divinidad, cultos a las reliquias, oraciones, rogativas, práctica de ayuno, penitencias, olores, colores, incienso y plantas aromáticas, todo ello se convierte a la vez que en signo, en silencio expectante, como forma simbólica de acercamiento a la divinidad a través de diversos aspectos, desde la liturgia, hasta la simple contemplación del misterio que como diría Raimón Panikkar¹⁵ es un icono de dicha presencia-acercamiento-intuición-percepción, en la búsqueda de Dios.

¹¹ Dicho de un rito, de un sacrificio, de una fórmula, etc.: que, por su carácter mágico, se cree que aleja el mal o propicia el bien.

¹² Las categorías aristotélicas son 10 de los géneros supremos del ser: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión. Cuestiones luego contempladas en la teología de Santo Tomás de Aquino. San Agustín también usa esas categorías ya que ponía énfasis en la fe, la razón, el alma y la relación con Dios. Todo ello nos recuerda a *ser in fieri et in actu* de la esencia y potencia aristotélica, y ello nos sirva de premisa para comprender que ese silencio activo y expectante en cuanto a su contenido simbólico explica una acción de acercamiento a Dios, como un silencio profético en el que se nos revelará el Padre.

¹³ El viaje de San Brandan, la Vida de San Columbano, o el viaje de San Patricio, como este último usa elementos simbólicos para explicar la Trinidad etc. La referencia del viaje de: M. DE FRANCIA, *El viaje de San Brandan o Borondon*, Gredos, Madrid 2002.

¹⁴ GESTA ROMANORUM, *Historias y cuentos medievales con sus explicaciones simbólicas o moralejas*, Creación, San Lorenzo del Escorial 2018. Véase el cuento en pg. 183 del príncipe o el mercader y que nos habla de la vanidad del mundo.

¹⁵ R. PANIKKAR, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Madrid 1998.

3.2. *El silencio como aspecto simbólico en la vida monacal de la Edad Media*

Examinamos los antecedentes religiosos de esta búsqueda del silencio en San Pacomio en el siglo IV fundador de la vida cenobítica cristiana y su acercamiento por tanto a esa vida de retiro del mundo en busca de la unión y comunicación con Dios. Igualmente ocurre con San Antonio Abad, la piedad de San Antonio atrajo a otros que querían aprender de él y, finalmente, cedió a sus peticiones y salió de la soledad durante seis años. Instruyó a estos primeros adeptos en la vida solitaria de los *monachos* (los que viven apartados del mundo), que deriva del griego *mono* ('uno') y es la base de la palabra inglesa 'monk'. Después de organizar a los *monachos*, San Antonio volvió a recluírse hasta su muerte.

Posteriormente junto a la regla de san Benito de la orden benedictina, aparecen otras órdenes monacales, tales como: los cluniacenses, Cistercienses, Cartujos, Premonstratenses, y Trinitarios entre otros, que forman parte del monacato europeo medieval por excelencia y que cultivaban esas reglas de silencio, en su vida contemplativa, primero serían órdenes masculinas, y luego también se extendieron a las femeninas.

Si bien podemos ver que también existieron grupos heterodoxos en la materia como el beguinaje¹⁶ popular y otros grupos, que también practicaron el silencio en la búsqueda de esa comunicación interior con la divinidad cristiana y en algunos casos pagana.

También las dos órdenes mendicantes más conocidas son los franciscanos (fundados por San Francisco de Asís en 1209) y los dominicos (fundados por Santo Domingo en 1216). Los franciscanos hacían hincapié en la devoción y el servicio a los demás a través de una vida de sencillez que reflejaba el ministerio de Jesús y el de sus apóstoles. Los dominicos resaltaban la importancia de la educación y la erudición para comprender la voluntad de Dios y fueron también la orden que más participó en la inquisición medieval y en la eliminación de la herejía, si bien como todas las comunidades de tipo religioso de alguna forma u otra también cultivaron el silencio interior.

Todas estas órdenes citadas, órdenes religiosas, como la trapa y muchas otras, junto al culto divino y el canto gregoriano usaron la práctica del silencio y esa práctica estaba encuadrada dentro de lo que se ha dado en llamar la *lectio divina*, a este respecto indico lo siguiente:

Así la comunidad monástica es aquéllos que rezan el ordo por excelencia de los *oratores*, frente a los laicos o estado llano. Tienen mayor tiempo y dedicación a esta forma de vida por lo que su alcance y nivel de expresividad es mucho mayor al respecto. A este respecto constatamos la existencia del *presbiterium*, los cardenales, los obispos, los sacerdotes y el clero de parroquia, es decir la estructura de la Iglesia en ese tiempo, aparte del

¹⁶ Los "beguinajes" (begijnhof en neerlandés, béguinage en francés) eran los lugares donde vivían las beguinas, religiosas laicas que vivían en comunidad. Solían estar constituidos por una o dos filas de casitas unidas por corredores, enfermería e iglesia, por lo general, todo construido alrededor de un patio o jardín. Durante el día, las beguinas podían salir si lo deseaban. Las beguinas procedían de un amplio espectro social, aunque solo se admitía a mujeres pobres si contaban con un benefactor que pagara sus gastos. Estos beguinajes medievales alojaban comunidades de mujeres devotas, tanto religiosas como laicas, que no estaban comprometidas por votos de tipo monástico, y vivían de forma autónoma, ya que no dependían de ninguna jerarquía religiosa o laica.

monacato. Es decir, la Iglesia como institución oficial eran el Papa, los cardenales, obispos y sus parroquias, si bien las órdenes religiosas surgieron como una entidad anexa a dicho estado religioso, que dada la fuerza que tomó y su altura y profundidad destacaron en su tiempo e hicieron en parte la competencia a nivel económico y legal del obispo de la diócesis, pues muchos de esos monasterios como el de Cluny dependían de Roma y estaban por encima de la autoridad episcopal. Luego los monjes eran iglesia, pero una Iglesia paralela a la estructura jerárquica de la misma, que en parte competía con su poder. De ahí la competencia y las disputas surgidas al ordenar este cuarto orden dentro del primer orden de los *oratores*, que se hacía cada día más y más grande¹⁷.

A este respecto el profesor Le Goff en boca de G. Micoli que nos habla del monje medieval expone lo siguiente de dicho estamento, exponiendo el tema de los monjes normales, de los eremitas, y a su vez de la importancia en la *respublica christiana*, para lo cual, expone como la situación política de la época post carolingia ayudó a ese resurgir del monacato, y como entre los siglos X y XII alcanza dicho monacato su máximo esplendor reduciendo el cristianismo en una gran parte a la vida monástica.

La *lectio divina* practicada en dichos monasterios tiene por tanto diferentes fases, entre las cuales destacan siguiendo a P. G. Cabra¹⁸ las siguientes etapas: Lectio, Meditatio, Oratio, Contemplatio y Actio.

Tanto las fases referentes a la *meditatio* como a la *contemplatio* tienen que ver con esa oración en silencio en relación a la Palabra Sagrada estudiada, y reflexionada, que trata de poner al orante en relación la conciencia humana y su comunicación o comprensión en silencio con la conciencia divina. Es algo totalmente experimental, en tanto en cuanto cada persona tiene su propia experiencia de oración, y mística como así han corroborado diversos autores abajo indicados¹⁹ y cuya lista sería interminable. Esta misma *lectio* es la que desde siglos y desde la Edad Media los frailes han usado como modelo o esquema de trabajo, que también nos recuerda a la vía mística de ese silencio interior y las fases: *purgatio, iluminatio y uniatio* que fueron descritas en sus obras por el fraile carmelita San Juan de la Cruz²⁰. Hay por tanto un deseo de unión con esa divinidad, a la cual nos dirigimos y nos comunicamos y degustamos su esencia y con la que entramos en contacto, vía los sentidos, vía el camino del alma, vía el canto, los olores o colores, como elementos auxiliares para propiciar un estado de catarsis y a la vez ese estado alfa, para comunicarse en silencio con la divinidad. De todos modos, tratar de explicar este concepto como algo teórico carece de sentido pues es un símbolo

¹⁷ E.M. ORTEGA MARTIN, "La *lectio divina* en el occidente Medieval (SS X-XIII) análisis comparativo con otras religiones de oriente": *Proyección. Teología y Mundo Actual* 284 (2022) 58.

¹⁸ P.G. CABRA, los personajes bíblicos de la Cuaresma y el tiempo de Pascua: *Lectio divina*, Sal Terre, Santander 2013.

¹⁹ P. D'ORS, *Biografía del silencio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020; E. TOLLE, *El silencio habla*, consulta internet 30-10-2025; S. ROBERT, *La fuerza del silencio*, Palabra, Madrid 2017; C. CASTANEDA, *El silencio interno*, Cleargreen, Los Ángeles, CA 1996; R. META, *El silencio creador*, www.upasika.tk; H.P. BLAVATSKY, *La voz del silencio*, Sirio, Málaga 1990; R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Martínez Roca, Barcelona 1999.

²⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida al Monte Carmelo*, Apostolado Mariano, Sevilla 2007.

y misterio a la vez, lo que hace que cada persona experimente de una manera particular esa comunicación y contemplación en silencio con la divinidad.

De otro lado los Libros penitenciales²¹ en la Edad Media nos recuerdan que también en medio de esa penitencia impuesta por el presbítero o el obispo, se aplicaba también ese silencio interior y esa oración para sanar la culpa y el alma, y como un camino de limpieza interior y de expiación de dicha culpa y pecado, entendiéndose que ese perdón es por gracia y solo lo ofrece Dios, quién en su divina misericordia nos entrega sus dones y amor, y nos reconduce por el camino recto, cuando nos hemos desviado, por eso la condición humana necesita de ese silencio, que si bien en nuestros días se ha puesto a veces en entredicho, y otras veces se ha dividido en modernos cursos de la *New Age*, en los cuales con cierta sorpresa, se promete meditar y sanar el cuerpo y el alma en unas pocas horas o días. El camino de vida del espíritu de subida a la montaña para establecer esa comunicación con Dios es gratuito, pero a la vez exige disciplina y voluntad, entrega absoluta y sin ambages ni condiciones, de ahí que se produzca el fracaso muy a menudo, cuando el orante antepone sus deseos y su ego a la comunicación y a la apertura de la mente en silencio de esa voluntad orante ante Dios.

Otro aspecto importante hace referencia a los conceptos de Joaquín de Fiore y la cuaternidad, y las eras de las que hablaba este fraile cisterciense en el siglo XII d. C. las eras del Padre, El Hijo y el Espíritu Santo en su concepción salvífica de la historia. Para Fiore la era del Espíritu Santo habría llegado, (ya había pasado la era del Padre con la Creación y su Revelación, la del Hijo con la venida de Jesucristo) y habría que estar en esa comunicación humilde y solemne con Dios y su Santo Espíritu (la tercera era actual para Fiore) dejando en un segundo plano todas las cosas terrenales, pues para este autor el Reino de Dios estaba muy cerca, incluso habría comenzado de forma real, al entrar en vigor pleno la era del Espíritu Santo en la tierra, y por tanto habría que estar como la parábola de las vírgenes con la vela encendida esperando al esposo, Cristo, y la humanidad habría entrado en una dimensión salvífica en la acción de Dios en la historia de la humanidad. De otro lado y en tanto en cuanto esa contemplación y ese silencio nos han llevado a diversos autores a hablar también de la cuaternidad, pues la “cuaternidad” y “Fiore” se refieren a la crítica de Joaquín de Fiore a la concepción de Dios como una “cuaternidad” en lugar de la Trinidad, y a su papel en la teología de la época. Joaquín de Fiore criticó a Pedro Lombardo por supuestamente introducir una “cuaternidad” en la doctrina de la Trinidad en su obra *De unitate seu essentia Trinitatis*, argumentando que esta idea implicaba una división de Dios.

De todos modos, Fiore hablaría de ese silencio expectante ante la divinidad en esa época en la que la Edad del Espíritu Santo habría comenzado²² es decir de acuerdo a los eventos del porvenir bíblicos, el fin de los tiempos y el acercamiento a la segunda venida del Hijo estaría muy cerca.

²¹ C. VOGEL, *Les libri paenitentiales*, Lovaina, Institut D'Etudes Medievales, A.III. 1* Fasc. 27, Thurnout, Brepols 1978.

²² E. M. ORTEGA MARTIN, “Joaquín de Fiore y su concepto de Historia, una visión cristiana del fin de los tiempos, su relación con otras tendencias y su repercusión en el siglo XXI (esquemas historiográficos), *De la Edad Media al siglo XXI: nuevas perspectivas desde la historia, la cultura y la religión: Jornadas historiográficas. Ciclo de conferencias (Primera parte)* / Dialnet y Digibug UGR, Manuel Espinar Moreno (ed. lit.), 2022, 45-66.

Buscamos también un referente a esas ideas introspectivas para conocer un método para construir ese silencio de Dios en la propia filosofía cristiana medieval, y en su propia teología como camino en parte de integración de ese silencio, tal y como el autor que suscribe ha expresado en su artículo referenciado²³ tanto en el dogma de la ortodoxia, como de la heterodoxias medievales, y que nos lleva a comprender que ese silencio es a la vez un instrumento que posibilita y acrecienta la comunicación mística con Dios e interacciona o pone en marcha otros elementos fundamentales como son la esperanza mesiánica, desde un punto de vista escatológico, como doctrina del fin y de los últimos tiempos. La vida medieval y su concepto cristiano era por tanto estar a la expectativa de esa venida de ese Reino de Dios, y por tanto no es exactamente como en nuestros días, donde la vida secular lo invade todo, y ese silencio y contemplación de la presencia de lo divino y su silencio lo hemos arrinconado en los templos o iglesias, u otros lugares de vida cenobítica, pero por contra no hemos salido quizás lo suficiente a las calles, plazas, o aldeas, como dice el Evangelio a explicar la Buena Nueva, como fruto de ese silencio salvífico.

Todo camina en la época moderna demasiado aprisa, sin embargo, ese silencio especulativo, en el sentido de búsqueda, nos interpela en ese camino hacia Dios, lo cual implica no sólo un peregrinaje del cuerpo, sino también del alma expectante a esa llamada de Dios.

Por último, quiero hacer referencia al pensamiento medieval y a la mística del maestro dominico Eckart²⁴ y el silencio, un tema que de por sí merecería un capítulo aparte, si bien en su obra *El fruto de la nada y otros escritos*²⁵ nos habla de esa reflexión profunda sobre la experiencia profunda de Dios, y en la cual el silencio es un elemento o vehículo clave para llegar a buen puerto, y expone dicho autor, como es ese sufrimiento del alma en silencio el mejor lenitivo para contemplar y conocer mejor a Dios, entendiendo, ya que el alma es sólo un vehículo de comunicación, hacia una dimensión trinitaria y divina, si bien en nuestros días, podríamos llamarla de muchas formas, el Reino de Dios, la cuarta dimensión²⁶, la conexión con el paradigma del Espíritu, del Espíritu Santo, como fuego divino que fortalece el alma y al mismo tiempo que la purifica y la acerca a Dios.

4. El silencio como aspecto simbólico de lo religioso en nuestros días

El silencio ni la oración medieval es distinta a nuestros días, pues en la mayor parte de los casos se siguen los mismos esquemas, si bien en un mundo globalizado

²³ E.M. ORTEGA MARTIN, E.L. ORTEGA PADIAL, "Análisis transversal de las ideas heurísticas de los distintos movimientos: claves y procesos: mesianismo, profetismo, mística y escatología de los procesos relacionados con el mesianismo, profetismo y escatología y las heterodoxias medievales", Dialnet y Digibug, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, Granada, 2020, 335-378.

²⁴ Eckhart de Hochheim (Turingia, c. 1260-c. 1328), conocido como Maestro Eckhart (Meister Eckhart, en alemán), fue un sacerdote dominico alemán, conocido por su obra como teólogo y filósofo y por sus escritos que dieron forma a una especie de misticismo especulativo, que más tarde sería conocido como mística renana.

²⁵ MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid 2008.

²⁶ Este concepto expresa como una dimensión más allá del tiempo, y donde la trascendencia de Dios se manifiesta de forma atemporal y continua.

y secularizado dicha simbología y todo lo que ello conlleva es mucho más rico y más abierto, y en cierto modo a veces diferente.

Por el espacio de la publicación tampoco podemos abarcar la simbología de muchos aspectos y conceptos que aparecen en la Biblia²⁷, así como la propia caracterización del mismo Cristo por las tipologías, así como otros aspectos profundamente simbólicos como las visiones del fin de los tiempos de los profetas como Daniel, Mateo 24 y el propio Apocalipsis, todos ellos presentan una alegoría de ricos conceptos y matices de Cristo que vuelve a reinar a la tierra. En esos mismos contextos podemos apreciar como también están presentes las jerarquías angélicas en general, y que cuidan y vigilan a la humanidad y ejecutan los mandatos de Dios, y también extraemos la consecuencia en esa Parusía, que ese silencio de Dios se proyecta al mundo con la venida de Jesucristo resucitado, que viene a salvar a todos los justos y a reinar por los siglos de los siglos. Estas escenas en la forma de la concepción salvífica del tiempo en la historia, también tienen una dimensión trinitaria y de silencio, pues Dios a veces pudiera darnos la impresión, ya que sus tiempos no son nuestros tiempos, ni sus caminos nuestros caminos²⁸, que siempre está callado eternamente.

De otro lado hemos planteado la cuestión del silencio en el mundo religioso, por alusión a la vida monástica, como si los laicos, no tuvieran que rezar, y no es así, o contemplar en silencio, sino simplemente se ha escogido dicho camino porque es un camino experiencial que nos sirve de modelo a todos, pero que en algunos casos también en el culto de la liturgia cotidiana, se podría haber dejado de lado. Es como cuando el profeta percibe la Palabra en modo de rollo y se lo comió, esto se refiere a los pasajes bíblicos de Ezequiel y Jeremías, quienes fueron instruidos a comer un rollo que contenía las palabras de Dios para que estas se convirtieran en parte de su ser y poder, así comunicarlas al pueblo.

El caso de Thomas Merton²⁹, por ejemplo, es una de las muchas personas y buscadores que han transitado este camino del silencio, este monje trapense ha interpretado el cristianismo como proceso de búsqueda interior, en libertad para el amor y la comunicación, todo ello sin perjuicio de que a su vez también tuvo este monje una proyección vital social y solidaria, lo que podemos concluir, que ese silencio interior que dialoga con Cristo, fructificó y dio testimonio hacia sus semejantes, colaborando en acciones solidarias, y tal es la fama de Merton que ha llegado a nuestros días, como un fraile que ora, pero que también trabaja por construir una mejor sociedad, luchando por los derechos humanos, en definitiva ese Reino de Dios en la tierra, un reino de paz, amor y justicia que no tendrá fin. Por tanto, ese silencio espiritual nos interpela para salir de nosotros y entregarnos a los demás en comunidad. Y en este caso, no podemos dejar de pasar por alto al Padre Clemente de la Serna³⁰, Abad emérito de Santo Domingo de Silos, recientemente que partió hacia la casa del Padre, y en su obra para encontrar a Dios, dedica un espacio importante a ese silencio interior como vehículo para el encuentro con Dios.

²⁷ Véase: X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965.

²⁸ Is 55-8-11.

²⁹ X. PIKAZA, "Thomas Merton", en *Diccionario de pensadores cristianos*, Verbo divino, Navarra 2010, 619-620.

³⁰ P. CLEMENTE DE LA SERNA, *Para encontrar a Dios*, Planeta, Barcelona 1995.

Otro autor católico y filósofo cristiano, quizás menos conocido en España, creador de la Comunidad del Arca, Lanza del Vasto³¹ en su obra *Umbral de la vida interior*, nos interrelaciona la teología cristiana y sobre todo bíblica, con el pensamiento oriental e hindú, ya que el autor, como discípulo de Gandhi, que había viajado varias veces a la India, nos introduce en ese camino activo de la búsqueda del Espíritu, y también de hollar de forma activa en silencio ese camino de la no violencia, que debe de ser la insignia de todo cristiano. El silencio para Lanza del Vasto, es un modelo de Virtud y un requisito necesario para el progreso del discípulo en la vida espiritual, y a su vez la obra nos interconecta con formas de pensamiento orientales de la filosofía hindú, en el sentido de explicar ese Espíritu como un elemento dinámico y transformador y donde la conciencia tiene que someter al cuerpo para conquistar la tierra del espíritu. La conexión mística del hombre con el universo creado por Dios, se hace qué duda cabe en esa contemplación expectante y en el camino o *sadhana* del silencio, y también porfía el autor en que la mayor lucha del hombre no está fuera, sino dentro de nosotros contra las tentaciones del diablo, el egoísmo, y nuestros apetitos... En la medida que el hombre se entrega a la vida del espíritu, ese Espíritu le da fuerzas y vivifica³². Ese silencio para el autor tiene un carácter claramente profético, pues en ese silencio y en su opción por la pobreza, se revela en esa idea gandhiana de construir esa comunidad del arca en occidente, como un modelo social y eclesial del Reino de Dios en la tierra, volviendo a las fuentes y orígenes de esas primeras comunidades cristianas.

Otra obra, *El peregrino ruso*³³ (de autor anónimo escrito en Rusia a mediados del siglo XIX) y la lectura y el estudio de las obras de la Filocalia³⁴, también nos hablan de esa contemplación y esa búsqueda de la unión en silencio y junto a la oración, como un camino interminable que abarque en ese peregrinaje toda la vida, y en la continua oración repetida en silencio. A su vez contemplamos que en el ruido de la oración hay silencio, y en esa oración interior que no expresa palabras, es ese canto del alma que se abre a la experiencia del misterio de Dios, en su más amplia extensión.

El sacerdote y teólogo jesuita Teilhard de Chardin, nos instruye de forma poética y simbólica de la conexión con el Dios total, a modo de Pantocrátor medieval, con el Cristo total³⁵, en su obra poética *Himno al universo* y expone: “Silencio la impresión que me causó esta revelación del Universo situada entre Cristo y yo como una magnífica presa”.

Aborda por tanto en su obra una tarea gigantesca, acercar esa fenomenología del mundo y de la Creación, a una Cristología en la cual el ser humano ve en ese silencio del mundo, el amanecer del hombre con el Cristo en su totalidad. Vemos aquí

³¹ LANZA DEL VASTO, *Umbral de la vida interior*, Salamanca, Sígueme 1980.

³² Cita del prólogo opus cit. anterior, “Mientras el ser humano permanece alejado de Dios es un ser duple, ambiguo y desgajado pero una vez que conecta con la vida del espíritu es ese poder lo que le fortalece y unifica”. Véase para más información la página web: <https://www.lanzadelvasto.com/es/> pg. 3.

³³ EL PEREGRINO RUSO, anónimo, Sígueme, Salamanca 2018.

³⁴ Filocalia significa “amor a la belleza” y es una colección de textos ascéticos y místicos de la tradición del cristianismo oriental. Compilada entre los siglos IV y XV, la obra es fundamental para la espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa, centrándose en la práctica de la oración continua (especialmente la Oración de Jesús), la ascesis y la vigilancia del corazón para alcanzar la quietud interior.

³⁵ T. DE CHARDIN, *Himno del universo*, consulta internet 30-10-2025.

una conexión activa entre ese silencio cósmico, con ese silencio de Dios y a la vez su Revelación.

F.J. García Lozano en su artículo *La condición silente*, apunta lo siguiente en relación al silencio interior:

Si el gesto es el dominio del cuerpo, y la palabra corresponde al de la mente, *el silencio se mueve en el campo del espíritu*, como muy señala Melloni en las dimensiones que nos configuran: El ser humano conoce tres dimensiones: *la corporal, la psíquica y la espiritual*. Se trata del basar, *nefesh y rua* de la antropología bíblica, así como del soma, *psyché y pneuma* de la antropología patristica. No podemos separar los tres ámbitos, porque lo que nos constituye como seres humanos es precisamente la unidad que formamos. Nuestro yo está llamado a armonizarlos entre sí. La plenitud de lo humano se da en esta armonía, esto es, el ser humano que nace por división, tiende de modo natural a la unidad³⁶.

De lo anterior se desprende, como dice el autor, la premisa del silencio como medio para recuperar el ser siguiendo a Martin Heidegger, y por tanto como camino de redención y cambio. El silencio es por tanto un instrumento de acercamiento a lo divino, pero también un instrumento de armonización *ad intro* para hablar y dialogar con Dios, y *ad extra* para compartir esa experiencia con la comunidad, ya sea a través de cualquier variable sociológica de nuestro tiempo. No sólo compartimos esto con los de la comunidad de fe, sino con la familia y la sociedad en general, que necesita escuchar ese espíritu y aliento del Dios vivo. Si bien esa condición silente que expone el profesor García Lozano, parece que fuese ahogada por una sociedad que sólo busca lo material y el ruido: ciertamente ese ruido en exceso y ese materialismo a la deriva, son las zarzas y los espinos que no dejan crecer la buena semilla de la fe, de la parábola del sembrador³⁷ de los Evangelios, en nuestros días y en nuestras vidas.

En el caso de la nueva mística en el siglo XXI, también hay autores que nos hablan de ella como Steve Humet³⁸, en esa búsqueda del silencio y la comunicación con el Maestro interior, y el Maestro real de la vida que te enseña, así nos expone lo siguiente y cita también al jesuita Tony de Mello, quien trata este último de construir una interrelación entre el paradigma de la fe cristiana y la filosofía hindú, como signo de puente y colaboración y de intercambio de símbolos y conceptos de dichas religiones que se retroalimentan mutuamente y nos enriquecen la fe:

A su vez, todo maestro ha sido antes discípulo. Y así lo reconoce el autor. En estas páginas resuena la herencia de dos grandes maestros que Esteve ha tenido el don de conocer: el padre *Estanislau*, monje ermitaño al que trató en la abadía de Montserrat, y Tony de Mello, con el que convivió

³⁶ F.J. GARCÍA LOZANO, "La condición silente": *Proyección. Teología y Mundo Actual* 286 (2022), 321-322.

³⁷ Mt 13, 1-9.

³⁸ S. HUMET, *Camino hacia el silencio: pedagogía del despertar interior*, Herder, Barcelona 2013, 3.

durante seis meses en el curso de *Sadhana*³⁹ que impartía en la India.

Por tanto, hablamos de experiencias que han de ser vividas, transitadas o conocidas y que, gracias a ese proceso contemplativo, el alma puede despertar y nacer y crecer como semilla, y dar como fruto esa comunicación y ese conocimiento de Dios. Ese silencio implica una disciplina, pero también es un regalo o don, donde por desgracia en medio de una sociedad de la prisa y de la inteligencia artificial hemos dejado de lado la perla magnífica del Evangelio y de rumiar esa Palabra, una fuente de Gracia, bendiciones y vitaminas, para un ser humano un tanto agobiado y cansado por el yugo impuesto de una sociedad hedonista y materialista, donde las cuestiones del Espíritu y de Dios se han arrinconado en espacios diversos, sean Iglesias u otros lugares como mezquitas, sinagogas, o cualesquiera otros espacios de oración, meditación y contemplación.

5. Conclusiones

1. En medio del mundo, destacamos la llamada de Dios que interpela al hombre en su silencio en busca de un camino espiritual, por tanto, nos invita a un despertar espiritual.

2. El silencio en nuestros días en el que trata de dialogar el alma con Dios, ha de ser puesto en valor como camino no sólo de redención, sino también de curación de muchas de las enfermedades que el ser humano atraviesa en este siglo, tales como el excesivo consumismo, el materialismo, y actitudes de violencia proactiva como las guerras y otros conflictos bélicos o no(interpersonales), y todo ello nos invita a transitar hacia un proceso catártico, a una seria y profunda reflexión.

3. Desde ese silencio cultivado en la Edad Media hasta nuestros días, que se refleja en sus catedrales y monasterios, y dejando a un lado los anacronismos, nos acontece un camino de compromiso en ese sendero a hollar del encuentro con la divinidad y su búsqueda. El silencio como medio para recuperar el Ser. Esta práctica del silencio se observa también en parte en otros movimientos no cristianos y heterodoxos en general tanto en la Edad Media como en nuestros días.

4. La humanidad necesita redescubrir en el silencio ese *primer amor* del que nos habla la Biblia en el mensaje apocalíptico de Cristo a las Iglesias, en este caso a la Iglesia de Éfeso, en el sentido de explorar con más fervor y entusiasmo, todo ese mundo rico de símbolos del mundo cristiano y espiritual en general(espacio ritual y sacramental) que expresan esas *teofanías*, manifestaciones de lo sagrado, que explican un camino más allá del mundo fenoménico y material, nos referimos al camino de la conciencia, como camino de redención.

³⁹ El *Sadhana* es una palabra de origen hindú el camino espiritual hacia la plenitud normalmente el discípulo está guiado por un Maestro quien enseña al alumno a superar la no dualidad para encender la llama del Ser interior en su relación de construcción con la divinidad e incorpora también una serie de ritos y prácticas ascéticas.

5. Por último, una posible pérdida de dichos valores en nuestros días, trae como causa la falta de introspección y de la búsqueda activa de ese silencio, así como de identidad (crisis del ser humano y de la moderna civilización), no sólo como persona, sino también como sociedad. El silencio de orden espiritual pertenece al mundo de los valores (metafísica del espíritu), y no podemos olvidar que este mundo nuestro del siglo XXI bebe de esos valores de nuestra tradición judeocristiana que se ha visto ampliada en el transcurso de los siglos en nuestra civilización y cultura. Su carácter simbólico, los convierte (a esos valores morales, éticos, y espirituales), a la vez que en un elemento instrumental que se imbrica en lo trascendente, y se conecta con el Ser de forma inmanente, que da lugar al fruto de la relación de amor con la divinidad.

Para terminar, quiero expresar con una frase ese camino iniciático del silencio como modelo de experiencia interior que nos trasciende

Ahora, el silencio es vacío y la vida vuela en el éter, todo es interminable, los segundos semejan minutos y la noche penetra en el día como un mirador de sueños, como un caleidoscopio de signos, como un símbolo incesante que quiere cavar y horadar el tiempo y su memoria, mientras el silencio de Dios despierta en nuestro corazón⁴⁰.

⁴⁰ E. M. ORTEGA, "Poema del silencio", en *Obra salterio místico*, (Inédita) 7.

HOMO SACRAMENTALIS. LA RELEVANCIA SOCIAL DE MILITAR EN HERMANDADES SACRAMENTALES

HOMO SACRAMENTALIS. THE SOCIAL RELEVANCE OF BELONGING TO SACRAMENTAL BROTHERHOODS

*Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz**

Resumen: Durante la Edad Moderna proliferaron en Granada las cofradías de laicos. Fueron introducidas tras la conquista de la ciudad y representaban fielmente la espiritualidad de los cristiano-viejos. Entre las primeras cofradías surgidas se encuentran las sacramentales. Se instauraron en todas las parroquias de la ciudad y en muchas de ellas aparecieron más tarde las llamadas esclavitudes, también de carácter principalmente sacramental. Estas asociaciones sacramentales tuvieron preferencia sobre las demás y gozaron de diversos privilegios espirituales, económicos y sociales. Los cofrades sacramentales eran conscientes de esa superioridad, la explotaron y consideraron el prestigio social derivado de este poder intermedio.

Abstract: During the Early Modern Age, lay brotherhoods proliferated in Granada. They were introduced after the conquest of the city and faithfully represented the spirituality of the Old Christians. Among the first brotherhoods to emerge were the sacramental ones. They were established in all the city's parishes, and in many of them, the so-called esclavitudes appeared later, also with a predominantly sacramental character. These sacramental associations were given preference over the others brotherhoods and enjoyed various spiritual, economic and social privileges. The sacramental brotherhoods were aware of this superiority, exploited it, and considered the social prestige derived from this intermediate power.

Palabras clave: Santísimo Sacramento, Hermandades, Privilegios, Poder intermedio

Key words: Sacrament, Brotherhoods, Privileges, Intermediate Power

Fecha de recepción: agosto de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

Como signo de “normalidad” religiosa, con un fuerte componente cristiano viejo, las cofradías florecieron en Granada de forma inmediata a la conquista del reino por los Reyes Católicos. Gozaban ya de una dilatada trayectoria histórica en la España cristiana, de forma que las cofradías granadinas respondían a un modelo medieval a la vez que se adaptaban sutilmente a los aires del Renacimiento y, sobre todo al mediar el siglo XVI, a las propuestas de reforma de la Iglesia Católica que se plasmaron firmemente en

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2022-140101NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y “FEDER Una manera de hacer Europa”.

el concilio de Trento. Aunque esta magna asamblea no trató específicamente el asunto de las cofradías de laicos, el clima espiritual que generó propició la rápida expansión de esta forma de piedad popular.

Parroquias y conventos, también otras sedes, por así decirlo menores, como hospitales o ermitas, conocieron una floración inusitada de cofradías. Desde luego, las parroquias no quisieron quedarse atrás en este proceso y, desde el principio, fueron el marco lógico e incluso el motor de las cofradías en honor del Santísimo Sacramento. De hecho, se trata de asociaciones religiosas típicamente parroquiales. Cuando se habla de las “cofradías ordinarias” en cada parroquia, el término comprende siempre una sacramental, a la que se añaden ordinariamente una de Ánimas y otra de advocación mariana, aunque el abanico de las cofradías residentes en parroquias, por mor de la religiosidad barroca, llegó a ser mucho más amplio.

1. Hermandades sacramentales y Esclavitudes en Granada

Al final del reinado de Carlos V podemos contar en Granada 32 cofradías identificadas, sin duda habría más que no han dejado huella documental. Pues bien, casi una de cada tres eran hermandades sacramentales. Esto indica que su erección fue temprana, potenciando la labor pastoral de las parroquias, aunque no en aquellas más implicadas en la evangelización de los moriscos; así, sólo consta en el Albaicín la fundación de la sacramental en la colegiata del Salvador, parroquia principal del barrio, en fecha tan tardía como 1557. Sin embargo, collaciones del centro de la ciudad, como el Sagrario -hay alguna referencia inconcreta a ella en torno a 1508-, La Magdalena, Santos Justo y Pastor, San Andrés, Santiago, Santa Ana o Santa Escolástica, con una población creciente -a veces casi exclusiva- de cristianos venidos a Granada, las tuvieron en fecha muy anterior. Ello las convierte en elementos consolidadores de la población cristiano vieja, a la par de las parroquias, pues evidentemente cristianización y castellanización iban de la mano.

Además, la primera sacramental, de título Corpus Christi, remonta sus orígenes épicos al campamento/ciudad de Santa Fe, en una lógica exaltadora donde la Eucaristía no podía quedar al margen. Lachica lo resume ya en fecha tardía:

Esta hermandad entró en Granada con los Reyes Cathólicos, sus gloriosos conquistadores, habiendo tenido su feliz nacimiento en el Real de Sta. Fe antes de haverse entregado esta ciudad. Agregáronse a ella muchos hermanos y tuvo su primer domicilio en la feligresía de Santiago. Daban allí posada a peregrinos, curaban enfermos y heridos, socorrían necesitados, recogían los cuerpos de los pobres defunctos para sepultarlos. En 1502 hicieron constituciones que aprobó el señor Talavera, primer arzobispo de Granada. Pasáronse a la iglesia parroquial de S. Gil y en 1514 hicieron nuevos estatutos. En 1517 Antonio de Cáceres y otros hermanos fueron a Roma y donaron a el cabildo de S. Juan de Letrán un solar que tenían¹

¹ A. de LACHICA BENAVIDES, *Gazetilla curiosa o Semanero granadino...*, Imprenta de la Santísima Trinidad, Granada 1764, papel V, 1.

Si el mensaje cristiano se imponía sin reservas, su núcleo esencial, Jesús realmente presente en la Eucaristía, como lo confirmaría el concilio tridentino², constituía su estandarte. Esto es, desde el principio de la Granada cristiana “restaurada”, el misterio eucarístico se convertía en una inequívoca seña de identidad -también de imposición-, incardinada en todos y cada uno de sus barrios, llegando a la capilaridad que suponían sus hasta 24 parroquias. Hermandad con título del Santísimo Sacramento llegó a haber en 23 de ellas -menos en San Gil, por la presencia cercana de la del Corpus Christi-, además de esta sita en el hospital del mismo nombre, y, andando el tiempo en cuatro conventos (femeninos y masculinos). Una de estas, la de los monjes basilios, representa una estrategia de supervivencia al convertir en sacramental una antigua corporación mariana ya en fecha muy tardía³.

Ello evidencia que desde el principio y con el telón de fondo del Santísimo Sacramento la Iglesia diocesana monopolizó esta devoción nuclear amparada en las normas eclesiásticas, moderando de paso el ímpetu cofrade que estipulaban las órdenes mendicantes. A partir del siglo XVII -1611 en concreto- llega el frenesí de las esclavitudes también con una clara dimensión eucarística. Aparecen como entidades más sumisas, espirituales, terreno fértil para la implicación de los feligreses, asociaciones inclusivas, aunque a menudo informales. Hay que insistir en que las sacramentales antiguas y estas nuevas reinciden en el ámbito parroquial, mostrando una suerte de emulación constructiva -no siempre-, en una duplicación característica de Granada. La relación de esclavitudes adolece de exactitud y responde en gran medida a las informaciones que ofrece, en sus *Anales de Granada*, el cronista Francisco Henríquez de Jorquera.

La tabla que sigue incluye, por tanto, 47 corporaciones, un número acaso excesivo, que se ordenan por antigüedad -con los datos concretos que se tienen en la actualidad⁴- de las hermandades sacramentales propiamente dichas, las mejor conocidas, dejando para el final las radicadas en conventos. Teniendo como referencia la sede de cada una, en las dos columnas de la derecha se reseñan las esclavitudes, más imprecisas, fechables en el Seiscientos, mientras las hermandades sacramentales lo son, en general, en el Quinientos. Respecto a las esclavitudes sólo se consignan fechas concretas seguras, referencias muy tardías cuando tal vez contaban con más de un siglo de vida, pero hay que tener en cuenta que algunas tuvieron una vida efímera y que podían desaparecer y luego resurgir:

² En virtud de la transubstanciación (M^a. P. BERTOS HERRERA, *El tema de la Eucaristía en el arte de Granada y su provincia*, Universidad de Granada, Granada 1985 I, 12).

³ Archivo de la Real Chancillería de Granada, 321-4373-2.

⁴ Sirve de base lo recopilado en mi tesis doctoral, así como algunos datos extraídos de D. COLEMAN, *Creating Christian Granada. Society and religious culture in an old-world frontier city (1492-1600)*, Cornell University Press, Ithaca/London 2003, 116-117, más las aportaciones más recientes derivadas de la investigación de M^a. Luisa García Valverde, a la que agradezco la concreción de muchas fechas. Se evitan referencias cronológicas vagas.

Fecha	Sacramental	Sede	Esclavitud	Fecha
antes de 1492	Corpus Christi (Ánimas y Misericordia)	Nacida en Sta. Fe, se establece en Granada en su propio Hospital del Corpus Christi		
antes de 1525	Stmo. Sacramento y Dulce Nombre de Jesús	Parroquia de Sta. María de la O (Sagrario)		
1530	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. María Magdalena	Esclavitud del Stmo. Sacramento	antes de 1780
1536	Stmo. Sacramento (y Ntra. Sra. de la Paz)	Parroquia de S. Cecilio	Esclavitud del Stmo. Sacramento	
hacia 1537	Stmo. Sacramento	Parroquia de los Stos. Justo y Pastor	Esclavitud del Stmo. Sacramento	antes de 1694
1539	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Andrés	Esclavitud del Stmo. Sacramento y Ntra. Señora	
antes de 1540	Stmo. Sacramento	Parroquia de Santiago	Esclavitud del Stmo. Sacramento	
1540	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. Ana	Esclavitud del Stmo. Sacramento (de la Silla)	
1545	Stmo. Sacramento (y Ntra. Sra. del Socorro)	Parroquia de Sta. Escolástica	Esclavitud del Stmo. Sacramento	
1557	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia (Colegiata) del Salvador	Esclavitud del Stmo. Sacramento	
hacia 1560	Stmo. Sacramento y Dulce Nombre de Jesús	Parroquia de la Encarnación (Alhambra)	Esclavitud	
antes de 1564	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de los Stos. Pedro y Pablo	Esclavitud	
1566	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Matías	Esclavitud del Stmo. Sacramento	
1568	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Cristóbal	Natividad de Ntra. Sra. y Esclavitud del Stmo. Sacramento	antes de 1764

Fecha	Sacramental	Sede	Esclavitud	Fecha
1573	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Nicolás	Ánimas y Esclavitud del Stmo. Sacramento	
1577	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Luis	Esclavitud	
antes de 1584	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. Isabel de los Abades		
antes de 1584	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Juan de los Reyes	Esclavitud del Stmo. Sacramento y de Ntra. Señora	
antes de 1584	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Ildefonso	Esclavitud del Stmo. Sacramento	antes de 1638
		Parroquia de S. Gil	Esclavitud del Stmo. Sacramento	1611
1612	Carácter Sacramental para la Hdad. de Ntra. Sra. de las Angustias	Parroquia de Ntra. Sra. de las Angustias	Esclavitud de Ntra. Sra. de las Angustias	hacia 1612
	Stmo. Sacramento (y Esclavitud)	Parroquia de S. Gregorio		
	Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. de los Ángeles (y Ánimas)	Parroquia de San Bartolomé	Esclavitud	
	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Miguel	Esclavitud del Stmo. Sacramento	1621
antes de 1698	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. José		
hacia 1642	Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. de Loreto	Convento de Ntra. Sra. de Loreto		
antes de 1708	Stmo. Sacramento	Convento de Sto. Tomás de Villanueva (Tomasas)		
antes de 1752	Stmo. Sacramento	Convento de Ntra. Sra. de los Ángeles		
		Monasterio de S. Basilio	Esclavitud del Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. del Destierro	1801

El grueso de las hermandades sacramentales estaba ya fundado al culminar el siglo XVI, destacando en el reinado de Felipe II las erigidas en el Albaicín, una vez terminada la guerra de las Alpujarras y la deportación de los moriscos granadinos. Había triunfado el uso del culto eucarístico como “método de control grupal y de superposición espiritual/moral frente a la antigua sociedad musulmana”⁵. En 1611, con la de San Gil se inauguraba la época de las esclavitudes, como se dijo, pionera por no residir la sacramental de la feligresía en el templo parroquial, sino en hospital propio (Corpus Christi)⁶. Los Esclavos del Santísimo de esa parroquia decidieron solemnemente en sus constituciones de 1614 que:

El día de el Señor San Gil, que es el primero día de Setiembre, por ser título de la iglesia en que esta primera Esclavitud se funda, sea para todos los Esclavos solemne y feriado, de manera que en él no trabagen sino los que tuvieren precisa necesidad por su pobreza u otra obligación⁷.

Cundió su ejemplo como la pólvora, de modo que en muchas parroquias la sacramental y la esclavitud conviven con motivaciones distintas, pero funciones similares. Eso permite que a menudo se confundan. En 1769 se dice de la Esclavitud de la parroquia de San Andrés “servirse junta con la del Santísimo, por los pocos fondos de las expresadas y quasi ser unos mismos los cofrades, y entre estas dos ay pleito sobre a quién pertenece celebrar y gastar lo que ocurre en la festividad de la Candelaria”⁸. También agregadas estaban las dos corporaciones de San Cristóbal, signo de precariedad, y las de Santos Pedro y Pablo, una vez venida a menos la esclavitud, “hasta que solo de ella se conservan los escudos fijos en varios lugares del templo y algunos objetos de que usaba en sus solemnidades”, según informe de 1856⁹. Sobre todo en parroquias de corto vecindario, las sacramentales acabaron aglutinando bajo su título y actos de culto a otras devociones, especialmente marianas y de santos, incluyendo los propios titulares de las parroquias en las que radicaban. La mayor parte de las esclavitudes se habían ido perdiendo, aunque algunas resurgieron tardíamente como la de la parroquia de Santiago en 1803. En cualquier caso, las sacramentales mantuvieron gran pujanza en el siglo XVIII y la continuaron en el siglo XIX, cuando un número importante de cofradías populares acabó desapareciendo.

⁵ J. GONZÁLEZ TORRES, “La promoción del culto eucarístico como arma para combatir a los moriscos: notas para su estudio en el antiguo Reino de Granada”: *Baetica. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea* 38 (2018) 85.

⁶ Un informe de 1769, refiriéndose a la del Corpus Christi, insistía en que “a sido hasta de pocos años a esta parte la cofradía del Santísimo de dicha parroquia, la que se separó de ella por las grandes inquietudes que ocasionava, dexando a cargo de la Esclavitud las funciones que ésta celebra oy, siendo de la obligación de aquélla”. La del Corpus Christi frenaba toda acción legal que emprendían contra ella -incluso tras recurrir la diócesis al Consejo de Castilla- por componerse de “abogados, escrivanos, procuradores y toda casta de gentes de pluma, por lo que se haze imposible el seguimiento de dichos pleitos” (Archivo Parroquial del Sagrario (APSag), leg. 28).

⁷ Archivo Histórico Diocesano de Granada (AHDG), leg. 17F, pza. 67.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Archivo Parroquial de San Pedro (APSPed).

Cada festividad parroquial era resaltada, a la vez, por la propia corporación sacramental y en ausencia de otras cofradías la condición de cofrade se identificaba automáticamente con la de cofrade sacramental, esto es, *homo sacramentalis*.

2. Cofrades sacramentales: una condición privilegiada

Conocemos en general la evolución de estas cofradías, estudiadas desde un punto de vista esencialmente institucional, sobre la legislación que las alumbraba, potenciaba y vigilaba, y como claro ejemplo de “parroquialidad” cofrade¹⁰. Lo interesante para esta investigación es atisbar qué convicciones y sensaciones confería a un cofrade del Santísimo Sacramento el hecho de pertenecer a tal hermandad. Ciertamente, los textos legales nos ofrecen una visión oficializada e institucional, que hay que someter a nuevas miradas, a un nuevo punto de vista, ayudándonos de otras fuentes como puede ser la abundante documentación procedente del tribunal diocesano, es decir, pleitos y memoriales. No abandonaremos, por tanto, ese punto de vista: el cofrade, con una percepción de su pertenencia -a la hermandad, a la parroquia, a la Iglesia- humana, más humana.

2.1. Parroquia y hermandad: visibilizando una preferencia

La primera dimensión destacable es la condición parroquial. Las hermandades sacramentales se distribuyen por parroquias, por collaciones. Cada parroquia tiene la suya, de forma que se convierte en una corporación necesaria, colaboradora. Esta dimensión es compartida por los afiliados a la hermandad, en algunos casos se hace constar incluso que la integra la feligresía entera, “por derecho”, como pregonaba la sacramental de Santos Pedro y Pablo en 1769¹¹. Se trata de un binomio identitario: Santísimo Sacramento y parroquia. Lo realmente distintivo es la segunda, aunque siempre íntimamente unida a la primera.

Esta dimensión insoslayable se refuerza necesariamente con el sentido de primacía. Realidades cofrades hay muchas, en algunas parroquias de Granada hasta siete u ocho hermandades copan sus capillas. Pero hay un principio jerárquico, en lo espiritual y también lo social: el Santísimo Sacramento. Este objeto de culto está claramente por encima de cualquier otro, como son las representaciones (imágenes, “simulacros” se decía entonces a menudo) de Jesús, de María, de los santos... En esa jerarquía la su-

¹⁰ M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “El Corpus Christi y las Hermandades Sacramentales en la Granada Moderna”, en *I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales “Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español”*, Cofradía del Corpus/Universidad de Valladolid/Caja Segovia, Sepúlveda 2008, 253-271; M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “*Pietas Parochialis*. Propuestas cofrades en la Granada moderna: jerarquización y funcionalidad”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA - J. Esteban OCHOA DE ERIBE - A. ARTOLA RENEDO (coords.), *Los entramados políticos y sociales en la España moderna: del orden corporativo jurisdiccional al Estado liberal*, Fundación Española de Historia Moderna, Vitoria/Madrid 2023, 1207-1224.

¹¹ APSag, leg. 28.

premacía de la Eucaristía es indiscutible, por el “sagrado objeto de su instituto”¹². No se trata de un simulacro -a semejanza de-, sino de la misma divinidad, de Cristo real y completamente presente en la hostia consagrada. Esa es la base de esta jerarquización confraternal, que encabezan las cofradías sacramentales. Sus cofrades eran conscientes de ello, y el clero responsable de su dirección espiritual y de la vigilancia doctrinal de la corporación los alentaba en esa dirección.

Porque estas cofradías, no sin tensiones, siempre fueron impulsadas por el clero parroquial, ocupándose de ellas preferentemente el beneficiado más antiguo de la parroquia¹³. Por decirlo de un modo práctico, sus miembros pertenecían en cierto modo a la estructura parroquial. Como laicos estaban en la base de la pirámide jerárquica de la Iglesia, pero ocupaban por derecho su lugar, en atención a esa colaboración estrecha con la parroquia. Se consideraban, en general los cofrades, laicos de una “mejor” calidad, como denunciaba el conde Aranda ante el Consejo de Castilla en 1773: “si se persuade que con esta calidad son cristianos de otra mejor especie que los demás no cofrades...”¹⁴.

En una sociedad con una fuerte proyección visual, donde la apariencia juega un papel principal, y no solo la esencia, evidenciar esa discriminación positiva del cofrade sacramental era una suerte de privilegio. El cofrade del Santísimo sabía que en el templo parroquial disponía de unos bancos propios, exclusivos. Muchos de ellos se conservan con el escudo eucarístico labrado en sus respaldos. Estos bancos estaban en una ubicación distinguida, siempre cercana al altar mayor y claramente identificable, porque de visibilizar diferencias se trataba. La documentación habla con frecuencia del “aprisco” de la hermandad sacramental, un apartado delimitado y principal, en el seno del rebaño del pueblo de Dios. Allí llegaban corporativamente los hermanos, allí seguían los oficios litúrgicos y allí recibían la comunión, en determinadas festividades en las que se prescribía, con carácter edificante, ejemplarizante, y previa confesión, la comunión general de hermanos. Solían celebrar estas hermandades una misa propia mensual (por lo común, el primero o segundo domingo de cada mes) e incluso semanal, por los difuntos en el caso de la sacramental del Sagrario.

De esta forma, en la misa dominical o en las grandes festividades de la Iglesia, el cofrade sacramental brillaba de forma especial, aún más los directivos de la hermandad. La liturgia se inscribe en la oficialidad de la Iglesia. La ritualización, bien ordenada y vigilada, se expresaba a través de la liturgia. En ella, el sacerdote (como ordenado) tenía un protagonismo especial, casi único. Es fácil comprender que en unas celebraciones completamente en latín (salvo la homilía, que para eso estaba) el monopolio celebrante, valga la expresión, correspondía al presbítero, al ordenado, relegando al pueblo fiel a un papel prácticamente pasivo. Pero el solo hecho de que el cofrade sacramental ocupase un lugar destacado le confería una cuota de protagonismo nada desdeñable.

¹² *Novísima Recopilación de las leyes de España...*, Madrid 1805, lib. XII, tít. XII, ley VI (real resolución de 25 de junio de 1783).

¹³ En el caso de la sacramental de la parroquia de San Cristóbal se informaba en 1769 que está sujeta “a la determinación de sus cabildos, siempre presididos por el beneficiado o cura de dicha yglesia” (APSag, leg. 28).

¹⁴ I. ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “El conde de Aranda ante la religiosidad popular. Releyendo el informe sobre cofradías de 1773”, en J. A. FERRER BENIMELI (dir.), *El conde de Aranda y su tiempo*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2000, II, 639.

Pero hay más. En el aprisco de la hermandad los cofrades se sabían observados, acaso envidiados, especialmente en aquellas festividades del calendario en las que la liturgia contemplaba una cierta participación de los fieles. Así destacaban por encima de los demás participantes en la ceremonia, siendo tras el clero los primeros en recibir la candela en la función de la Purificación de la Virgen (2 de febrero), la ceniza (el Miércoles de ese nombre), la palma en la procesión del Domingo de Ramos y adorando la santa cruz en los oficios del Viernes Santo. Eran momentos señalados y la hermandad sacramental de cada parroquia ocupaba un lugar esencial.

Y más aún en los oficios de Semana Santa, pues la sacramental los vivía con especial intensidad. Obligación suya -y esta era una de las principales muestras de colaboración parroquial- era levantar cada año el monumento en el que quedaba depositado el Santísimo Sacramento después de los oficios de esa noche (Cena del Señor). Ello requería manos ágiles y horas de trabajo para conformar un altar digno, generalmente suntuoso, presidido por el arca del Santísimo y rodeado de cera, manteles, colgaduras, cornucopias, piezas de imaginería y de orfebrería, que con mimo se conjugaban para mayor gloria de Jesús Sacramentado, todo un gasto que asumía la hermandad aliviando así a la fábrica parroquial¹⁵. El arca eucarística la velaban durante toda la noche y la mañana siguiente, mañana de Viernes Santo, asistiendo especialmente a los momentos de “encerrar y desencerrar” el Santísimo. Tras los oficios del Viernes Santo, el sagrario quedaba vacío, simulando en este caso el sepulcro de Cristo. Este sagrario extraordinario, pensado para la exaltación eucarística, tenía una llave, que por las *Constituciones sinodales* (1572) poseía el cura, pero la práctica admitía excepciones. Y ello fue objeto de polémica.

Existía una arraigada costumbre -vetada en la actualidad- que confería la custodia de esa llave a alguna autoridad seglar, miembro de la nobleza, etc., y esa costumbre parece mantenerla, al menos en el siglo XVIII, el hermano mayor de la cofradía sacramental de la parroquia, que solía tener este privilegio, de modo que cobraba nueva relevancia en esos días centrales de la liturgia católica. La autoridad eclesiástica, en disconformidad con esa costumbre, la combatió e incluso el clero parroquial hizo de esa discrepancia bandera de la dignidad del sacerdocio, de manera que en la parroquia de la Alhambra (1760) un airado beneficiado ordenó retirar del monumento todas las insignias de la hermandad¹⁶. Esta dialéctica se solventó en muchos casos dejando visiblemente la llave de la urna eucarística en manos de alguna imagen de devoción, en especial la del Niño Jesús. Algo que nos remite a otra costumbre de este tipo de cofradías, anicónicas por definición, pero que suelen acumular un lucido patrimonio en el que no faltan imágenes sagradas de extraordinario valor y aquilatada veneración, con presencia de crucifijos y sobre todo de imágenes del divino infante. En algunas hermandades esta imagen de Jesús -por lo general, Dulce Nombre de Jesús¹⁷,

¹⁵ En cien ducados cifraba el gasto en el monumento la sacramental de La Magdalena en 1683 (AHDG, leg. 16F(A), pza. 7).

¹⁶ AHDG, leg. 14FA, pza. 2(3).

¹⁷ Incorporaban este título las sacramentales del Sagrario y de la iglesia parroquial de la Encarnación de la Alhambra. En la primera de ellas, al hermano mayor correspondía el cuidado de la imagen, “conservándola en su casa durante todo el año” (M^a. P. BERTOS, *El tema de la Eucaristía...*, I, 241).

al representar simbólicamente la primera sangre derramada por Cristo en la circuncisión- estaba incluso en el domicilio del hermano mayor de cada año, desde donde se trasladaba a la iglesia sede para las pertinentes funciones religiosas. Una expresión más del poder de representación del máximo mandatario de la corporación sacramental y del afianzamiento de su prestigio social.

La Semana Santa se vivía intensamente en cada parroquia por su respectiva hermandad sacramental; ahí está la palma cimbreante en la mano de sus cofrades el Domingo de Ramos o la preferente adoración de la Cruz de Cristo el Viernes Santo. No acababa la semana (santa) con el sepulcro. La Resurrección, poco conocida aún desde el punto de vista de la piedad popular, daba ocasión en algunas localidades para realizar una procesión de triunfo con la custodia ostentando la Sagrada Hostia. Es el caso de la célebre “Torrecilla” (custodia) de la localidad de Huéscar, una especie de Corpus Christi anticipado. Numerosas son, por otra parte, las tradiciones en torno a la Eucaristía y las cofradías que la adoraban, destacando en el ámbito granadino la presencia de los célebres “mosqueteros” de Béznar, cofrades sacramentales que revirtieron el robo del Santísimo en 1566, época convulsa que presagiaba la inminente revuelta de las Alpujarras.

2.2. *Indulgencias y prestaciones, signos de distinción*

Conviene recordar que la ocupación de cargos tenía un carácter anual, esto permitía una rotación ágil de los hermanos a la hora de asumir la máxima responsabilidad y, de paso, acentuar la proyección social de cada uno de ellos. Precisamente críticas ilustradas, como la del P. Isla en *Fray Gerundio de Campazas* en torno a los perjuicios para la economía familiar derivados del desempeño del cargo de mayordomo de una cofradía, ponen de manifiesto las exigencias de estos cargos y la “necesidad social” de acceder a ellos. Era una cuestión de convencionalismo¹⁸. En concreto el mayordomo de cada año gestionaba económicamente la hermandad y la costumbre es que supliera de su peculio personal el déficit que pudiera generarse, aunque a veces declarara no poseer suficiente capacidad económica. Hermano mayor y mayordomo, en contrapartida, ocupaban los lugares principales allí donde tenían la obligación de presidir o representar. El brillo social estaba asegurado.

No se olvide asimismo que los cargos directivos de las cofradías, en particular el de hermano mayor o prioste -incluso rector o comisario-, iba adornado de una reconocida autoridad moral, lo que lo hacía aún más atractivo. Ciertamente, las reglas le confieren una potestad muy amplia en todos los sentidos a la hora de decidir en fricciones internas, como riñas y disputas entre cofrades, emplazamiento de uno por otro y recurso a los tribunales, determinados socorros económicos -por ejemplo, en caso de enfermedad y/o pobreza- y, en general, una atención especial a las necesidades de los asociados. Esta realidad reputacional era más evidente, si cabe, en el seno de cofradías sacramentales. Por descontado, solían descartar de sus filas a hombres amancebados

¹⁸ En las cofradías sacramentales la mayordomía “en lo antiguo se tenía con sobrada razón por un timbre de las familias, disputándose reñidamente cada cual la preferencia” (AHDG, 3F(A), pza. 3(22), auto de 1831).

y, en general, a quienes incurrieran en pecado público. Por el mismo motivo debían evitarse -y se castigaban- las blasfemias, las palabras deshonestas, las pependencias y otros abusos que dañaran la imagen del colectivo.

Esa supremacía confraternal se contempla con meridiana claridad en las gracias espirituales de las que podían lucrarse los cofrades sacramentales, por graciosas concesiones papales. A la sede romana podía acudir cualquier cofradía en busca de las ansiadas indulgencias. Pero es fácil reconocer que las sacramentales lo tenían más fácil. En realidad, todas ellas participaban de un tesoro espiritual que, con distintos jalones pontificios previos, se había materializado en las concesiones de Paulo III en 1539 a la archicofradía romana de Santa María *sopra Minerva*, gracias al especial tesón que mostraron sus tutelares dominicos (bula *Dominus Noster Iesus Christus*). Este arsenal de indulgencias prácticamente se transmitía de unas cofradías a otras -y se oficializó automáticamente en 1842¹⁹-, lo que granjeó el adjetivo de “minervas” a las hermandades sacramentales. Todas las prácticas de culto y asistencia de los cofrades se veían favorecidas por estas minoraciones de las penas temporales derivadas del pecado, incluyéndose también indulgencias obtenidas en el momento de ingresar en la hermandad o *in articulo mortis*. La salvación del alma -precisamente eso recordaba la imposición de la ceniza al comenzar cada Cuaresma- era una cuestión obsesiva en sociedades confesionales, como era aquella del Antiguo Régimen, y en este sentido, vía indulgencias y otras gracias espirituales, suponía un reclamo más para militar en una corporación sacramental.

También eran atractivas las prestaciones que ofrecía la corporación en el momento del óbito del cofrade, prácticas que generalmente se otorgaban además en favor de sus familiares, en especial cónyuge e hijos. Esos servicios funerarios estuvieron presentes en la generalidad de las cofradías, y desde luego muy desarrollados en las sacramentales, lo que podía convertirse en una razón adicional para pertenecer a ellas. Algunas sacramentales disponían de capilla propia en el templo parroquial, con retablo y lámpara de plata e incluso con bóveda de enterramiento, de la que solían beneficiarse preferentemente los hermanos oficiales, es decir aquellos que ostentaban o habían ostentado responsabilidades directivas. Esos privilegios se justificaban por la Esclavitud de La Magdalena “atendiendo a que el trabaxo que de ellos les resulta es de bastante consideración”²⁰. O se sepultaban en los tramos más relevantes de la cripta de la iglesia, como ocurría con la sacramental de la colegiata de los Santos Justo y Pastor en 1802, “desenado el Cabildo manifestar el aprecio y distinción que hace de los feligreses de esta parroquia que se han esmerado en el culto de ella, siendo Comisarios de esta Ilustre Hermandad”²¹. A veces se constatan personajes nobles, como el conde de Balazote, oidor, presidiendo esa corporación en 1765. Eran formas de reconocer -premiar- su desvelo por la corporación, y de paso dejaban perpetua memoria, en su lápida, para las futuras generaciones de hermanos, muestra patente de la primacía sacramental.

¹⁹ J. BOGARÍN DÍAZ, “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía (el caso de las hermandades penitenciales de Sevilla”: *Revista Española de Derecho Canónico* 53 (1996) 505. Ya en 1508 el papado había autorizado a doña Teresa Enríquez a crear cofradías sacramentales por todo el orbe cristiano.

²⁰ Archivo Parroquial de la Magdalena (APMag), caja 46.

²¹ Biblioteca de la Universidad de Granada (BUG), C-50-43(37).

La especialización funeraria, reforzada con una capacidad económica generalmente incrementada con el paso de los años, llegó a tal punto que apenas se encuentran en Granada casos de hermandades específicamente de socorros funerarios en el seno de algunas sacramentales. Con el nombre de “concordia de entierros” se trata de una genuina fórmula mutua en la que los inscritos, obligados a pagar cuotas relevantes al efecto, disponían de las más completas prestaciones funerarias, negociando condiciones económicas y espirituales -responsos, misas, oraciones, aniversarios- muy favorables con el cura párroco, no solo el de su parroquia, sino también con los de otras feligresías. Una de ellas fue la surgida en el seno de la esclavitud de la parroquia de la Magdalena en 1803, que invertía la suma de 600 reales en el sepelio de cada concordante²².

Es comprensible entonces que el escudo de la hermandad sacramental estuviera omnipresente en la iglesia parroquial. Se encontraba en su capilla y en sus bancos, en sus libros, en medallas y cetros, en el arca donde se guardaban sus posesiones y un bien tanpreciado como era la cera -para las celebraciones religiosas, monumento eucarístico, entierros, a veces de los pobres de solemnidad de la parroquia²³, procesiones generales, con la intención de ver la hostia²⁴, y del Viático o esa festividad especial de la Candelaria-, en su paño funerario y, por supuesto, en el estandarte de la corporación, cuyas armas eucarísticas (generalmente el cáliz con la sagrada forma) pregonaban su prestigio. Efectivamente, allí donde concurrían con otras hermandades de la parroquia, el estandarte sacramental ocupaba el lugar preferente, anteponiéndose incluso a las reputadas archicofradías en procesiones eucarísticas²⁵. Y todo era claramente reconocible y respetado por los fieles.

Por estos, y otros motivos, se consideraban “privilegiados” los cofrades sacramentales en aquellos tiempos modernos. Ciertamente lo eran. Los grandes privilegios estamentales constituyen el paradigma de la sociedad desigualitaria y jerarquizada del Antiguo Régimen, pero incluso en niveles inferiores de la escala social se impuso la “cultura del privilegio”. Cualquier colectivo arrancaba a la superioridad -monárquica, nobiliaria, eclesiástica- ciertas concesiones que lo distinguían de otros grupos sociales. Esa era la filosofía del Antiguo Régimen y las cofradías entraron también en ese juego. Distinciones -privilegios- espirituales, sociales, reputacionales... e incluso económicos. Las sacramentales fueron las más beneficiadas en esta parcela.

2.3. *Privilegios económicos de las hermandades sacramentales*

Junto a cuotas de hermanos -no muy elevadas, salvo excepciones como las esclavitudes de La Magdalena o de Santiago²⁶- y donaciones -generalmente testamentarias,

²² APMag, caja 47.

²³ En la esclavitud de la parroquia de San Miguel (Archivo Parroquial de San José (APSJosé), leg. 7).

²⁴ C. ROBLES GARCÍA, “Formas antiguas y actuales de devoción eucarística”, en *Eucaristía y Evangelización hoy*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 138.

²⁵ J. BOGARÍN DÍAZ, “Notas sobre el concepto...”, 477.

²⁶ Seis reales anuales, pagaderos semanalmente. En el caso de La Magdalena -sin duda en otros muchos- el

el Catastro da cuenta de ello hacia 1752-, las hermandades se nutrían en lo material de donativos. En manos de dieciocho hermandades sacramentales de la ciudad se encontraban entonces 35 casas, 6 fincas rústicas y 124 censos²⁷; la mayoría de estos pertenecían a la antigua hermandad del Corpus Christi. Una manda testamentaria en favor de la hermandad se recogía a mendo en las reglas de estas cofradías.

Pero destacaron sin duda las cuestaciones de fondos. Para demandar se necesitaba una autorización expresa de la autoridad eclesiástica, que solía ser remisa a concederla, pero no en el caso de las cofradías sacramentales. Eso sí, su capacidad de demandar limosnas debía circunscribirse a la demarcación parroquial, para no entrar en competencia con las demás sacramentales. Nótese que estas constituían una tolerada excepción a la prescripción pontificia que vedaba la presencia en una localidad de más de una hermandad con el mismo título (constitución apostólica *Quaecumque* promulgada por Clemente VIII en 1604); esa prerrogativa, que alentó la fundación de corporaciones sacramentales, consta en la constitución *Injuncti nobis* de Inocencio XI (1678)²⁸.

Pero lo más interesante en Granada es que se les concedió un lugar preeminente para hacer la cuestación: la puerta de la iglesia para aprovechar en domingos y festivos la afluencia de fieles a la misa de precepto²⁹, o también con ocasión del Jubileo de las XL Horas. Se vedaba expresamente ese lugar al resto de cofradías de la parroquia. Y cuando en 1631 se suspendieron por la autoridad eclesiásticas las demandas de todas las cofradías de la ciudad, se respetaron sin embargo las de las sacramentales³⁰. En algunos casos llegó a demandarse en Jueves y Viernes Santo (en calle, perímetro de la iglesia y comulgatorio), como se denunciaba respecto a la hermandad del Santísimo de la parroquia de la Magdalena (1642), e incluso todas las noches, imitando lo que se hacía en Sevilla o en Madrid. Y todo como “prebilegiada por ser necesaria y prinzipal, así para la desenzia del culto dibino y onra que con ella se açe a nuestro Señor Sacramentado, como para el bien común”³¹.

Eran esenciales esas limosnas ante unos gastos considerados imprescindibles. Los hermanos contraían obligaciones presenciales y económicas, de modo que si no cumplían las primeras, como era el caso de los excusados (por sus ocupaciones, lejanía de su domicilio, etc.), solían incrementarse las segundas. Y también para los encomen-

impago de cuotas era motivo de expulsión, “a menos que sea por suma imposibilidad” (APMag, caja 46). En la Esclavitud de las Angustias se pagaba voluntariamente un cuarto de vellón semanal por esclavo, lo que hacía una cantidad abultada a lo largo del año (APSag., leg. 28).

²⁷ Archivo Histórico Provincial de Granada, signatura antigua Libros de “Eclesiástico” 311 al 314. Según los datos catastrales, la esclavitud de la parroquia de San Gil movía al año casi 2.500 reales en rentas, seguida en el entorno de los 1.700 reales por la sacramental de Santa Ana, la vecina del Corpus Christi y la sacramental de Santa María Magdalena.

²⁸ AHDG, leg., 17F, pza. 67. Seguía la disposición de la Sagrada Congregación de Indulgencias, de 1677, para erigir en cada parroquia una cofradía sacramental (J. BOGARÍN DÍAZ, “Notas sobre el concepto...”, 505).

²⁹ Así constaba en la sacramental del Sagrario, en su regla de 1765 (Archivo de la Catedral de Granada (ACG), leg. 84, pza. 5). Y se repitió en el reglamento sobre hermandades sacramentales y de ánimas de 1812.

³⁰ F. HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada*, ed. de A. MARÍN OCETE, Granada 1934 (ed. facsímil, Universidad de Granada, Granada 2022), II, 720.

³¹ AHDG, leg. 16F(A), pza. 7.

dados -no hermanos-, para cuyo entierro la corporación del Sagrario exigía el pago de 1.300 maravedís más la retribución del muñidor³².

En las áreas rurales que circundaban Granada, en especial la Vega y el Valle de Lecrín, se encuentran ejemplos de demandas en especie -eran muy apreciadas sobre todo las de cereales- a favor de la cofradía sacramental del lugar, destacando en la citada comarca del Valle el beneficio de las jámilas (alpechín residual de la aceituna una vez extraído el aceite) reservado para ciertas cofradías sacramentales. También en la Alpujarra se encargaron algunas sacramentales de fomentar montes de piedad de granos, benéficos y mutuales a la vez, para asegurar la siembra a los vecinos. Está claro que el marchamo eucarístico abría muchas puertas, también en lo económico.

2.4. Cofrades y culto público en torno a la Eucaristía

La gran celebración eucarística de la Iglesia Católica, desde la Baja Edad Media, es la festividad del Corpus Christi, instituida en 1264 por Urbano IV y convertida en “expresión casera del catolicismo español contra la incredulidad y los sacrilegios de la apostasía protestante”³³. A ella se asociaban las cofradías sacramentales; recuérdese que la primera en Granada de esa condición se llamó del Corpus Christi y no residía en una sede parroquial, pues las parroquias aún no habían sido erigidas a la altura de 1492. Se conocen sus reglas aprobadas en 1514 y completadas en 1523³⁴. Gozaba de una bula del papa León X, de 13 de noviembre de 1517, que confirmaba su agregación a la basílica romana de San Juan de Letrán, lo que les eximía de diversos derechos -aunque esas preeminencias se anularon por la normativa clementina de 1604-, incluidos los derechos parroquiales según alegaban; todo se lo habría confirmado el ya mencionado Paulo III (1538).

Ya desde 1523 contemplaba entre sus obras de misericordia el entierro de personas ajusticiadas; consta de una forma solemne, patentizando la caridad de sus hermanos -“caballería, ciudadanos y gente noble”- desde 1614³⁵. Como pionera de las sacramentales granadinas, interesan las pautas que marcó, en concreto, respecto a actos de culto: solemne eucaristía en el domingo de la Octava del Corpus, incluyendo vísperas, oficios del Jueves y Viernes Santos, con comunión general, y Viático en la demarcación parroquial de San Gil, que era donde se ubicó su hospital, que aún hoy pervive (“Hospitalicos”). Pero lo cierto es que esas funciones litúrgicas las celebraba en San Gil, para desesperación de su párroco³⁶, y aún más cuando reservaba otras de crucial importancia para la iglesia de su hospital:

³² ACG, leg. 84, pza. 5.

³³ C. BAYLE, *El culto del Santísimo en Indias*, CSIC, Madrid 1951, 253.

³⁴ M^a. J. MÁRTIR ALARIO, *Historia de la Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas Benditas del Purgatorio de la ciudad de Granada durante el siglo XVI*, Memoria de Licenciatura inédita, Universidad de Granada, 1985, 73-107.

³⁵ F. HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada...*, II, 590-592.

³⁶ Actitud contrarrestada por otros muchos eclesiásticos que veían en esta hermandad y su templo una fuente para celebrar numerosas misas y ganar sus estipendios (*Ibidem*, I, 258).

Las demás funciones parroquiales, como son la bendición de candelas en el día de la Purificación, la velación de el Santísimo Sacramento, de misa en la feria quinta *in coena Domini*, bendición de las cenizas y de las palmas, y celebrar en el Sábado Santo, llevar estola en las procesiones, predicar, etc..., que son funciones presbiterales y que, aunque pertenecen a el Parroco *intra fines suae Parrochiae*, no son derechos parroquiales, las pueden ejercer los capellanes de dicho Hospital en su iglesia por razón de sus privilegios y esempción³⁷.

Henríquez de Jorquera lo expresaba de esta manera: “excenta del prelado para la provisión del rector, que se a de proveer en hijo de hermano y cofrade”, distinción reforzada por la exigencia a los hermanos de “grandes y apretadas pruebas” de limpieza de sangre³⁸. Siempre contó, por tanto, con un alto grado de autonomía, aunque el arzobispado se negaba a reconocer efectos jurídicos a su agregación a dicha basílica romana -con confirmación papal renovada en 1692-, que los cofrades granadinos tildaban de “principal Madre y Cabeza de todas las Iglesias del Orbe”³⁹. Pese a que en 1765 el arzobispo de Granada se proclamó único patrono de su hospital, donde primaba desde 1714 la atención a sacerdotes enfermos en virtud de una obra pía, los cofrades defendían, entre sus prerrogativas, que “el rector es sólo un capellán de la Hermandad, nombrado por la misma en ejercicio de sus privilegios”⁴⁰.

Pertenece esta primigenia fundación al microcosmos devocional de la reina Isabel la Católica, la misma que convirtió la festividad del Corpus, anicónica en medio de una población mayoritariamente morisca⁴¹, en la fiesta principal -lo es aún hoy- de la ciudad de Granada, acaso en torno a 1502. La solemne, litúrgica y general procesión del Corpus Christi privilegiaba la visualización de la sociedad en su conjunto, como un cuerpo místico donde todos veían y eran vistos, pero no parece regulada la presencia de cofradías en el Corpus granadino⁴², lugar que ocupaban más bien las parroquias por lo espacial y los gremios por lo corporativo⁴³, junto a la asistencia de las grandes instituciones de la ciudad, que no eran pocas, y a desatadas expresiones de alegría como era la “pública” de la fiesta y diferentes y exóticas compañías de danzas⁴⁴. Pasada la festividad

³⁷ AHDG, leg. 115F, pza. 1(1).

³⁸ F. HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada...*, I, 258.

³⁹ AHDG, leg. 115F, pza. 1(1). Benedicto XIII al mediar el Setecientos limitó los efectos derivados de tales agregaciones.

⁴⁰ AHDG, leg. 115F, pza. 1(2), certificación de 7 de enero de 1814.

⁴¹ Muestra de respeto a la especial idiosincrasia de la población, como señala J. SZMOLKA CLARES, “La historia de la Semana Santa granadina desde sus orígenes al siglo XVII”, *Semana Santa en Granada*, Gemisa, Sevilla 1990, I, 27.

⁴² Vid. al respecto M. GARRIDO ATIENZA, *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*, Granada 1889 (ed. facsímil, Universidad de Granada, Granada 1990).

⁴³ Incluso con sus imágenes patronales, como establecía la hermandad de los carpinteros (1532): “que todos los cofrades sean obligados a venir a la dicha yglesia de señor Sant Joseph el día de Corpus Christi por la mañana a acompañar la ymagen de señor Sant Joseph y con la cera de nuestro oficio, e yr acompañándolo en la procesión” (L. MORALES GARCÍA GOYENA, “El gremio y cofradía de carpinteros de Granada”: *La Alhambra* (1907) 317).

⁴⁴ M. DEFOURNEAUX, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Argos Vergara, Barcelona 1983, 127-128.

del Corpus, empero, las hermandades sacramentales cobraban especial relevancia, cada una en su parroquia. Era común que tuvieran su función principal en el domingo infraoctavo del Corpus, es decir el inmediato a esa festividad. Y algunas descollaban a gran nivel, por organizar su propia procesión del Corpus, como ocurría con la sacramental de la parroquia de la Encarnación (Alhambra), por la singularidad castrense del recinto que la eximía de asistir a la procesión general de la ciudad⁴⁵.

En el caso de la Catedral el protagonismo correspondió a la Hermandad Sacramental de la parroquia del Sagrario⁴⁶, que acompañaba la procesión *intra claustra* de cada día de la Octava del Corpus Christi, costumbre que mantiene hasta ahora, con una especial concesión para portar el palio que cubre al sacerdote con la custodia. En el resto de las parroquias se puso de moda celebrar en aquel tiempo tardo-primaveral las procesiones eucarísticas llamadas de enfermos e impedidos, que recorrían solemnemente las feligresías, con determinadas estaciones -remedo de la solemne procesión del Corpus- que solían en este caso coincidir con hogares donde se dispensaba la comunión a quienes por enfermedad o achaques de la edad no podían acudir al templo. Algunas de estas procesiones alcanzaron un boato inusitado, donde resplandecía tanto la figura del cura párroco como la de los hermanos sacramentales que lo acompañaban. Emerge de nuevo esa dimensión identitaria, porque lo que se resaltaba en estos actos de culto era la identidad de un barrio, y lo hacía en torno al Santísimo Sacramento.

Pero en realidad esas procesiones regulares de enfermos e impedidos no eran más que una institucionalización solemne de otras más espontáneas y urgentes: las del Santo Viático. En la Catedral había de portar este celestial manjar un canónigo, ejemplo edificante para las demás iglesias, como lo propuso el arzobispo don Antonio Jorge y Galbán por edicto de 1782: “lo hacemos saver a nuestros Párrocos para que a este exemplo procuren y estimulen al más ostentoso culto quando se lleve a sus Feligreses Enfermos, sin perjuicio de sus derechos parroquiales”⁴⁷. Y en ellas la participación de la hermandad sacramental se hacía ineludible. El cofrade es consciente de este honor/obligación, porque de ambas cosas se trata. El culto a Jesús Sacramentado es el de mayor rango en el seno de la Iglesia Católica. El concilio de Trento lo ratificó como culto de adoración (latría)⁴⁸, a diferencia del culto de los santos, que permanece en un estrato inferior, culto de veneración (dulía), incluso cuando se trata de la Virgen María (hiperdulía). Los templos ofrecían los lugares suntuosos del altar y del sagrario, también las calles tenían que estar a la altura, como queda de manifiesto en las grandiosas custodias para la procesión del Corpus. Esa dignidad, aún más, grandiosidad, debía mantenerse en las más humildes procesiones del Viático.

El cofrade sacramental debía tener disponibilidad y cercanía para participar en ellas, pues a menudo se producían de forma inesperada. Esos criterios de urgencia

⁴⁵ J. de ECHEVERRÍA, *Paseos por Granada y sus contornos...*, Imprenta Nueva de Valenzuela, Granada 1764, Paseo XXVII, 203.

⁴⁶ Vid. sobre esta hermandad M^a. P. BERTOS HERRERA, *La Cofradía y Hermandad del Dulcísimo Nombre de Jesús y Santísimo Sacramento en el Sagrario de la Santa Yglesia de Granada (1527-2000)*, Granada 2000.

⁴⁷ APSJosé, leg. 24.

⁴⁸ Tras la consagración del pan y del vino “se contiene en el saludable Sacramento de la Santa Eucaristía, verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesu-Christo” (I. LÓPEZ DE AYALA, *El Sacrosanto y Eucménico Concilio de Trento*, Imprenta Real, Madrid 1785 (2^a. ed.), 157).

ayudan a explicar la dimensión -física- parroquial de la cofradía del Santísimo. Los hermanos deben responder con prontitud cuando los hace llamar el cura párroco. Porque a ellos les corresponde acompañarlo. El sacerdote llevará en sus manos la forma eucarística y el sacristán le abrirá paso blandiendo una sonora campanilla. Pero el acompañamiento de cera -candelas o linterna, en caso de aire- y, en su caso, el cobijo que ofrece el palio es responsabilidad de los hermanos sacramentales, que aquí desempeñaban una función pseudo sacerdotal⁴⁹, pues en el Corpus eran clérigos quienes lo portaban. Prontos a la llamada, cada cofrade sabe que su papel es relevante y reconocido por todo el vecindario. También esta participación se premiaba con beneficios espirituales.

El espíritu barroco que invadió a la Iglesia Católica, especialmente desde comienzos del siglo XVII, derivó en este campo en una auténtica especialización. La Esclavitud de San Gil consignaba bajo su propiedad el palio, el estandarte, el cetro y la muceta (esclavina del sacerdote portador)⁵⁰. Asegurada la presencia de luces (con el tiempo, faroles) y del palio en las procesiones del Viático, a veces tambor y clarín, la cofradía sacramental dispuso además de altares portátiles, de sillas de manos (o palanquines) y aún de carruajes para cumplir con este ministerio pastoral de atender al impedido, a veces incluso en peligro de muerte. Se pedía que aquellos lugares particulares donde entraba el Santísimo Sacramento se aderezaran de una manera digna: una mesa despejada a modo de altar, luces para iluminar la sagrada forma, e incluso flores. Al mismo nivel debía estar la improvisada procesión de traslado (Viático). Por eso en estas corporaciones encontramos coquetos altares portátiles -como en las sacramentales de San Matías Las Angustias⁵¹-, fácilmente transportables y con distintos compartimentos para paños y vasos sagrados. Se desplegaban en la casa del asistido, dándole magnificencia al acto de orar y comulgar.

Más allá, se llegó al convencimiento de que el sacerdote no fuera a pie, sobre todo como signo de distinción, pero también teniendo en cuenta sus condiciones físicas y de edad, e incluso la topografía de la demarcación parroquial, que podía ser extensa e internarse por zonas campestres y de cultivo. Ya en el siglo XVIII encontramos la costumbre de ejecutar sillas de manos para llevar al clérigo, con una decoración barroca muy recargada y repleta de símbolos eucarísticos. Silla de este estilo tuvieron las sacramentales de Santiago y de Santa Ana, destacando esta última, conocida como “hermandad de la Silla”: “una hermosa y costosa Silla, que llevan dos Silleteros, con uniforme encarnado, y acuden promptamente a este ministerio, luego que oyen el repique de las campanas, que avisan con especial señal”⁵²; cada uno tenía renta de 16 maravedís cada vez que acudía, y en 1815 llegaban a prestar el servicio de un potro para parturientas con un coste de 25 maravedís. Hermanos o silleteros costeados para ello portaban la silla eucarística por las intrincadas calles de la geografía urbana por donde el sacerdote debía desplazarse,

⁴⁹ En *Constituciones Synodales del Arçobispado de Granada*, Casa de Hugo de Mena, Granada 1572, 184, se indicaba: “tañendo una campanilla para que todos los parroquianos lo sepan y vengan a acompañarle... y el cura lleve el Santísimo Sacramento con toda reverencia, con su palio, que llevarán cuatro clérigos con sobrepellices, y en falta de ellos, parroquianos honrados”.

⁵⁰ AHDG, leg. 17E, pza. 54.

⁵¹ “Considerando la indecencia y pobreza de algunas casas, que no tienen comodidad de buscar alhajas para adornarlo” (A. de LACHICA BENAVIDES, *Gazetilla curiosa...*, papel LIX).

⁵² *Ibidem*.

no sin dificultad, con el sagrado manjar. La hermandad de la Silla gozó del título de “Real” concedido por Fernando VII el 9 de junio de 1816, al haberse destacado por un encendido sermón a favor de “su feliz regreso al trono de sus mayores”⁵³.

En feligresías cuya demarcación se abría a las tierras de labor, había que llegar a casonas y cortijadas a través de senderos campestres. Los cofrades sacramentales respondieron a esta necesidad poniendo a disposición -los más pudientes, claro está- sus carruajes por turnos, como ocurría en la parroquia de los Santos Justo y Pastor. Así, a la llamada del sacristán o al toque específico de las campanas, acudía el coche de caballos en el que se acomodaba el clérigo portando la sagrada hostia. Mayor sofisticación mostraba, en ese clima de sublimación religiosa, la fabricación de espectaculares carrozas -a imitación de la gloria regia, pues de la Majestad divina se trataba- para cumplir por calles y caminos inusitados esta obligación de asistir con el pan celestial a las personas que se encontraban postradas y en peligro de muerte. Tal es el caso de la sacramental de San Ildefonso en 1765, cuya carroza “gozará de Privilegios de Sagrario, pues sólo ha de servir a nuestro Soberano Dueño; está toda tallada y dorada de fino, con las precisas preservaciones para resistir a los temporales”⁵⁴. Cuando en el Trienio Liberal se procedió a desamortizar algunos de sus bienes, incluidas las mulas adquiridas para tirar de la carroza, alegaron que, de perderlas, “llegaría el caso de que los fieles cristianos muriesen como los brutos, sin recibir los Santos Sacramentos de la Penitencia, Eucaristía y extrema Unción”⁵⁵.

Estos aparatos, funcionales al fin y al cabo, eran también objeto de refinamiento y de emulación entre unas hermandades y otras. Pues entre cofradías siempre existió y existe un cierto grado de simbólica rivalidad. De ahí el afán de los cofrades por destacar. Igualados con las restantes hermandades sacramentales en el excelso objeto de su culto, el criterio territorial se consideraba asimismo esencial. No se es cofrade sacramental a secas, sino hermano sacramental de una parroquia concreta, acentuando ese matiz -esencial- de la religiosidad popular que es su magnitud local. De este modo, tales cofradías se distinguían por criterios de jerarquización -supremo grado de su culto- y a la vez de localización, a través de una feligresía bien delimitada. Las dimensiones vertical y horizontal de estas cofradías, bien amalgamadas, quedan claramente de manifiesto.

Aquel cofrade cumplía con los preceptos religiosos. Respecto a los fieles laicos la Iglesia no era especialmente exigente, bastaba cumplir los domingos y festivos, y conocer las oraciones y los rudimentos de la doctrina católica, sometiéndose eso sí a los sacramentos que, en lo cotidiano o en momentos señalados, constituían ritos de paso. El cofrade se amoldaba bien a semejante religión-ambiente, y más el hermano de una cofradía sacramental que, por principios y elección, se identificaba y defendía lo más sagrado de la doctrina y espiritualidad cristianas; vivía las excelencias de la ortodoxia. Se sabía en el centro de la vida religiosa y desde una especie de atalaya, la parroquia.

⁵³ Archivo General de Palacio, Administración Patrimonial, Granada, caja 10756/18.

⁵⁴ A. de LACHICA BENAVIDES, *Gazetilla curiosa...*, papel LIX. Y añade el fraile gacetero un detalle muy revelador: en el pórtico de la iglesia “se ha dispuesto una hermosa tribuna, en donde se venera y adora una pintura del Santísimo Sacramento, a quien se tendrá luz toda la noche para que, sirviendo de guía a los fieles, llamen a los curas o sus thenientes para la administración prompta de los Santos Sacramentos”.

⁵⁵ AHDG, leg. 90F, pza. 31.

La introducción de fórmulas colectivas de adoración eucarística -más allá de la visita personal ante el sagrario- durante aquellos siglos modernos fue, lógicamente, bien acogida por quienes militaban en corporaciones sacramentales. El arzobispo don Martín de Ascargorta normalizó en Granada la adoración por turnos de las XL Horas desde 1698. Pensada para parroquias, pronto las hermandades sacramentales se adhirieron a este ejercicio de piedad eucarística, pero no fueron las únicas, pues cofradías diversas participaban en su ciclo anual rotatorio. Se consolidó con una bula de concesión perpetua de Clemente XIV de 15 de noviembre de 1771⁵⁶. La exposición debía hacerse al menos con dieciocho velas de pura cera. Los turnos de adoración en cada templo se articulaban de media en media hora. Las cofradías se lanzaron con denuedo a esta aventura adoradora. En 1816 se contaban 51 hermandades implicadas en el jubileo circular de la ciudad -ocupando 117 de los 366 días de aquel año-, aunque sólo trece eran propiamente sacramentales, mientras las de Ánimas -muy pujantes por entonces y también parroquiales- se ofrecieron en número de diecisiete⁵⁷.

Alguna hermandad, como la sacramental de San José, recoge en el siglo XVIII la práctica de adoración al Santísimo expuesto los domingos por la tarde⁵⁸, algo que también aparece en la sacramental de los Santos Pedro y Pablo⁵⁹, que además costeaba cinco sermones cada Cuaresma, y los días festivos se adoraba en la Esclavitud de las Angustias; por cierto, el sermón de la Pasión, el Jueves Santo, solía ligarse a las hermandades sacramentales⁶⁰. Ya en el reinado de Carlos IV (1789), la adoración eucarística se introdujo con una congregación de notables, encabezada por miembros de la familia real, en la capilla de palacio. Como era de esperar, el ejemplo cundió en las principales ciudades del país; era la Congregación de Alumbrado y Vela del Santísimo Sacramento. En Granada, donde se regularizó en 1794⁶¹, se alistaron personajes de las elites ciudadanas, personas de prestigio, que en muchos casos ya militaban en alguna hermandad sacramental. Se adornaba con el completo elenco de indulgencias concedidas en distintas épocas por la sede romana, desde el siglo XIII⁶². Estas gracias espirituales se imprimían para conocimiento de los congregantes y reclamo para otros nuevos.

2.5. Continuidad de la distinción: de cofrades a “esclavos”

Como se apuntó, no siempre fue un camino de rosas la relación del clero parroquial con los miembros de la hermandad del Santísimo Sacramento. Se han conservado algunos pleitos al respecto, pero en general predominó una colaboración razonable.

⁵⁶ BUG, C-19-36(24), p. 3.

⁵⁷ AHDG, leg. 139F, pza. 25.

⁵⁸ APSJosé, leg. 31.

⁵⁹ En sus Reglas de 1786 (APSPed, sin clasificar).

⁶⁰ Así consta en la de la parroquia de los Santos Justo y Pastor (BUG, C-50-43(37)).

⁶¹ BUG, C-19-36(22).

⁶² En concreto, 22 indulgencias perpetuas y 13 ordinarias, concedidas por Urbano IV, Martín V, Eugenio IV, Paulo V, Clemente X, Inocencio XI, Inocencio XII, Benedicto XIV y Pío VI (BUG, C-19-36(23)).

Para los sacerdotes de la parroquia esto no siempre era suficiente. Trataron de moldear las cofradías puestas bajo su custodia a su imagen y semejanza, es decir, siguiendo dócilmente sus intereses. Probablemente a este impulso responda el caso tan extendido en Granada de las llamadas esclavitudes del Santísimo Sacramento, con duplicación de corporaciones sacramentales en una misma parroquia. Pero, de hecho no consta en algunos casos que su talante sea expresamente sacramental, pues parecen ante todo congregaciones amparadas por el clero parroquial. La colaboración con la parroquia llegaba a ser muy estrecha. La Esclavitud de las Angustias “tiene enriquecida y brillante la iglesia, como lo acreditan todas las más obras que se hallan en ella, todas con el sello de la Esclavitud”⁶³, para que no quedase duda.

Se trata de asociaciones más informales y, si se quiere, espiritualizadas, al sujetarse esencialmente a la voluntad de los ministros eclesiásticos. Aunque resta mucho por conocer de esta realidad subsidiaria, su sola existencia refuerza la importancia concedida desde el nivel de la piedad popular a la adoración eucarística, así como el carácter parroquial. Por lo demás, junto a un lenguaje que alardea de humildad -esclavo menor en lugar de hermano mayor, por ejemplo- encontramos en las esclavitudes parroquiales la prescripción de ciertos gestos y oraciones cotidianos, reiterados en templos⁶⁴ y en casas particulares, además del acompañamiento del Viático, el rezo del rosario, la confesión y comunión frecuentes, la asistencia diaria a misa (a ser posible), prácticas que aseguraban el tono más espiritual de estas corporaciones, algunas de las cuales alcanzaron justa fama y relevancia. En algunos casos se aconsejaba marcar las puertas de sus domicilios con el emblema de la esclavitud -como ocurría con la de la parroquia de Santiago-, el jeroglífico de una “ese” enroscada en un “clavo”, que por otro lado aparece por doquier en el interior de las parroquias como evidencia de su implicación en ellas y sus continuas contribuciones al ornato artístico de sus templos sede.

Queda claro que la “sacramentalidad” era una garantía de supervivencia frente a las circunstancias más adversas. Baste decir que ante el vendaval ilustrado contra la piedad popular, las cofradías sacramentales de todo el país quedaron preservadas de la extinción (real resolución de 25 de junio de 1783), e incluso en los infaustos tiempos de la dominación napoleónica, cuando fueron suprimidas todas las cofradías, en el caso granadino y desde la Iglesia diocesana -en concreto el sector afrancesado que entonces la regía- se fomentó, eso sí bajo ciertas normas⁶⁵, la recuperación de las hermandades sacramentales desde el convencimiento de su utilidad y de los beneficios que generaban al pueblo creyente. Todo ello junto a la apariencia de una normalidad existente que se desprende de la sola presencia en las parroquias de las cofradías del Santísimo Sacramento, como fórmula fructífera del encuadramiento de los laicos. Y es que rara vez se expandieron más allá del ámbito de las parroquias, aun así hay algunos casos tardíos, ya apuntados, de hermandades sacramentales radicadas en conventos de Granada.

⁶³ APSAg, leg. 28. Y añade este informe, recordando que Felipe V fue esclavo en ella: “es ciertamente utilísima digna de todo honor y por tanto recomendada de los príncipes de esta iglesia”.

⁶⁴ Entrar en cada iglesia abierta, descubrirse en su interior o incluso, como ocurría en la esclavitud de la parroquia de San Gil, en presencia de “algún sacerdote que acabe de decir misa, estando revestido, incarán la rodilla en el suelo en reverencia del Santísimo Sacramento” (AHDG, leg. 17F, pza. 67). En este caso otro medio de mostrar humildad era no portar espadas hasta el mediodía.

⁶⁵ BUG, C-19-42(7), decreto de 20 de febrero de 1812.

Los textos hablan expresamente de hermandades privilegiadas al referirse a las sacramentales y lo cifran de esta manera, alegando la contribución material a los actos de la parroquia (en un pleito de la sacramental de La Magdalena en 1684):

Privilegiada, así por costear todas las fiestas y funciones que entre año se ofrecen del Santísimo Sacramento, como por los gastos que ordinariamente tiene de cera, quando se lleva el Biático a los enfermos, y en particular cuando se visitan los impedidos, como también porque dicha cofradía de el Santísimo costea el gasto del monumento, colgaduras y adornos, cera y los demás que para ello es necesario⁶⁶.

De ese modo cualquier laico -también mujeres⁶⁷-, afecto a su parroquia e integrado en su hermandad sacramental ingresaba en un selecto grupo de creyentes que se distinguía de los demás feligreses y que eran distinguidos por el resto. Con datos referidos al último cuarto del siglo XVI, no parece que tuvieran una afiliación muy numerosa: en torno al centenar de cofrades las sacramentales del centro de la ciudad y la mitad de esa cifra en parroquias del Albaicín, muy lejos de los más de quinientos hermanos que venían a tener las penitenciales en esa época, entonces muy en boga. La imposibilidad de constatar sus motivaciones personales no impide suponer que se sentían en muchos actos y días del año centro de atención de los demás fieles. Baste recordar que en la Francia de Luis XIII distinguidos miembros del “partido devoto” ganaron visibilidad a través de una congregación del Santísimo Sacramento que tenía, mucho más allá del espíritu de las cofradías hispanas, claros tintes morales y políticos. Pero el afán de protagonismo era similar, porque la Eucaristía estaba en el centro de la praxis y de la espiritualidad católica y cuantos se implicasen en torno a ella adquirían ese plus de representación social. Si en el mundo cofrade español al mediar el Quinientos se revalorizó la figura del disciplinante (flagelante), santo y seña de las cofradías penitenciales, esa capacidad de atracción estaba ya bien situada en los comedios del siglo XVIII en la figura del cofrade de una hermandad sacramental. De hecho, cuando las autoridades acusaban a las cofradías de penitencia y sangre de adulterar el verdadero espíritu de aquellos días santos, en especial propiciando el abandono de la Sagrada Forma en el monumento, en contraposición a las animadas procesiones de Semana Santa, estaban aludiendo en gran medida al esfuerzo, a veces baldío, de las hermandades sacramentales, responsables junto al clero parroquial de aquellas entrañables escenas de adoración eucarística en días tan señalados.

Aunque atendieran también a otras advocaciones, para el cofrade sacramental la parroquia era lo primero. Se trataba, por tanto, de un hermano bien comprometido con su parroquia, seguro y acaso orgulloso de afiliarse a una hermandad tan principal. Contaba con el apoyo, tácito o expreso de la superioridad civil y eclesiástica, pues siempre la legislación le fue favorable.

⁶⁶ AHDG, leg. 16F(A), pza. 7.

⁶⁷ En la sacramental del Sagrario se justificaba “porque las mugeres con sus devociones e devotas oraciones e obras de piedad pueden ayudar a esta cofradía” (ACG, leg. 84, pza. 5).

3. Conclusiones

Los testimonios documentales nos muestran con claridad la supremacía de las hermandades sacramentales y esclavitudes. Se observa en el seno de la Iglesia y, físicamente, en el interior de cada templo, y templo específicamente parroquial. Ocupaban un espacio social en cierto modo privilegiado, como fórmula de primer orden para el encuadramiento de los laicos. Disponían de un espacio organizativo, de un nicho devocional y de un halo reputacional. Todo ello se materializaba en el cofrade sacramental, aquí denominado *homo sacramentalis*. Hacía gala de unas prerrogativas sancionadas por la costumbre, las gracias (generales y particulares, temporales y espirituales) y su propia iniciativa patrimonial, cultural y altamente simbólica. Las preferencias económicas y espirituales constituyeron un poderoso foco de atracción. La pompa y solemnidad eran distintivos externos, pero no eran en sentido estricto asociaciones elitistas, más bien fórmulas inclusivas, abiertas en general, aunque con pautas de funcionamiento propias, con sus particulares estrategias sacramentales.

Las cofradías constituyen auténticos poderes intermedios en la sociedad del Antiguo Régimen y, por supuesto, las sacramentales destacan en este papel. Con naturaleza jurídica *per se* y capacidad de acción, pero sin jurisdicción propia, al estar sometidas a la autoridad eclesiástica y también a la real. Un poder intermedio, por tanto, con capacidad de transacción y de resistencia. Constituyen con frecuencia una suerte de atrincheramiento corporativo, desde el que defenderse incluso de la autoridad jerárquicamente superior, como era el mismo clero parroquial. Ello causó daños colaterales, ya que no faltaron sinsabores y disputas, pero también momentos gratificantes y de reconocimiento social.

Los cofrades sacramentales reforzaban denodadamente su ser (identidad) y su estar, marcado este en gran medida por la apariencia, tan propia de la cultura barroca. La cercanía a la Eucaristía era garantía de un éxito social, convenientemente visualizado. Bien adaptadas al Antiguo Régimen, las hermandades sacramentales mantuvieron su prestigio en la sociedad burguesa decimonónica, mientras decaía el resto de hermandades y cofradías. Fueron una expresión de la vida parroquial y acaso un bastión de posturas tradicionales, conservadoras. Pero mantuvieron en el ámbito cofrade un marchamo de rectitud, de reputación y, sin duda, de identidad católica.

***LAS EDADES DE LA VIDA, ANÁLISIS
HISTÓRICO SOCIOLÓGICO***

***THE AGES OF LIFE, HISTORICAL AND
SOCIOLOGICAL ANALYSIS***

María del Carmen Calderón Berrocal

Resumen: La noción de edad forma parte del patrimonio intelectual de toda sociedad, aunque conceptualizada de diferente manera. La edad es una de las variables en torno a la cual se puede realizar la definición del individuo. De esta manera, el paso de una etapa a otra de la vida queda marcado por una serie de ritos y por la obtención de prerrogativas institucionales que aumentan a medida que se avanza de un período a otro de la vida de una persona. La juventud, como puente entre las etapas de infancia y madurez, se caracteriza en el plano social por unas adquisiciones superiores a las de la edad anterior, la infancia, considerada como incompleta. Aun así, al joven todavía le está vedado el acceso a una serie de prerrogativas propias de la edad madura.

Abstract: The notion of youth is part of the intellectual heritage of every society, although it is conceptualized in different ways. Age is one of the variables around which an individual's definition can be constructed. In this way, the transition from one stage of life to another is marked by a series of rites and the acquisition of institutional prerogatives that increase as one moves from one period of life to another. Youth, as a bridge between the stages of childhood and maturity, is characterized by a higher level of social acquisitions compared to the preceding period, childhood, which is considered incomplete. Even so, young people are still denied access to certain prerogatives specific to mature age.

Palabras clave: juventud, patrimonio intelectual de la sociedad, etapa de vida, prerrogativas institucionales, infancia, madurez

Keywords: youth, intellectual heritage, life, institutional prerogatives, childhood, maturity

Fecha de recepción: junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

La noción de edad forma parte del patrimonio intelectual de toda sociedad, aunque conceptualizada de diferente manera a través del tiempo y según culturas. La edad es una de las variables en torno a la cual se puede realizar la definición del individuo. De esta manera, el paso de una etapa a otra de la vida queda marcado por una serie de ritos y por la obtención de prerrogativas institucionales que aumentan a medida que se avanza de un período a otro de la vida de una persona.

La juventud, como puente entre las etapas de infancia y madurez, parece ser la más apreciada en la contemporaneidad, aunque el culto a la juventud fue desmitificado ya por autores clásicos; y se caracteriza, en el plano social, por unas adquisiciones superiores a las de la edad anterior, la infancia, considerada como incompleta. Aun así, al joven todavía le está vedado el acceso a una serie de prerrogativas propias de la edad madura. El paso de la adolescencia como infancia tardía a la juventud tiene especial significación en el Renacimiento, etapa bisagra entre la Edad Media y el Renacimiento. Tenemos los casos de los niños que se arman o nombran caballeros por su contribución en la Guerra de Granada contra los invasores asentados sarracenos. Es el caso de Francisco, Fadrique y Fernando Enríquez de Ribera, hijos del Adelantado Mayor de Andalucía y, el primero y primogénito del Adelantado, Francisco, hijo de Beatriz de Ribera; Fadrique y Fernando, hijos de su hermana Catalina de Ribera y Mendoza, hermana de Beatriz y segunda esposa de Pedro Enríquez de Quiñones. En la misma fecha hay también otros casos.

1. El concepto de juventud a través del tiempo

El concepto de juventud ha variado significativamente a lo largo del tiempo y entre diferentes culturas. En la **Antigüedad**, en las sociedades como la griega o romana clásicas, la juventud estaba asociada a la preparación para el rol en la sociedad. Era vista como una etapa de formación física y mental. En Grecia, se valoraba el desarrollo intelectual y físico, como se reflejaba en los juegos olímpicos y en la educación filosófica. En Roma, la juventud marcaba la entrada al servicio militar y a la ciudadanía activa.

En la **Edad Media** la juventud no era claramente diferenciada como una etapa autónoma. Las personas jóvenes eran consideradas adultos jóvenes tan pronto como podían asumir responsabilidades, como trabajar o casarse. Los ritos religiosos, como la confirmación, marcaban la transición simbólica hacia una mayor madurez. Suponía el paso de la infancia, en la que se educa en el catolicismo a la madurez o al uso de razón, en la que el cristiano ya era y es capaz de valorar por sí mismo si quiere confirmar su pertenencia a la Iglesia o no. Incluso se permite cambiar el nombre, para que el cristiano, si así lo desea, figure con el nombre elegido por él mismo, dentro de su fe, consciente ya de su pertenencia por convicción a la Iglesia.

En el **Renacimiento y Modernidad temprana** surgió un interés por el individuo y la juventud empezó a ser reconocida como un período de desarrollo personal y aprendizaje, especialmente en las clases altas. Aparte de ser el punto de inflexión entre la niñez y la madurez. La educación se convirtió en un componente clave para esta etapa.

Con la **Revolución Industrial**, la industrialización cambió drásticamente la noción de juventud. Surgieron nuevas categorías como el “adolescente trabajador”, aunque existía el niño trabajador, no solo en la industria sino incluso en las minas. A medida que aumentaban las demandas laborales, los niños y jóvenes trabajaban largas jornadas. Posteriormente, las leyes laborales limitaron el trabajo infantil, permitiendo la extensión de la educación.

El **siglo XX** trae la Invención de la Adolescencia. El siglo XX marcó un cambio radical con la invención del concepto de “adolescencia” como una etapa entre la infan-

cia y la adultez. El desarrollo psicológico, tal y como lo propuso Erik Erikson; y la expansión de la educación secundaria y universitaria dieron a la juventud un carácter único. Surgió la juventud como categoría cultural y social, asociada al consumo, la moda y los movimientos contraculturales como, por ejemplo, los hippies o el punk, entre otros.

En el **siglo XXI** la juventud se define cada vez más como una etapa prolongada debido a los cambios sociales y económicos. La educación superior extendida, el retraso en el matrimonio y la independencia económica más tardía han dilatado el tiempo que se considera juventud. Además, la tecnología y las redes sociales han redefinido las formas de expresión y socialización juvenil. La juventud ha pasado de ser una etapa de transición funcional a convertirse en un período culturalmente significativo y diverso, influido por factores económicos, sociales y tecnológicos.

1.1. *Sobre el concepto de juventud*

Tanto durante la Edad Media como durante el Renacimiento, la definición de la juventud se construía en torno a la necesidad de moderarla o gobernarla, tal como resumía la máxima: “La juventud debe ser naturalmente ordenada”, utilizada por tratadistas como Guillermo Budé y León Bautista Alberti¹.

Guillaume Budé (1467–1540), destacado humanista y helenista francés, abordó la juventud en sus escritos, enfatizando la importancia de la educación y la disciplina durante esta etapa vital. En su obra *Comentarios sobre la lengua griega*, Budé subraya la necesidad de una formación rigurosa para los jóvenes, considerando la juventud como un período de formación crucial que requiere orientación y aprendizaje estructurado. Esta perspectiva refleja la visión renacentista de la juventud como una fase de desarrollo que, mediante una educación adecuada, prepara al individuo para contribuir significativamente a la sociedad.

León Battista Alberti (1404–1472), destacado humanista y arquitecto del Renacimiento, no dedicó obras específicas al tema de la juventud. Sin embargo, su vida y escritos reflejan una profunda valoración de la formación integral durante los años jóvenes. Alberti había nacido en Génova y, desde temprana edad, recibió una educación amplia en diversas disciplinas. Estudió humanidades en Padua y derecho en Bolonia, donde también mostró interés por la música, pintura, escultura, ciencias físicas, matemáticas y filosofía. Enfatizó la importancia de una educación sólida y multidisciplinar, especialmente en las artes y las ciencias, como base para el desarrollo personal y profesional. Su propio recorrido académico y profesional ejemplifica cómo una formación integral durante la juventud puede conducir a contribuciones significativas en múltiples campos. Alberti fue una figura inspiradora para contemporáneos y generaciones posteriores, incluyendo a Leonardo da Vinci, quien admiraba su enfoque multidisciplinario

¹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana: “La juventud de los hijos del rey en la Castilla del siglo xv” / La jeunesse des enfants du roi dans la Castille du xv^e siècle en *The Childhood and Adolescence of the King's Children in 15th Century Castile*, 127-153; “Literature of the Renaissance in 1965”, *Studies in Philology* Vol. 63, No. 3, Literature of the Renaissance in 1965: A Bibliography (May, 1966), 203-207+209-472 Published By: University of North Carolina Press; Literature of the Renaissance in 1968, *Studies in Philology* Vol. 66, No. 3, Literature of the Renaissance in 1968: A Bibliography (May, 1969), 225-569, University of North Carolina Press; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

y su capacidad para integrar arte y ciencia. Aunque Alberti no abordó explícitamente el concepto de juventud en sus escritos, su vida y obra destacan la relevancia de una formación amplia y rigurosa durante los años jóvenes para alcanzar un desarrollo pleno y versátil.

2. Según la tradición griega

En la tradición clásica griega, el destacado dramaturgo Sófocles (496-406 a.C.) es uno de los autores que abordan la idea de la belleza y el valor de la vejez, aunque no afirma explícitamente que la máxima belleza del hombre está en esta etapa. En sus tragedias, como *Edipo en Colono*, Sófocles destaca la dignidad, sabiduría y serenidad que la vejez puede otorgar, viendo esta etapa como un tiempo de madurez espiritual y conexión con lo divino.

El contexto de la belleza en la vejez en Sófocles es peculiar. En *Edipo en Colono*, Edipo, aunque ciego y envejecido, alcanza un nivel de entendimiento y nobleza que lo convierte en un símbolo de sabiduría y reconciliación con su destino. La vejez es retratada como una etapa de plenitud interior, más allá de la juventud física, de lo que se considera belleza física.

Por su parte Platón (427-347 a.C.), autor clásico griego que reflexionó sobre la vejez y la belleza de la vejez, especialmente en diálogos como *La República* y *Las Leyes*, describe la vejez como una etapa en la que el hombre se libera de las pasiones y alcanza la verdadera belleza del alma, que supera la belleza física. En este sentido, para Platón, la máxima belleza del hombre podría residir en la perfección espiritual y moral alcanzada en la vejez.

En la Grecia clásica, la idea de *kalokagathia* (la unión de la belleza física y moral) era predominante. Aunque la juventud era idealizada por su belleza externa, algunos autores griegos, como los mencionados, exaltaron la vejez como una etapa de plenitud moral e intelectual, que podía considerarse una forma superior de belleza.

Aunque no se atribuye a un autor clásico griego en particular la afirmación explícita de que la “máxima belleza del hombre está en la vejez”, Sófocles y Platón reflexionaron profundamente sobre la dignidad, sabiduría y belleza interior que esta etapa puede ofrecer.

2.1. La visión de Cicerón

El autor clásico que defendió la idea de que la vejez era la edad perfecta y no la juventud fue Cicerón (106-43 a.C.), el gran orador, filósofo y político romano que, en su obra *De Senectute*, “Sobre la Vejez”, presenta un elogio a la vejez, considerando que esta etapa de la vida puede ser la más sabia y plena, siempre y cuando se viva con virtud y dignidad. Pensaba Cicerón que a la vejez la adornaban ciertas cualidades que no adornaban a otras edades, era portadora de una sabiduría acumulada. La vejez permite a las personas disfrutar de la experiencia y el conocimiento acumulado durante toda la vida. En ella tenía lugar el desapego de las pasiones pues según Cicerón, las pasiones

intensas de la juventud disminuyen con la edad, lo que permite un juicio más sereno y equilibrado. Se da también en ella una preparación para la muerte pues la vejez brinda la oportunidad de reflexionar sobre la vida y aceptar el fin de la existencia con tranquilidad. Cicerón afirma que supone también una considerable contribución social pues los ancianos pueden ser valiosos consejeros y guías para las generaciones más jóvenes. Un fragmento relevante de *De Senectute* dice: “La vejez, lejos de ser un estado miserable, es una etapa en la que, si se ha vivido correctamente, uno puede cosechar los frutos de una vida bien llevada”.

Cicerón argumentaba que la plenitud en la vejez dependía en gran medida de cómo se vivieran las etapas previas, subrayando la importancia de la virtud, la educación y el servicio a la sociedad.

3. El entorno medieval

La juventud, sobre todo entre la Edad Media y Moderna se consideró como un tiempo de ardor en todos los ámbitos de la vida, de apetitos desatados y actitudes excesivas, que podían resultar en la perdición del alma y la vida del joven. No se conceptuaba esta edad del hombre como la más favorable, pues todos los elementos se conjuraban para provocar la confusión en el joven inexperto.

Como bien se creía: “Desde que el hombre, especialmente en su gran estado, está en el mayor peligro que nunca puede ser, tan bien para él alma, como para el cuerpo, como para la hacienda. Ca el mismo y el entendimiento y los más de cuantos con él viven, todos guisan cuanto pueden porque confunden el cuerpo, el alma y la hacienda”.

La cita parece reflejar preocupaciones sobre los peligros que enfrenta el ser humano en relación con el alma, el cuerpo y los bienes materiales. La temática guarda similitudes con las reflexiones de autores místicos y religiosos del Siglo de Oro español, como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz, quienes abordaban la dualidad entre lo espiritual y lo material. Por ejemplo, Santa Teresa, en su *Libro de la Vida*², menciona la importancia de servir al cuerpo por amor a Dios, para que este sirva al alma. Refleja la preocupación por los desequilibrios que podía causar la juventud, no solo a nivel personal sino también en lo social y económico. Este fragmento se inserta en un contexto donde se enfatiza la necesidad de guiar y moderar a los jóvenes para que no sucumban a los excesos propios de su etapa vital. En particular, la juventud era vista como un tiempo de impulsos desordenados que podían llevar al individuo a la ruina tanto física como espiritual y económica. Esta temática es coherente con las reflexiones presentes en la obra de Don Juan Manuel, especialmente en el *Libro enfenido* (también conocido como *Libro infenido* o *Libro de castigos et de consejos*), una obra dedicada a la educación de su hijo, escrita entre 1336 y 1337.

El texto, atribuido a Don Juan Manuel en el marco de obras como *El Libro enfenido* o sus tratados educativos, recalca que en la juventud convergen elementos de

² DE CEPEDA Y AHUMADA, TERESA, *Libro de la Vida*, cap. 8. “Trata del gran bien que le hizo no se apartar del todo de la oración para no perder el alma, y cuán excelente remedio es para ganar lo perdido. Persuade a que todos la tengan. Dice cómo es tan gran ganancia y que, aunque la tornen a dejar, es gran bien usar algún tiempo de tan gran bien”.

riesgo: el cuerpo, el alma y la hacienda (riqueza o bienes materiales) están en peligro de confusión o destrucción si no se gobiernan con prudencia y sabiduría. Esto refleja una visión medieval en la que los estados de la vida humana están profundamente interconectados con el orden social y espiritual. Refleja la preocupación por la integridad del ser humano y la advertencia sobre los peligros que lo acechan, temas que son recurrentes en la obra de Don Juan Manuel.

El cuerpo simboliza las pasiones desatadas; el alma, la capacidad moral y espiritual; y la hacienda, los bienes materiales o el patrimonio. La confusión que menciona el texto hace referencia al desorden o la incapacidad de armonizar estas tres dimensiones bajo una guía racional o ética adecuada.

El entorno cultural de la Edad Media otorgaba gran importancia al aprendizaje y la disciplina como herramientas para formar al joven, considerado vulnerable frente a las tentaciones y los errores. Es por eso que obras como las de don Juan Manuel suelen insistir en que la juventud debe ser acompañada por figuras de autoridad como los padres, tutores, maestros o los ismos gobernantes, que actúen como guías hacia la madurez. Por tanto, este pasaje no solo describe el potencial desorden de la juventud, sino que también subraya la responsabilidad colectiva de los mayores en orientar a los jóvenes para preservar su integridad en todas las dimensiones de su vida.

La definición de la juventud en la Edad Media se basaba en la división de la vida del hombre en una serie de edades, pero ni siquiera esa clasificación era precisa, pues los diferentes marcos de la vida tenían distintos referentes: la edad no afectaba de igual forma ni se regía por los mismos parámetros en el caso del príncipe, del universitario, del comerciante o del labrador. A un sistema de cómputo laico, basado en cuatro edades coincidentes con las estaciones del año, donde la infancia era equivalente a la primavera; la juventud, al verano; la madurez o edad intermedia, al otoño; y la vejez, al invierno, se oponía una más erudita, potenciada desde los círculos eclesiásticos y basada en autores clásicos y en el simbolismo de ciertos números, que estaba dividida en seis o siete edades.

La primera, llamada *infantia*, iba desde el nacimiento hasta los siete años; de los siete a los catorce años, aproximadamente, transcurría la *pueritia* o segunda edad. Desde los catorce hasta los veintiuno o veintiocho años se desarrollaba la *adulescentia*; la *juventus*, desde los veintiuno hasta los treinta y cinco; la *virilitas*, desde los treinta y cinco hasta los cincuenta y cinco o sesenta años; y, a partir de esa edad, la *senectus*. En ocasiones, se les podía añadir la *senies* o vejez más allá de los setenta años. Para las mujeres, las edades variaban ligeramente, coincidiendo con las etapas de su vida reproductora.

De la misma manera, en la vida campesina las categorías utilizadas se correspondían más bien con las funciones sociales que desempeñaba la persona: los niños de pecho, los niños, los jóvenes de ambos sexos, los recién casados, los padres y madres de familia, los viudos, los ancianos y los difuntos, con cometidos específicos dentro de su comunidad, donde el grupo de los difuntos, en otra dimensión, adquiriría poderes de amparo y protección.

La definición de lo que actualmente entendemos como juventud correspondería, de forma amplia, a las edades tercera y cuarta, aunque, según el registro iconográfico, una y otra no se confunden. A pesar de tener edades parecidas, los adolescentes y

los jóvenes pertenecían a mundos diferentes: habían dado los adolescentes el paso de escuderos -su etapa de educación y formación en los valores caballerescos- a caballeros, ya considerados hombres jóvenes; o de aprendices a oficiales, de ser casi unos niños a ser hombres jóvenes que podían aspirar a los privilegios y atributos de la madurez.

Según Don Juan Manuel

Ca unas cosas convienen de fazer a los niños et otras a los moços et otras a los mançebos. A los niños, en quanto non han entendimiento para entender qué les dizen, non han mester otra cosa sino guardarles la salud del cuerpo; faziéndoles lo que les cunpliere et aprovechar en el comer et en el beber, et en el mamare, et en el dormir, et en el vestir et en el calçar, para ser guardados del frío et de la calentura; et en todas las cosas, fazerles lo que les cunple, que les fuere provechoso, et guardarlos de las cosas que les pueden enpeçer. Et después que fueren entendiendo, irles mostrando poco a poco todas las cosas, porque puedan ser muy sabidores.

Ca tan bien en la letadura, quanto les cunple de saber, commo en saber todo lo que cunple a la cavallería; et de commo pueden mantener sus pueblos en derecho et en justicia et en paz. Et desde fueren en tienpo de la mancebía, abiendo buenos consejeros para los aconsejar lo que les fuere provechoso, et se pueden guardar de las cosas que les podrían tener daño.

3.1. *Diversidad en el vocabulario en torno a la juventud*

La diversidad de vocabulario con la que los tratadistas denominaban a la juventud en latín se corresponde con un fenómeno similar en castellano. El término *juventus* o *juventud* no fue utilizado por el romanceador del *Regimiento de príncipes* de Gil de Roma, que se refiere más bien a *moçedad* y *mancebía*. Sin embargo, al hablar de las costumbres que debían tener los reyes, hace un repaso de las propias de la mocedad y de la senectud, tanto reprobables que hay que evitar, como loables y dignas de imitar.

Esta caracterización de la juventud es lo más próximo a una definición de dicho período de la vida y se basa en la *Retórica* de Aristóteles:

El primero capítulo de esta parte es quales costumbres son de loar en los mançebos ca algunas son en ellos de loar algunas de denostar. Do conviene denotar que segunt que dise el filósofo en el segundo libro de la Rretórica, seys costumbres son en los mançebos de loar. La primera es que son liberales et francos. La segunda es que son animosos et de buena esperança. La terçera es que son magnanimos et de grandes coraçones. La quarta es que non son maliçiosos nin de malas maneras. La quinta es que son misericordiosos et de ligero se apiadan. La sexta es que son vergoñosos et ayna toman verguença de las cosas.

Este texto medieval refleja un interés por categorizar y describir las virtudes ideales de la juventud, una preocupación recurrente en la tradición moral y filosófica

de la época. Su estructura responde a un esfuerzo por identificar, desde una perspectiva normativa, cuáles son los rasgos positivos que definen a los jóvenes, al tiempo que se señala la dualidad inherente a sus comportamientos, algunos dignos de elogio y otros de crítica. Veamos algunos puntos destacables:

En el aspecto filosófico y moral, el pasaje menciona explícitamente a “el filósofo”, una referencia típica en la literatura medieval que generalmente alude a Aristóteles, en este caso a su *Retórica*. Esto sitúa el texto en una tradición de pensamiento que combina la ética con la observación práctica de las cualidades humanas, en este caso enfocada en los jóvenes. La idea de dividir las costumbres en dos categorías, las “de loar” y las “de denostar”, refleja un marco moral didáctico, muy característico de la literatura sapiencial, que busca instruir al lector sobre cómo evaluar y moldear el comportamiento humano.

Las virtudes enumeradas son seis cualidades positivas de los jóvenes, cada una con un significado particular dentro del contexto cultural y filosófico medieval:

- **Liberalidad y franqueza:** Representan la generosidad y la ausencia de mezquindad, valores muy apreciados en una sociedad jerarquizada donde compartir recursos o favores fortalecía redes sociales.
- **Animosidad y esperanza:** La valentía y la confianza en el futuro reflejan el ideal de la juventud como una etapa de energía y posibilidades.
- **Magnanimidad y grandeza de corazón:** Este rasgo conecta con la ética aristotélica, que valora la nobleza de espíritu y la capacidad de aspirar a grandes logros.
- **Ausencia de malicia:** La juventud es percibida como un periodo libre de las corrupciones del alma que a menudo se asocian con la experiencia o la vejez.
- **Misericordia y compasión:** Estos valores subrayan una sensibilidad moral que contrasta con la dureza o la crueldad.
- **Vergüenza y modestia:** La capacidad de sentir vergüenza es presentada como un freno natural ante comportamientos inmorales, un rasgo que refleja el concepto medieval de honor.

Estamos ante una visión idealizada pero normativa pues, aunque el texto parece elogiar a los jóvenes, lo hace desde un ideal que probablemente no se corresponde con la realidad de la mayoría. Es, en esencia, un espejo normativo que invita a los lectores a aspirar a estas virtudes. También cabe destacar que esta descripción es homogénea y no contempla diferencias individuales o sociales, lo que sugiere que se trata de un modelo universal de comportamiento juvenil, más aspiracional que descriptivo.

En cuanto al lenguaje y estilo, vemos un lenguaje arcaico, con términos como “mançebos”, “vergoñosos” o “aynna”, refleja la riqueza del español medieval. Su tono es didáctico, probablemente dirigido a una audiencia con cierto grado de instrucción. El uso de expresiones como “segunt que dise el filósofo” legitima las afirmaciones, anclándolas en una autoridad reconocida, mientras que la estructura enumerativa facilita la memorización y el aprendizaje, en línea con las prácticas pedagógicas de la época.

Aunque el texto pertenece a un periodo histórico distante, su análisis de la juventud como un momento de potencial y cualidades destacadas sigue siendo relevante. Los valores de generosidad, valentía, grandeza de espíritu y compasión siguen siendo aspiraciones universales, aunque hoy los interpretaríamos de manera más contextual y diversa.

Combina reflexión filosófica, observación moral y aspiración normativa para ofrecer un retrato de las virtudes juveniles en el contexto medieval. Aunque idealizado, nos permite comprender cómo se concebía a la juventud como una etapa de oportunidades y desafíos; y cómo estos valores eran transmitidos a través del discurso moral.

3.2. *Las virtudes de la juventud según Don Juan Manuel*

La primera les conteçe por dos razones: la primera es porque non han provado las menguas en que caen los omes; la segunda es porque los bienes que han non los ganaron por su trabajo. Cada uno con mayor acuça guarda lo suyo cuando sufrió alguna mengua o cuando lo ganó con su sabiduría o con su trabajo, ca más ama el ome lo que gana que lo que el otro dexó...

Refleja una observación profundamente humana sobre la relación entre el esfuerzo, la experiencia y la valoración de los bienes, desde una perspectiva moral y psicológica típica de la literatura sapiencial medieval. El fragmento se inscribe en una tradición de análisis moral y social donde el autor busca explicar comportamientos humanos a través de razones universales. Aquí, se aborda la diferencia en la forma en que las personas valoran lo que obtienen mediante su propio esfuerzo frente a lo que reciben sin esfuerzo, como una herencia o un regalo. Este razonamiento tiene un propósito didáctico: subrayar la importancia del esfuerzo personal y las lecciones que se extraen de la experiencia.

En cuanto a las dos razones planteadas:

- **La falta de experiencia en las dificultades de la vida** (“las menguas en que caen los omes”): Don Juan Manuel aquí identifica que la inexperiencia, especialmente respecto a las pérdidas o privaciones, lleva a una actitud menos cuidadosa hacia los bienes. Esta idea resalta cómo las dificultades moldean el carácter humano y enseñan el valor de las cosas. Alguien que nunca ha enfrentado carencias tiende a subestimar la importancia de lo que posee.
- La segunda razón: **la falta de esfuerzo en la obtención de los bienes** (“non los ganaron por su trabajo”) conecta directamente con el esfuerzo como factor determinante para valorar lo obtenido. Los bienes obtenidos por herencia, regalo o circunstancias fortuitas carecen, -según el autor-, del mismo valor subjetivo que aquellos que han sido fruto del sudor y la sabiduría de quien los posee. Este razonamiento es de una

vigencia universal y se aplica a numerosos contextos, desde el ámbito económico hasta el personal.

Está presente siempre la idea de “amar lo ganado”. La frase “ca más ama el ome lo que gana que lo que el otro dexó” encierra una verdad psicológica que trasciende su contexto histórico. Este principio sugiere que el ser humano otorga un valor emocional añadido a aquello en lo que ha invertido esfuerzo y dedicación. Esta conexión entre el esfuerzo y el apego es un tema recurrente en la literatura moral y filosófica, que resalta el carácter transformador del trabajo en la relación del individuo con el mundo. Este concepto también tiene resonancias modernas en áreas como la psicología (por ejemplo, la teoría del esfuerzo y la recompensa) y la economía (donde se valora más lo que requiere inversión de tiempo y recursos).

La visión medieval del trabajo y la moralidad refleja un pensamiento típico de la Edad Media, donde el trabajo no solo se consideraba una forma de sustento, sino también una vía para ennoblecere el espíritu. En este contexto, la herencia o los bienes no trabajados podían verse como un lujo peligroso que no cultivaba las virtudes personales, mientras que el esfuerzo y la experiencia eran considerados elementos esenciales para la dignidad humana.

El mensaje sigue siendo relevante en debates actuales sobre el mérito, la responsabilidad personal y el valor del trabajo. En sociedades modernas, donde las oportunidades pueden ser desiguales, la idea de valorar más lo ganado que lo recibido sigue resonando, especialmente en cuestiones relacionadas con la ética laboral, la educación y las dinámicas familiares.

El texto, cargado de significado, analiza con notable perspicacia la relación entre esfuerzo, experiencia y el valor que otorgamos a los bienes. Además de ser una lección moral para sus contemporáneos, ofrece una reflexión atemporal sobre la naturaleza humana. En su esencia, nos recuerda que el verdadero aprecio por las cosas no reside únicamente en poseerlas, sino en el camino recorrido para obtenerlas y en las lecciones que ese esfuerzo deja en nosotros.

...La segunda les conteçe esto por tres razones, según que dise el filósofo en el segundo de la Rretórica: ca son de buena esperanza porque non han provado las cosas e, por ende, creen que se les farán las cosas así como ellos cuydan, porque an mucha calentura en el corazón. Por ende, así se enflaman e an grande esperanza para acabar lo que acometen; lo segundo, porque poco han bevido en el mundo; e según curso natural deven bevir mucho; e por ende non viven en memoria de lo pasado, más viven en esperanza de lo que han de venir...

El párrafo, de inspiración aristotélica y enmarcado en la tradición sapiencial medieval, explora las características psicológicas y emocionales de los jóvenes, describiéndolos también como individuos marcados por la esperanza, el entusiasmo y una visión orientada hacia el futuro. A través de un análisis estructurado en tres razones, el texto no solo ofrece una observación sobre la naturaleza humana, sino que también refleja una intención pedagógica y moral.

En cuanto al papel de la juventud y la esperanza, el autor describe a los jóvenes como personas naturalmente esperanzadas, destacando que su optimismo surge de la falta de experiencia con los fracasos y las dificultades del mundo. Esta esperanza, según el texto, no es solo una virtud, sino también una consecuencia de su naturaleza emocional (“mucha calentura en el corazón”) y su inexperiencia vital. Esta combinación de entusiasmo y desconocimiento los lleva a abordar desafíos con una confianza que, aunque puede ser ingenua, también resulta poderosa. Este retrato conecta con una visión clásica de la juventud como una etapa de energía e impulso, que contrasta con la cautela que suelen desarrollar los mayores a través de la experiencia.

Las tres razones según Aristóteles serían:

- **Primera razón: la falta de experiencia con las cosas del mundo.** La esperanza juvenil nace de no haber enfrentado aún los obstáculos que trae la vida. Los jóvenes, al no haber “provado las cosas”, creen que sus proyectos se realizarán tal como los imaginan. Este pensamiento refleja una confianza desmesurada que, aunque puede parecer imprudente, es también un motor para la acción y el cambio.
- **Segunda razón: su conexión con el futuro más que con el pasado.** Aquí, el autor señala que los jóvenes viven “en esperanza de lo que han de venir” y no en la memoria de lo pasado. Este punto resalta cómo la juventud se enfoca en lo que está por lograr, lo que los impulsa a mirar siempre hacia adelante, en lugar de quedar atrapados en las lecciones o fracasos del pasado. Es una reflexión profunda sobre cómo la perspectiva temporal moldea nuestras emociones y decisiones.
- **Tercera razón: su naturaleza vital y energética.** La “calentura en el corazón” es una metáfora que subraya la pasión y el ímpetu que caracteriza a los jóvenes. Este ardor emocional los hace persistir en sus empresas con una intensidad que puede faltar en etapas más avanzadas de la vida, cuando la experiencia y la moderación comienzan a templar el entusiasmo.

Refleja el texto de Don Juan Manuel, una visión dual de la juventud, típica de la literatura medieval y filosófica. Por un lado, exalta su energía, optimismo y capacidad para acometer grandes proyectos; por otro, reconoce la falta de prudencia que puede derivarse de su inexperiencia. En este sentido, la juventud es vista tanto como una fuerza transformadora como un estado de vulnerabilidad. Este equilibrio entre elogio y advertencia responde a la intención pedagógica del texto, que busca instruir a los lectores sobre las cualidades y riesgos de la juventud.

El lenguaje utilizado, con expresiones como “calentura en el corazón” y “poco han bebido en el mundo”, refleja una mezcla de metáforas vivas y referencias filosóficas, típicas de la prosa sapiencial medieval. Esta combinación de imágenes concretas y conceptos abstractos facilita tanto la memorización como la comprensión de ideas complejas, lo que era crucial en una época donde la transmisión oral y escrita debía ser accesible para diversos públicos. Las observaciones sobre la esperanza juvenil, la falta de

experiencia y la orientación hacia el futuro siguen siendo relevantes en debates modernos sobre el desarrollo humano, la psicología de la adolescencia y la educación. Hoy, podríamos reinterpretar estas ideas desde perspectivas científicas o sociológicas, pero la esencia de la reflexión sigue siendo universal. Ofrece una mirada rica y matizada sobre la juventud, destacando sus fortalezas y limitaciones a través de un enfoque moral y filosófico. La esperanza, descrita como una característica central de los jóvenes, es a la vez su mayor virtud y su mayor vulnerabilidad. Este texto no solo invita a reflexionar sobre la naturaleza de la juventud, sino también sobre cómo esta energía y entusiasmo pueden ser guiados para alcanzar un desarrollo pleno y equilibrado.

“...Lo tercero, son magnanimos los mançebos e de gran esperanza porque se tienen en mucho e entremetense de grandes cosas, e podemos aquí añadir la cuarta razón porque abonda en ellos calentura naturalmente sobre los fríos, e por ende son aquellos magnánimos...”. Este párrafo continúa explorando las características atribuidas a los jóvenes desde una perspectiva moral, psicológica y fisiológica, estableciendo un vínculo entre su naturaleza física y sus inclinaciones emocionales y comportamentales. Aquí se destaca la **magnanimidad** y la **esperanza**, características que el autor relaciona con la juventud y que fundamenta en una serie de razones tanto psicológicas como naturales.

D. Juan Manuel subraya que los jóvenes son magnánimos, es decir, de grandes corazones y elevados pensamientos. Esto se debe, en parte, a su autovaloración (“se tienen en mucho”) y a su inclinación a emprender grandes proyectos o desafíos (“entremetense de grandes cosas”). Este rasgo, aunque puede parecer arrogancia o temeridad desde una perspectiva madura, es también una virtud que impulsa a la acción y a la ambición, factores esenciales en etapas de la vida donde se forjan proyectos y se desafían límites.

El autor presenta esta magnanimidad como una mezcla de confianza, energía y una visión optimista de la vida, un rasgo positivo, aunque no exento de riesgos. La juventud, al carecer de la experiencia de los fracasos, a menudo asume desafíos mayores de lo que sus capacidades podrían soportar, pero es precisamente este atrevimiento lo que la hace destacarse como una fuerza transformadora.

El vínculo entre la fisiología y el carácter es una de las ideas más interesantes del texto, es la relación que establece entre las características físicas de los jóvenes y su comportamiento emocional. El autor menciona que en ellos “abonda calentura naturalmente sobre los fríos”, una metáfora que alude a la vitalidad, la pasión y la intensidad propias de la juventud. En términos fisiológicos medievales, esta “calentura” podría interpretarse como un exceso de energía o vigor, un concepto que responde a las teorías humoralistas de la época, donde el calor interno se asociaba con el dinamismo y la fuerza. Desde esta perspectiva, la magnanimidad juvenil no es solo un rasgo psicológico, sino algo profundamente enraizado en su naturaleza corporal. Esta visión refleja el pensamiento medieval, que tendía a conectar el cuerpo y el espíritu como partes de un todo inseparable.

Otra idea presente en el párrafo es la esperanza como motor de la juventud, refuerza la idea de que los jóvenes son de “gran esperanza”, una característica asociada tanto a su falta de experiencia como a su confianza en el futuro. En esta visión, la esperanza no es simplemente un estado emocional, sino una fuerza que impulsa a los

jóvenes a intentar lo imposible y a asumir riesgos. Al combinar esta esperanza con la magnanimidad y la “calentura”, el autor describe una juventud llena de ímpetu, que se mueve con confianza hacia sus objetivos y no se detiene ante los obstáculos.

El añadido de la “cuarta razón” refuerza la relación entre lo físico y lo psicológico en los jóvenes. La “calentura”, entendida como vitalidad física, se convierte en la base de su magnanimidad y confianza. Esto sugiere que el autor ve en los jóvenes un equilibrio dinámico entre lo natural y lo emocional: su energía física alimenta sus aspiraciones y su grandeza de espíritu.

Desde una perspectiva contemporánea, podríamos reinterpretar esta idea como la conexión entre la biología y el comportamiento: la fuerza y energía propias de la juventud predisponen a los jóvenes a asumir retos con entusiasmo y a mantener una visión optimista de la vida. Aunque los términos medievales puedan parecer arcaicos, la esencia de la observación sigue siendo válida.

También presente el contraste con la madurez. Aunque el texto se centra en los jóvenes, implícitamente introduce un contraste con la madurez, donde estas características suelen atemperarse. La experiencia y la reflexión, propias de las etapas posteriores de la vida, moderan la magnanimidad y el impulso, sustituyéndolos por prudencia y cautela. En este sentido, el autor no solo describe a los jóvenes, sino que también los enmarca dentro de una visión más amplia del ciclo vital.

Al mencionar razones derivadas de Aristóteles y la tradición de la *Retórica*, se inscribe en el pensamiento clásico que busca explicar los comportamientos humanos a través de principios universales. Esta visión busca no solo describir, sino también justificar las características de los jóvenes como parte de un orden natural. Ofrece una descripción idealizada pero fundamentada de la juventud, subrayando la relación entre su vitalidad física y sus características emocionales y morales. Al conectar la magnanimidad y la esperanza con la “calentura” natural de los jóvenes, el texto no solo resalta las virtudes propias de esta etapa de la vida, sino que también presenta un modelo que invita a reflexionar sobre la naturaleza humana y su desarrollo. La juventud, aquí, aparece como una etapa de energía y grandeza, pero también como un tiempo donde la pasión y la confianza deben ser guiadas para alcanzar su máximo potencial.

...Lo quarto, non son maliçiosos porque cuydan que todos los omes son buenos, e non toman mala opinión de ninguno, ca por sí muestran los otros. Lo quinto, son misericordiosos porque cuydan que todos los omes sufren mal atuento, e por ende de ligero se mueven a misericordia sobre ellos. Lo sexto, son vergoñosos, que aman mucho gloria e onrra, e cada uno teme de perder aquello que mucho ama, e por ende de ligero toman verguença. Et tales costunbres deben aver los reyes ca toda cosa que es de alabar en qualquier estado de los omes debe ser alabado en ellos...

Continúa y presenta un análisis moral y psicológico sobre la juventud, destacando tres rasgos positivos: la ausencia de malicia, la misericordia y la vergüenza. Además, ofrece una reflexión sobre cómo estas cualidades, propias de los jóvenes, deberían ser adoptadas y valoradas especialmente por los reyes, quienes encarnan el ideal de liderazgo.

En cuanto a la ausencia de malicia, el autor observa que los jóvenes no son maliciosos porque parten de la creencia de que “todos los omes son buenos”. Esta perspectiva revela la naturaleza optimista e ingenua de la juventud, que tiende a proyectar sus propias intenciones sobre los demás (“ca por sí muestran los otros”). Este rasgo, aunque positivo, también refleja una vulnerabilidad: al no sospechar malicia en los demás, los jóvenes son más susceptibles al engaño y a la desilusión. En el contexto del pensamiento medieval, esta característica resalta la pureza moral que se atribuye a la juventud como una etapa de la vida libre de las corrupciones del mundo adulto. Sin embargo, también puede interpretarse como una advertencia sobre los riesgos de la inexperiencia y la confianza desmedida.

Entiende la misericordia como rasgo distintivo de la juventud, subrayando que los jóvenes son misericordiosos porque asumen que “todos los omes sufren mal atuerto”. Esta empatía, que surge de su capacidad para imaginar el sufrimiento ajeno, los hace propensos a la compasión y a moverse con facilidad hacia actos de misericordia. Este rasgo refuerza la idea de que la juventud, al carecer de cinismo o dureza adquirida con la edad, es más receptiva al dolor de los demás. En el contexto de la filosofía medieval, la misericordia no solo se considera una virtud, sino también un reflejo de la bondad divina, por lo que es especialmente valorada en líderes y gobernantes.

Don Juan Manuel entiende en los jóvenes la vergüenza como motivación moral. El texto menciona que los jóvenes son “vergoñosos” porque aman la gloria y el honor; y temen perder lo que valoran profundamente. Esta vergüenza actúa como un freno moral, impidiendo que los jóvenes se comporten de manera que pueda comprometer su reputación o deshonrarles. Se establece una conexión directa entre la vergüenza y la autoestima. El deseo de mantener la honra lleva a los jóvenes a evitar acciones que puedan dañarla. En este sentido, la vergüenza no se presenta como un defecto, sino como una herramienta positiva que guía el comportamiento hacia ideales socialmente aceptados.

Advierte sobre las cualidades deseables en los reyes. El cierre del párrafo vincula estas virtudes juveniles con el ideal de liderazgo, sugiriendo que los reyes deben incorporar estas características. El razonamiento es claro: si una cualidad es digna de alabanza en cualquier persona, es aún más digna en un rey, cuya conducta influye en toda la sociedad. El autor parece sostener que un buen gobernante no solo debe poseer fuerza y sabiduría, sino también bondad, compasión y un sentido profundo de la honra. Estas virtudes, propias de la juventud según el texto, son presentadas como esenciales para el ejercicio del poder, ya que aseguran un liderazgo justo y humano.

Van a la par idealización y normatividad. Este párrafo idealiza a la juventud como un modelo de virtudes morales que pueden servir como guía tanto para individuos como para líderes. Sin embargo, detrás de esta idealización subyace un mensaje normativo, pues no se trata solo de describir a los jóvenes, sino de establecer un estándar al que todos, especialmente los reyes, deberían aspirar. Este enfoque pedagógico es típico de la literatura medieval, que busca instruir al lector sobre cómo comportarse de manera virtuosa.

Aunque el texto pertenece a un contexto histórico específico, sus ideas tienen ecos en el presente. La importancia de la empatía, la ausencia de malicia y el sentido del honor sigue siendo relevante en debates sobre liderazgo, moralidad y educación. El ideal de que los líderes deben incorporar las mejores cualidades humanas es una

noción atemporal que resuena en diferentes culturas y épocas. Este párrafo traza un retrato de la juventud como un ejemplo de virtudes morales fundamentales: confianza, compasión y honra. Al vincular estas cualidades con el ideal del buen gobernante, el autor no solo exalta a los jóvenes, sino que también establece un estándar ético para los líderes de su tiempo. Este texto, profundamente moral y normativo, invita a reflexionar sobre la importancia de mantener estas virtudes a lo largo de la vida, tanto en lo personal como en lo político.

Don Juan Manuel en su obra se extiende sobre ejemplos de cada una de estas virtudes de la mocedad y por qué razones convenían a los reyes. Para la largueza, se cita el *Policraticus*, que menciona como modelo al emperador Tito; para la esperanza, el Josué del *Éxodo* y el *Libro de los Jueces*; la magnanimidad y la fortaleza estarían representadas en Alejandro Magno; la falta de malicia y la misericordia se ilustraban con la historia del rey David y algunas páginas del *Libro de la clemencia* de Séneca, romanceado por Alonso de Cartagena en la década de 1450.

La vergüenza es la única virtud que mueve a una reflexión más detenida del autor, pues explica que los reyes nunca deberían realizar obras por las que pudieran sentir vergüenza. En este sentido, la cualidad no les es necesaria, pero sí como punto medio entre la sobrepujanza (el exceso de fuerza para realizar una acción), propia de los desvergonzados, y el desfallecimiento.

En cuanto a la imagen negativa de la juventud, se plantea como otra secuencia de defectos o malas costumbres, que hay que intentar reeducar o extirpar para conseguir un buen rey, así se pronuncia de esta forma: “Conviene de saber que el filósofo en el segundo de la Rretórica pone seys costunbres malas et de reprehender en los mançebos, así como puso seys buenas, las cuales malas son estas: que son regidos de pasiones...”

3.3. *Costumbres malas en los moços según don Juan Manuel*

Natural muy viva e mueve los a aver apetitos desordenados de la carne; lo segundo porque son menguados en el entendimiento e en la razón, e por ende vençeles la pasión.

La segunda costumbre mala dellos es que son de ligero movibles e trastornables, ca así como en los sus cuerpos son los humores en grand movimiento, así los sus corazones son muy movibles a cobdiciar muchas cosas. E por ende dise el filósofo que han las condiciones muy agudas.

La tercera es que creen de ligero, e esto les conteçe por dos razones: la primera, que por sus simples a mesuran las otras e creen lo que les dise cada uno que es bueno, e dan fe a sus dichos; lo segundo, porque non son muy probados en sus fechos, e por ende quando les disen alguna cosa non teniendo mientes a todo lo que deven, o creen de ligero aquello que les proponen. La cuarta es que son peleadores, e esto les conteçe porque desean mucho sobrepujar a los otros, e por ende cuydan que haciendo tuertos e desaguizados, que por eso llevan ventaja de los otros.

La quinta mala condición dellos es que son mintrosos e porfiosos, ca cuydan que saben las cosas e non aviéndo prueba dellas porfían mucho sobrellas, e porque quieren parecer que saben mucho todas las cosas que afirman, e porque afirman lo que no saben, mienten de ligero e después que han mentido porque hayan vanagloria, porfían mucho sobrello. La sexta mala condición es que non saben tener manera en cosa del mundo, mas todas las cosas fassen con sobrevia. E por eso dise el filósofo en el segundo de la Rretórica que cuando aman los mançebos, aman mucho, e cuando aborrecen, aborrecen mucho, e esto les conteçe porque han la sanna muy aguda e han muy afincadas pasiones, e por ende cuando reçiben sanna reçibenla mucho, e porque más biven por pasyon que por razón, non pueden temprar sus pasiones nin sus cobdiçias e fassen todas las cosas con sobrepujança.

E si estas malas costumbres son de denostar en los mançebos, mucho más lo son en los mayores e tocan más en los reyes que en otros ningunos.

Ahora presenta una visión crítica de los jóvenes, señalando lo que el autor considera como sus defectos más notorios. Aunque este análisis sigue una estructura lógica y busca fundamentarse en principios filosóficos (mencionando al “filósofo”, probablemente Aristóteles), también refleja los prejuicios de una época que tendía a ver la juventud como una etapa de impulsos descontrolados y falta de madurez.

Identifica la juventud con el desorden emocional. Los jóvenes tienen una “natural muy viva”, lo que los lleva a sucumbir a deseos desordenados y a actuar impulsivamente. Se les describe como vulnerables a las pasiones y a los apetitos carnales debido a su falta de entendimiento y razón. Esta observación conecta con una visión clásica de la juventud como un período de inestabilidad emocional y corporal, marcado por el desequilibrio de los “humores”, según las teorías fisiológicas medievales.

Esta percepción negativa subraya una desconfianza hacia la capacidad de los jóvenes para dominar sus instintos y actuar de manera racional. Sin embargo, también refleja una concepción didáctica que busca advertir sobre los peligros de dejarse llevar por las pasiones sin el control de la razón.

Otro aspecto negativo que llama la atención de D. Juan Manuel es la inconstancia y la falta de juicio. Señala que los jóvenes son “movibles e trastornables”, lo que implica que cambian de opinión con facilidad y carecen de estabilidad emocional. Esta característica se asocia con su fisiología (“los humores en grand movimiento”), lo que refuerza la idea de que sus defectos no son solo psicológicos, sino también naturales. Además, se les acusa de ser crédulos, debido a su falta de experiencia y a su tendencia a medir el mundo según su propia simplicidad. Esta falta de criterio los lleva a creer rápidamente en lo que otros dicen sin cuestionarlo, lo que los convierte en presas fáciles de la manipulación. Aunque el texto critica esta credulidad, también puede interpretarse como una advertencia sobre la importancia de desarrollar un pensamiento crítico.

Otro negativo aspecto sería el deseo de competir y su competitividad, sumado a un gusto fuera de lo normal por los conflictos. Aquí vemos como en la sociedad de hoy están presentes, omnipresentes, estas características, pero ya no tienen nada que ver

con la juventud, se han hecho dueñas de todas las edades en una especie de síndrome de Peter Pan que se apodera de los políticos, sobre todo, aunque a fuerza de promocionar ideas afectas a su causa se ha conseguido imbuir en la mente del colectivo social este exacerbado deseo, presente, omnipresente, de competir y discutir.

Así, la juventud es descrita como peleadora, motivada por un deseo de “sobrepujar a los otros”. Esta característica conecta con el espíritu competitivo propio de la edad, pero aquí se le otorga un matiz negativo: los jóvenes buscan imponerse incluso a través de “tuertos e desaguisados”. Se enfatiza su incapacidad para reconocer límites éticos, pues asocian la ventaja personal con la transgresión y el dominio de los demás. Los identifica con una especie de prolongación de aquella rabieta de los niños mimados que no cesan de gritar y patalear hasta que, por hastío, los mayores acceden a darle lo que pide con tanto tesón y violencia.

Aunque este rasgo puede parecer crítico, también pone de relieve una característica positiva de la juventud: su energía y ambición, que, si son guiadas correctamente, podrían transformarse en virtudes.

Acusa a los jóvenes de tener vanidad, de mentir y de obstinación. Los jóvenes son acusados de ser “mintrosos e porfiosos”, es decir, de afirmar cosas sin fundamento y luego defenderlas obstinadamente por vanagloria. Esta observación señala su tendencia a aparentar sabiduría, incluso cuando no la tienen, lo que se traduce en mentiras y discusiones innecesarias. A veces esta actitud casa con la falta de conocimiento, de ahí el refrán: “la ignorancia es atrevida”.

Esta crítica refleja un problema universal: el deseo humano de ser reconocido y admirado, que se intensifica durante la juventud. Aunque el texto lo presenta como una característica negativa, también es un recordatorio de que el aprendizaje y la experiencia son esenciales para superar estas actitudes.

Igualmente reconoce en los jóvenes una falta de moderación. Uno de los puntos más importantes del texto es la afirmación de que los jóvenes “non saben tener manera en cosa del mundo”. Se les describe como personas extremas en sus emociones y comportamientos, incapaces de templar sus pasiones. Aman y aborrecen “mucho” y actúan con “sobrepunja”, es decir, de manera exagerada y sin moderación. El autor atribuye esto a su dependencia de las pasiones por encima de la razón, lo que los hace actuar impulsivamente. Esta descripción coincide con la idea clásica de que la juventud es un período de exceso, donde el equilibrio y la prudencia están ausentes.

El texto concluye con una advertencia clara: si estas malas costumbres son criticables en los jóvenes, lo son aún más en los mayores, especialmente en los reyes. Los reyes tienen como obligación inherente el ser ejemplos para sus súbditos, para su pueblo. Aquí, también el autor, traslada la responsabilidad de corregir estos defectos a quienes ostentan el poder, subrayando que el mal comportamiento de los gobernantes tiene consecuencias más graves debido a su impacto en toda la sociedad. Esta advertencia tiene un carácter normativo, típico de la literatura medieval, que buscaba instruir tanto a los líderes como al pueblo sobre los peligros de la inmoralidad y el mal gobierno.

Recordemos la filosofía de Maquiavelo, que propugnaba que el príncipe que no era digno de tal condición y actuaba abusivamente, en contra del bien del pueblo, lo suyo era deponerlo, con lo que aceptaba como válido un golpe de Estado para deponer al tirano o al mal gobernante, lo que parece a los ojos de muchos como una equivocación.

ción y una calamidad, en realidad, a los ojos de Maquiavelo no era más que una virtud que salvaba al pueblo. Y ese es el motivo de ciertos golpes de Estado llamados antedemocráticos, cuando la democracia es una falacia y una anarquía donde reina el terror, el vandalismo, los atentados, el terrorismo, el hambre y la muerte, hay, necesariamente, que poner solución. Las urnas son manipulables, la voz del pueblo, no. Si la voz del pueblo está representada por el ejército, cuya misión es defender al país incluso de sí mismo, lo propio es proceder, porque esa es la misión fundamental del ejército, en cualquier nación.

El tono del texto es severo y crítico, reflejando una visión que resalta los defectos de la juventud para advertir sobre sus peligros. Sin embargo, también tiene un propósito pedagógico: al exponer estas “malas costumbres”, el autor busca fomentar la autoconciencia y el desarrollo moral, tanto en los jóvenes como en los adultos. Aunque este texto pertenece a un contexto histórico específico, muchas de sus observaciones siguen siendo relevantes en debates actuales sobre la juventud. La inexperiencia, la credulidad y la impulsividad son características que a menudo se asocian con los jóvenes, pero que también pueden interpretarse como oportunidades para el aprendizaje y el crecimiento personal. Este texto, cargado de críticas hacia la juventud, refleja una concepción medieval donde las pasiones y la falta de experiencia se consideran defectos peligrosos que deben ser corregidos a través de la razón y la guía moral. Sin embargo, también pone de manifiesto una realidad atemporal: la juventud, con todas sus imperfecciones, es una etapa llena de potencial y energía, cuya correcta dirección puede transformarla en un motor de cambio y renovación.

4. Imágenes contrastadas de la juventud y la senectud

Hay que señalar que las imágenes que Gil de Roma crea para la juventud son contrastadas con las de la senectud, con un efecto de espejo que busca no sólo el artificio retórico, sino el justo punto medio de la madurez, siguiendo la lógica de su fuente principal, Aristóteles, “el filósofo” por antonomasia.

La descripción literaria del cuerpo del joven repetía una serie de clichés que ponen de manifiesto los modelos estéticos del Medievo: cuerpos bellos, claros, lisos, frescos, sanos, risueños, delgados, vivos y sueltos, de cutis cuidados y sin malformaciones físicas. Sin embargo, por motivos ideológicos, era conveniente que los jóvenes príncipes fueran envejecidos prematuramente, para aumentar su autoridad moral, su sabiduría, a pesar de su juventud. Es lo que pasa también en las representaciones tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna del rostro del Niño Jesús, siempre aparece con la carita envejecida, como en senectud, ni siquiera en madurez, esto no es más que el simbolismo de identificar la cara de un Niño Dios, Sabio, el que todo lo sabe, el que todo lo ve, el que todo lo entiende, el que todo conoce, de forma que realmente su aspecto hable de estas cualidades. Un bebé no tiene rasgos que denoten estas cualidades porque la vida no los ha marcado en su rostro, sin embargo, El que Es a través de los tiempos, la Existencia que no fue creada y del que todo parte y adonde todo regresa, debe tener reflejado en su rostro la sabiduría y la sensatez, el rostro no debía ser el de un niño, sino el de un Niño Dios, el que todo lo sabe, porque es Dios mismo. Por ello, las descrip-

ciones y representaciones que se hacen en crónicas y biografías tienden a representarlos con más edad de la que en realidad tenían y esto es algo que comparten las representaciones regias en ocasiones, siendo un ejemplo destacable Juan II de Castilla, que reinó a partir de los dos años de edad, pero que siempre aparece en los retratos biográficos como adulto. Los reyes se entendían que lo eran “por la Gracia de Dios”, en cierto modo participan de cierto poder divino, que les ha sido otorgado por Dios mismo.

4.1. *Gil de Roma*

Gil de Roma, conocido también como Egidio Romano o Aegidius Romanus (ca. 1247-1316), fue un influyente teólogo y filósofo medieval, discípulo de Santo Tomás de Aquino y figura destacada de la orden agustiniana. Su pensamiento abarcó diversas áreas, incluyendo la filosofía política, la ética y la teología; y es particularmente recordado por sus reflexiones sobre la naturaleza del hombre, el poder y el orden social.

Uno de los aspectos más interesantes de su obra es su concepción de las edades del hombre y su desarrollo a través del tiempo. Inspirado por la tradición aristotélica y los escritos clásicos, Gil de Roma abordó el ciclo vital humano como una secuencia de etapas en las que la razón y las virtudes desempeñan un papel central.

4.1.1. *Las edades del hombre según Gil de Roma*

Gil de Roma concibe la vida humana como un proceso dividido en tres grandes etapas, cada una de ellas caracterizada por ciertos atributos y desafíos. Esta estructura está influenciada por la *Retórica* de Aristóteles, que también describe tres edades del hombre: juventud, madurez y vejez. Sin embargo, Gil de Roma amplía estas ideas desde una perspectiva cristiana y moral:

- a. **La juventud o *Adulescentia*.** La juventud es una etapa marcada por la energía, la pasión y el deseo. Según Gil de Roma, los jóvenes están dominados por las pasiones y carecen de la experiencia necesaria para guiar sus acciones con prudencia. Aunque esta etapa está asociada a la falta de moderación, también es un momento de aprendizaje y formación. Es aquí donde se siembra la virtud a través de la educación y la disciplina. En el ámbito político, los jóvenes representan el ímpetu y la innovación, pero requieren la guía de los mayores para evitar errores derivados de su falta de experiencia.
- b. **La madurez o *Aetas virilis*.** La madurez es la edad de la razón y la responsabilidad. En esta etapa, el hombre alcanza su plenitud física e intelectual, siendo capaz de equilibrar las pasiones con la prudencia. Según Gil de Roma, esta es la etapa más importante para el ejercicio del poder y la toma de decisiones, ya que combina la fuerza necesaria para actuar con el juicio necesario para hacerlo correctamente. Desde

una perspectiva política, los hombres maduros representan el liderazgo ideal, guiado por la justicia, la templanza y la sabiduría.

- c. **La vejez o *Senectus*.** La vejez, aunque físicamente debilitada, es el momento de la reflexión y la sabiduría acumulada. En esta etapa, el hombre se libera de las pasiones y dedica su vida a la contemplación y la enseñanza. Gil de Roma ve en los ancianos una fuente de consejo y experiencia, crucial para guiar a las generaciones más jóvenes. En el ámbito político, su rol es más indirecto, pero igualmente esencial, ya que aportan estabilidad y memoria con perspectiva histórica.

4.1.2. *Influencias y contexto filosófico en Gil de Roma*

La visión de Gil de Roma sobre las edades del hombre está profundamente influenciada por la tradición clásica y cristiana. Por un lado, Aristóteles y su análisis de la juventud, la madurez y la vejez como etapas naturales de la vida humana. Por otro, la perspectiva cristiana añade un enfoque teleológico, donde cada etapa está orientada hacia el perfeccionamiento moral y espiritual.

Además, su pensamiento está vinculado a la concepción medieval del orden jerárquico y la armonía social. Cada edad tiene un rol específico en el funcionamiento de la sociedad: los jóvenes representan la fuerza y el aprendizaje, los adultos el liderazgo y la acción, y los ancianos la sabiduría y la orientación.

4.1.3. *Las edades del hombre y la política según Gil de Roma*

En su obra más conocida, *De regimine principum*, traducido como “El gobierno de los príncipes”, Gil de Roma aplica estas ideas al ámbito político. Según él, un buen gobernante debe encarnar las virtudes de la madurez, pero también debe saber escuchar a los ancianos y guiar a los jóvenes.

- Los jóvenes en el gobierno son peligrosos si actúan sin supervisión, ya que sus decisiones pueden estar influenciadas por pasiones y ambiciones desmedidas.
- Los ancianos, aunque menos activos físicamente, aportan el consejo necesario para evitar los errores del pasado y asegurar la estabilidad del reino.
- En este esquema, la madurez representa el equilibrio perfecto entre la acción y la reflexión, convirtiéndose en el modelo ideal para el liderazgo político.

Aunque el pensamiento de Gil de Roma está profundamente anclado en el contexto medieval, su análisis de las edades del hombre tiene implicaciones que resuenan en la actualidad. La idea de que cada etapa de la

vida aporta algo único a la sociedad sigue siendo válida en debates sobre educación, política y relaciones intergeneracionales.

- La juventud, con su energía e innovación, es fundamental para el cambio y el progreso.
- La madurez, con su equilibrio entre acción y reflexión, proporciona liderazgo y estabilidad.
- La vejez, con su experiencia y sabiduría, garantiza la transmisión de conocimientos y valores.

La concepción de las edades del hombre en Gil de Roma es un ejemplo de cómo el pensamiento medieval unía filosofía, moral y política para ofrecer una visión integral de la vida humana.

Cada etapa es vista no solo como una fase biológica, sino como una oportunidad para desarrollar virtudes específicas que contribuyan al bienestar personal y colectivo. Esta perspectiva, que combina la tradición clásica con los valores cristianos, sigue siendo una herramienta valiosa para reflexionar sobre el papel de cada generación en la sociedad. El culto a la juventud, tan presente contemporáneamente, no tiene razón de ser, es más, es contraproducente, la sociedad debe ser equilibrada para caminar en sentido correcto, cada edad aporta valores indiscutibles que han de ser tenidos en cuenta, por el contrario, contemporáneamente, la adultez y la senectud son etapas denostadas, parece como si los gobernantes necesitasen a los jóvenes para dominar, los adoctrinan, los utilizan, inculcan en sus mentes amarillismo según intereses y el “progreso” se convierte de este modo en un “anti progreso”, los valores en “anti valores”.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ANGULO, IANIRE, *Dios no da a nadie por perdido. La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12)*, San Pablo, Madrid 2025, 348 pp., 18,90 €

“Recorrer la senda de este libro y dejarte sorprender por los sabores que esconde”: esa es la invitación de la autora (pág. 16) para que nos adentremos a fondo en esta parábola que nos transmiten, con ligeras variantes, los tres evangelios sinópticos. Y el primer capítulo, el más extenso, se detiene en el análisis de las tres versiones sinópticas, añadiendo la comparación con los textos paralelos del Evangelio de Tomás, un evangelio de los considerados apócrifos, concretamente de orientación gnóstica, pero valioso como aproximación complementaria a la parábola evangélica. La autora, que es profesora de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, presta una especial atención a las raíces de la parábola en el Antiguo Testamento. Y eso lo hace no solamente en este primer capítulo, sino en los tres restantes, que dedica a tres elementos esenciales en el texto evangélico: la viña, el hijo y la piedra. La lectura de estas páginas, que refleja un profundo conocimiento del Antiguo y del Nuevo Testamento pero también una valiosa capacidad de comunicación con el lector de hoy, se completa todavía con una Guía Didáctica, que recoge materiales útiles para una mejor comprensión del texto y para su uso con fines catequéticos y pastorales.- ILDEFONSO CAMACHO.

ESPEJA, JESÚS – DÍAZ SARRIEGO, JESÚS, *El evangelio en una sociedad laica*, Editorial San Esteban – Edibesa, Salamanca 2024, 144 pp., 16 €

La presencia del Evangelio en nuestras sociedades tiene que adaptarse a las condiciones particulares que hoy nos rodean: el mundo de la posmodernidad, donde la verdad objetiva se diluye y aumenta experiencia de inseguridad, a la que muchas veces se busca respuesta en la línea de un cierto fundamentalismo o de diferentes formas de espiritualidad. Los dos auto-

res de estas páginas, dominicos ambos, quieren ofrecernos sus reflexiones desde una doble clave: tomando como punto de partida los interrogantes más acuciantes de una sociedad laica que interpelen realmente a la fe; interpretando los distintos temas desde la categoría de encarnación continuada, que nos invita a discernir la presencia de Dios en los signos de nuestro tiempo. Desde estas claves se ofrecen reflexiones que ayudan a reinterpretar el humanismo, lo inmoral, el pluralismo y el progreso como coordenadas en las que se debe hacer presente el Evangelio. Y es al servicio de él donde debe encontrar la Iglesia su verdadera función y tarea.- ILDEFONSO CAMACHO.

ESPEJA, JESÚS – DÍAZ SARRIEGO, JESÚS, *¿Dios todavía? Reflexiones sobre el acontecer de Dios en el mundo de hoy*, Edibesa, Salamanca 2025, 136 pp., 15 €

El presente volumen plantea la presencia de Dios en una sociedad marcada por la indiferencia religiosa, el individualismo y la modernidad. Por un lado se plantea la incompetencia humana para ver y alcanzar a Dios. Por otro lado parte de que Dios es amor, que su poder creador da vida y aliento a todo, y que la misericordia y la opción por la persona, y no por la ley, son sus rasgos determinantes. Se afronta el problema del sufrimiento humano, la invitación a ser testigos de Dios y la promesa de dar vida en la muerte. Se contrapone así una revelación divina recogida por el cristianismo a una experiencia actual de sin sentido y carencia de Dios. Es un libro divulgativo, sin notas a pie de página, y pedagógico. Resulta fácil de leer y parte de un trasfondo tradicional.- JUAN A. ESTRADA.

FORTEA, JOSÉ ANTONIO, *El yermo anábigo se regocijará. El apóstol Pablo en la Arabia nabatea desértica del siglo I*, San Pablo, Madrid 2025, 174 pp., 17,50 €

El sacerdote José Antonio Fortea es conocido por sus escritos sobre el demonio, la posesión demoníaca o los exorcismos, pero también ha cultivado la novela histórica. Y ese es el caso del presente libro. En él se cuenta la vida del

apóstol Pablo desde su conversión hasta el comienzo de su actividad apostólica, en ese tiempo que pasó en Arabia y del que los textos bíblicos nos han dejado tan pocos datos. El autor ha hecho el esfuerzo de reconstruir lo que sería la Arabia del siglo I, que es el escenario donde Pablo pasó aquella etapa de su vida. La lectura de estas páginas nos ayuda a familiarizarnos con un mundo tan desconocido para el lector actual, pero también a imaginar cómo pudo ser la experiencia de Pablo en aquellos tiempos tan decisivos para su actividad apostólica posterior.- B. A. O.

GILSON, ÉTIENNE, *Razón y Revelación en la Edad Media*, Ediciones Rialp, Madrid 2025, 112 pp., 14 €

Étienne Gilson (1884-1978) es un reconocido medievalista, excelente conocedor de la filosofía y de la teología de esta época. La obra que ahora se reedita fue publicada en 1938, aunque su origen se remonta a un ciclo de conferencias que el autor pronunció el año anterior en la Universidad norteamericana de Virginia. Este libro, cuyo contexto histórico es el mundo en crisis que se encuadra entre las dos guerras mundiales, forma parte de un debate todavía hoy abierto sobre la posibilidad de demostrar con la razón las verdades reveladas. El mismo Gilson reconocería más tarde que lo escrito en 1938 merecería una revisión. Pero el libro sigue siendo citado como representante de un enfoque claramente tomista, que valora la síntesis filosófico-teológica de santo Tomás, una síntesis que fue cuestionada por la filosofía del siglo XIV y por el misticismo del siglo XV. El prefacio de James K. Farge explica bien el valor y el contexto de la obra de Gilson, así como el debate que ha suscitado y sigue suscitando. Es una buena preparación para comprender el alcance y el valor de este escrito.- F. L.

GLOTIN, ÉDOUARD, *He aquí el Corazón que tanto nos amó. El mensaje espiritual de Paray-le-Monial*, San Pablo, Madrid 2025, 198 pp., 19 €

El jesuita Édouard Glotin se cuenta entre los mejores especialistas sobre el tema de que se ocupó en este libro, que fue publicado el año 2003. El valor de la obra en sí justificó su traducción al castellano aprovechando la oportu-

nidad de la encíclica *Dilexit nos*, sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo, uno de los últimos documentos relevantes que nos dejó el Papa Francisco (24 octubre 2024). La devoción al Corazón de Jesús nace en un rincón poco conocido en la Borgoña francesa en unos momentos en que el jansenismo se desarrolla con fuerza en la Iglesia cultivando un fuerte rigorismo que lleva a muchos a alejarse de la práctica eucarística y de la convicción de que Dios es amor. Se entiende así mejor el sentido último de esta corriente devocional, que no deja de tener actualidad, siempre que sea convenientemente adaptada, en nuestro mundo tan indiferente hacia lo religioso. El libro que presentamos explica cómo surgió esta devoción a partir de las experiencias místicas que tuvo (en 1675) santa Margarita María de Alacoque, religiosa salesa, a la que siempre acompañó san Claudio de la Colombière. La aproximación a estos dos santos y a su espiritualidad, que ofrecen estas páginas, son un valioso instrumento para comprender mejor lo que es la devoción al Corazón de Jesús.- B. A. O.

KEENAN, OLIVER, *Tomás de Aquino. Una mirada inspiradora del erudito, poeta y Santo para nuestro presente*, La Esfera de los Libros, Madrid 2025, 310 pp., 21,90 €

Oliver Keenan, en la actualidad decano del Ripon College Cuddesdon, un centro teológico asociado a la Universidad de Oxford, es no solo una autoridad en la filosofía de Tomás de Aquino, sino un admirador de su persona y de su obra. Lo pone de manifiesto en esta presentación del pensamiento del Aquinate, que está estructurada en torno a la categoría de comunicación y de conversación. El siglo XIII era un tiempo de división, y en él aportó Tomás su capacidad de análisis, pero también de síntesis, de encuentro entre la filosofía y la teología. También nuestro tiempo es época de división, y por eso la figura de Tomás de Aquino tiene una actualidad indiscutible. Él combina el rigor académico con la capacidad para acercarse a la realidad. El recorrido de estas páginas comienza situando a Tomás en su tiempo para abordar luego los pilares fundamentales de su pensamiento: Dios como el horizonte de toda vida comunicativa, el ser humano, en sí mismo y en su relación con un mundo en cambio, los

modos como Dios habla directamente dentro del mundo.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍNEZ CAMINO, JUAN ANTONIO, *Jesús de Nazaret. La verdad de su historia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2025, 222 pp., 25 €

Este libro está concebido como una obra de divulgación y fue ya publicado en 2006 por el Centro Bíblico Católico Edicel, una institución hoy ya desaparecida. Su buena acogida de entonces y la actualidad del tema justifican esta nueva edición que pretende responder a la falta de libros capaces de hacer frente a la escasa información que existe hoy incluso entre los creyentes sobre la persona de Jesús. El autor ha organizado el libro en torno a dos cuestiones fundamentales, a las que responden las dos partes en que está dividido: la primera explica el camino que seguimos para afirmar que Jesús es un personaje histórico; la segunda busca los rasgos más sobresalientes de su vida como el camino para llegar a su secreto más profundo. Estas dos cuestiones se van desglosando luego en 153 preguntas, que son puntualmente respondidas con brevedad y rigor. Este rigor no queda reducido a una pretendida neutralidad: es compatible con la fe desde el que se ha escrito en el deseo de mostrar cómo la verdad de la historia de Jesús de Nazaret es que Dios se ha manifestado en él como el misterio del amor redentor del que procedemos y al que nos encaminamos. La obra concluye con un Epílogo en que se hace eco el autor del *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger, cuyo primer volumen apareció un año después de la primera edición del libro que presentamos.- ILDEFONSO CAMACHO.

PRADÈRE, MARTIN, *El Corazón de Cristo en la vida de la Iglesia*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 302 pp., 20 €

Después de desarrollar distintas actividades pastorales en países de África tuvo el autor la oportunidad de dedicar un tiempo sabático en Francia. Fue entonces cuando decidió ayudar a Édouard Glotin, jesuita especializado en la espiritualidad y la teología del Corazón de Jesús, en la redacción de una ambiciosa obra de síntesis sobre esta devoción. No fue solo un tiempo de trabajo intelectual, sino sobre todo de pro-

fundización espiritual. Y en ese contexto nació este libro, que fue publicado en 2005 y llega ahora a nosotros gracias al interés de su traductor, Pablo Cervera Barranco, por el tema. Lo que Martin Pradère se propone es ayudar a otros a descubrir los tesoros de sabiduría que hay en el Corazón de Cristo. Para ello desarrolla su obra siguiendo tres coordenadas: una antropología del corazón, el Corazón de Jesús en el corazón de la revelación, una espiritualidad para el hombre de hoy. Se combina, por lo tanto, la reflexión teológica con el análisis histórico para preguntarse, por fin, qué puede ofrecer la devoción del Corazón de Jesús a la sociedad actual.- B. A. O.

RUFINO DE AQUILEYA, *Historia eclesiástica, libros X y XI*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 208 pp., 30 €

Gran parte de la labor literaria de Rufino se concentra en la traducción al latín de obras de autores griegos, alguna de las cuales solo han llegado por este cauce hasta nosotros. Con frecuencia la traducción tenía algo de interpretación e incluso de resumen de los originales. Entre las obras traducidas por Rufino (que murió el año 411) destaca la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, que se cerraba en la vigilia misma del Concilio de Nicea. Esto es lo que movió a Rufino a añadir dos libros más, que son los que ahora ven la luz en castellano gracias al benedictino Enrique Contreras, responsable de esta edición, de la traducción y de las notas que acompañan. El periodo de que se ocupa este escrito es de especial interés por tratarse precisamente de los prolegómenos del Concilio de Nicea y de su celebración y de la recepción del mismo, de la controversia con los arrianos; también encontramos en estas páginas el relato sobre el nacimiento y desarrollo del monacato cristiano; Los últimos capítulos se ocupan de lo que Rufino considera como la victoria final del cristianismo frente a la religión pagana. Aunque el texto adolece de un cierto rigor histórico, la información suministrada ayuda a comprender las circunstancias que rodearon al Concilio. Su publicación es especialmente bien recibida porque coincide con los 1.700 años de aquel evento eclesial.- ILDEFONSO CAMACHO.

SERTILLANGES, A. D., *Lo que Jesús veía desde la Cruz*, Didacbook, Úbeda 2025, 222 pp., 14,50 €

Dentro de la abundante producción filosófica y teológica del dominico A. G. Sertillanges (1863-1948), este libro tiene un carácter peculiar. El autor cuenta el origen de esta obra: fue con ocasión de una visita a la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén, y más concretamente situado en la terraza de los ortodoxos en ella. Es el lugar que se considera más cercano al que ocupaba la cruz de Jesús. Y eso le permite ir rememorando todo lo que Jesús “veía” desde allí: la geografía de Jerusalén y de su entorno con sus lugares más emblemático, pero también lo que ocurrió en ellos, y especialmente los acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús. El libro, que fue publicado en francés en 1923, llega ahora a nosotros en esta traducción castellana. Es considerado como un verdadero clásico de la literatura espiritual, donde se dan cita los amplios conocimientos tanto teológicos como arqueológicos del autor, adobados por su profunda sensibilidad cristiana.- B. A. O.

TAMAYO, JUAN JOSÉ – ROMERO, JOSÉ MANUEL (EDS.), *El pensamiento vivo de Ignacio Ellacuría*, Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia 2025, 238 pp., 20 €

Esta obra colectiva, editada por Juan José Tamayo y José Manuel Romero, constituye una aportación de notable relevancia para la comprensión y actualización del legado intelectual y teológico de Ignacio Ellacuría (1930-1989), uno de los pensadores más influyentes de la teología latinoamericana y de la filosofía de la liberación del siglo XX. El volumen reúne estudios de diversos especialistas que abordan de manera rigurosa y plural los ejes fundamentales del pensamiento ellacuriano: su filosofía de la realidad histórica, su teología de la liberación, su análisis socio-político de la pobreza y la injusticia, su concepción ética de la compasión y su proyecto de una civilización de la pobreza frente a la lógica del descarte. Los editores articulan un recorrido que muestra no solo la coherencia interna del pensamiento de Ellacuría, sino también su vigencia para interpretar los desafíos actuales en torno a la justicia social, los derechos humanos, la violencia estructural y el papel público de la fe cristiana. La obra subraya

la dimensión profética de su figura, así como la fecundidad de sus categorías para el diálogo entre teología, filosofía, ciencias sociales y compromiso socio-político. *El pensamiento vivo de Ignacio Ellacuría* se presenta, así, como un texto imprescindible para quienes desean profundizar en la recepción contemporánea de la teología de la liberación y en la relevancia ética y espiritual del pensamiento ellacuriano en contextos de creciente desigualdad y conflictividad social. Por la seriedad de los estudios y la actualidad de su enfoque, es una obra especialmente recomendable para teólogos, filósofos, pastoralistas, agentes sociales y toda persona interesada en la articulación entre fe, justicia y transformación histórica.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

VARO, FRANCISCO, *Levítico* (Comprender la Palabra 4), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2025, 288 pp., 29 €

El profesor Francisco Varo Pineda, catedrático e investigador de la Facultad de Teología de la U. de Navarra hasta 2025, ha sido uno de los académicos más entregados al estudio del Antiguo Testamento del panorama académico español. Este estudio del libro del Levítico, que se publica en el marco de los comentarios a la traducción de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española, es una muestra más de su conocimiento del texto y de las herramientas de la exégesis. Después de una breve presentación del libro del Levítico, el profesor Varo comenta las cinco grandes secciones del libro (ritual de los sacrificios; investidura de los sacerdotes y comienzo del culto; leyes de pureza ritual; el gran día de la expiación; ley de santidad), siguiendo un esquema fijo que también podemos encontrar en otros textos de la colección: texto y estructura; exégesis; mensaje teológico y actualización. El trabajo, exhaustivo, favorece la comprensión de este libro que, central en el Pentateuco por su posición, irradia un mensaje contundente acerca del orden/desorden-pureza/ impureza que permiten encajar toda la colección. De esta manera, un libro muy desconocido, que, a veces, produce rechazo por la sistematicidad con la que los rituales son explicados, se abre al lector con una claridad notable. Se comprende bien la diferencia entre las ofrendas voluntarias y los sacrificios obligato-

rios; se entienden las normas relativas a la dieta; se justifica la llamada del libro a la santidad en la vida ordinaria etc. El trabajo contribuye a la comprensión del texto y lo acerca a la lectura incluso del lego en la materia, y viene a actualizar el que De León Azcárate publicó hace casi veinte años cuando se publicaron los comentarios a la nueva traducción de la Biblia de Jerusalén. Muy recomendable, tanto para quienes tienen que predicar los textos, aunque son escasos en la liturgia, como para quien quiere actualizar sus conocimientos de este raro tesoro del Pentateuco. JUNKAL GUEVARA

ÉTICA Y MORAL

AA. VV., *Sembrar la paz. Una paz desarmada y desarmante*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 156 pp., 19 €

Nuevamente nos ofrece la Editorial Ciudad Nueva una colección de textos publicados en la revista *Ekklesia*. En este caso se escoge tema de indudable actualidad. Y se quiere subrayar el verbo que aparece en el título: *sembrar*. En efecto, lo que encontramos en estas páginas son distintas iniciativas, orientadas todas a la construcción de una verdadera paz. Comienzan todas ellas con la siembra, una siembra que hay que cuidar para que alcance la madurez. El libro parte de la convicción de que construir la paz ha sido una preocupación permanente de la Iglesia de todos los tiempos. Y en esa línea van las reflexiones y los testimonios que se han recogido desde situaciones muy distintas, algunas actuales y otras como recuerdo de acontecimientos del pasado. En las primeras páginas se incluye un discurso que pronunció el Papa Francisco el 25 de octubre de 2022 en el Encuentro Internacional de Oración por la Paz de aquel año, promovido por la Comunidad de San Egidio: un discurso de gran actualidad porque fue pronunciado pocos meses después de que estallara la guerra en Ucrania.- B. A. O.

KEENAN, JAMES F., *Historia de la ética teológica católica*, Sal Terrae, Santander 2025, 446 pp., 30 €

Desde 1981, en que fue destinado para trabajar en teología moral, el jesuita James F. Keenan ha desarrollado una intensa labor en este campo que se condensa en el libro que llega

ahora hasta nosotros. Porque ahora sintetiza muchos estudios más particulares sobre distintos autores y corrientes de la teología moral en diferentes épocas. Su capacidad de análisis no es óbice para conseguir esta síntesis de 20 siglos de historia. Arranca con el Nuevo Testamento, la ética de Jesús, y la misericordia como clave de comprensión de la Iglesia primitiva. San Agustín y su concepción más pesimista del hombre constituyen un punto de inflexión importante, que solo comenzará a ser compensado con un nuevo enfoque de la ética menos centrada en el pecado y entendida como camino a la santidad. Son tiempos en que se asiste a una profesionalización de la teología moral en el nuevo marco de las universidades. El siglo XVI constituye un tiempo de enorme creatividad que abre el camino hacia la modernidad: en ello juega un papel importante la casuística con su preocupación por atender las situaciones concretas en que se encuentra el sujeto ético; pero también el esfuerzo laico que representan las cofradías o el impulso de la Escuela de Salamanca y su contribución para desarrollar los fundamentos del derecho internacional. Ya en el siglo XVIII hay que destacar la figura de Alfonso María de Ligorio y su reacción frente al rigorismo. Se inicia así una línea de reforma que coloca en el centro a la conciencia, pero que tarda en consolidarse a lo largo de un siglo XIX de difíciles relaciones de la Iglesia con el pensamiento moderno. Habrá que esperar la conclusión de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo al Concilio Vaticano II: será entonces cuando se propugnará una renovación de la teología moral con mayor énfasis en la Escritura, en la vocación al discipulado y en la caridad. La obra concluye con una propuesta de cara al futuro para el desarrollo de la teología moral. Se apoya en dos pilares: por una parte, la creciente participación de laicos y de mujeres en la teología moral; por otra, la atención directa al sufrimiento humano.

El libro no está compuesto por una mera sucesión de momentos históricos analizados independientemente. Hay más bien una visión en perspectiva que ayuda a comprender la dimensión histórica de la reflexión moral, un tema este que siempre suscita reticencias y sospechas. Ahora bien, este enfoque está avalado por una notable erudición, que se manifiesta en las in-

numerables notas que acompañan a cada capítulo, desgraciadamente agrupadas todas al final del volumen, lo que dificulta su consulta (en algunos capítulos además, concretamente en el 3º, se observa un desajuste entre la numeración de notas que aparece en el texto y las notas que efectivamente se incluyen en las páginas finales).- ILDEFONSO CAMACHO.

MAUREL, OLIVIA, *¿Dónde estás, mamá? El conmovedor testimonio de una mujer nacida por gestación subrogada*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 202 pp., 26 €

Hasta cumplidos los 32 años no llegó Olivia Maurel a conocer con detalle su origen: había nacido de una madre de alquiler, que la vendió a los que figuraban como sus padres. Estos eran franceses, que vivían en una situación acomodada, lo que les permitió viajar a Estados Unidos donde era más fácil en aquellos años valerse de la gestación subrogada. Esta práctica, que plantea graves problemas morales, está hoy mucho más generalizada. Por eso la autora de estas páginas no solamente nos cuenta el largo proceso por el que llegó a descubrir su verdadero origen, sino que pretende denunciar lo que considera una cosificación del cuerpo de la mujer y un atentado contra su dignidad y contra los derechos más fundamentales de los niños. Por eso su objetivo no es tanto juzgar a sus padres, que actuaron de buena voluntad y movidos por un deseo que no podían ver realizado con sus propios medios, sino denunciar la práctica de los países y gobiernos que permiten que este mercado prolifere y abogar por la abolición universal de la gestación subrogada. El relato autobiográfico tiene una fuerte carga de humanidad y ayuda a comprender los traumatismos de esta mujer, que hoy está casada y tiene tres hijos, desde que comenzó a sospechar de la identidad de sus padres hasta que logró averiguar todo lo relativo a su pasado y ponerse en relación con su verdadera madre y sus hermanastros.- B. A. O.

IGLESIA

LOVERA VÁSQUEZ, ARMANDO JESÚS, *De Roberto a León. Amistad, memoria y misión*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 176 pp., 11,90 €

Son muchos los libros que están apareciendo sobre León XIV en estos primeros meses de su pontificado. Este tiene una peculiaridad muy significativa: su autor está unido a Robert Prevost por una larga amistad, que se remonta a los años 1990 en Perú. Y esto es lo que inspira y enriquece todo este libro, que escribe ahora desde España donde trabaja en el Grupo de Comunicación Loyola. Lo que ha recogido en su obra son como distintos flashes que ayudan a comprender la vida y el pensamiento del Papa actual. Son recuerdos de encuentros y actividades con él en tierras peruanas, pero también en Italia. A esos recuerdos une la reconstrucción de algunos aspectos de su familia y sus antepasados, así como de las relaciones de León XIII con la Orden del San Agustín, como queriendo complementar los datos que ya poseemos sobre la elección de este nombre por León XIV. Una atención especial merece la tradición agustiniana como inspiradora de toda su vida. En los meses de pontificado esta tradición se ha traducido en algunas claves ya claramente perceptibles: paz, amor y amistad, sinodalidad, cercanía a los pobres, confianza en los jóvenes, misión universal, espiritualidad mariana.- ILDEFONSO CAMACHO.

POCHER, LINDA – HORAK, DONATA – ROTONDI, VALENTINA, *El poder y la vida. Economía y derecho para una Iglesia de mujeres y hombres*, Ediciones Paulinas, Madrid 2025, 118 pp., 15 €

El hecho de que el Papa Francisco firme el Prefacio de este volumen se explica porque los tres estudios que se reproducen en él constituyen las ponencias que se ofrecieron al Consejo de cardenales que asesoraban al Papa, con ocasión de su encuentro de 17 de junio de 2024, dedicado especialmente al papel de la mujer en la Iglesia. Si hay un término que sirve de hilo conductor a todo el volumen es la categoría de cuidado. El tema es abordado por tres mujeres: una teóloga, una economista y una canonista. Linda Pocher presenta una reflexión sobre el poder tomando como base la crítica radical que Jesús hace del abuso de poder, que se aplica luego al proceso de progresiva institucionalización de la Iglesia. Valentina Rotondi estudia la función de la economía para el bienestar y el bien-vivir colectivo, lo que supone una gestión

equitativa de los recursos disponibles y procesos de redistribución en un mundo tan desigual. Donata Horak estudia los cambios que se produjeron en el Derecho Canónico a partir de la reforma propiciada por el Concilio Vaticano II y las posibilidades que se abren para una mayor participación de las mujeres en la vida eclesial.- ILDEFONSO CAMACHO.

WELLS, J.B. – DI BERARDINO, G. – HOLLE-
RICH, J.-C. – O'MALLEY, S.P. – POCHE-
L., *Mujeres y ministerios en la Iglesia sino-
dal. Un diálogo abierto*, Ediciones Paulinas,
Madrid 2025, 134 pp., 15 €

El Papa Francisco, cuyas palabras configuran el prefacio de esta pequeña obra, impulsó de manera rotunda tanto la sinodalidad eclesial como el papel que las mujeres están llamadas a jugar en ella. Entre los impulsos que quizá fueron menos evidentes están los encuentros con el consejo de cardenales. Este libro recoge las comunicaciones que tuvieron lugar el 5 de febrero del 2024 en dicho consejo cardenalicio. Tres teólogas, dos católicas y una anglicana, tuvieron una palabra que ofrecer en dicho contexto sobre la relación entre mujeres y ministerios en una Iglesia sinodal. Si el capítulo de Pocher se refiere a la ordenación de las mujeres y el discernimiento sinodal, Wells describe la experiencia de la Iglesia anglicana en relación con este tema. Di Berardino, por su parte, ahonda en la cuestión sobre los ministerios en la Iglesia católica. La obra concluye con las réplicas por parte de dos cardenales, O'Malley y Hollerich. De lectura breve y sencilla, nos permite intuir los sentires eclesiales con respecto a este tema.-
IANIRE ANGULO ORDORIKA.

ESPIRITUALIDAD

CABRERA MOLINO, DAVID – GARCÍA TOLMO,
SARA M^a, *Ejercicios espirituales para pere-
grinos de esperanza*, Sal Terrae, Santander
2025, 168 pp., 14 €

La práctica de los ejercicios ignacianos se ha querido utilizar aquí para celebrar el Jubileo de la Esperanza, convocado por el Papa Francisco para este año 2025: como una herramienta para la oración en torno a la esperanza cristiana. Siguiendo el método de los Ejercicios, estas páginas pueden utilizarse para unos días de re-

tiro en silencio, para orar en la vida o para trabajo en grupos. En su estructura originaria se ofrece un recorrido en cinco jornadas, cada una dividida en dos propuestas (mañana y tarde). Las jornadas se orientan, siguiendo el enfoque ignaciano, así: principio y fundamento (primera jornada); pecado y misericordia (segunda); vocación, contemplar Jesús desde la esperanza (tercera y cuarta), recoger y agradecer la experiencia (quinta y última). La propuesta sigue con fidelidad el enfoque ignaciano, pero se enriquece con algunas referencias a la realidad actual y otras fuentes disponibles. Es de destacar la Introducción, que da pistas de gran interés y profundidad sobre el sentido y la orientación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.-
ILDEFONSO CAMACHO.

CHAMORRO, JOSÉ, *15 días con Thomas Merton*,
Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2025,
127 pp., 15 €

Thomas Merton es un autor de indudable atractivo y José Chamorro ha percibido esa atracción espiritual, de la que da testimonio. Pero consciente de que, en su experiencia de 15 días de retiro espiritual con Thomas Merton, solamente puede dar una idea incompleta de todo lo que puede aportar al lector, termina con un último capítulo titulado *Para saber más*, que pone al lector en contacto con los escritos de Merton, selecciones de textos suyos y escritos de otros autores sobre el propio Merton. Vale la pena ojear el índice del libro, antes de leerlo, para comprobar que José Chamorro ha conectado con el alma de Merton, admirando la colección de títulos sugerentes que animan a sumergirse en la totalidad de sus páginas.- AN-
TONIO NAVAS.

DÍEZ, VICTORIA, *La vida puede más*, Narcea
Ediciones, Madrid 2025, 74 pp., 6,50 €
Sevillana y miembro de la Institución Teresiana, Teresa Díez (1903-1936) murió fusilada en defensa de su propia fe durante la guerra civil española. Su vida fue breve. La dedicó en gran parte a la educación, pero trabajó también en el campo social y pastoral. Por debajo de todo ello había una intensa vida espiritual, que queda muy bien reflejada en estas páginas en que Carmen Fernández Aguinaco ha recogido textos muy breves seleccionados de escritos

suyos. Esta, a modo de “píldoras”, que están ordenadas en bloques temáticos, no son para una lectura continuada, sino para acercarse a ellas y dejarse interpelar por lo que es una continua invitación a vivir en profundidad y alegría la existencia.- B. A. O.

FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL, *Miradas de Jesús. Mi vida a la luz de sus ojos*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 64 pp., 7,50 €

Hacer sentir sobre nosotros la mirada de Jesús: esta sería la propuesta del cardenal Víctor Manuel Fernández, argentino y nombrado por el Papa Francisco prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Con el objetivo indicado el autor ha seleccionado 15 miradas de Jesús a distintas personas o grupos que se recogen en los evangelios. A propósito de cada una de ellas ha compuesto una breve oración que puede sugerir al lector una forma de experimentar cómo Jesús nos mira y que puede dar lugar a una oración más personalizada. Es un libro que está redactado con un estilo sencillo y directo, muy apropiado para la oración personal.- B. A. O.

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, JOSÉ – PHAM, HUNG (EDS.), *Oración ignaciana – Vol. II: Método*, Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2025, 574 pp., 38 €

Estamos ante el segundo volumen de la trilogía sobre la oración ignaciana, volumen este que ha sido coordinada por dos jesuitas: el primero, español y profesor en la Universidad Pontificia Comillas; el segundo, norteamericano y profesor en la Universidad de Santa Clara en California. Si el primer volumen (*Maestros*), aparecido en marzo de este mismo año, nos ofrecía una serie de testimonios de jesuitas de todos los tiempos, este segundo busca sistematizar los distintos modos de oración que existen en la tradición ignaciana. En total, son 18 los que se presentan. Como se puede suponer, el papel de los Ejercicios Espirituales ignacianos es relevante como trasfondo de este abanico de métodos de orar. Tras una doble introducción sobre el enfoque teológico de este libro y la teología que subyace a la oración ignaciana, se van sucediendo los distintos métodos. Quedan agrupados en cuatro bloques. El primero de

ellos se centra en tres elementos fundamentales de la espiritualidad ignaciana: el discernimiento, la elección, el examen. El segundo gira en torno a la palabra, que es el medio privilegiado para la comunicación con Dios: Un tercer bloque tiene como referencia la imagen, y en él no puede faltar el estudio de la contemplación. Queda para el final un último bloque, que se concentra en el silencio, mostrando cómo este constituye también una forma de comunicación con Dios.- ILDEFONSO CAMACHO.

FORLAI, GIUSEPPE, *Tu rostro buscaré, Señor. La oración como contemplación*, San Pablo, Madrid 2025, 126 pp., 15 €

En un mundo que vive bajo el régimen de la fragmentación, la contemplación es como un asomarse a la plenitud humana, al menos como horizonte. Esta convicción atraviesa las páginas de un libro que quiere hablar de la dimensión contemplativa de la oración cristiana. Su autor, un sacerdote de la diócesis de Roma, es profesor del Instituto de Teología de la Vida Consagrada (Claretianum, Roma). Comienza la obra ofreciendo las bases del tema, es decir, una primera aproximación a lo que es la contemplación. Desarrollo después las dos dimensiones de la contemplación: lo que corresponde a la voluntad, al deseo puesto en práctica de contemplar, y lo que corresponde a la acogida pasiva de la iniciativa de Dios que se manifiesta en la oración. Ambos aspectos son iluminados a partir de la experiencia de autores clásicos. La obra concluye con último capítulo en que se ofrecen algunas indicaciones prácticas que ayudan a disponer al sujeto para la experiencia contemplativa.- B. A. O.

GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO, *La palabra y el silencio. Reflexiones creyentes*, Sal Terrae, Santander 2025, 166 pp., 22 €

Estas páginas animan a no considerar las palabras meramente en sus aspectos de interés inmediato y tampoco a prescindir de ellas por completo, puesto que contienen la vida que nos interpela desde su misterio profundo. Para que esas palabras ayuden, en lugar de desconcertar, este libro pretende presentar una defensa de la escucha, de la lectura, del tiempo dado a la meditación de las palabras que expresan el mundo en que vivimos, junto con la escucha

del silencio en donde dichas palabras pueden mostrar la hondura de su sentido. Se aspira a que se pueda contemplar la vida sin dejarse arrastrar por ella, como por una corriente sin rumbo fijo, sino a través del descanso y la inquietud, que nos ayuden a ver la realidad con ojos nuevos.- ANTONIO NAVAS.

HUERTA ROMÁN, PILAR, *Teología descalza. Mis reflexiones en el Carmelo*, Sal Terrae, Santander 2025, 174 pp., 15 €

Este libro puede adscribirse a la literatura sapiencial, con capacidad para hacer reflexionar, meditar y dejarse interpelar. Como buena carmelita, Pilar Huerta inserta su propia espiritualidad carmelitana a la hora de comentar la Sagrada Escritura, dando así a la luz una teología que no es de tipo intelectual sino que nace de una vivencia en la que ambas fuentes mezclan sus aguas. Entre los grandes santos del Carmelo la autora aprovecha especialmente las enseñanzas de santa Teresa de Jesús y santa Isabel de la Trinidad, mientras que destacan la Carta a los Hebreos y los textos de san Pablo como fuentes bíblicas preferidas por ella. Subraya de manera especial que la entrega total a Dios no llega por el camino del esfuerzo sino por el camino de dejarse seducir por Él.- ANTONIO NAVAS.

JEANGUENIN, GILLES, *Romper los lazos del mal con los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2025, 195 pp., 20 €

Gilles Jeanguenin se propone en este libro intentar ayudar a quienes se sienten obstaculizados en su camino hacia Dios, plantando cara al "Adversario". Aprovecha para ello la sabiduría contenida en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. Su herencia espiritual ha demostrado ser especialmente eficaz contra los enemigos de la fe. San Juan Pablo II recordaba que no existe una verdadera formación de la inteligencia cristiana sin aprovechar la herencia de nuestros padres en la fe, transmitida por la tradición. Su importancia radica en que transmitieron fielmente lo que ellos mismos habían recibido, contribuyendo así a la formación de los creyentes de su época al igual que a la formación de los creyentes de los siglos siguientes. De su mano es fácil evitar errar el camino hacia Dios.- ANTONIO NAVAS.

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, Ediciones Rialp, Madrid 2025, 503 pp., 35 €

Estamos ante una edición muy cuidada de la obra más emblemática de Josemaría Escrivá de Balaguer. Obra que tuvo desde el principio una gran acogida entre las personas que querían entregarse a Dios y, sobre todo, lo hacían desde una condición de vida (la vida del laico en la Iglesia), que inicialmente se suponía menos apta para ello que la vida consagrada. Se ofrece en esta edición el texto original de san Josemaría, con notas muy útiles a pie de página, todo ello precedido de una introducción muy completa en que se analizan el escrito y el santo, la novedad del mensaje de *Camino*, el estilo y la historia del texto, incluso la ortografía y puntuación del original. Todo se completa con unos apéndices de gran utilidad.- ANTONIO NAVAS.

MENDIZÁBAL, LUIS M^a, *Anunciamos lo que hemos visto y oído*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 240 pp., 17 €

Es a Pablo Cervera a quien hay que agradecer la preparación de esta publicación, que coincide como el centenario del nacimiento del jesuita Luis María Mendizábal (1925). En ella se han recogido distintos escritos suyos. El más extenso es un comentario, día a día, al mes de junio en honor del Corazón de Jesús, al que añade el editor una introducción sobre la importancia del P. Mendizábal en la difusión de la devoción al Corazón de Jesús. Los otros textos recogidos en este volumen, ya sin una introducción del editor, tienen siempre como trasfondo la referencia al Corazón de Jesús: un comentario al *Via Crucis*, otro a los distintos misterios del Santo Rosario, una meditación sobre las Siete Palabras y un comentario orante a la secuencia que se lee en la fiesta de Pentecostés (*Veni Sancte Spiritus*). Todos estos textos son una ayuda para la oración en esas distintas circunstancias que ha consagrado la tradición de la Iglesia.- B. A. O.

RODIL, VALENTÍN, *De mis cenizas, mis cimientos. Rehice la vida tras la pérdida*, Sal Terrae, Santander 2025, 253 pp., 18 €

El autor busca convertir el duelo en un camino que dignifique a la persona. Se incluye gran

cantidad de testimonios de cómo hicieron esas personas para seguir por rutas difíciles durante muchos años después de empezar el proceso. El autor afirma que estos testimonios son el mejor tesoro que se puede encontrar en estas páginas. El libro será útil también para quien se vea abocado a acompañar a personas rotas por una pérdida, sin excluir a quienes no consiguen superar el dolor recibido, a los que este libro podría ayudar a superar «el agua helada del duelo» aunque no fuera de manera inmediata. El amor de las personas que han pasado por nuestra vida es lo que permite una resurrección capaz de superar el dolor enquistado.- ANTONIO NAVAS.

VERA, JUAN CARLOS, *Infancia y filiación en la vida cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 138 pp., 9 €

El sujeto moderno se enorgullece por su autonomía y por haber alcanzado la madurez. Por eso hablar de infancia y de filiación parece remitirnos a tiempos ya superados. Pues bien, este es el reto que afronta Juan Carlos Vera, sacerdote madrileño y vicario episcopal. Infancia y filiación son dos categorías teológicas que es urgente recuperar en lo que encierran de más auténtico. Infancia y filiación son, en primer lugar, una experiencia humana que el autor describe en torno a términos como procedencia (la vida que se nos debe), indigencia, confianza, pasividad, simplicidad, asombro, crecimiento. Pero infancia y filiación son también una experiencia religiosa que puede expresarse con una traducción teológica de esos rasgos antes indicados, sobre todo cuando uno los proyecta sobre la figura de Jesús como modelo para toda vida cristiana: es lo que hace el autor en la segunda parte del libro.- B. A. O.

PASTORAL

RODRÍGUEZ, CRISTÓBAL, *Amados, creados y soñados prodigiosamente. En búsqueda de una pastoral LGBT inclusiva*, San Pablo, Madrid 2025, 284 pp., 20 €

Nos encontramos, sin duda, ante un libro audaz, oportuno y necesario. Audaz, porque a pesar de las profundas transformaciones que se han ido produciendo en nuestra sociedad en los planteamientos teóricos y vivenciales res-

pecto a la diversidad sexual, en el seno de la comunidad eclesial apenas se aprecian tímidos pasos para el reconocimiento y escucha de los diversos colectivos que la componen. Este libro se inscribe, pues, en el intento de proseguir adelante en una senda que, como sabemos, ya abrió el papa Francisco con gestos y palabras muy significativas.

Es una obra, además, profunda, rigurosa y bien documentada. La exhortación apostólica *Amoris laetitia* y la espiritualidad ignaciana se encuentran en la base de su fuente de inspiración y en las bases de su fundamentación. A partir de ahí, discernir, acompañar e integrar nos aparecen como los tres ejes centrales que articulan el conjunto de la propuesta. La necesidad de un discernimiento que conduce a la opción de un bien posible, aunque se sitúe en unos parámetros considerados todavía como de situaciones imperfectas, abre la puerta para que muchas personas puedan vivir su orientación sexual en plena coherencia con su fe y su sentido de pertenencia eclesial. En esos difíciles procesos necesitaran sentirse acompañadas, entendidas y acogidas por una comunidad cristiana que ponga así de manifiesto la dimensión maternal de la Iglesia que, de este modo además, se verá a su vez evangélicamente enriquecida.

Este libro, pues, abre una puerta por la que ya muchos creyentes han ingresado y otros muchos son invitado a penetrar. En ese nuevo espacio, todos juntos tocarán a otra puerta, todavía clausurada, que es la de la necesaria revisión de la moral católica en materia de sexualidad. La obra, sin duda alguna, aportará una ayuda inapreciable a pastoralistas sensibles ante los retos que nuestra sociedad nos plantea a todos.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

VEGA, PAULA, *Con olor a oveja. Caminar guiados por el Buen Pastor*, San Pablo, Madrid 2025, 294 pp., 18,90 €

La autora comienza reconociéndose “una auténtica *flipada* de la Biblia”. Hoy es esposa y misionera digital. En el origen de este libro está su experiencia como profesora de religión en colegios públicos catalogados como “de difícil desempeño”. En ellos se propuso que la religión llegase realmente a impactar y a transformar a sus alumnos. Y utilizó como herramienta el *storytelling*, un contar historias que ella con-

sidera que no es nada nuevo. Las reflexiones que propone en la primera parte del libro son una lectura de textos bíblicos en torno a las figuras de las ovejas, el rebaño, el Pastor, el lobo, el perro. Recomienda al lector que se apoye siempre en la lectura directa de los textos de la Biblia que van siendo citados. En una segunda parte se ofrece una “Guía didáctica” que contiene comentarios de los Padres de la Iglesia a la parábola de la oveja perdida y al Buen Pastor (un buen reflejo de su condición de estudiante de teología), así como referencias a la presencia de la Biblia en la cultura popular. Todo ello está presentado con un lenguaje sencillo y directo, que contribuye a que el lector se sienta interpelado por lo que se ofrece en cada página de este libro.- B. A. O.

LITURGIA

CHAUVET, LOUIS-MARIE, *La misa en otras palabras. Una vuelta a los fundamentos de la liturgia*, San Pablo, Madrid 2025, 142 pp., 16,90 €

Los enormes cambios que se están pronunciando en nuestras sociedades tienen un componente fundamental en el avance de la secularización. De ahí que resulte pertinente preguntarse: ¿cómo vivir hoy en día como cristianos? Louis-Marie Chauvet, sacerdote y teólogo de la diócesis de París, pretende abordar esta cuestión desde una perspectiva más concreta: ¿qué liturgia practicar?; más aún, ¿cómo concretar esta práctica en la celebración de la misa? Pero la necesaria actualización de nuestra celebración eucarística no la enfoca desde la perspectiva de los ritos sino por el camino de una profundización en sus fundamentos, como se sugiere en el subtítulo. Y esta profundización desarrolla dimensiones de hondo contenido teológico, aunque también de notables consecuencias prácticas: el “nosotros”, y no el “yo” del que celebra, porque la participación es esencial; La Biblia como palabra de Dios porque el sacramento es cristalización de la Palabra; la plegaria eucarística como aclamación más que como adoración; la unificación de los ritos de la comunión (la paz, la fracción del pan y la comunión misma); la conclusión de la misa no como un simple final sino como envío.- ILDEFONSO CAMACHO.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BRIGGS, JAMES I., *¿Y ahora qué? Una guía espiritual para la jubilación y el envejecimiento con propósito*, Sal Terrae, Santander 2025, 128 pp., 16 €

El autor, que consagró una parte importante de su actividad profesional al acompañamiento del personal y del alumnado de distintas universidades norteamericanas, ha querido aprovechar esa experiencia cuando ya está jubilado para elaborar este libro como una ayuda para las personas que se encuentran en un momento de cambio de una etapa a otra de su vida (es el caso de los que se jubilan, que son los destinatarios más evidentes de la obra). No es un libro para ser leído de una vez. Está concebido como una ayuda para la reflexión personal o en grupo. Cada capítulo está estructurado como un taller con actividades para desarrollar personalmente. El autor reconoce el influjo que ha recibido de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y de la espiritualidad ignaciana. Pero la guía que nos ofrece es válida para cualquier persona independientemente de la fe que profese. B. A. O.

CAÑIZARES, OLGA – MIAJA, CRISTINA, *¿Y a ti qué te motiva? El camino de la automotivación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2025, 158 pp., 12 €

El tema de la motivación se presenta como un concepto nuclear dentro de la psicología dinámica. En esta obra nos encontramos con un acercamiento particular a esta temática relativa a los modos en los que el sujeto puede auto estimularse para sentirse motivado a un modo de proceder que contribuya a su equilibrio emocional. La propuesta posee una finalidad inscrita en el contexto de la literatura de autoayuda. Por tanto, se presenta como una filosofía práctica, con el recurso fundamental a la inteligencia emocional.

Se intenta, más en particular, favorecer los procesos de aceptación de la realidad, de ganar resiliencia ante sus adversidades y lograr así una mejor comprensión de nuestras emociones. Todo mediante un método que juega como guía para despertar y conocer mejor el propio potencial, superar las creencias limitantes y alcanzar un mejor equilibrio.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

MARTÍNEZ LOZANO, ENRIQUE, *Vivir sin culpa.*

Reconocer la inocencia, descansar en la confianza, Desclee de Brouwer, Bilbao 2025, 124 pp., 11 €

Nada ha hecho tanto daño a la humanidad como la creencia en la culpa y en el castigo como medio para expiarla. Y es que de culpa y castigo son como el sostén de un sistema egocéntrico del que tan difícil es liberarse. El autor, que ha dedicado su vida al acompañamiento psicológico y espiritual de personas y grupos, está convencido de que la culpa es una errónea creencia y, al mismo tiempo, fuente de sufrimiento para mucha gente. Por eso se detiene en este libro a analizar la génesis de esa creencia, los efectos que produce y la trampa en la que se asienta. De este modo puede plantearse los caminos para liberarse de ella y recuperar la confianza en uno mismo. Si la culpa conduce a una existencia marcada por el miedo, la liberación de la culpa abre el camino a la confianza en uno mismo que se apoya en la comprensión de quiénes somos en profundidad.- B. A. O.

FILOSOFÍA

AUGÉ, MARC, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad,* Herder Editorial, Barcelona 2025, 128 pp., 13,80 €

En *Los no lugares*, el antropólogo y etnólogo francés Marc Augé (1935-2023), analiza un tipo de espacio característico de la sociedad contemporánea, que denomina “no-lugar”. Se trata de lugares de paso e intercambio, sin historia ni identidad duradera: aeropuertos, autopistas, supermercados, cadenas hoteleras, estaciones de tren, entre otros. Augé contrapone los no-lugares a los “lugares antropológicos”, definidos por su capacidad de generar identidad, relaciones sociales y memoria compartida. En los no-lugares, en cambio, las personas permanecen anónimas, sus interacciones son efímeras y están gobernadas por relaciones contractuales más que personales. Este ensayo propone una antropología de la “sobremodernidad”: una época marcada por una aceleración del tiempo, la globalización de los espacios y un exceso de movilidad que favorece el surgimiento de estas zonas impersonales. Augé sugiere que estos espacios reflejan una nueva condición humana: una soledad urbana, diso-

lución de la identidad tradicional y una temporalidad líquida. A pesar de su brevedad, el libro ofrece una reflexión profunda y provocadora: invita a repensar cómo vivimos la modernidad, cómo nos relacionamos con el espacio y cómo estructuramos nuestras vidas en un mundo cada vez más globalizado y transitorio.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

BERTOLASI, TOMMASO, *La letra pequeña de la libertad. Filosofía práctica para brillar,* Ciudad Nueva, Madrid 2025, 138 pp., 19 €

El autor, que es argentino y docente de Metafísica y Ética en la Facultad de Teología de Florencia (Italia), se acerca al tema de la libertad desde su condición de filósofo. Esto significa que busca ante todo responder a las grandes cuestiones de la vida: ¿qué soy?, ¿qué tengo que hacer? Y esto implica el recurso a la libertad, si no queremos dejarnos llevar por la inercia del ambiente o de la presión social. El libro tiene detrás diferentes conferencias y talleres realizados generalmente con gente joven o adolescente para reflexionar sobre la libertad, la identidad o la vocación. Si estas páginas se inician con la pregunta de qué es la libertad, cuando llegamos al final del texto se nos han dado pistas para iniciar un camino, pero no una respuesta acabada. Porque lo que pretende el autor es más bien acompañar en un camino que cada uno tiene que construir personalmente.- F. L.

MORIN, EDGAR, *Introducción al pensamiento complejo,* Herder, Barcelona 2025, 150 pp., 17,80 €

Este volumen recoge una serie de ensayos de Morin, de 1976 a 1988, centrados en la complejidad de la experiencia humana, de la práctica social y científica, así como la necesidad de un pensamiento que la ilumine y de una praxis ética acorde con lo pensado. Vincula la inteligencia ciega y la necesidad de un pensamiento complejo. Se sirve del diseño y del designio para plantear un sistema abierto y coherente, y con él un paradigma alternativo y nuevo del conocimiento. La maestría cognitiva de Morin se basa en una reflexión sobre la complejidad de la realidad y de la acción sobre ella. Desarrolla y clasifica la epistemología de la complejidad, así como la relación de la ciencia con la

filosofía, la psicología y la sociedad. Es un libro denso, sistemático y sintético, que permite una visión global de su pensamiento.- JUAN A. ESTRADA.

SALAZAR, ERIK, *El discurso religioso, la autoconciencia y el orden social*, Universidad de Vigo, 2025, 200 pp., 10 €

El discurso religioso como puente entre los instintos y las normas sociales es el punto de partida de este estudio que se acerca al deber moral y analiza sus vinculaciones con el discurso religioso. Primeramente se estudia el monoteísmo y el politeísmo como base primitiva del discurso moral y del orden social. La intersubjetividad se centra en la relación yo-el otro, desde ambos polos se analizan las creencias. Se analizan distintos escenarios de la intersubjetividad: el rito y el escenario político, el individualismo y los relatos del más allá. Se analizan los puntos comunes y diferencias entre la religión y el monoteísmo cristiano. Finalmente se estudia el discurso moderno y la ciencia, fácilmente manipulada por cosmovisiones e ideologías. En este contexto se cuestiona el marxismo y el nazismo, así como las vinculaciones de ambos con el capitalismo, matriz de las ideologías del discurso político y vinculada al escepticismo y al nihilismo. El trabajo es más bien expositivo, se basa en las tradiciones y puntos claves de las religiones y las ideologías estudiadas. La polarización entre el yo y el otro, desde la que se analizan los dualismos ideológicos, está falta del nosotros como tercera referencia que no se identifica con las dos primeras. No se valora la dialéctica hegeliana ni tampoco el elemento trinitario del Dios cristiano, que desborda la polarización yo-el otro. No hay discusión con los autores contemporáneos, aunque sí se ofrece una bibliografía final. El lenguaje es claro y fácil de seguir, aunque tiene bastantes reiteraciones.- JUAN A. ESTRADA.

HISTORIA GENERAL

ARCONADA LEDESMA, PABLO – CUADRADO BOLAÑOS, JARA, *Patrice Lumumba. Tras las sombras de la independencia*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 160 pp., 16 €

Se cumplen ahora 100 años del nacimiento de Patrice Émery Lumumba (1925-1961).

Este libro quiere ser, no solo un homenaje a su persona, sino una relectura de su papel en la independencia del Congo y, más en general, en la lucha contra el colonialismo y el imperialismo. La figura de Lumumba ha sido discutida e instrumentalizada. Por eso estos dos profesores de Historia Contemporánea en la Universidad de Valladolid, que se han especializado en la historia del continente africano, se han propuesto precisar bien toda su trayectoria vital en el marco de la historia de aquellos territorios coloniales desde el siglo XVII hasta que se independizaron de Bélgica para convertirse en la República del Congo en 1960. Fue el 30 de junio de ese año cuando se consumó el proceso de independencia en una ceremonia que contó con un discurso de Lumumba, no previsto en el protocolo pero que tuvo una enorme repercusión. Lumumba fue nombrado primer ministro, pero fue destituido a las pocas semanas como consecuencia del golpe de Estado de Mobutu. Después de unos meses de arresto, fue ajusticiado junto con otros líderes de la revolución congoleña (enero 1961). Los autores de esta historia, que se prolonga más allá de los años en que vivió Lumumba, quieren dejar bien sentado que él nunca fue comunista, a pesar del interés de muchos por vincularlo al comunismo antes y, sobre todo, después de su muerte.- ILDEFONSO CAMACHO.

ALMARIO GARCÍA, ÓSCAR (ED.), *¡Y Colombia fue! La independencia neogranadina y la Primera República de Colombia, 1808-1831*, Silex Editorial, Madrid 2025, 320 pp., 23 €

Se está cumpliendo en estos años el segundo centenario de la emancipación de muchas antiguas colonias españolas en América para convertirse en naciones independientes. Ello ocurriría entre los años 1808 y 1830. Este volumen, en el que participan 17 historiadores de distintas instituciones universitarias americanas y españolas, ha querido ocuparse de la independencia de Colombia. En sus páginas se estudian todos los movimientos que se fueron produciendo ya desde finales del siglo XVIII en los territorios del virreinato de Nueva Granada y cómo surgió de todo ello la primera República de Colombia (1819), conocida como Gran Colombia, en la que se reunieron territorios de las actuales Co-

lombia, Ecuador, Panamá y Venezuela. El periodo estudiado concluye con la desintegración de la Gran Colombia en 1830, que es cuando podemos decir que nació la actual Colombia. Los trabajos aquí recogidos abordan toda esta problemática desde distintas perspectivas que se complementan entre sí: la economía, el pensamiento y la ciencia, las tensiones sociales, las mujeres, los negros, los esclavos, algunos personajes especialmente significativos. El resultado constituye un esfuerzo encomiable de reconstrucción de los procesos que llevaron a lo que el título del libro quiero expresar: *¡Y Colombia fue!*.- ILDEFONSO CAMACHO.

GRILLO, PAOLO, *Las puertas del mundo. Europa y la globalización medieval*, Prensas Universitarias de Zaragoza 2025, 272 pp., 28 €

No solemos emplear el término globalización para referirnos a la Edad Media. Pues bien, Paolo grillo, que es profesor de historia medieval en la Universidad de Milán, se propone mostrar cómo ya en el siglo XIII hubo importantes movimientos desde Europa, impulsados fundamentalmente por razones comerciales, que ponían en relación a nuestro continente con América, África y Asia. Ya en esa época hubo presencia de noruegos islandeses en los actuales territorios de Groenlandia y del actual Canadá buscando sobre todo las morsas que allí abundaban. Y esto ocurrió mucho antes de que Cristóbal Colón pusiera sus pies en suelo americano. Si aquella presencia, que no estuvo motivada por razones de aventura o de dominio, no se consolidó, ello se debió a las mejores condiciones que se encontraron en el sureste de África entre los ríos zambeze y limpopo para obtener el Marfil. Pablo grillo ha investigado pacientemente estas relaciones establecidas desde Europa que abrieron, aunque todavía de forma puntual, aspectos poco conocidos de todo el planeta.- F. L.

HISTORIA DE LA IGLESIA

DOMÍNGUEZ DÍAZ, EMILIO, *Padre Huidobro, héroe de almas legionarias*, SND (Sierra Norte Digital) Editores, Madrid 2024, 128 pp., 19 €

El jesuita Fernando de Huidobro y Polanco murió como capellán de la Bandera “Cristo

de Lepanto” IV de la Legión el 11 de abril de 1937, alcanzado por un proyectil mientras atendía a los heridos en un puesto de socorro cerca de Aravaca. En este libro Emilio Domínguez Díaz, formado en Filología Inglesa y aficionado a la Historia Militar, comienza ofreciendo una breve biografía del jesuita, nacido en 1903 y que apenas tuvo ocasión de desarrollar su misión apostólica una vez concluido sus estudios. Pero su presencia y actividad en el frente durante los primeros meses de la guerra civil española les ofrecieron la oportunidad demostrar su amor a España, su dedicación a los combatientes del bando que se levantó contra la República y su crítica de los excesos que se cometían entre los mismos legionarios. Tras la biografía, escrita desde la perspectiva de la historia militar, se recogen numerosos testimonios de personas que le conocieron, al tiempo que se critica la tergiversación de su muerte debida a historiadores como Paul Preston e Hilari Ragner, que lograron obstaculizar por un tiempo su causa de beatificación. La obra concluye con un decálogo de las virtudes y valores que adornaron la figura del P. Huidobro.- ILDEFONSO CAMACHO.

LA BELLA, GIANNI (COORD.), *La Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2-4 de octubre de 2019*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 472 pp., 12 €

Este volumen recoge las actas del congreso, organizado por la Pontificia Comisión para América Latina y el Pontificio Comité de Ciencias Históricas, que se celebró en Roma para conmemorar los 40 años de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad mexicana de Puebla. En sus páginas se dan cita un numeroso grupo de especialistas, europeos y sobre todo latinoamericanos, para hacer una lectura de aquel acontecimiento que constituye un momento fundamental en la historia del continente, distinto ya de lo que había sido la II Conferencia celebrada en Medellín recién acabado el Concilio (1968). Las ponencias comienzan analizando el contexto histórico de final de la década de 1970. De gran interés es igualmente el estudio sobre la preparación de la Conferencia. Una buena parte del volumen analiza los principales aspectos que marcaron su celebración: la evangelización, la

opción por los pobres, la religiosidad popular, las comunidades eclesiales de base. Concluye el volumen con identificar la herencia de Puebla, tanto en el ámbito teológico como en el pastoral, sin olvidar la relación de Puebla con la V Conferencia (celebrada en Aparecida), donde tan relevante fue el papel desempeñado por el que luego sería Papa Francisco. Cuarenta años después de la celebración de la III Conferencia permiten acercarse a ella con una perspectiva histórica de gran valor para profundizar lo que aquel evento significó en su momento y a significado luego para la iglesia latinoamericana.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍNEZ-CARBONELL LÓPEZ, ALFONSO – SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, ANA – SANTOS RODRÍGUEZ, PATRICIA (EDS.), *Una pedagogía desde el humanismo cristiano. La identidad educativa del CEU. Sus iniciadores, su historia, sus principios, sus retos*, Editorial Dykinson, Madrid 2025, 456 pp., 39 €

No cabe duda que la Acción Católica de Propagandistas (ACDP) nació con una fuerte preocupación por la formación de las personas para hacerlas presentes en los distintos ámbitos de la vía pública. Y la historia que pretende reconstruir este libro lo muestra con claridad. En él se han dado cita distintos autores, casi todos profesores de la Universidad San Pablo CEU de Madrid y de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia. Han trabajado todos de forma rigurosa, valiéndose de su calidad científica para comprender el modelo educativo del CEU. Para ello se comienza estudiando el contexto social, eclesial y educativo en que el CEU nació (1932): esto permite adentrarse luego en la personalidad y el pensamiento de sus fundadores, el jesuita Ángel Ayala y Ángel Herrera Oria. Desde los comienzos el CEU nace con el horizonte de una Universidad Católica, aunque se iniciara con la fundación del Colegio Mayor San Pablo. El desarrollo histórico de la institución se estudia siguiendo las etapas marcadas por los sucesivos presidentes de la ACDP, entre las que se encuentran personas tan relevantes como Fernando Martín-Sánchez o Alberto Martín Artajo. Este recorrido histórico permite abordar luego de una forma más sistemática cuáles son los principios identitarios de la pedagogía CEU articulando en

más profundo sentido del humanismo con una vocación de evangelizar la vida pública. El capítulo final estudia los retos que la pedagogía CEU encuentra en el contexto actual insistiendo en la necesidad de encontrar respuestas adecuadas a este nuevo contexto histórico.- ILDEFONSO CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

CONCHIE, BARRY – DALTON, SARAH, *Los 5 talentos que de verdad importan. Cómo los grandes líderes logran resultados extraordinarios*, Editorial Reverté, Barcelona 2025, 336 pp., 19,95 €

Este libro no es sino la exposición de una experiencia de años en la selección de personal buscando un método de indudable rigor científico. Los autores lo han llamado Evaluación del Liderazgo Ejecutivo: lo presentan como un intento de emplear métodos imparciales, basados en datos y validados desde el punto de vista estadístico. Después de 20 años de experiencia pueden mostrar que el método ha permitido predecir el éxito de los líderes con un 78% de precisión. En esta tarea es importante, ante todo, desprenderse de diferentes conceptos erróneos sobre el liderazgo. Pero la aportación más elaborada del libro consiste en identificar los cinco rasgos de un verdadero liderazgo a que se alude en el título: marcar el rumbo (con una visión de conjunto que combine la atención a la complejidad con la capacidad de generar ideas nuevas), aprovechar la energía (la del propio del líder y la de los que le rodean), ejercer presión (influyendo en el pensamiento y en las acciones de los demás), aumentar la conectividad (favoreciendo las relaciones a distintos niveles), controlar el tráfico (combinando el ritmo acelerado y la complejidad del trabajo).- ILDEFONSO CAMACHO.

FERRER ORTIZ, JAVIER – RODRÍGUEZ BLANCO, MIGUEL – LANDETE CASAS, JOSÉ (EDS.), *Desafíos del matrimonio religioso y globalización. Actas del XI Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Valencia, del 5 al 7 de junio de 2024*, Editorial Comares, Granada 2025, 490 pp., 44 €

Detrás de este volumen está la Asociación Española para el Estudio del Derecho Eclesiástico

y Concordatario, que se dio cita para celebrar su simposio número 11, esta vez en la ciudad de Valencia. El tema reviste una importancia significativa: en un mundo cada vez más plural la armonización entre la legislación civil y las tradiciones religiosas con sus formas de matrimonio es un buen reflejo que cómo se integra efectivamente el principio de la libertad religiosa. El matrimonio canónico y la realidad de España ocupan la atención prioritaria de los participantes, en un conjunto de 10 ponencias y 21 comunicaciones. Pero no se agota ahí el contenido del volumen. Son significativos los estudios de derecho comparado que toman en consideración los países de Europa o de América Latina. Tampoco están ausentes los estudios sobre tradiciones religiosas minoritarias en nuestros ambientes. En resumen, estamos ante una panorámica rica y variada que pone de manifiesto cómo las formas de matrimonio se diversifican en nuestro mundo, pero también cómo todo ello propicia una búsqueda constante del equilibrio entre una legislación que sea aplicable a todos y un respeto efectivo a las singularidades de cada una de esas formas.- ILDEFONSO CAMACHO.

FOA, MARCELLO, *El sistema (in)visible. Por qué ya no somos dueños de nuestro destino*, Ediciones Rialp, Madrid 2025, 302 pp., 24,90 €

Nunca hemos tenido tanta información como tenemos hoy; y, sin embargo, nos sentimos desinformados sobre las cuestiones fundamentales. Por otra parte, en nuestro mundo se favorece la especialización en el conocimiento frente al enfoque holístico, amplio e interdisciplinar, que caracterizó a nuestra tradición europea: somos tan propensos a utilizar el microscopio que terminamos impedidos para ver los grandes escenarios. De estas convicciones parte el periodista italiano Marcello Foa que, a lo largo de su rica trayectoria profesional, ha podido acercarse a las situaciones más diversas en nuestro mundo. En el presente ensayo parte de análisis de muchos problemas actuales, pero buscando la esencia, lo que implica de alguna manera simplificar la complejidad. El mismo define su obra como “un *crescendo* interpretativo”. Parte de la globalización y sus efectos sobre las instituciones democráticas, la economía de

mercado y la fisonomía de las élites que determinan los destinos del mundo. Aborda luego las técnicas que se utilizan para orientar a la sociedad, psicológicas o sociológicas, culturales o mediáticas. Y concluye acercándose a la realidad digital y a los instrumentos que ese mundo nos ofrece para intervenir y condicionar a sociedades enteras. Estas dinámicas invisibles que rigen nuestra sociedad y la manipulan son las que aspira a descubrir Marcello Foa en su libro.- ILDEFONSO CAMACHO.

FRANZÉ, JAVIER, *La lógica del peronismo. Una guía para espantados, encantados y desorientados*, Siglo XXI de España, Madrid 2025, 236 pp., 20,90 €

Argentino y profesor de Pensamiento Político europeo y latinoamericano en la Universidad Complutense de Madrid: he ahí las dos coordenadas en que se mueve Javier Franzé para preguntarse desde la realidad europea por un fenómeno tan argentino como el peronismo. Concretamente la primera parte de su libro analiza las preguntas que se formulan en Europa sobre el peronismo: ¿es de izquierda o de derecha?, ¿democrático o autoritario?, ¿popular o demagógico? En la segunda parte se profundiza en la realidad de un fenómeno nacido en 1945 y que ha mantenido su vigencia, aunque en medio de sucesivos altibajos gracias a su flexibilidad y a su capacidad de mutar para adaptarse. Más en concreto el autor identifica tres rasgos constantes del peronismo a lo largo de su historia: la idea de salir de desorden como guía de la acción política; la patrimonialización del pueblo y la nación como algo exclusivo del peronismo; la idea de que la fuente del verdadero poder no radica en las instituciones políticas formales sino en los recursos de la oligarquía de los países del Norte, especialmente Gran Bretaña y Estados Unidos.- ILDEFONSO CAMACHO.

VARIA

GALLEGO FERNÁNDEZ DE ARÁNGUIZ, MYRIAM, *Teresa de Cartagena y Luisa Sigea: la escritura como reivindicación femenina*, Grupo Fonte Editorial, Burgos 2025, 249 pp., 20 €

Este estudio está dedicado a dos autoras femeninas de gran calidad, la primera de las cuales

vivió durante el siglo XV, mientras la segunda lo hizo durante el siglo XVI. La autora busca con ello reivindicar su contribución valiosa a la literatura femenina, en tiempos en que esta faceta de la cultura era patrimonio casi exclusivo de los hombres. Se da a conocer la identidad de cada una de ellas, así como el contexto cultural en el que ambas destacan. Ambas muestran poseer una extraordinaria personalidad y una gran conexión con el entorno de la época en la que les tocó vivir. Myriam Gallego aplica el método de la interseccionalidad, que pone de relieve la excelente calidad de sus escritos, al igual que la “asombrosa” actualidad de su mensaje.- ANTONIO NAVAS.

TAMAMES, RAMÓN, *Pentagonía. Acta final*, Editorial Séneca 2025, 450 pp., 26,60 €

El propio autor, reconocido profesor ya nonagenario, duda cuando quiere precisar el género de este escrito. En algún momento lo llama novela, en el sentido de que es “un saco donde cabe todo”, pero es algo más que una novela; tiene carácter autobiográfico, pero no es una autobiografía ni una continuación de aquel *Más que unas memorias*, que publicó en 2013. Ha optado por poner en circulación un neolo-

gismo, *pentagonía*, con el que quiere referirse a cinco situaciones que vivió con una cierta intensidad en el año 2023, precisamente cuando cumplía los 90 años (*agonías* le sirve para referirse a trances o momentos críticos por los que una persona atraviesa). El libro se estructura en cinco piezas. Son bastante heterogéneas, como se puede comprobar con solo asomarse a sus contenidos. La primera pieza es una síntesis de sus ideas cosmológicas. La segunda tiene que ver con sus ideas políticas y se concreta en la moción de censura que presentó en el Congreso de los Diputados cuando hizo una propuesta sobre el buen gobierno. La tercera pieza recoge ideas suyas publicadas en anteriores escritos y actualizadas para responder a una convocatoria del premio convocado por la Real Academia de Doctores de España sobre “La acción histórica de España en las Américas”. La cuarta pieza es una reflexión sobre la experiencia de hacerse viejo y los horizontes de eternidad. Por fin, una última pieza se ocupa de aquella iniciativa que tuvo en otro tiempo de crear una Fundación Real Juan Carlos I, lo que le permite abordar los problemas generados por la Constitución de 1978 en su tratamiento de la monarquía.- ILDEFONSO CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS¹**Editorial Comares**

LORENZO RODRÍGUEZ, ABEL DE, *La horca y el fuego. Una historia social de la pena de muerte en Hispania (700-1200)*, 2025, 192 pp.

Centre de Pastoral Litúrgica

ASTIGARRAGA MATEOS, ANTONIO, *Prefacios de la 'Collectio Missarum de beata Maria Virgine'. Comentario*, 2025, 198 pp.

GOÑI, JOSÉ ANTONIO, *Celebrar bien cada día en el marco del año litúrgico*, 2025, 122 pp.

Jornadas y colectas. Material para la pastoral y sugerencias litúrgicas, 2025, 104 pp.

Editorial Didaskalos

O' CONNOR, JAMES T., *El Hijo del Padre*, 2025, 470 pp.

Grupo Editorial Fonte

MENDIZÁBAL, LUIS M.^a, *La Catedral del Amor. Noviazgo y matrimonio según el Corazón de Jesús*, 2025, 386 pp.

NAVARRO, ROSANA, *Escritura íntima, escritura expuesta. Memorias del 1er Congreso Internacional "Cátedra Etty Hillesum"*, 2025, 156 pp.

Ediciones Mensajero

CASTILLO TAPIA, JOSÉ F., *Vicente Cañas, SJ. Una vida en la Amazonía*, 2025, 176 pp.

LAMET, PEDRO MIGUEL, *El último jesuita. Expulsión y extinción de la Compañía de Jesús en el Siglo de las Luces*, 2025, 648 pp.

BEÚNZA NAVARRO, FRAN, *Encontrar la lux perdida*, 2025, 224 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

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 inculcación
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
Turin-Granada: coordenadas 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
Del ego al ser: espiritualidad, conciencia y aceptación en el nuevo paradigma contemporáneo
La interioridad como umbral de lo sagrado: Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido en el mundo contemporáneo
El silencio en la simbología religiosa medieval, en su historia y cultura europea, y su proyección en el siglo XXI
Homo sacramentalis. La relevancia social de militar en hermandades sacramentales
Las edades de la vida, análisis histórico sociológico

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@uloyola.es

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXXI

ACOSTA PICADO, NIEVES, <i>Del ego al ser: espiritualidad, conciencia y aceptación en el nuevo paradigma contemporáneo</i>	363-390
BLASCO ESPAÑA, DIONISIO, <i>De Llull a Panikkar: bases para una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía</i> ,	25-42
CALDERÓN BERROCAL, MARÍA DEL CARMEN, <i>Las edades de la vida, análisis histórico sociológico</i>	449-469
CAÑETE OLMEDO, JUAN JESÚS, <i>El pensamiento de Teilhard de Chardin. una reflexión interdisciplinar abierta al futuro</i>	155-171
GARCÍA LOZANO, FRANCISCO JOSÉ, <i>Cartografías de lo sagrado</i>	357-358
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, <i>Del Pantókrator al Panagapetós (todopoderoso y todoamoroso)</i>	65-75
HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, WALDEMAR, <i>La singularidad de la Virgen María desde una perspectiva antropológica sofianica</i>	173-190
LECAROS ZAVALA, CARLOS P., <i>Pierre Teilhard de Chardin: construir el porvenir (recordando los 70 años de su partida)</i>	277-294
LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, <i>Homo sacramentalis. La relevancia social de militar en hermandades sacramentales</i>	427-448
MARGENAT, JOSEP M., S.I., <i>Amistad social en el papa Francisco</i>	295-316
NICOLÁS D'ANDREA, BRUNO, <i>La piedad popular cristiana en la Antigüedad: formas, textos y experiencias pastorales</i>	231-257
NORIEGA FERNÁNDEZ, ROBERTO, <i>Desafíos comunes a la ética cívica y religiosa ante la evolución de la comprensión y vivencia de la sexualidad</i>	117-135
ORTEGA MARTÍN, EDUARDO M., <i>el silencio en la simbología religiosa medieval, en su historia y cultura europea, y su proyección en el siglo XXI</i>	413-426
PÉREZ PRIETO, VICTORINO, <i>Toda la realidad es relación: de San Agustín y San Buenaventura a Edgar Morin y Raimon Panikkar</i>	9-24

POU SABATÉ, LUCIANO, <i>La interioridad como umbral de lo sagrado: Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido en el mundo contemporáneo</i>	391-411
REDONDO CANTUESO, JUAN ENRIQUE, <i>Turín-Granada: coordenadas 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</i>	43-63
RUIZ SOLER, MARCOS, <i>La ecuación del compromiso por el bien común</i>	137-153
SIERRA DE POSSO, SILVIA, <i>Asentimiento, certeza interior y consenso colectivo: John Henry Newman y Michel Maffesoli</i>	259-276

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 entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, dirección web de donde se ha recuperado y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998. Recuperado de: <http://www.facte.org/müll/dog> (consulta: 15 de enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: *cf.*, *o.c.*, *ibid.*, *id.*

VII. A cada colaborador se le remitirá un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Declaración de privacidad. Los datos personales facilitados por usted o por terceros serán tratados por la Universidad Loyola, con la finalidad de gestionar y mantener los contactos y relaciones que se produzcan como consecuencia de la relación que mantiene con la Universidad Loyola. Normalmente, la base jurídica que legitima este tratamiento será su consentimiento, el interés legítimo o la necesidad para gestionar una relación contractual o similar. Para más información al respecto, o para ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación/supresión, oposición, limitación o portabilidad, dirija una comunicación por escrito a la Universidad Loyola, Avda. de las Universidades s/n (41704 Dos Hermanas, Sevilla) o al Delegado de Protección de Datos: rgpd@uloyola.es

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



