SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXXIII Fasc.2 Julio-Diciembre 2026

SALMANTICENSIS
Vol. 73.2, 2026 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)
Revista semestral de investigación teológica fundada
en 1954
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR
Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN
Compañía, 5. Teléf. 923 277108
37002 SALAMANCA (España)
salmanticensis@upsa.es
WEB https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis
ARCHIVO DIGITAL https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: publicaciones@upsa.es

PERIODICIDAD Y REGISTRO
Semestral
Depósito Legal: S. 22-1958
ISSN: 0036-3537 (Impreso)
ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional, que puede consultarse en https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 73, 2026 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR
EDITOR
Emilio José Justo Domínguez
Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITOR'S BOARD
José Alberto Garijo Serrano – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Juan Pablo García Maestro – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
José Antonio Calvo Gómez – *European Institute of International Studies (Estocolmo), Suecia*
Carolina Blázquez Casado – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*
Serafín Béjar Bacas – *Universidad Loyola (Granada), España*
María José Schultz Montalbetti – *Universidad de Deusto (Bilbao), España*
Juan Manuel Cabiedas Tejero – *Universidad Pontificia de Salamanca, España - Academia Mexicana de Teología, México*
María Teresa Compte Grau – *Grupo de Estudios Feministas de la Universidad Panamericana, México*

COMITÉ CIENTÍFICO
SCIENTIFIC COMMITTEE
João Manuel Duque – *Universidad Católica* Portuguesa *(Braga), Portugal*
Inmaculada Delgado Jara – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Martin Lintner – *Colegio filosófico-teológico de Brixen, Tirol del sur - Italia*
Sigrid Müller – *Universidad de Viena, Austria*
Eleuterio Ruiz – *Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Argentina*
Alfonso Salgado – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*
Luis Guillermo Sarasa – *Pontificia Universidad* Javeriana *(Bogotá), Colombia*
Leif E. Vaage, *Emmanuel College - Universidad de Toronto, Canadá*
Bernat Hernández – *Universidad Autónoma de Barcelona, España*
Margit Eckholt – *Universidad de Osnabrück, Alemania*
Gabriel Richi Alberti – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*
José Pedro Angélico – *Universidad Católica Portuguesa (Porto), Portugal*
Elena Mª Postigo Solana – *Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), España*
Séamus O'Connell – *St. Patrick's Pontifical University (Maynooth), Irlanda*
Piotr Roszak – *Universidad de Torun, Polonia*
José Luis Cabria Ortega – *Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), España*
Stephanie Höltgen – *Universidad de Bonn, Alemania*
Jorge Blunda Grubert – *Seminario Mayor de Tucumán, Argentina*

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 73, 2026 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

INDIZACIÓN
INDEXING INFORMATION

Salmanticensis sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA
CARHUS PLUS+2018
CIRC, Clasificación C
CROSSREF
DICE
DIALNET
DULCINEA, color azul
ERIH PLUS
Google Scholar
IBZ online
INDEX THEOLOGICUS
INDES RELIGIOSUS
ÍnDICES-CSIC
LATINDEX
LITARS, Clasificación IJ 3
MIAR
MLA
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
PHILPAPERS
REGESTA IMPERII
REBIUN
RESH
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES
WORLDCAT

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 73, 2026 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

LISTA DE REVISORES 2026
REFEREES 2026

El Consejo de Redacción de *Salmanticensis* agradece a los revisores el esfuerzo dedicado a la evaluación de los trabajos enviados a la revista. Su experiencia y juicio académico contribuyen decisivamente a la calidad de nuestra publicación. Durante el año 2026 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

Andrea Vicini, *Boston College*, Brighton, MA (Estados Unidos)

Andrzej Persidok, *Akademia Katolicka*, Varsovia (Polonia)

Anna Isabel Peirats Navarro, *Universidad Católica de Valencia* (España)

Antonio Praena Segura, *Universidad Católica de Valencia* (España)

Carlos Isler Soto, *Universidad San Sebastián*, Valdivia (Chile)

Cristián Borgoño, *Pontificia Universidad Católica de Chile* (Chile)

Emilio J. Martínez González, *Pontificia Facoltà "Teresianum"*, Roma (Italia)

Emmanuel Ojeifo, *University of Notre Dame*, IN (Estados Unidos)

Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, *Universitat de València* (España)

Francisco Insa, *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma (Italia)

Francisco Javier Perea Siller, *Universidad de Córdoba* (España)

Francisco José Génova Omedes, *Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón*, Zaragoza (España)

Francisco T. Baciero Ruiz, *Universidad de Salamanca* (España)

Jaime Ballesteros, *Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid (España)

Jaume Fontbona i Missé, *Ateneu Universitari Sant Pacià*, Barcelona (España)

Jesús Nieto Ibáñez, *Universidad de Valladolid* (España)

Joan Ramon Marín i Torner, *Ateneu Universitari Sant Pacià*, Barcelona (España)

José Ignacio Fernández Saldías, *Universidad Católica del Maule* (Chile)

José Luis Cendejas Bueno, *Universidad Francisco de Vitoria*, Madrid (España)

José Luis Ortega Cabria, *Facultad de Teología del Norte de España*, Burgos (España)

Julio Dinis Lobo, *Universidade Católica Portuguesa*, Oporto (Portugal)

Lorena Velasco Guerrreo, *Universidad Francisco de Vitoria*, Madrid (España)

Luis Rodrigo Wesche Lira, *Universidad Nacional Autónoma de México*, Ciudad de México (México)

María José Mariño Pérez, *Pontificia Facoltà Teologica Teresianum*, Roma (Italia)

María Rosaura González Casas, *Pontificia Università Gregoriana*, Roma (Italia)

Mauro Mantovani, *Università Pontificia Salesiana*, Roma (Italia)

Moisés Pérez Marcos, *Universidad de Sevilla* (España)

Pablo Andinach, *Universidad de Buenos Aires* (Argentina)

Pablo Marti del Moral, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)

Rafael Domínguez Casas, *Universidad de Valladolid* (España)

Rafael Ramis Barceló, *Universitat de les Illes Balears*, Palma de Mallorca (España)

Roberto Noriega Fernández, *Universidad de Deusto*, Bilbao (España)

Rosana E. Navarro Sánchez, *Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá (Colombia)

Santiago García Mourelo, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid (España)

Tomás J. Marín Mena, *Universidad Loyola-Andalucía*, Granada (España)

Vicente Bellver, *Universitat de València* (España)

SUMARIO

Carmen Yebra Rovira, *"Fidelidades sin conflicto".* Laudatio *del profesor Santiago Guijarro Oporto con motivo de su* Ultima Lectio *en la Universidad Pontificia de Salamanca* 215-227

ESTUDIOS

Santiago Guijarro, *Volver a Galilea para ver a Jesús* 229-244

José Ramón Matito Fernández, *Sobre la dimensión transversal de la racionalidad teológica en la actualidad* 245-274

Luis Larraguibel Díez, *El* désir naturel *en* Surnaturel *(1946) de Henri de Lubac: La implícita interpretación suareciana del pensamiento de Tomás de Aquino* 275-297

José Manuel Horcajo Lucas, *Fuentes teológicas de la virtud del cuidado* 299-328

Ramón Obdulio Lara Palma, *Imitar al testigo. La función mimética en la existencia martirial cristiana* 329-355

José Antonio Calvo Gómez, *Instrumentos del proceso de canonización de san Juan de Sahagún (1430-1479) en el Archivo Apostólico Vaticano* 357-384

Juan Pablo Domínguez Teba, *Del beneficio al* munus*: Transformación teológica del ministerio episcopal en la reforma católica* 385-413

Godvolker Faustin Mwinuka, *Ecological awareness: sign of the times?* 415-442

Imanol Bageneta Messeguer, *La noche oscura y la verdad de la experiencia. Desposesión en la lectura de Jean Baruzi* 443-458

Carlos Gómez Iglesias, *Viktor Frankl: experiencia vital, Logoterapia y espiritualidad* 459-488

NOTA

Alfons Fürst, Después del aniversario. Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea de 325 a partir de dos libros de Samuel Fernández 489-506

RECENSIONES

Álvaro Pereira Delgado. *Segunda Carta a los Corintios* (Carlos Gil Arbiol); María Inmaculada Eibe Guijarro. *La salud como integridad. Estudio de la relación entre la enfermedad y su curación (Sant 5,13-20) y los comportamientos en la Carta de Santiago* (Isaac Moreno Sanz); Antonio Gaytán. *Elementos de Patrología. Del concilio de Calcedonia al desenlace de la controversia cristológica* (Silvia Mas); Arturo Bellocq y Francisco Insa. *Historia de la moral cristiana. Escritura, tradición y reflexión teológica* (Carlos Simón Vázquez); Román Ángel Pardo Manrique y Jesús Rafael Argumosa Pila, coords. *La influencia de la Escuela de Salamanca en el siglo XXI* (Fernando Susaeta Montoya); Simone Weil. *Sobre el Padrenuestro* (Isabel Vilafranca Manguán); Jaime Ortega Lázaro. *Hermandad Sacerdotal Española. Fidelidad hasta el final* (Miguel Ángel Dionisio Vivas); Agbonkhianmeghe E. Orobator, ed. *African Synodal Theology: A Tall Tree is as Strong as its Roots* (Charles Chukwuebuka Ugonwafor)..... 507-541



Prof. Dr. Santiago Guijarro Oporto

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 215-227, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

LAUDATIO

"Fidelidades sin conflicto". Laudatio del profesor Santiago Guijarro Oporto con motivo de su *Ultima Lectio* en la Universidad Pontificia de Salamanca (12 de febrero de 2026)

CARMEN YEBRA ROVIRA
Universidad Pontificia de Salamanca

Nos reunimos hoy con motivo de la celebración de la lección final del Prf. Dtr. D. Santiago Guijarro Oporto, catedrático de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología quien, después de casi 30 años de docencia y muchos más de vinculación con la Universidad Pontificia de Salamanca, ha alcanzado el momento en el que concluye su relación contractual. (Soy muy consciente de que debería decir "el cese de su actividad académica" o que comienza su jubilación, pero, como ya saben no solo no sería cierto sino altamente improbable). En cualquier caso, es este un momento en el que como buenos biblistas debemos echar la vista atrás, hacer memoria entonando un cantico de alabanza y agradecimiento.

Me van a permitir que comience este recorrido contándoles cómo conocí al prf. Guijarro. Fue en 2004 en la Universidad Pontificia Comillas donde yo iniciaba mi primer año de la licenciatura en Teología bíblica. Nos conocimos en la biblioteca, por culpa de un trabajo de clase, gracias al que llegué a un libro que supuso para mí un punto de partida fundamental en la compresión de lo que podía llegar a ser aquello de "estudiar la Biblia". La obra en cuestión se titulaba: "*Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*". Su autor: Santiago Guijarro. Como pueden apreciar conocí al

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.215

autor, a sus escritos, antes que a la persona. Dicho de otro modo, mi relación con él comenzó siendo un diálogo silencioso que, gracias a Dios y al tiempo, años después dio paso a una estrecha relación entre colegas que dura ya más de trece. Lo cierto es que, en realidad, nos conocimos en persona durante las jornadas de la Asociación Bíblica Española en 2005 precisamente aquí en Salamanca siendo yo la última de los llegados.

Con esta pequeña anécdota, con la que quiero expresar el enorme privilegio que para mí supone pronunciar estas palabras, inicio una *laudatio* que, parafraseando la obra mencionada he titulado:

"Fidelidades sin conflicto"

En ella voy simplemente a detallar algunos aspectos que considero relevantes de la trayectoria del profesor sabiendo que se quedan muchas cosas en el tintero y otras dimensiones de su vida y méritos que también sería justo abordar.

Como el tiempo es limitado comenzaré con una reseña biográfica; que es propia del género, breve pues pretendo que estas palabras sean un elogio y no una elegía.

Santiago Guijarro Oporto nació en 1957 en Illescas (Toledo). Después de estudiar en el Seminario de esa diócesis llegó a Salamanca para completar el ciclo filosófico-teológico en nuestra Universidad (1974-1979). Ingresó en la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos en 1979 y fue ordenado sacerdote en 1981. Estudió la licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1979-1982). A los estudios teológicos se le sumaron los de Filología Bíblica Trilingüe en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1980. Tras haber realizado estudios de postgrado en Estados Unidos y en Jerusalén, defendió su tesis doctoral en esta misma Universidad Pontificia de Salamanca en 1997.

Este recorrido muestra dos aspectos indisociables para el desempeño de su tarea. Por un lado, su identidad sacerdotal en el seno de la Hermandad, por otro y estrechamente ligado al primero, su dedicación a la enseñanza e investigación de la Biblia desde el marco universitario.

Su tarea docente en esta Universidad comenzó en 1996, adquiriendo el grado de profesor titular en 2002 y de catedrático de Nuevo Testamento en 2008.

Entre las muchas tareas de gestión al servicio de la Universidad quisiera destacar el haber sido Vicerrector de Investigación (2002-2006) y Decano de la Facultad

de Teología (2011-2012). Sin embargo y aunque los dos cargos mencionados son muy relevantes, me atrevería a decir (y esto no es un demérito) que, en la gestión, la suya ha sido más una labor de asesoramiento, acompañamiento y dinamización que de otro tipo. Su presencia en distintas comisiones en la Universidad, en los Consejos de Facultad, en la dirección del área de Biblia, en la promoción y organización de programas de posgrado y actividades académicas evidencian una gestión no siempre visible pero sí muy constante y generosa en todas las actividades y puestos en los que su servicio ha sido requerido. Una participación en la que siempre ha sabido dar una palabra precisa, ofrecer una vía conciliadora en momentos de conflicto y aportar soluciones cuando no parecía haberlas, además de sacarse de la chistera programas o ideas que luego siempre hallaban un cauce de expresión. Ha animado la creación de convenios internacionales o trabajos de colaboración con la Universidad Pontificia Javeriana, el Studium Biblicum Franciscanum, con Saint Patrick´s College de Maynooth (Irlanda) y con muchas otras instituciones. También ha sido Director de la Casa de la Biblia de Madrid (1982-1995), del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (1995) y director de la Asociación Bíblica Española entre 2010 y 2016.

El esfuerzo mayor de la actividad del profesor Guijarro se ha dirigido a la investigación y a la docencia que se han desarrollado en un contexto de continuos cambios a los que ha sabido responder, cuando no anticiparse. Entre ellos cabe destacar especialmente dos: por un lado, las transformaciones eclesiales, que han incidido de manera significativa en la enseñanza de la Teología y en la comprensión del ministerio ordenado; y, por otro, las profundas modificaciones experimentadas por el sistema universitario en las últimas décadas.

Los últimos treinta años han sido considerados por algunos como una etapa poco brillante para la Teología. Se trata del período posterior a una generación especialmente fecunda de pensadores, cuya labor docente y creativa se desarrolló en el inmediato posconcilio. Nos honran hoy con su presencia en esta sala algunos de ellos. En contraste, las décadas recientes han estado marcadas por una progresiva pérdida de relevancia social de la Iglesia, por el descenso de vocaciones, por la reducción del número de estudiantes en las aulas de Teología y por una urgencia pastoral que ha desdibujado, en ocasiones, cuando no imposibilitado, la importancia de la tarea y misión teológicas. En este contexto Guijarro ha respondido con una apuesta clara y decidida por la ineludible exclusividad de la misión investigadora en la Iglesia como pieza clave de su propia identidad, no como un complemento sino una necesaria sabia transformadora.

Su producción científica de unos 20 libros, y más de 80 artículos o capítulos de libro, su participación en congresos internacionales y nacionales, y en grupos y proyectos de investigación, así como su membresía en las asociaciones especializadas más relevantes en su campo (Asociación Bíblica Española, SBL, Studiorum Novi Testamenti Societas) acreditan su particular vocación a la investigación, avalada por su nombramiento como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España en 2023. El mérito de sus obras no se mide únicamente por su número, sino por la calidad que viene avalada por las reediciones continuas de algunas de ellas y por las traducciones al italiano, portugués o inglés.

Un investigador sistemático y con propuestas siempre actualizadas que han permitido conocer más a fondo los textos neotestamentarios, especialmente los evangelios, con una preferencia particular por Marcos, la fuente Q y por el período de orígenes del cristianismo. Se ha preguntado por la conformación de la memoria de Jesús, cómo se ha puesto por escrito, cómo se ha difundido y cómo el seguimiento de Jesús conducía a una forma muy concreta de discipulado. De ahí también su reflexión sobre la evolución y relevancia del ministerio sacerdotal. La incorporación de elementos de las ciencias sociales, un hondo conocimiento de la historia y los autores clásicos, el valor decisivo de la arqueología para el mundo bíblico han sido herramientas fundamentales que se han sumado a su competencia bíblico-filológica.

En este contexto de cambio con la fuerte reducción del alumnado, el profesor Guijarro ha respondido siempre con una docencia bien preparada, minuciosa, enormemente valorada por su claridad y por sus contenidos siempre actualizados. Ahí su preocupación en la preparación de los materiales docentes, en la publicación de obras como *Los Cuatro Evangelios* o la *Metodología exegética del Nuevo Testamento* y en numerosos artículos y simposios en los que ha reflexionado sobre la docencia o la evolución en la enseñanza de los evangelios o la teología.

Su tarea como profesor se ha caracterizado, además, por el acompañamiento personalizado a cada estudiante. Él ha sido y es capaz de sacar lo mejor de un estudiante con menos posibilidades y de llevar a la excelencia a los alumnos con las cualidades más destacadas. En su labor docente se cumple lo que dice Nuccio Ordine

> *La enseñanza, de hecho, implica siempre una forma de seducción. Se trata de una actividad que no puede considerarse un oficio, sino que, en su forma más noble, presupone una sincera vocación*[1].

1 Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona: Acantilado 2013, 90.

En este sentido Santiago Guijarro ha sido un gran seductor, contagiando la seriedad académica y el rigor de la tarea investigadora de modo muy particular en los alumnos de posgrado. Han sido más de 30 tesinas de licenciatura dirigidas a las que se suman unas 20 tesis doctorales defendidas tanto en la UPSA como en otras universidades. Ha facilitado y animado la participación de sus alumnos de posgrado en encuentros nacionales en internacionales y los ha acompañado en viajes académicos a Tierra Santa. En una palabra, ha formado a formadores, a profesores y profesoras que en la actualidad ejercen su servicio en diócesis, seminarios y universidades en Latinoamérica, Estados Unidos, Europa, África o Asia. Parte de ellos han venido hoy desde muy lejos para, con su presencia, mostrar su profundo agradecimiento.

El segundo cambio al que aludía al inicio es la transformación del modelo universitario y ahí los cambios en la concepción y valoración tanto del saber como del investigador. A la implementación del modelo europeo de educación superior al que la Santa Sede se adhirió muy pronto (y por tanto la Teología) se han sumado los nuevos criterios de valoración de la calidad de la investigación y exigencias que tensionan al propio modelo universitario (y de forma muy clara a las humanidades y a saberes minoritarios, aunque históricos) y que ponen en riesgo su viabilidad. A estos cambios Santiago Guijarro ha respondido poniendo lo mejor de él y siendo crítico con algunos de sus fundamentos, denunciando la perversión intrínseca del sistema de méritos actual y la pérdida de relevancia de los saberes humanistas. Pero al tiempo, animando con su ejemplo a los teólogos a no caer en la tentación de vivir en una burbuja eclesial, ajena a los cambios en un sistema, apelando siempre al diálogo necesario con otras ciencias, mostrando cómo los estudios teológicos, y dentro de ellos los bíblicos, tienen un papel que desempeñar tanto *ad intra* como *ad extra* en foros en los que se es minoría o en los que es necesario manejar lenguajes que van más allá de lo religioso o lo confesional. Así el prof. Guijarro ha alentado desde hace años en el seno de la Facultad la obtención de acreditaciones, sexenios y otros requisitos, que en este momento son ya imperativos, como herramientas con las que mostrar el valor académico de nuestra tarea.

La trayectoria de Santiago Guijarro pone de manifiesto el valor de la Universidad, la necesidad del saber en la Iglesia, y la relevancia de un trabajo y una tarea que articula lo viejo y lo nuevo. Su rigor y su pasión por el mundo académico, la preocupación por la credibilidad de la Teología y por la responsabilidad de los estudiantes han contribuido al desarrollo de líneas de investigación señeras en España y a una internacionalización de la investigación bíblico-teológica realizada en nuestro país.

D. Santiago es un modelo de lo que debe ser un académico en la Iglesia, una vocación de servicio enfocada desde el estudio, la enseñanza, la investigación y la búsqueda sistemática para descubrir las luces de la revelación en nuestro tiempo y en nuestros contextos.

En muchas ocasiones le he escuchado decir con mucho orgullo que es "hijo de pastelero". Al oírlo siempre he pensado dos cosas.

La primera "– se nota"; la pastelería es el arte culinario de mayor precisión que requiere atención, trabajo bien hecho, una mezcla precisa de ingredientes y capacidad para innovar, junto con un claro respeto por la tradición heredada. Es un arte de medidas y tiempos exactos en el que todo tiene un orden, que exige paciencia para que reposen las masas, minuciosidad y que siempre deja un gusto placentero; Creo que así es el trabajo del profesor Guijarro.

La segunda es "– no me extraña; ahora lo entiendo". Probablemente es ese valor de lo artesanal lo que lo ha vinculado de tal modo al hijo de otro artesano; al "hijo del carpintero", un galileo al que siempre se ha preocupado por conocer más y más y se ha empeñado porque lo conociéramos y del que, sin ninguna duda, ha aprendido a tener siempre una puerta abierta, un oído atento y unas palabras de aliento para quienes las necesitábamos.

Sus cualidades para la gestión, su excelencia investigadora y calidad docente no habrían dado los mismos frutos sin la afabilidad, la delicadeza y la profunda humanidad que siempre han caracterizado sus relaciones.

Comenzaba mi intervención haciendo referencia a la obra *Fidelidades en conflicto*. Creo, profesor Guijarro, que la suya ha sido una trayectoria de *Fidelidades sin conflicto*.

De fidelidad a la vocación recibida,

de fidelidad a la misión intelectual en la Iglesia

y de fidelidad a las instituciones y en las instituciones que se han convertido en tu familia en el lugar donde desarrollar tu discipulado; la Hermandad de Sacerdotes Diocesanos y la Universidad Pontificia de Salamanca.

Gracias profesor por todo ello,

Gracias Santiago, de todo corazón.

PUBLICACIONES ACADÉMICAS

Libros

La buena noticia de Jesús. Introducción a los Evangelios Sinópticos y a los Hechos de los Apóstoles, Madrid: Atenas 1987.

Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica, Salamanca: Universidad Pontificia 1998.

Jesús y el comienzo de los evangelios, Estella: Verbo Divino 2006.

Jesús y sus primeros discípulos, Estella: Verbo Divino 2007.

Los cuatro evangelios, Salamanca: Ediciones Sígueme 2010, ^{5}2024.

Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio, Salamanca: Ediciones Sígueme 2011, ^{2}2023.

Los evangelios: Memoria, Biografía, Escritura, Salamanca: Ediciones Sígueme 2012.

La primera evangelización en los orígenes del cristianismo, Salamanca: Ediciones Sígueme 2013, ^{2}2016.

Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q, Salamanca: Ediciones Sígueme 2014, ^{3}2025.

El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos, Salamanca: Ediciones Sígueme 2015, ^{2}2024.

El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia, Salamanca: Ediciones Sígueme 2018.

Metodología exegética del Nuevo Testamento, Salamanca: Ediciones Sígueme 2021.

The Gospel of Mark in Context. A Social Scientific Reading of the First Gospel, Eugene, OR.: Cascade Books 2022.

La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral, Salamanca: Ediciones Sígueme 2023.

El Evangelio según Mateo. Texto y comentario, Salamanca: Ediciones Sígueme 2026.

Libros traducidos

Ditos primitivos de Jesus. Uma introduçao ao Protoevangelho de ditos Q, Sâo Paulo: Loyola 2006.

Fedeltà in conflitto. La rottura con la famiglia a motivo del discepolato e della missione nella tradizione sinottica, Cinisello Balsamo: San Paolo 2010.

La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini, Bologna: EDB 2015.

I detti di Gesù. Introduzzione allo studio del documento Q, Roma: Caroci 2016.

I vangeli. Memoria, Biografia, Scrittura, Brescia: Morcelliana 2017.

A primeira evangelizaçâo, Saô Paulo: Ediçôes Loyola 2017.

I quattro vangeli, Brescia: Morcelliana 2019.

Il cammino del discepolo. Seguire Gesù nel Vangelo secondo Marco, Cisinello Balsano: San Paolo 2019.

Il cristianesimo come forma di vita. I primi seguaci di Gesù in Ponto e Bitinia, Brescia: Morcelliana 2022.
Metodologia exegética do Novo Testamento, Sao Paulo: Paulus 2023.
La memoria vivente di Gesù. Dinamiche della trasmissione orale, Brescia: Morcelliana 2024.
Metodologia esegetica del Nuovo Testamento, Brescia: Morcelliana 2026.

Libros editados

La Biblia. Traducción totalmente revisada con notas e introducciones., Madrid: Ed. Atenas, PPC. Ediciones Sígueme, Verbo Divino 1992. Con M. Salvador García.
La Biblia de América. Traducción íntegra de los textos originales con introducciones, notas, mapas, cronología y vocabulario bíblico, Madrid: Ed. Atenas, PPC. Ediciones Sígueme, Verbo Divino 1994. Con M. Salvador García.
Comentario al Nuevo Testamento Madrid: Ed. Atenas, PPC. Ediciones Sígueme, Verbo Divino 1995. Con M. Salvador García.
Comentario al Antiguo Testamento I. Madrid: Ed. Atenas, PPC. Ediciones Sígueme, Verbo Divino 1997. Con M. Salvador García.
Comentario al Antiguo Testamento II. Madrid: Ed. Atenas, PPC. Ediciones Sígueme, Verbo Divino 1997. Con M. Salvador García.
Plenitudo Temporis. Miscelánea homenaje al Prof. Ramón Trevijano Etcheverría, Salamanca: Universidad Pontificia 2002. Con J. J. Fernández Sangrador.
Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo, Salamanca: Universidad Pontificia 2006.
Los ecos de la Escritura. Homenaje al Prof. José Manuel Sánchez Caro, Estella: Verbo Divino 2011. Con G. Hernández.
De la Torá al Evangelio. Homenaje al Prof. Félix García, Salamanca: Universidad Pontificia 2014. Con J. Núñez Regodón.
La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA, PPC, Salamanca – Madrid 2017.
El lenguaje de Dios. La teología formulada a partir de la Biblia. LIII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA, Salamanca – Madrid: PPC – Universidad Pontificia 2023.
Los evangelios en los estudios de Teología. Claves y propuestas, Salamanca: Universidad Pontificia 2023. Con J. M. Hernández Carracedo.
La elección de los obispos en una iglesia sinodal, Madrid: PPC 2026. Con R. Luciani.

Artículos y capítulos de libro

"El signo de Jonás", *Estudio Agustiniano* 18 (1983) 39-50. ["The Sign of Jonah", *Theology Digest* 32 (1985) 49-53].
"Mt 28, 16-20: La clave de un evangelio", en: V. Collado (ed.), *II Simposio Bíblico Español*, Córdoba 1987, 429-440.

"La trayectoria y la geografía de la tradición petrina durante las tres primeras generaciones cristianas", en: R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella: Verbo Divino 1990, 17-28.

"La lectura del NT como diálogo intercultural", en: J. R. Ayaso (ed.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas*, Granada 1993, II, 353-62.

"La familia en la Galilea del siglo primero" *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 461-488. ["The Family en First Century Galilee", en: H. Moxnes (ed.), *Constucting Early Christian Families*, London: Routledge 1997, 42-65].

"La Biblia y la Antropología Cultural" *Medellín* 88 (1996) 85-105.

"El Espíritu Santo en la vida de Jesús", en: - X. Pikaza - E. Romero (ed.), *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, Bilbao 1998, 13-34.

"Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico" *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541. ["Kingdom and Family in Conflict. A Contribution to the Study of the Historical Jesus", en: J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina.* Biblical Interpretation Series 53, Leiden: Brill 2001, 210-238].

"The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy" *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 118-129. ["La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales" *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77; "The Politics of Exorcism", en: G. Theissen – W. Stegemann – B. J. Malina, *The Social Setting of Jesus and the Gospels,* Minneapolis: Fortress Press 2002, 159-174; "Die politische Wirkung der Exorzismen Jesu. Gesellschaftliche Reaktionen und Verdeidigungsstrategien in der Beezebul-Kointroverse", en: B. J. Malina - W. Stegeman - G. Theissen (eds.), *Jesus in neuen Kontexten,* Stuttgart 2002, 64-74; "Politica dell'esorcimo", en: W. Stegemenn- B. J. Malina – G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia: Morcelliana 2006, 90-103]

"Dios Padre en la actuación de Jesús" *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69. ["El comportamiento filial de Jesús" *Selecciones de Teología* 161 (2002) 3-20]

"Healing Stories and Medical Anthropology. A Reading of Mark 10:46-52" *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 102-112. ["Relatos de sanación y Antropología Médica. Una lectura de Mc 10,46-52", en: R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Estella: Verbo Divino 2002, 247-267].

"Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana" *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39.

"¿Por qué comienza así el evangelio de Marcos" en: S. Guijarro Oporto – J. J. Fernández Sangrador (coords.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea homenaje al Prof. Fr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca: Universidad Pontificia 2002, 133-151. ["Why does the Gospel of Mark Begin as it Does?" *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 28-38].

"La investigación sobre el Jesús histórico" *Didaskalia* 32 (2002) 3-30.

"La familia en el movimiento de Jesús" *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 65-83. ["The Family in the Jesus's Movement" *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004) 114-121]

"El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente" *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388.

"El Dios de Jesús", en J. Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Estella: Verbo Divino 2004, 139-173.

"Domestic Space, Family Relationships and the Social Location of the Q People" *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2004) 69-81.

"La articulación literaria del libro de los Hechos" *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 185-204.

"Il cristianesimo nascente: delimitazione cronologica, fonti e metodología" *Annali di Storia dell' Esegesi* 21 (2004) 469-496 (con – E. Miquel Pericás). ["El Cristianismo Naciente. Delimitación, fuentes y metodología" *Salmanticensis* 51 (2005) 5-37]

"La aportación del Documento Q al estudio del Jesús histórico" en: A. Pitta (ed,), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II socolo. Attii del X Convengo di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 settmbre 2003) Ricerche storico-bibliche 2/2005*, Bologna: EDB 2005, 55-82.

"La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea" *Estudios Bíblicos* 64 (2005) 451-479.

"El relato pre-marcano de la pasión como fuente para el estudio de la primera generación cristiana" *Annali di Storia dell' Esegesi* 22 (2005) 305-335

"Los primeros discípulos de Jesús en Galilea", en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo*, Salamanca: Universidad Pontificia 2006, 71-91. ["The First Disciples of Jesus in Galilee" *Hervordene Theological Studies* 63 (2007) 885-908]

"La composición del evangelio de Marcos", *Salmanticensis* 53 (2006) 5-33.

"Cultural Memory and Group Identity in Q" *Biblical Theology Bulletin* 37 (2007) 90-100. ["Memoria cultural e identidad de grupo en Q", en: C. Bernabé – C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*, Estella: Verbo Divino 2008, 193-218].

"Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos" *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265.

"Indicios de una tradición popular sobre Jesús en Mateo, Lucas y Q" *Salmanticensis* 55 (2008) 221-250.

"'Religiosidad popular' en los comienzos del cristianismo", en: J. M. de Miguel (coord.), *Sacramentos: Historia, Teología, Pastoral, Celebración. Homenaje al Prof. Dionisio Borobio*, Salamanca: Universidad Pontificia 2009, 31-49.

"La primera generación en Judea y Galilea", en: R. Aguirre (coord.), *Así empezó el Cristianismo*, Estella: Verbo Divino 2010, 101-138.

"Jesús como mediador en el Evangelio de Marcos" *Estudios Bíblicos* 68 (2010) 313-340. (con E. Miquel Pericás).

"El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales" *Salmanticensis* 57 (2010) 415-435. ["The Jesus of Paul: A Contribution from the Social Sciences", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67,1 (2011,), Art. #862, 6 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i1.862]

"La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús", *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 287-308.

"La relectura joánica de la tradición sobre Jesús", en: A. Rodríguez Carmona (ed.), *"Como yo os he amado" (Jn 13,34). Miscelánea sobre escritos joánicos. Homenaje a Francisco Contreras Molina CMF*, Estella: Verbo Divino 2011, 373-391.

"The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)", *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011) 132-143. Con A. Rodríguez. ["La unción "mesiánica" de Jesús (Mc 14,3-9)", *Salmanticensis* 60 (2013) 43-66]

"*Vete detrás de mí, Satanás*. Exégesis y traducción de Mc 8,33c (par. Mt 16,23b)", *Salmanticensis* 58 (2011) 7-18.

"¿Cuándo comenzaron los evangelios a ser considerados "Escritura"?; en: – G. Hernández (coords.), *Los ecos de la Escritura. Homenaje a José Manuel Sánchez Caro*, Estella: Verbo Divino 2011, 173-193.

"El contexto palestinense de la tradición sobre Jesús", *El Olivo* 75 (2012) 5-23.

"La 'primera evangelización'. Reflexiones sobre la primera misión cristiana", *Salmanticensis* 59 (2012) 193-214.

"La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología", *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73.

"La caridad en la misión evangelizadora de la primera comunidad", *Corintios XIII* 147 (2013) 51-74.

"*Como está escrito*. Las citas de la Escritura en los comienzos de los evangelios", *Salmanticensis* 61 (2014) 91-115.

"Biblia y teología en los comienzos del cristianismo. Exégesis mesiánica de Is 53,4-5", en: F. Milán (ed.), *Revelación, escritura, interpretación. Estudios en honor del Prof. D. Gonzalo Aranda Pérez*, Pamplona: Eunsa 2014, 177-194.

"La coexistence de différents sens du terme *euaggelion* aux origines du christianisme", *Revue Théologique de Louvain* 45 (2014) 481-501. ["Ευαγγελιον alle origini del cristianesimo", *Rivista Biblica* 64 (2016) 189-208; "El significado del término *euaggelion* en los comienzos del cristianismo", *Estudio Agustiniano* 52 (2017) 123-143].

"El impulso creativo de la memoria de Jesús en la tradición sinóptica", *Revista Bíblica* 73 (2012) 153-165.

"El impulso creativo de la memoria de Jesús en la tradición joánica", *Revista Bíblica* 75 (2013) 17-28.

"El sentido de la muerte de Jesús en las palabras de la última cena", en: G. Tejerina Arias y G. Hernández Peludo, *Glorificatio Dei, sanctificatio hominum. Homenaje al Prof. José María de Miguel González, OSST*, Salamanca: Universidad Pontificia 2017, 583-607. [*Estudios Trinitarios* 51 (2017) 213-238]

"The Transfiguration of Jesus and the Easter Visions", *Biblical Theology Bulletin* 47 (2017) 95-99.

"L'ambiente galilaico, gli scavi di Magdala e il «Documento Q»", en: G. Bellia – D. Garriba (a cura di), *La riscoperta del Gesù ebreo. Atti del XVI Convegno di Studi Neotestamentari (Napoli 10-12 Settembre 2015)*, Bologna: EDB 2017, 25-55 ["La Galilea del tiempo de Jesús: las excavaciones de Magdala y el 'Documento Q'", *Revista Bíblica* 79 (2017) 89-125].

"Las mujeres en el sepulcro. El recurso a las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia", en S. Guijarro (coord.), *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, Madrid: PPC 2017, 151-169.

"Las creencias de los primeros cristianos", en: R. Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Estella: Verbo Divino 2017, 311-353.

"La 'hermenéutica mesiánica' de las escrituras entre los primeros discípulos de Jesús", *Cuestiones Teológicas* 44 (2017) 177-194.

"Los cuatro evangelios. Dimensión histórica y teológica", en: A. del Agua Pérez (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura a los cincuenta años de la* Dei Verbum, Madrid: BAC 2017, 611-631.

"La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos", *Cuestiones Teológicas* 44 (2017) 283-300 [DOI: 10.18566/cueteo.v44n102.a04]

"The Visions of Jesus and his Disciples", en J. Verheyden & John Kloppenborg (Eds.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective*, Tübingen 2018, 217-231.

"Magdala and Trade", in: R. Bauckham (ed.), *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*, Waco: Baylor University Press 2018, 161-183. ["Magdala: un enclave en Galilea del comercio entre Roma y Oriente, *Estudio Agustiniano* 54 (2019) 519-546].

"Cultural Trauma, Collective Memory, and Social Identity. The Gospel of Mark as 'Progressive Narrative', en G. Van Oyen (ed.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty First Century*, Leuven: Peeters 2019, 141-169. [El Evangelio de Marcos como 'relato progresivo'. El trauma de la guerra y la propuesta de un nuevo comienzo", *Revista Bíblica* 81 (2019) 315-344 [doi.org/10.47182/rb.81.n3-4-201992]

"Approci contestuali al vangelo di Luca", en: P. Bovati (a cura di), *L'opera lucana: Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli*, Roma: PB Press 2019, 31-47.

"Biblical cartography and the (mis)representation of Paul's missionary travels". *HTS Teologiese Studies Theological Studies*, 75/3 (2019), 6 pages. [doi.org/10.4102/hts.v75i3.5575]. [«Biblical Cartography and the Master Narrative of Paul's Mission», in Ch. B. Zeichmann and J. A. Egger (eds.), *Recovering and Undomesticated Apostle. Essays on the Legacy of Paul*, Montreal: McGill-Queen's University Press 2023, 153-168.

"La cristología neotestamentaria de la filiación y la teología trinitaria", *Teología y Vida* 64 (2019) 475-496. [doi.org/10.4067/S0049-34492019000400475]. ["La cristología del Nuevo Testamento y la formulación de la fe trinitaria", en: G. Tejerina – J. Yusta, *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande. Miscelánea homenaje a Prof. Santiago del Cura Elena*, Salamanca: Secretariado Trinitario 2021, 481-500; "La cristología neotestamentaria de la filiación y la teología trinitaria", *Selecciones de Teología* 63 (2024) 15-30]

"¿Por qué una "Vida? Necesidad retórica y género literario en Marcos", *Humanitas* 76 (Sup1/2021) 175-183. (M. Rescio et al., *Non uno itinere. Ebraismi, cristianesimi, modernità.* Studi in onore di Mauro Pesce in occasione del suo ottantesimo compleanno, Brescia: Morcelliana 2021).

"Does Luke's Gospel Reflect the Abusive Practices Associated with the Fiscus Iudaicus?" *Academia Letters* (2021), Article 1991. [https://doi.org/10.20935/AL1991]

"La «esencia del cristianismo» en los comienzos: una reflexión", *Estudios Eclesiásticos* 96 (2021) 469-485. [10.14422/ee.v96.i378.y2021.003]

«Desafíos para el futuro de la exégesis en América Latina», en E. R. Ruiz (ed.), *80 años de exegesis en América Latina. Suplementos Revista Bíblica* 7, Estella, 2021, 353-359.

"La revelación del Dios cristiano y el diálogo interreligioso", en: J. R. Matito Fernández (coord..), *El paradigma interreligioso en la teología contemporánea. LI Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, Madrid: PPC 2021, 125-143.

"Desafíos de la crítica textual a la exegesis, la teología y la pastoral", *Scripta Theologica* 54 (2022) 121-148 [https://doi.org/10.15581/006.54.1.121-148]. Con J. Bunda.

"Entienda el que lee (Mc 13,14). Comunidades lectoras en los inicios del cristianismo", *Cauriensia* 17 (2022) 761-783.[https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.761]. ["Entienda el que lee (Mc 13,14). Comunidades lectoras en los inicios del cristianismo", *Selecciones de Teología* 63 (2024) 268-281].

"La enseñanza inclusiva de Jesús. Los 'pares de género' en el Documento Q", en C. Gil Arbiol y Estela Aldave Medrano (eds.), *Voces bíblicas olvidadas y recordadas. Ensayos de exégesis con perspectiva de género. Libro homenaje a Carmen Bernabé Ubieta*, Estella: Verbo Divino 2024, 145-160.

"La elección de Matías (Hch 1, 15-26): Un modelo para repensar la elección de los obispos en clave sinodal" *Seminarios* 235 (2024) 169-187. https://doi.org/10.52039/seminarios.v70i235.4325

"The Frankfurt Amulet: Popular Christianity in the *Limes Germanicus*", *Isidorianum* 34 (2025) 25-48. [https:/doi.org/10.46543/ISID.2534.1004]

"The Greco-Roman Context of the First Epistle of Peter in the Light of Pliny's Letter on the Christians", en P. Costa (ed.), *The New Testament in the Greco-Roman World* , Leuven: Peeters 2025, 535-550.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 229-244, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

ESTUDIOS

Volver a Galilea para ver a Jesús[1]

Going back to Galilee to see Jesus

SANTIAGO GUIJARRO
Universidad Pontificia de Salamanca
sguijarroop@upsa.es
https://orcid.org/0000-0002-8140-7309

Recibido: 10 de marzo de 2026
Aceptado: 12 de marzo de 2026

1 Este artículo tiene como base mi última lección, pronunciada en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca el día 12 de febrero de 2026.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.229

RESUMEN

En este artículo se trata sobre la Galilea del siglo primero en la que vivió Jesús. La actividad arqueológica desarrollada en los últimos años en dicha región ha planteado nuevas cuestiones a los historiadores y ha generado un mejor conocimiento de la región desde diversos puntos de vista. Ello ha permitido reconstruir con mayor precisión el escenario en que vivió Jesús, lo cual, a su vez, nos permite contextualizar de una forma más respetuosa y considerada sus palabras y los recuerdos sobre él conservados en los evangelios.

Palabras clave: Imágenes de Galilea, Jesús histórico, Asmoneos, Herodianos, arqueología.

ABSTRACT

This article focuses on Galilee in the first century, where Jesus lived. Archaeological work carried out in recent years in that region has raised new questions for historians and has fostered a better understanding of the region from various perspectives. This has made it possible to reconstruct with greater accuracy the setting in which Jesus lived, which, in turn, allows us to contextualise his words and the memories about him preserved in the Gospels in a more respectful and considerate way.

Keywords: Views of Galilee, Historical Jesus, Hasmoneans, Herodians, Archaeology.

Este estudio trata sobre la Galilea del siglo primero. Cuando visité dicha región por primera vez, hace ahora cuarenta años, comprendí cuán importante era para entender el mensaje, el proyecto y la persona de Jesús de Nazaret, que vivió allí la mayor parte de su vida. Al igual que muchos otros estudiosos, estoy convencido de que «cuanto más sabemos de Galilea, más sabemos de Jesús»,[2] y esta convicción ha animado mi trayectoria académica, que comenzó, precisamente, con un estudio sobre la familia en la Galilea del siglo primero.[3] Por eso, al concluir hoy una etapa importante de dicha trayectoria, quisiera compartir algunas de las cosas que he aprendido sobre Galilea y que me han ayudado a entender mejor a Jesús.

1. VA DELANTE DE VOSOTROS A GALILEA

Como seguramente habrán advertido, el título de mi exposición: "Volver a Galilea para ver a Jesús", pretende evocar la última escena del Evangelio según Marcos (Mc 16, 1-6). El final de esta escena es sorprendente. El evangelista narra cómo, pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé fueron al sepulcro con la intención de ungir el cuerpo de Jesús, que había sido depositado allí precipitadamente el día anterior por José de Arimatea. Al acercarse, descubrieron con sorpresa que la gran piedra redonda que cubría la entrada había sido desplazada hacia arriba, dejando libre el acceso. Y su asombro fue mayor cuando, al entrar en el sepulcro, vieron a un joven vestido de blanco que les anunció: "Ha resucitado: no está aquí", y les confió un encargo: "Id y decid a sus discípulos y a Pedro: va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, tal como os dijo" (Mc 16, 7). Pero el clima entusiasta de la escena se desvanece cuando el narrador nos informa de que las mujeres "se alejaron del sepulcro, asustadas y fuera de sí, y no le dijeron nada a nadie, porque tenían miedo" (Mc 16, 8).

Esta reacción es muy llamativa, pues el encargo que reciben las mujeres remite a la promesa que Jesús había hecho a sus discípulos justo antes de su pasión: "Después de resucitar iré delante de vosotros a Galilea" (Mc 14, 28). De hecho, los lectores del Evangelio y quienes lo estudian no han dejado de preguntarse por qué termina así el relato de Marcos. La clave para responder a esta pregunta está, al parecer, en el impacto que este final truncado trata de producir precisamente

2 Halvor Moxnes, "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus–Part I", *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001): 26.

3 Santiago Guijarro Oporto, "La familia en la Galilea del siglo primero", *Estudios Bíblicos* 53 (1995): 461-488.

en ellos, es decir, en quienes lo leen o escuchan, pues dicho final les hace caer en la cuenta de que solo ellos conocen la noticia y de que, por tanto, es a ellos a quienes se dirige el encargo de ir a Galilea para ver a Jesús.[4]

La invitación se dirige a todos los lectores del Evangelio, también a nosotros. Pero, a diferencia de generaciones pasadas, nosotros contamos con una ayuda inestimable para acceder a este espacio en el que podemos encontrar a Jesús y verlo con ojos nuevos. Esta ayuda nos viene de las numerosas excavaciones realizadas en los últimos años, y de los estudios históricos sobre la Galilea del periodo romano. Gracias a ellos, hoy podemos descartar algunas imágenes idealizadas e ideologizadas del pasado, y conocer un poco mejor la Galilea en que vivió Jesús.

2. VISIONES IDEALIZADAS E IDEOLOGIZADAS DE GALILEA

Desde los inicios de la investigación histórica moderna sobre Jesús, Galilea ha sido una referencia básica para reconstruir el escenario de su vida pública. El hecho de que los evangelios sitúen en Galilea la mayor parte de su actividad no solo estimuló el interés por dicha región, sino que suscitó numerosas preguntas sobre el influjo que el hecho de haber nacido y vivido allí pudo haber tenido en su experiencia religiosa, en su proyecto, en su predicación o en su forma de actuar.

Con agudeza crítica, el exegeta noruego Halvor Moxnes se ha preguntado cómo se ha ido configurando la imagen de Galilea a lo largo de este periodo de más de dos siglos, y ha llegado a la conclusión de que la Galilea que encontramos en estos escritos es el resultado de un proceso de 'construcción social', determinado en gran medida por la ideología del momento.[5] No hay en ellos, por tanto, una imagen neutra o 'natural' de Galilea, sino visiones que responden, en gran medida, a los intereses y preocupaciones de quienes las elaboraron.

Esta importante observación es una advertencia saludable sobre cómo los presupuestos desde los que se hace una investigación influyen en sus resultados. Y el hecho de que hoy seamos más conscientes de ello no nos permite salir completamente de esta dinámica. En todo caso, resulta instructivo comprobar cómo algunas imágenes de Galilea muy difundidas no responden a la realidad, sino que

4 Camille Focant, "Lorsque commencement et fin transcendent le temps du récit. L'exemple de Marc", en *Fins et commencement. Renvois et interactions. Mélanges offerts à Michel Gourgues*, ed. Maxime Allard, Emmanuel Durand y Marie de Lovinfosse (Peeters 2018), 174-175.

5 Moxnes, "The Construction of Galilee… Part I"; Halvor Moxnes, "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus–Part II", *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001): 64-77.

son visiones idealizadas y, en el peor de los casos, ideologizadas, orientadas muchas veces a promover una determinada visión de Jesús. Para mostrar a que me refiero, presentaré brevemente dos imágenes elaboradas en los dos últimos siglos, que siguen presentes de alguna forma en la visión popular y más difundida de Galilea.

La primera imagen representa la región de Galilea como un lugar idílico y tranquilo, apartado de la agitada vida de Jerusalén. Esta imagen romántica, determinada por la visión idealizada del orientalismo decimonónico, se difundió enormemente gracias a la publicación en 1863 de la *Vie de Jésus* de Ernest Renan. Renan había visitado Galilea y, a pesar del desastroso estado de la región, fue capaz de reconocer en ella el 'quinto evangelio': el lugar apacible y feliz que configuró a Jesús. Así, refiriéndose a los alrededores de Nazaret, comenta que "son encantadores, y no hay lugar en el mundo que mejor se adecúe a los sueños de una perfecta felicidad". Ese fue, según Renan, el contexto de Jesús y la cuna del reinado de Dios. Esta imagen pastoril e idílica de Galilea construida a finales del siglo XIX está aún presente en muchas descripciones de la región y sigue determinando algunas visiones de Jesús.[6]

La otra imagen, también muy difundida, es la de la Galilea de los gentiles. Esta visión describe Galilea como una región habitada mayoritariamente por no judíos, en abierta confrontación con el judaísmo oficial de Jerusalén. La cita de Isaías con la que Mateo introduce el ministerio de Jesús: "Tierra de Zabulón, tierra de Neftalí, camino del mar al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles…" (Mt 4, 15-16 citando Is 8, 23–9, 1), que refleja la situación de otra época, influyó decisivamente en esta visión de una Galilea distante y opuesta al legalismo de Jerusalén. Lamentablemente, esta visión de Galilea fue aprovechada en el siglo XX por algunos exegetas que promovieron la imagen de un Jesús no judío y distante del judaísmo; de un Jesús ario, cuya oposición al judaísmo legalista justificaba la política antisemita del partido Nazi.[7] Esta distorsión no era solo política, sino hermenéutica, pues la imagen de una Galilea gentil y helenizada permitía presentar a Jesús como una figura ajena al judaísmo, lo que hacía de la exégesis un instrumento del antisemitismo nacionalsocialista.[8]

6 Ernest Renan, *Vie de Jésus* (Michel Lévy Frères, 1893).

7 Walter Grundmann, *Jesus der Galilaer und das Judentum* (G. Vigand, 1941).

8 Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton University Press, 2008).

Como ha mostrado la investigación posterior, ninguna de estas dos imágenes de Galilea responde a la evidencia arqueológica y a los datos históricos de los que hoy disponemos. A pesar de ello, estas poderosas imágenes siguen influyendo en la forma en que se habla de esta región en numerosos ambientes. Afortunadamente, tras un paréntesis en el que Galilea prácticamente desapareció de la escena de los estudios históricos sobre Jesús, en los trabajos de los últimos años Galilea ha recuperado el lugar que le corresponde y hoy se estudia con mayor rigor, aunque nunca completamente al margen de prejuicios ideológicos.[9]

En todo caso, reconociendo la limitación de nuestro conocimiento y el influjo de los presupuestos ideológicos en la práctica de la arqueología y en la investigación histórica, los datos de que disponemos hoy nos permiten esbozar una imagen de Galilea en el siglo primero históricamente más fiable y culturalmente más ajustada, en la que la vida de Jesús, su enseñanza y su proyecto cobran nueva luz. En las páginas que siguen, quisiera presentar, como botón de muestra, algunos de ellos.

3. LA GALILEA ASMONEA

Uno de los rasgos que reiteradamente confirma el repertorio arqueológico de los últimos años es que, en el siglo primero, Galilea era una región profundamente configurada por la herencia asmonea. Este era un dato bien conocido por los historiadores. Se sabía que, en el paso del siglo II al I a.C., Galilea había sido anexionada al reino asmoneo, y que su población se había 'convertido' al judaísmo. Sin embargo, se minimizaba el impacto de este acontecimiento, diciendo que tal conversión había sido forzada y que los galileos seguían siendo paganos o, en todo caso, practicaban un judaísmo muy diferente al que se practicaba en Jerusalén. En los últimos años, sin embargo, esta visión ha sido desmentida por la arqueología.

El arqueólogo israelí Mordechai Aviam ha mostrado con datos muy convincentes que Galilea era, en el siglo primero, una región plenamente judía.[10] Las

9 Las campañas y publicaciones arqueológicas reflejan bien la ambivalencia de esta situación, pues, aunque nos proporcionan datos muy valiosos, estos están determinados a veces por las opciones e intereses que guían dichas campañas. Véase: Neil A. Silberman, *Between Past and Present: Archaeology, Ideology and Nationalism in the Modern Middle East* (Henry Holt, 1989).

10 Mordechai Aviam, "People, Land, Economy, and Belief in First-Century Galilee and Its Origins. A Comprehensive Archaeological Synthesis", en *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, ed. David A. Fiensy y Ralph K. Hawkins (SBL Press, 2013), 5-48.

semillas del judaísmo galileo fueron sembradas durante la conquista asmonea, a la cual siguió una amplia repoblación de la región con inmigrantes procedentes de Judea. La mayor parte de los habitantes de Galilea eran, por tanto, judíos y se consideraban a sí mismos partidarios de los asmoneos.

Los indicadores arqueológicos que confirman esta nueva visión de Galilea son numerosos. Por un lado, la destrucción o abandono de asentamientos helenísticos y, al mismo tiempo, el crecimiento exponencial de nuevos asentamientos judíos, uno de cuyos ejemplos más significativos es Tariquea (Magdala), la ciudad asmonea mejor conservada en la tierra de Israel. Por otro lado, la sustitución de la cerámica tradicional por otra característicamente judía. De igual modo, el análisis numismático realizado en más de doscientos cincuenta yacimientos galileos muestra una amplia circulación de monedas asmoneas en Galilea.[11] Estos y otros indicadores testimonian que la conquista asmonea de Galilea y su posterior repoblación produjeron una transformación radical de la región, la cual dejó de ser un territorio gentil y se hizo plenamente judía.

A lo largo de todo el periodo romano, Galilea, sobre todo las zonas rurales, permaneció fiel al proyecto asmoneo, que no era solo un proyecto político, sino ante todo un proyecto religioso.[12] Este proyecto se asentaba sobre tres pilares fundamentales: el gobierno de Dios sobre la tierra de Israel; la centralidad del templo de Jerusalén purificado por los macabeos; y la ley de Moisés como referente normativo.

Los estudios de otra arqueóloga, Andrea Berlin, han mostrado que los judíos emigrados a Galilea y al Golán lograron trasladar este proyecto a la vida cotidiana. Ella ha acuñado el término 'judaísmo doméstico' para designar un fenómeno característico de las regiones de Judea, la Baja Galilea y el sur del Golán en esta época. En dichas regiones, en efecto, los hogares judíos adoptaron una serie de utensilios domésticos que los distinguían en la vida cotidiana de los de las regiones adyacentes.[13] Los utensilios identificados (vasijas de piedra, un tipo de lucernas, etc), así como los centros de producción de los mismos se encuentran solo en estas tres regiones y en un periodo de tiempo determinado, de modo que puede afirmarse que el 'judaísmo doméstico' fue un fenómeno típicamente asmoneo que

11 Danny Syon, *Small Change in Hellenistic-Roman Galilee* (Israel Numismatic Society, 2015), 151-199.

12 Sobre el proyecto asmoneo: Eyal Regev, *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity* (Mohr Siebeck, 2013).

13 Andrea M. Berlin, "Household Judaism", en *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. Volume I: Life, Culture, and Society*, ed. David A. Fiensy y James R. Strange (Fortress Press, 2014), 208. La propuesta de Berlin ha sido ampliamente aceptada en los estudiosos; véase p.e.: James R. Strange, *Excavating the Land of Jesus. How Archaeologists Study the People of the Gospels* (Eerdmans 2023), 120-126.

seguía activo durante el periodo herodiano. Aunque era un fenómeno circunscrito al ámbito de la casa, sus características coinciden en el tiempo y en la finalidad con otros indicadores culturales, como los baños rituales (*miqvaot*) o los tipos de enterramiento.[14] El uso de estos utensilios domésticos que tenían connotaciones simbólicas expresaba una identidad común y facilitaba la práctica del judaísmo en la vida cotidiana.[15]

Esta visión del sustrato cultural, social y religioso de Galilea nos permite situar de una forma nueva algunos aspectos de la vida y el ministerio de Jesús mencionados en los evangelios.

El dato de que Galilea fue repoblada por emigrantes procedentes de Judea, confirmado por el aumento de asentamientos judíos durante el periodo asmoneo, es relevante para entender el ambiente familiar en que nació y creció Jesús. El estudio más reciente y sistemático de la arqueología de Nazaret ha mostrado que la cultura material de sus habitantes era estrictamente judía y que, muy probablemente, procedían de Judea; la aldea carece de los indicadores de presencia pagana o semipagana que encontramos en otras zonas de Galilea, y sus restos son plenamente coherentes con el perfil de las comunidades de emigrantes que poblaron la región en época asmonea. Este dato encaja con la insistencia de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús en vincular su familia con la región de Judea (Mt 1–2; Lc 1–2) y hace plausible la tesis de que esta procedía de dicha región.[16] Este dato no solo nos permite reconstruir el trasfondo familiar de Jesús, sino también sus raíces religiosas. Es muy posible que Jesús haya nacido y crecido en el seno de una familia de emigrantes que estaba llevando a cabo, junto con otras familias, un programa de judaización de Galilea. Sus raíces religiosas hay que buscarlas, por tanto, en el proyecto asmoneo.

De hecho, el anuncio de la llegada del reinado de Dios, que era el mensaje central de su predicación, remite a uno de los pilares sobre los que se asentaba dicho proyecto: la soberanía de Dios sobre la tierra de Israel. Esta conexión no implica que el anuncio de Jesús sea un mero eco la propuesta asmonea. Sabemos que otros factores, sobre todo su relación filial con Dios, configuraron su vivencia religiosa y su predicación, pero el sustrato de este anuncio, el ámbito en el que

14 Andrea M. Berlin, "Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence", *Journal for the Study of Judaism* 36 (2005): 451-466.

15 Berlin, "Jewish Life before the Revolt", 466-470.

16 Ken Dark, *Archaeology of Jesus' Nazareth* (Oxford University Press, 2023), 145-146. Dark muestra que la cultura material de Nazaret rechazaba activamente los objetos de importación helenístico-romana, en marcado contraste con la vecina Séforis, lo cual es coherente con una comunidad de emigrantes del proyecto asmoneo.

Jesús fue madurando y precisando su mensaje sobre la llegada de la soberanía divina se encuentra, muy probablemente, en esta convicción que animaba el proyecto asmoneo en el que su familia participó activamente.

Otro de los pilares del proyecto asmoneo era la centralidad del templo como lugar del verdadero culto a Dios. La purificación del templo y la restauración del culto en tiempos de los macabeos (1 Mac 4, 36-61) habían señalado el inicio de una nueva era. El templo se había convertido, desde entonces, en el gran símbolo del judaísmo, el lugar santo al que todos los judíos debían peregrinar. Tenemos evidencias de que los judíos asentados en Galilea compartían esta veneración hacia el templo y hacia la ciudad de Jerusalén, mostrando a veces más respeto hacia ambos que los mismos judíos de Judea. Este escenario permite entender la actitud de Jesús hacia el templo: el hecho de que ese fuera el destino principal de su viaje a Jerusalén; su reacción al ver que algunos judíos habían convertido la casa de Dios en una cueva de bandidos; o el anuncio de que sería destruido.

Este último dato, la acción de Jesús en el Templo (Mc 11, 15-17), merece una especial atención, pues es uno de los episodios históricamente mejor atestiguaos y, a la vez, uno de los que mejor ilustran la conexión entre el proyecto asmoneo y la actuación de Jesús. Marcos explica el sentido de esta acción poniendo en boca de Jesús una cita del profeta Jeremías: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos, pero vosotros la habéis convertido en cueva de bandidos», evocando así la purificación del Templo realizada por los asmoneos. Sin embargo, la apertura universalista de la cita de Isaías («para todos los pueblos») introduce una novedad significativa respecto a dicho proyecto, pues en este horizonte el Templo no es el bastión de la identidad nacional, sino el signo de un reino que desborda las fronteras de Israel. Aquí se aprecia la diferencia entre sustrato asmoneo y reformulación realizada por Jesús.

Por último, la ubicación de Jesús en una Galilea marcada por el proyecto asmoneo permite entender mejor la geografía de su ministerio. Él actuó principalmente en Galilea y en Jerusalén. En Galilea, sobre todo, en la orilla occidental del lago de Genesaret, en una franja de territorio que se sitúa entre Betsaida, al norte, y Genesaret al oeste, y en menor medida en pueblos del interior (Nazaret, Caná, Naín, etc.). Pero los evangelios le sitúan también en el territorio Gerasa, ciudad perteneciente a la Decápolis (Mc 5, 1-20); en la región de Tiro y Sidón, ciudades de Fenicia (Mc 11, 21; Mc 7, 24-31); en Betsaida y en las aldeas de Cesarea de Filipo, pertenecientes a la tetrarquía de Herodes Filipo (Mc 8, 22. 27). El hecho de que los evangelios hayan conservado la memoria de la actuación de

Jesús en estos territorios limítrofes con Galilea puede explicarse de diversas formas. Cabe la posibilidad de que estos desplazamientos estén relacionados con la búsqueda de un espacio fuera de la jurisdicción de Antipas, especialmente tras la muerte del Bautista (Mc 6,14-29; 7,24). Tampoco puede excluirse que la tradición haya conservado con más cuidado los episodios ambientados en estas zonas marginales por su carácter excepcional. Pero también cabe la posibilidad de que el horizonte de la actuación de Jesús fuera el 'Gran Israel', es decir, el territorio ideal del reino asmoneo.[17]

Estas breves anotaciones muestran hasta qué punto un mejor conocimiento de la Galilea del siglo primero puede contribuir a plantear nuevas preguntas y a imaginar nuevos escenarios de la vida y la actuación de Jesús. La Galilea en que él vivió no era la Galilea de los gentiles que había conocido Isaías, sino la Galilea judía surgida a raíz de la ocupación asmonea. Ahora bien, durante la vida y el ministerio de Jesús, esta Galilea asmonea había experimentado algunos cambios, debidos sobre todo a las políticas de los herodianos, que la regían bajo la tutela y la protección de Roma.

4. LA GALILEA HERODIANA

Aunque dejó un sello indeleble, el dominio de los asmoneos sobre Galilea fue relativamente breve. La campaña de Pompeyo en Oriente colocó toda la región siropalestinense en la órbita de Roma a partir del año 63 a. C. Es en este nuevo contexto global donde hay que situar el ascenso de la dinastía herodiana, que marcó los destinos de Galilea durante siglo y medio. En el periodo que nos interesa, estuvo regida por Herodes el Grande y por su hijo Antipas. Herodes la gobernó durante la segunda mitad del siglo I a. C., primero como gobernador nombrado por su padre Antípatro (47-37 a. C.), y luego como *rex socius* de Roma (37-4 a. C.). El reinado de Antipas, también como vasallo de Roma, cubre un periodo similar (4 a. C. – 41 d. C.).

Los galileos se resistieron a este cambio y, de hecho, cuando Herodes llegó a Galilea como gobernador tuvo que hacer frente a los partidarios de Aristóbulo y asediar sus fortalezas (*Bell.* 1, 314-316). Esta oposición es probablemente la causa

17 Sean Freyne, "The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Early Christian Experience", *New Testament Studies* 47 (2001): 305-306; véase también: Markus Tiwald, "The Rural Roots of the Jesus Movement and the 'Galilean Silence'", en *Early Christian Encounters with Town and Countryside: Essays on the Urban and Rural Worlds of Early Christianity*, ed. Markus Tiwald y Jürgen K. Zangenberg (Mohr Siebeck, 2021), 166-168.

de que Herodes, que llevó a cabo tantos proyectos de construcción en el país, no realizara ninguno de ellos en Galilea. Esta situación cambió con el gobierno de su hijo Antipas, el cual impulsó de forma decisiva la urbanización de Galilea con la reconstrucción de Séforis y la construcción de Tiberias como nueva capital.[18] Con todo, esta nueva política no consiguió apaciguar el rechazo que los habitantes de Galilea sentían hacia los herodianos, que habían suplantado a los asmoneos.

La reubicación de Galilea en la órbita del Imperio romano y el gobierno de los herodianos incorporaron nuevos elementos al sustrato asmoneo de Galilea. Los datos literarios y arqueológicos permiten identificar dos de ellos que ayudan a entender mejor el contexto de la vida de Jesús.

El primero es el proceso de urbanización de la región. Este proceso había comenzado en tiempos de los asmoneos con la construcción de la ciudad de Tariquea (Magdala) a orillas del lago Genesaret, pero se intensificó en tiempos de Antipas con la reconstrucción de Séforis, la antigua capital, y la construcción, a mitad de su reinado, de Tiberias en la orilla del lago, muy cerca de Tariquea, como nueva capital. Este proceso de urbanización se inscribe en una dinámica promovida por Roma para reforzar la cohesión del Imperio, pero cabe preguntarse qué efectos tuvo en Galilea. El hecho de que cuando Antipas quiso trasladar la capital a la orilla del lago no reconstruyera la ciudad de Tariquea, que contaba con una buena infraestructura, sino que construyera muy cerca una nueva ciudad, revela una tensión entre los galileos y los gobernantes herodianos. Por otro lado, los datos arqueológicos muestran que la construcción de estas nuevas ciudades tuvo un impacto en el entorno, sobre todo en las poblaciones medias vinculadas a ellas, aunque se discute si este impacto fue positivo o negativo.[19]

El segundo elemento, vinculado probablemente al anterior, se refiere al desarrollo del comercio en la región durante esta época. Ya en el periodo asmoneo, Galilea, sobre todo la Baja Galilea, fue un importante núcleo comercial, como muestran las excavaciones de Tariquea, en las que se encontró un complejo portuario que contaba con un muelle de trescientos metros, el cual estaba conectado con la *Via Maris*, que venía desde Damasco y llegaba hasta la costa. Herodes, por su parte, reforzó esta conexión entre el camino regio que subía desde Arabia hasta Damasco, construyendo en Cesarea uno de los mejores puertos marítimos del Mediterráneo. Este refuerzo de las infraestructuras comerciales está relacionado con

18 Mordechai Aviam, "People, Land, Economy", 15-20.

19 Santiago Guijarro, "Le contexte urbain de la Galilée et le mouvement de Jésus", en *Early Christianity in Civic Space*, ed. John Kloppenborg (Peeters, 2026), 53-81.

el desarrollo del comercio entre Roma y el lejano Oriente promovido por Augusto. El pesado impuesto con el que Augusto gravaba los bienes que circulaban por la ruta de Egipto controlada por él, hizo que se abrieran rutas alternativas a este productivo comercio de transición que los herodianos aprovecharon también como fuente de financiación.[20]

Estos desarrollos contribuyeron a situar la región en un nuevo marco. La visión de Galilea ha ido evolucionando desde una perspectiva local a una visión más regional, testimoniada por la difusión de un tipo particular de cerámica, y de esta perspectiva regional a una internacional, testimoniada por el proceso de romanización. La evidencia de una intensa actividad comercial de tránsito, testimoniada sobre todo por las excavaciones del puerto de Tariquea, hace pensar que el horizonte de Galilea era aún más amplio, pues por ella transitaban personas y bienes procedentes de regiones muy lejanas, y con ellos ideas y modos de vida nuevos. No obstante, la persistencia de elementos típicamente judíos, como los que definían el 'judaísmo doméstico' del que hemos hablado más arriba, así como la construcción de sinagogas en el periodo herodiano, indican que todos estos elementos no modificaron sustancialmente el sustrato asmoneo de la región.[21]

A la vista de este panorama, cabe preguntarse si esta situación se refleja de algún modo en la vida y en la predicación de Jesús. En relación al proceso de urbanización hay un dato que ha intrigado siempre a los estudiosos y que podría esclarecerse a la luz de dicho proceso. El dato es que los evangelios no sitúan nunca a Jesús en las ciudades de Galilea, sino que ubican su actividad en poblaciones de segundo orden, como Cafarnaún y Caná, conectadas con ellas.[22] Aunque los evangelios no mencionan todos los lugares en los que estuvo o actuó Jesús, y aunque algunas de sus palabras revelan que conocía los ambientes urbanos (Mc 6, 56; Mt 9, 35; 11, 1), resulta llamativo que ninguna de las escenas evangélicas esté ambientada en Séforis o en Tiberias. Este dato no demuestra, ciertamente, que nunca haya estado en ellas, pues en la transmisión de sus recuerdos podrían haberse privilegiado las escenas sucedidas en entornos rurales donde vivía la mayor parte de sus seguidores. No obstante, la ausencia sistemática es un dato que

20 Santiago Guijarro, "Magdala and Trade", en *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*, ed. Richard Bauckham (Baylor University Press, 2018), 161-183.

21 Las sinagogas se han encontrado no solo en ciudades como Tariquea (dos) o Gamla, sino también en poblaciones medias como Khirbet Qana, e incluso en pequeñas poblaciones rurales como Tel Rekhesh. Sobre la primera sinagoga de Tariquea, véase: M. Aviam, "The Sinagogue", en *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*, ed. Richard Bauckham (Baylor University Press, 2018), 127-133.

22 Paul Richardson, "What Has Cana to Do with Capernaum?", *New Testament Studies* 48 (2002): 314-331.

exige explicación, y la hipótesis más coherente con el conjunto de los datos disponibles es que Jesús mantuvo una distancia deliberada de las ciudades como enclaves del proyecto herodiano.

Esta forma de explicar la actitud de Jesús respecto a las ciudades encuentra cierto apoyo en la crítica a los herodianos que transparentan algunos de sus dichos. En su predicación, en efecto, Jesús criticó la actitud de los que gobiernan a los pueblos sometiéndolos (Mc 10, 42-45), habló de un reino dividido que no puede subsistir (Mc 3, 24; Lc 11, 17), y se refirió negativamente a los que viven en los palacios y visten lujosamente (Lc 7, 25).[23] En otra ocasión, aludió veladamente a Antipas y a los habitantes de Séforis, representados en las zorras que tienen madrigueras y los pájaros que tienen nidos, y los comparó con el hijo del hombre que no tiene dónde reclinar la cabeza (Lc 9, 58; *EvTom* 86).[24] Este último dicho es especialmente interesante porque vincula a Antipas con los habitantes de la ciudad. Por tanto, es muy probable que el hecho de que Jesús no actuara en las ciudades no implique una oposición de su parte al proceso de urbanización, sino más bien su distancia con respecto al proyecto herodiano, que se oponía al reinado de Dios.[25]

El impacto que pudo haber tenido en su visión del mundo el comercio que circulaba en Galilea es un aspecto aún poco explorado, pero es evidente que lo conocía, como revelan algunos de sus dichos y parábolas. Jesús se refiere al precio de los gorriones que se vendían en mercado local, donde estaba generalizado el uso de las monedas (Lc 12, 6). En su mundo, "comprar y vender" eran actividades habituales (Lc 17, 28). Por otro lado, la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) evoca una situación relacionada con el comercio internacional y, sobre todo, con el comercio de tránsito, pues era en él donde más rentabilidad se podía obtener. Además, como testimonia otra de sus parábolas, conocía el mercado de perlas preciosas que venían de Oriente (Mt 13, 45-46).[26] El mundo de Jesús tenía amplios horizontes y múltiples conexiones. Por los caminos de Galilea que él transitaba circulaban también personas e ideas de otros lugares con los que sin duda se relacionó. De hecho, algunos estudiosos han identificado en su predicación y en

23 Séan Freyne, "Jesus and the Urban Culture of Galilee", en Séan Freyne, *Galilee and Gospel* (Tübingen, 2000), 199-203.

24 Douglas Oakman, "The Archeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus", en *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, ed. Eugene Lovering (Scholars Press, 1994), 235-236.

25 Santiago Guijarro, "Le contexte urbain de la Galilée", 76-80.

26 David Sevillano-López y Denise Soutar Moroni, "Comercio de perlas entre los siglos II a. C. y X d. C.", *Boletín Geológico Minero* 123 (2012): 139-155.

su forma de actuar elementos que podrían revelar un influjo del movimiento cínico, uno de cuyos representantes más conocidos procedía de Gadara, una ciudad de la Decápolis, que tenía un puerto en el lago de Genesaret.[27]

De nuevo, lo que la arqueología y la historia nos revelan acerca de Galilea en el periodo herodiano nos permite situar a Jesús en su contexto, y entender mejor su enseñanza y su forma de actuar: cuanto más sabemos de Galilea, más sabemos de Jesús.

5. CONCLUSIÓN

La actividad arqueológica desarrollada en los últimos años en Galilea ha planteado nuevas cuestiones a los historiadores y ha estimulado un mejor conocimiento de la región desde diversos puntos de vista. Ello ha permitido reconstruir con mayor precisión el escenario en que vivió Jesús, lo cual, a su vez, nos permite contextualizar de una forma más respetuosa y considerada sus palabras y los recuerdos sobre él conservados en los evangelios.

A finales del siglo pasado y a comienzos de este, la recuperación de la 'Galilea de Jesús' ha sido recibida con especial interés entre quienes estudian la figura de Jesús desde una perspectiva histórica. Los ecos del 'Jesús histórico', recuperados gracias a un paciente trabajo de análisis literario, han encontrado así un 'nuevo lugar' en el que pueden ser situados para construir un relato sobre su vida. De hecho, la Galilea del siglo primero se ha convertido en 'la Galilea de Jesús'; y la reconstrucción histórica de la Galilea asmonea y herodiana es un ingrediente imprescindible de las diversas reconstrucciones históricas de Jesús.

Con todo, el alcance de esta recuperación histórica de la Galilea del tiempo de Jesús, propiciada y alimentada en gran medida por los descubrimientos arqueológicos, va más allá de la investigación sobre el 'Jesús histórico'. La moderna crítica narrativa nos ha enseñado que todo relato, para situar a los personajes y la trama en la que interaccionan, necesita un escenario, el cual constituye el 'mundo del relato'. En los evangelios, este mundo del relato es un espejo del mundo en que vivió Jesús y, por tanto, lo que estamos aprendiendo sobre la Galilea del siglo primero nos permite imaginar el mundo del relato de una forma más ajustada y entender de forma más respetuosa lo que en él se narra. Aunque nunca podremos

27 Una presentación de estos estudios puede verse en: Rafael Aguirre, "Nuevo Testamento y helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico", *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 3-25.

salvar la distancia que nos separa, el esfuerzo por situar a Jesús en un contexto histórico y social más contrastado es de gran ayuda para leer los evangelios sin proyectar en ellos nuestras ideas o presupuestos.

Esto tiene que ver con la invitación a volver a Galilea de que hablábamos al comienzo. Si, como hemos visto, se trata de una invitación a volver al comienzo del relato para ver lo que Jesús hace y dice en Galilea, entonces el conocimiento más ajustado de la Galilea en que él vivió puede hacer que esta lectura sea más viva y nos permita, en verdad, verle. Conocer mejor su mundo será un estímulo para que el significado de lo que realmente aconteció se nos revele en la narración a la que se nos invita a volver.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Rafael. "Nuevo Testamento y helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico". *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 3-25.

Aviam, Mordechai. "People, Land, Economy, and Belief in First-Century Galilee and Its Origins. A Comprehensive Archaeological Synthesis". En *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, editado por David A. Fiensy y Ralph K. Hawkins, 5-48. SBL Press, 2013.

Aviam, Mordechai. "The Sinagogue". En *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*, editado por Richard Bauckham, 127-133. Baylor University Press, 2018.

Berlin, Andrea M. "Household Judaism". En *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. Volume I: Life, Culture, and Society*, editado por David A. Fiensy y James R. Strange, 208-215. Fortress Press, 2014.

Berlin, Andrea M. "Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence". *Journal for the Study of Judaism* 36 (2005): 417-450.

Dark, Ken. *Archaeology of Jesus' Nazareth*. Oxford University Press, 2023.

Focant, Camille. "Lorsque commencement et fin transcendent le temps du récit. L'exemple de Marc". En *Fins et commencement. Renvois et interactions. Mélanges offerts à Michel Gourgues*, editado por Maxime Allard, Emmanuel Durand y Marie de Lovinfosse, 159-175. Peeters 2018.

Freyne, Séan. "Jesus and the Urban Culture of Galilee". En Séan Freyne, *Galilee and Gospel*, 182-207. Tübingen, 2000.

Freyne, Séan. "The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Early Christian Experience". *New Testament Studies* 47 (2001): 289-311

Grundmann, Walter. *Jesus der Galilaer und das Judentum*. G. Vigand, 1941.

Guijarro Oporto, Santiago. "La familia en la Galilea del siglo primero". *Estudios Bíblicos* 53 (1995): 461-488.

Guijarro, Santiago. "Le contexte urbain de la Galilée et le mouvement de Jésus". En *Early Christianity in Civic Space*, editado por John Kloppenborg, 55-81. Peeters, 2026.

Guijarro, Santiago. "Magdala and Trade". En *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*, editado por Richard Bauckham, 161-183. Baylor University Press, 2018.

Heschel, Susannah. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton University Press, 2008.

Moxnes, Halvor. "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus–Part I". *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001): 26-37.

Moxnes, Halvor. "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus–Part II". *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001): 64-77.

Oakman, Douglas. "The Archeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus". En *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, editado por Eugene Lovering, 220-251. Scholars Press, 1994.

Regev, Eyal. *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*. Mohr Siebeck, 2013.

Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. Michel Lévy Frères, 1893.

Richardson, Paul. "What Has Cana to Do with Capernaum?". *New Testament Studies* 48 (2002): 314-331.

Sevillano-López, David y Denise Soutar Moroni. "Comercio de perlas entre los siglos II a. C. y X d. C.". *Boletín Geológico Minero* 123 (2012): 139-155.

Silberman, Neil A. *Between Past and Present: Archaeology, Ideology and Nationalism in the Modern Middle East*. Henry Holt, 1989.

Strange, James R. *Excavating the Land of Jesus. How Archaeologists Study the People of the Gospels*. Eerdmans 2023.

Syon, Danny. *Small Change in Hellenistic-Roman Galilee*. Israel Numismatic Society, 2015.

Tiwald, Markus. "The Rural Roots of the Jesus Movement and the 'Galilean Silence'". En *Early Christian Encounters with Town and Countryside: Essays on the Urban and Rural Worlds of Early Christianity*, editado por Markus Tiwald y Jürgen K. Zangenberg, 149-175. Mohr Siebeck, 2021.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 245-274, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Sobre la dimensión transversal de la racionalidad teológica en la actualidad

On the Transversal Dimension of contemporary Theological Rationality

JOSÉ RAMÓN MATITO FERNÁNDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
jrmatitofe@upsa.es
https://orcid.org/0000-0002-9434-305X

Recibido: 13 de enero de 2026
Aceptado: 12 de febrero de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.245

RESUMEN

El artículo analiza la consolidación de una racionalidad teológica responsable y relacional en el contexto contemporáneo, marcado por la pluralidad cultural, disciplinar y religiosa. Frente a la crisis de los modelos fundacionalistas y la fragmentación de los marcos racionales clásicos, se propone el concepto de "racionalidad de integración transversal", que articula apertura y orientación, historicidad y universalidad, interpretación y comunicación pública. Esta propuesta permite a la teología actual repensar principios y criterios para la reflexión sobre la fe y mantener su coherencia, inteligibilidad y responsabilidad en contextos diversos, ofreciendo sentido articulado y mediado históricamente. La integración transversal evita tanto el relativismo como la clausura apologética, asegurando coherencia interna y diálogo abierto con la pluralidad contemporánea.

Palabras clave: Racionalidad teológica, transversalidad racional, crisis fundacionalista, racionalidad relacional.

ABSTRACT

This article explores the consolidation of a responsible and relational theological rationality in the contemporary context, characterized by cultural, disciplinary, and religious plurality. In light of the crisis of foundationalist models and the fragmentation of classical rational frameworks, it proposes the concept of "transversal integration rationality", which balances openness and orientation, historicity and universality, interpretation and public communication. This framework enables theology to continually reconsider its principles and criteria for reflection on faith, sustaining coherence, intelligibility, and responsibility in diverse contexts while offering historically mediated and articulated meaning. By avoiding both relativism and apologetic closure, transversal integration supports internal coherence and fosters an open dialogue with contemporary plurality, highlighting the essential role of theology for the responsible articulation and interpretation of faith today.

Keywords: Theological rationality, rationally-oriented transversality, foundationalist crisis, relational rationality.

1. LA TEOLOGÍA ANTE LA CUESTIÓN DE SU PROPIA RACIONALIDAD

En el contexto cultural e intelectual contemporáneo, la teología se encuentra situada en un escenario profundamente transformado, marcado por la pluralidad de racionalidades, la fragmentación del saber y el debilitamiento de los marcos epistémicos unificadores que durante largo tiempo sostuvieron la inteligibilidad del discurso teológico. Entre ellos cabe mencionar, de modo emblemático, la síntesis metafísica de matriz clásica, el horizonte cultural cristiano compartido en Occidente y, más tarde, la confianza moderna en una razón universal capaz de fundamentar de manera estable la verdad del discurso teológico. Ya no es posible presuponer sin más un horizonte compartido de comprensión, ni confiar en una autoridad racional heredada que garantice de antemano la pertinencia y plausibilidad del pensamiento teológico, lo que abre la necesidad de explorar nuevas formas de racionalidad, capaces de articular pluralidad, historicidad y diálogo interdisciplinar[1]. La teología se ve así desplazada de una posición de centralidad cultural y confrontada con la necesidad de justificar no solo el contenido de sus afirmaciones, sino también —y de manera más radical— el modo mismo en que piensa y argumenta.

Este desplazamiento no debe interpretarse únicamente en clave de pérdida o de crisis externa. Más bien revela una exigencia interna que afecta al núcleo mismo del quehacer teológico. Allí donde la teología aspira a ser algo más que repetición doctrinal o discurso autorreferencial, se ve impelida a reflexionar críticamente sobre su propia racionalidad, sobre las formas de inteligibilidad que moviliza, los criterios que orientan su argumentación, y las condiciones bajo las cuales su discurso puede aspirar a ser reconocido como pensamiento riguroso en el espacio público del saber. En este sentido, la pregunta por la racionalidad no es un añadido extrínseco ni una concesión a la modernidad tardía, sino una dimensión constitutiva de la responsabilidad intelectual de la teología.

Toda reflexión teológica que aspire a legitimidad racional se enfrenta todavía hoy a una sospecha persistente: ¿no implica la fe, en el fondo, una renuncia al pensar? Esta sospecha se alimenta tanto de una razón que se concibe a sí misma como autosuficiente y cerrada sobre sus propios procedimientos, cuanto de una fe que, temerosa de la crítica, se repliega en la interioridad subjetiva o en la autoridad incuestionada. A ello se suma que, en ocasiones, la misma tradición teológica

1 Cf. Francisco J. Martínez Pérez, "La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública," *Salmanticensis* 70,1 (2024): 164-5.

puede volverse autocomplaciente y cerrada, contribuyendo desde dentro a esta percepción de irracionalidad. Ambas actitudes, aparentemente opuestas, comparten un mismo supuesto: presuponen que la verdad, o bien se impone sin mediación, o bien se produce sin don. La teología nace precisamente allí donde esta alternativa se rompe.

Hablar de Dios no significa introducir un objeto más en el inventario del mundo, ni proteger una experiencia privada frente al examen racional. Significa, más bien, dejar que la pregunta por la totalidad de lo real emerja allí donde la realidad misma se revela incapaz de fundarse por sí sola. En este sentido, la racionalidad teológica no constituye un suplemento externo añadido a una razón ya completa, sino la forma en que la razón humana se descubre abierta a un horizonte que no puede clausurar sin empobrecerse.

Esta apertura no acontece fuera de la historia. Toda pretensión de verdad que se abstraiga del tiempo y de la contingencia corre el riesgo de transformarse en ideología. Si la verdad última tiene sentido para el ser humano, debe haber dejado huella en el devenir concreto del mundo: en acontecimientos, palabras, memorias, conflictos y esperanzas. La historia no es el lugar donde la verdad se oculta, sino el espacio en el que se expone a la interpretación, al riesgo y a la disputa pública.

Ahora bien, esta exposición histórica implica necesariamente provisionalidad. Ningún acontecimiento, ningún símbolo, ninguna formulación puede agotar el sentido de aquello que pretende manifestar. La verdad no se posee; se anticipa. Y precisamente por eso puede ser pensada racionalmente. La razón no verifica aquí mediante el control experimental o la demostración apodíctica, sino mediante la capacidad de un horizonte interpretativo para iluminar el conjunto de la experiencia humana. Su coherencia interna, su apertura al futuro, su resistencia al absurdo[2].

2 Una de las obras cumbre sobre la justificación y la fundamentación del carácter racional de la teología como ciencia sigue siendo el extenso trabajo de Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*. Para el teólogo alemán, la teología cristiana solo puede reivindicar racionalidad científica si se entiende como un discurso público, hipotético y revisable sobre la verdad universal de Dios, fundado en la revelación histórica y abierto a verificación indirecta. Pannenberg parte de una crisis moderna de la racionalidad teológica, que no es solo un problema externo (críticas ilustradas, positivistas o historicistas), sino una autolimitación interna de la teología protestante moderna, que habría aceptado un estatuto no cognitivo o meramente subjetivo de la fe. Para él, si la teología renuncia a hacer afirmaciones verdaderas sobre la realidad, deja de ser ciencia. Pero si hace afirmaciones verdaderas, debe someterse a criterios racionales de validez, aunque no idénticos a los de las ciencias empíricas. Pannenberg rechaza, por tanto, dos salidas frecuentes: el fideísmo (la fe como esfera autónoma, inmune a la razón), y el positivismo teológico (la revelación como dato absoluto, incuestionable y extrarracional). Su proyecto consistirá en mostrar que la teología puede y debe ser una ciencia racional *sui generis*, sin disolverse ni en la filosofía ni en las ciencias empíricas. Cf. *Teoría de la ciencia y teología* (Cristiandad, 1981). Para la cuestión concreta del estatuto racional de la teología y su pretensión de verdad: pp. 29-44.

Al mismo tiempo, la historia, por sí sola, no basta. Si la verdad última solo pudiera reconocerse retrospectivamente como resultado de un proceso impersonal, quedaría siempre suspendida sobre el abismo del azar. Para que la historia sea portadora de sentido, debe estar atravesada por una presencia que no se confunde con ella y, sin embargo, se comunica en ella. Esta comunicación no acontece como una irrupción violenta que anule la libertad, sino como una invitación silenciosa inscrita en la estructura misma de la experiencia humana.

El ser humano se descubre así como un ser de trascendencia: abierto al infinito, inquieto ante toda respuesta finita, incapaz de descansar definitivamente en lo dado. Esta apertura no constituye una carencia accidental, sino la condición misma de posibilidad de toda experiencia de sentido. En ella se insinúa una referencia a lo absoluto que no se impone como objeto, sino que se da como horizonte. La razón, en cuanto razón humana, está ya siempre atravesada por esta orientación implícita que ninguna clausura metodológica logra eliminar por completo.

De este modo, la fe no introduce una heteronomía en el pensar, sino que explicita una orientación que ya estaba operando silenciosamente en él[3]. Creer no significa abdicar de la razón, sino consentir a su profundidad. La autocomunicación de lo último no clausura la pregunta, sino que la radicaliza; no protege al pensamiento del riesgo, sino que lo sitúa ante su responsabilidad histórica.

Desde este horizonte, la racionalidad teológica emerge en la tensión —nunca resuelta de una vez por todas— entre dos polos inseparables: la apertura interior del sujeto al misterio y la exposición pública de la verdad en la historia. Separados, ambos se deforman: la interioridad sin historia se disuelve en subjetivismo; la historia sin interioridad se convierte en pura facticidad sin sentido. Unidos,

3 Un planteamiento decisivo para comprender la racionalidad teológica no como un añadido extrínseco a la fe, sino como la explicitación reflexiva de una estructura originaria del pensar humano, se encuentra en Karl Rahner, *Oyente de la palabra*. En esta obra temprana, Rahner desarrolla una comprensión trascendental del sujeto humano como constitutivamente abierto al misterio absoluto, mostrando que la razón finita está siempre ya orientada hacia un horizonte de sentido que no puede objetivar ni dominar conceptualmente. La revelación no introduce, por tanto, una heteronomía en el ejercicio del pensar, sino que acontece como la autocomunicación histórica de aquello hacia lo cual la razón humana está implícitamente dirigida desde siempre. La teología se funda así en una racionalidad previa a toda tematización doctrinal, en la que el ser humano se descubre como "oyente" de una palabra que puede ser reconocida como verdadera precisamente porque responde a la estructura más profunda de su experiencia de sentido. De este modo, Rahner sienta las bases para una comprensión de la racionalidad teológica que no se define por oposición a la razón moderna, sino por la radicalización de sus propias posibilidades, al situarla ante la pregunta por lo absoluto como condición de posibilidad de toda experiencia y de todo conocimiento significativo. Cf. Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Herder, 1967), 28-40.

permiten pensar una verdad que se ofrece sin imponerse y que reclama adhesión sin renunciar a la crítica.

La teología no se presenta aquí como un saber absoluto, sino como un discurso responsable. Sus afirmaciones no funcionan como barreras infranqueables, sino como compromisos interpretativos ante la totalidad de lo real. Se arriesgan a ser verdaderas y, precisamente por ello, se exponen a la refutación, a la corrección y al desarrollo. Su esperanza no reside en la seguridad del presente, sino en la confianza de que la verdad, si lo es, sabrá acreditarse en el futuro de la historia.

En este sentido, la racionalidad teológica se revela, en último término, como una racionalidad de la esperanza: una razón que no se encierra en lo dado porque reconoce que la realidad misma permanece abierta; una fe que no teme al pensamiento porque sabe que toda verdad auténtica puede ser pensada. Es en este espacio —donde razón e historia, experiencia y promesa, crítica y confianza se mantienen unidas sin confundirse— donde la teología encuentra no solo su posibilidad, sino también su tarea.

En el ámbito del propio quehacer teológico, por otra parte, una mirada atenta al desarrollo de la teología fundamental en las últimas décadas muestra que esta cuestión ha sido abordada de manera parcial y, en muchos casos, insuficiente. Con notable frecuencia, la reflexión sobre la racionalidad teológica ha quedado subsumida bajo el tratamiento clásico de la relación entre fe y razón, o bien orientada casi exclusivamente a la problemática de la credibilidad de la revelación y de la racionalidad del acto de creer. Estos enfoques, sin duda legítimos y necesarios, han tendido no obstante a apoyarse en concepciones implícitamente fundacionalistas de la racionalidad, en las que la tarea principal de la teología consiste en defender la plausibilidad de sus contenidos frente a objeciones externas, más que en interrogar críticamente la estructura epistémica de su propio pensar.

El resultado de esta orientación ha sido, en no pocos casos, una comprensión apologética y cerrada de la racionalidad teológica, concebida como un sistema relativamente autosuficiente, dotado de principios normativos firmes y orientado prioritariamente a la justificación de la fe frente a la razón moderna. En este marco, la racionalidad aparece como algo que la teología debe "poseer" o "demostrar", más que como una tarea siempre abierta, históricamente situada y hermenéuticamente mediada. Tal concepción resulta cada vez menos capaz de dar cuenta de la complejidad real del pensamiento teológico contemporáneo, así como

de su inserción en un campo de saberes caracterizado por la interdependencia, el conflicto interpretativo y la pluralidad de criterios de validez.

A esta limitación se añade otra tendencia significativa en el debate actual: cuando se aborda explícitamente la cuestión de la racionalidad teológica, esta suele plantearse casi de manera exclusiva desde el diálogo entre teología y ciencias empíricas. En este contexto, la racionalidad se define prioritariamente a partir del paradigma de la explicación, de la coherencia metodológica y de la plausibilidad pública en términos compartidos con las ciencias naturales. Este enfoque ha generado aportaciones valiosas, especialmente en lo que respecta a la inteligibilidad del discurso teológico en un horizonte científico-técnico dominante y a la superación de conflictos simplistas entre fe y ciencia[4].

No obstante, esta reducción del problema de la racionalidad teológica al marco del diálogo con las ciencias empíricas corre el riesgo de empobrecer la comprensión misma de lo que significa pensar teológicamente. La teología no se agota en la producción de explicaciones causales ni en la formulación de hipótesis contrastables, sino que opera fundamentalmente en el ámbito de la interpretación del sentido, de la mediación simbólica y de la articulación reflexiva de una tradición histórica de fe. Limitar la racionalidad teológica a los criterios dominantes de las ciencias empíricas implica desconocer dimensiones esenciales de su ejercicio efectivo y, en último término, aceptar sin suficiente crítica una jerarquización implícita de las racionalidades.

En este punto se hace patente la necesidad de ampliar el horizonte desde el cual se piensa la racionalidad teológica. Tal ampliación no puede consistir en una mera acumulación de modelos ni en una relativización indiscriminada de los criterios de verdad, sino en una reflexión más profunda sobre la estructura misma de la razón en contextos de pluralidad. Es aquí donde comienzan a cobrar relevancia aquellas propuestas filosóficas y teológicas que, desde finales del siglo XX, han cuestionado los modelos unitarios y fundacionales de la razón, proponiendo en su lugar concepciones relacionales, contextuales y no reductivas de la racionalidad[5].

Estas propuestas coinciden en señalar que la racionalidad no opera en compartimentos estancos ni puede reducirse a un único paradigma normativo, sino que se despliega en el cruce de diferentes prácticas discursivas, tradiciones de

4 Cf. J. Wentzel van Huyssteen, *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science* (Eerdmans, 1999), 17-61.

5 Cf. Wolfgang Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Suhrkamp, 1996), 32.

sentido y formas de argumentación. La razón aparece así como una realidad dinámica, marcada por la historicidad, la interpretación y la necesidad constante de mediación. Para la teología, esta perspectiva abre un espacio fecundo, en la medida en que permite pensar su racionalidad no como excepción problemática ni como enclave premoderno, sino como una forma específica de ejercicio racional situada en diálogo crítico con otras racionalidades.

Ahora bien, asumir este horizonte plural no significa renunciar a la especificidad teológica ni diluir la identidad del discurso creyente. Por el contrario, obliga a la teología a explicitar con mayor rigor los criterios que orientan su propio modo de pensar, así como las mediaciones hermenéuticas a través de las cuales articula la referencia a la revelación, la tradición y la experiencia histórica. La racionalidad teológica se muestra entonces inseparable de la interpretación, de la pertenencia a una comunidad de sentido y de la responsabilidad frente a otros discursos que también reclaman validez y verdad[6].

Desde esta perspectiva, la pregunta por la racionalidad se revela como una exigencia interna de la teología fundamental en el presente[7]. No se trata simplemente de defender la fe frente a la razón, ni de adaptar el discurso teológico a los criterios dominantes de plausibilidad científica, sino de pensar críticamente las condiciones bajo las cuales la teología puede seguir siendo un ejercicio intelectualmente responsable, abierto al diálogo y fiel a su propia lógica interna. Esta tarea exige superar tanto el repliegue apologético como la absorción acrítica por paradigmas ajenos, y orientarse hacia una comprensión de la racionalidad que haga justicia a la complejidad del pensamiento teológico en contextos de pluralidad epistémica.

Las siguientes reflexiones se sitúan en este horizonte. Su propósito es contribuir a una reflexión renovada sobre la racionalidad teológica, atendiendo a aquellas propuestas contemporáneas que han subrayado el carácter relacional, contextual y no fundacional de la razón, y explorando críticamente su fecundidad para la teología. Más allá de modelos cerrados o reducciones disciplinarias, se trata de esbozar un modo de comprender la racionalidad teológica capaz de articular

6 Cf. Delwin Brown, "Public Theology, Academic Theology: Wentzel van Huyssteen and the Nature of Theological Rationality," *American Journal of Theology and Philosophy* 22, 1 (2001): 91.

7 Cf. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Herder, 2003), 106-110.

identidad y apertura, tradición y contexto, interpretación y diálogo, como exigencia ineludible del pensar teológico en nuestro tiempo[8].

2. LA CRISIS CONTEMPORÁNEA DE LOS MODELOS CLÁSICOS DE RACIONALIDAD TEOLÓGICA

La pregunta por la racionalidad teológica no surge en el vacío, ni responde únicamente a un cambio de sensibilidad cultural. Se inscribe, más bien, en una crisis profunda de los modelos clásicos mediante los cuales la teología había pensado tradicionalmente su propio estatuto racional. Esta crisis no puede reducirse a una presión externa —procedente de las ciencias empíricas, de la filosofía moderna o de la crítica ilustrada—, sino que afecta a la configuración interna del pensamiento teológico, a sus presupuestos epistemológicos y a sus formas de argumentación. En este sentido, la cuestión de la racionalidad teológica aparece hoy como un lugar de discernimiento, donde se decide no solo la plausibilidad pública del discurso teológico, sino su capacidad misma de pensar la fe de manera intelectualmente responsable.

Durante largo tiempo, la teología cristiana se apoyó —con modulaciones diversas— en modelos de racionalidad de tipo fundacionalista. Ya fuera en su versión metafísica clásica o en su reformulación moderna, estos modelos partían de la convicción de que el conocimiento verdadero debía asentarse sobre fundamentos últimos, estables y universalmente válidos. En el ámbito teológico, ello se tradujo en la búsqueda de principios indubitables —la revelación entendida como dato absoluto, la Escritura como fuente transparente, o incluso determinadas evidencias racionales sobre Dios— a partir de los cuales pudiera construirse un edificio doctrinal coherente y normativo. La racionalidad teológica se concebía así, en gran medida, como una racionalidad deductiva, orientada a garantizar la certeza y a proteger el contenido de la fe frente a la contingencia histórica y la pluralidad interpretativa, lo que hace patente la insuficiencia de los modelos clásicos para dar cuenta de la complejidad contemporánea y abre paso a perspectivas transversales

Sin embargo, este modelo ha mostrado progresivamente sus límites. En primer lugar, porque presupone una concepción de la razón como instancia autosuficiente y ahistórica, capaz de acceder a fundamentos últimos sin mediación

8 Cf. Vincent Holzer, *L'espérance de la raison théologique* (Cerf, 2019), 27s.

hermenéutica[9]. En segundo lugar, porque tiende a identificar la racionalidad con la certeza, reduciendo la verdad a aquello que puede ser asegurado de manera definitiva. Y, finalmente, porque favorece una comprensión apologética de la teología, más preocupada por blindar sus fundamentos que por exponerse críticamente al diálogo con otras formas de saber. La consecuencia no ha sido una mayor credibilidad, sino, paradójicamente, una creciente irrelevancia cultural del discurso teológico, percibido a menudo como cerrado sobre sí mismo o intelectualmente anacrónico[10].

El cuestionamiento de estos presupuestos se vio profundamente reforzado por el giro hermenéutico que atraviesa el pensamiento contemporáneo. La conciencia de la historicidad radical de toda comprensión, así como del carácter lingüístico e interpretativo de toda experiencia de verdad, ha puesto en crisis la idea de un acceso inmediato y no mediado a lo real. El conocimiento ya no se concibe como reflejo pasivo de un objeto dado, sino como un proceso situado, marcado por tradiciones, horizontes de sentido y prácticas discursivas concretas. En este contexto, la pretensión de una racionalidad teológica fundada en principios ahistóricos resulta difícilmente sostenible.

Ahora bien, el impacto del giro hermenéutico no ha afectado solo a la teología, sino al conjunto del saber. La progresiva fragmentación de las racionalidades —científica, filosófica, ética, estética, religiosa— ha erosionado la posibilidad de un marco unificador desde el cual pensar la totalidad de lo real. Cada ámbito desarrolla sus propios criterios de validez, sus métodos específicos y sus lenguajes especializados, con escasa comunicabilidad entre ellos. La teología se encuentra así ante un doble riesgo: o bien replegarse en un discurso estrictamente intraeclesial, renunciando a toda pretensión de inteligibilidad pública, o bien diluirse en lenguajes ajenos, perdiendo su especificidad propia[11].

Este escenario se ve agravado por el hecho de que, cuando se habla hoy de racionalidad teológica, el debate suele quedar reducido al marco —importante pero limitado— de la relación entre teología y ciencias empíricas. La cuestión de

9 Éste sería el diagnóstico de Pannenberg respecto a las corrientes existencialista y dialéctica de la teología protestante moderna: su fracaso epistemológico al abdicar de su pretensión de verdad objetiva para convertirse en análisis del sentido de la existencia. El problema de fondo es que si la revelación sólo acontece en la decisión existencial, entonces no puede ser discutida racionalmente y la teología pierde su carácter de ciencia pública. Pannenberg insiste en un punto clave: la revelación cristiana no puede reducirse a la experiencia interior del creyente, porque pretende decir algo verdadero sobre la realidad total. Cf. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 17-28.

10 Una crítica a los modelos racionalistas y, al mismo tiempo, una defensa de una racionalidad teológica no deductiva las encontramos en Thomas F. Torrance, *God and Rationality* (Oxford University Press, 2020), 1-25.

11 Cf. Calvin O. Schrag, *The Resources of Rationality* (Indiana University Press, 1992), 12ss.

la racionalidad se identifica entonces con la exigencia de plausibilidad explicativa, de coherencia con el saber científico dominante o de compatibilidad con determinados modelos epistemológicos. Sin negar la relevancia de este diálogo, tal reducción corre el riesgo de empobrecer la pregunta por la racionalidad teológica, subordinándola a criterios externos y dejando en la sombra otras dimensiones fundamentales, como su carácter interpretativo, histórico y simbólico[12].

En este punto resulta especialmente sugerente la propuesta de Wolfgang Welsch, quien ha diagnosticado con claridad la insuficiencia de los modelos monológicos de racionalidad en un contexto marcado por la pluralidad irreductible de formas de vida y de saber. Frente a la alternativa entre una razón totalizante y una razón fragmentada sin mediaciones, Welsch propone el concepto de *razón transversal*, entendida como una racionalidad capaz de moverse entre diferentes ámbitos, de establecer conexiones parciales y provisionales, y de aprender de otras racionalidades sin pretender absorberlas[13]. Su planteamiento no busca restaurar una unidad perdida del saber, sino pensar formas de articulación no jerárquicas, sensibles a la diferencia y abiertas a la corrección. Aunque su reflexión no está orientada directamente a la teología, ofrece un marco epistemológico particularmente fecundo para repensar la racionalidad teológica en un contexto de pluralidad estructural.

Esta pluralidad no es solo disciplinar. Es también cultural y religiosa. La teología cristiana se desarrolla hoy en un mundo marcado por la coexistencia de múltiples tradiciones culturales, narrativas de sentido y experiencias religiosas, ninguna de las cuales puede ser simplemente ignorada o subsumida sin más. La conciencia de esta pluralidad cuestiona profundamente los modelos de racionalidad que presuponían un horizonte cultural homogéneo o una gramática religiosa compartida. Pensar teológicamente hoy implica hacerlo en un espacio atravesado por diferencias irreductibles, conflictos de interpretación y memorias históricas diversas. La racionalidad teológica no puede ya darse por supuesta; debe justificarse y ejercerse en condiciones de pluralidad real[14].

En este contexto, se vuelve cada vez más evidente que ni el fundacionalismo clásico ni una mera adaptación pragmática a los criterios de racionalidad dominantes ofrecen una respuesta adecuada. Lo que está en juego no es solo la defensa

12 Por una ampliación del concepto de racionalidad que sobrepase la mera confrontación ciencia-fe: Lydia Schumacher, *Theological Philosophy: Rethinking the Rationality of Christian Faith* (Routledge, 2020), 15-47.

13 Cf. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik*, 30-78.

14 Cf. Holzer, *L'espérance de la raison théologique*, 41-75.

de la fe frente a la crítica, sino la capacidad misma de la teología para pensar de manera responsable la verdad que confiesa, sin renunciar a su pretensión de universalidad ni desconocer la historicidad y contingencia de sus propias formulaciones. De ahí que la crisis de los modelos clásicos de racionalidad teológica no deba entenderse únicamente como una pérdida, sino como una oportunidad: la oportunidad de repensar la racionalidad teológica desde categorías más flexibles, relacionales y abiertas, capaces de articular diferencia y comunicación, particularidad y pretensión de verdad[15].

Es precisamente en este horizonte donde se hace necesaria la búsqueda de una racionalidad teológica que pueda calificarse, con pleno derecho, de transversal: una racionalidad consciente de su inserción histórica, abierta al diálogo con otras formas de saber y atenta a la pluralidad de contextos en los que la fe cristiana se piensa y se vive. Antes de desarrollar positivamente esta propuesta, era imprescindible mostrar por qué los modelos heredados resultan insuficientes. La transversalidad no aparece así como una opción metodológica entre otras, sino como una respuesta a la transformación profunda del paisaje epistemológico contemporáneo.

3. LA TRANSVERSALIDAD COMO RASGO EMERGENTE DE LA RACIONALIDAD TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

La crisis de los modelos clásicos de racionalidad teológica no ha desembocado únicamente en una fragmentación del discurso o en una renuncia a toda pretensión de verdad. Junto a estas derivas, ha ido emergiendo progresivamente una serie de intentos por repensar la racionalidad desde categorías más flexibles, relacionales y abiertas, capaces de dar cuenta de la pluralidad de saberes, lenguajes y formas de experiencia que configuran el horizonte contemporáneo. En este contexto, la noción de *transversalidad* se ha convertido en una de las categorías más sugerentes para pensar el ejercicio de la razón más allá de los esquemas fundacionalistas y jerárquicos heredados.

Hablar de racionalidad transversal no significa, en primer lugar, proponer un nuevo sistema cerrado ni una teoría unificadora del conocimiento. La transversalidad designa más bien un modo de operar de la razón, caracterizado por su

15 Para una contextualización de la crisis moderna de la razón teológica: John Perry, *Pannenberg and the New Theological Rationality* (Bloomsbury, 2020), 1-38.

capacidad de desplazamiento, de cruce y de articulación entre ámbitos heterogéneos sin reducirlos a un denominador común. Frente a la alternativa entre una razón totalizante y una razón fragmentada, la transversalidad apunta a una racionalidad consciente de la pluralidad estructural de lo real y, al mismo tiempo, orientada a la búsqueda de inteligibilidad compartida.

Como ya dijimos, esta categoría ha sido elaborada con especial profundidad en el ámbito filosófico por Wolfgang Welsch, en diálogo crítico con las grandes narrativas de la razón moderna. Para Welsch, la crisis contemporánea de la racionalidad no se debe tanto a un exceso de razón como a una concepción inadecuada de la misma, todavía prisionera de ideales de unidad, fundamentación última y autosuficiencia. La propuesta de una *razón transversal* busca superar este modelo, entendiendo la racionalidad como una red de conexiones parciales, móviles y revisables entre diferentes racionalidades específicas[16]. La transversalidad no elimina la diferencia, sino que la presupone; no la absorbe, sino que aprende a moverse en ella.

Aunque Welsch desarrolla su propuesta en un horizonte filosófico general, sus intuiciones resultan especialmente relevantes para la teología. En un contexto marcado por la pluralidad disciplinar, cultural y religiosa, la racionalidad teológica no puede aspirar a ocupar un lugar de soberanía epistemológica, ni tampoco resignarse a un estatuto marginal. La transversalidad aparece aquí como una forma de racionalidad capaz de sostener la pretensión de verdad de la teología sin aislarla del conjunto del saber, permitiéndole entrar en relación con otras racionalidades —científicas, filosóficas, éticas, estéticas— sin perder su identidad propia[17].

Desde un contexto distinto, pero con una preocupación convergente, Wentzel van Huyssteen ha desarrollado una comprensión de la racionalidad teológica explícitamente articulada en torno a la categoría de transversalidad. Su propuesta surge del convencimiento de que la teología, si quiere mantener una pretensión cognitiva legítima, debe situarse en un espacio de intersección entre distintos campos de conocimiento, renunciando tanto al aislamiento fideísta como a la subordinación acrítica a criterios externos[18]. La transversalidad designa aquí el

16 Cf. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik*, 67-9.

17 Una aproximación bastante completa a la propuesta de Welsch acerca de la la pluralidad como núcleo definidor de un nuevo paradigma racional y la exigencia de un nuevo planteamiento de la cuestión de la razón, redefinida y recuperada como transversalidad, puede encontrarse en Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, 2 ed. (Anthropos, 2016).

18 Cf. Schrag, *The Resources of Rationality*, 95-130.

lugar donde se hace posible una conversación racional entre disciplinas que no comparten ni métodos ni objetos, pero sí una preocupación común por la inteligibilidad de la realidad.

En van Huyssteen, la racionalidad transversal se caracteriza por varios rasgos fundamentales. En primer lugar, su carácter posfundacional: no parte de fundamentos indubitables, sino de compromisos interpretativos situados, siempre abiertos a revisión. En segundo lugar, su orientación pública: la teología no se limita a un lenguaje interno de la comunidad creyente, sino que se expone al debate racional en el espacio común del saber. Y, finalmente, su dimensión crítica y autocrítica: la racionalidad teológica se ejerce en diálogo, aprendiendo de otras disciplinas y dejándose interpelar por ellas[19].

Esta concepción permite comprender la transversalidad no solo como una estrategia metodológica, sino como una respuesta a la estructura misma del conocimiento humano en condiciones de pluralidad. La razón ya no opera desde un centro único, sino desde múltiples nodos de sentido que se entrecruzan sin fusionarse. La teología, en este marco, no puede reclamar un acceso privilegiado e inmediato a la verdad, pero tampoco renunciar a formular interpretaciones globales de la realidad a la luz de la revelación. Su racionalidad se ejerce precisamente en ese espacio intermedio, donde se cruzan fe, experiencia, historia y reflexión crítica.

Ahora bien, tanto en Welsch como en van Huyssteen, la transversalidad implica una transformación profunda del modo en que la teología se comprende a sí misma. La teología deja de presentarse como un sistema cerrado de proposiciones deducidas de principios inmutables y se reconoce como un discurso interpretativo, históricamente situado y expuesto a la contingencia. Sus afirmaciones no pierden por ello su pretensión de verdad, pero asumen una forma distinta: ya no se imponen como evidencias incontestables, sino que se ofrecen como interpretaciones responsables, abiertas al diálogo y a la corrección[20].

Este desplazamiento tiene consecuencias decisivas. En primer lugar, obliga a repensar los criterios de racionalidad teológica más allá de la demostración deductiva o de la verificación empírica. La coherencia interna, la capacidad de iluminar la experiencia humana, la fecundidad interpretativa y la apertura al futuro se convierten en criterios relevantes de racionalidad. En segundo lugar, sitúa la teología en un espacio de interdependencia epistemológica, donde ninguna

19 Cf. Huyssteen, *The Shaping of Rationality*, 17-61.
20 Cf. Brown, "Public Theology," 90-95.

disciplina puede reclamar para sí la totalidad de lo real. Y, finalmente, introduce una dimensión ética en el ejercicio mismo de la razón teológica: pensar teológicamente implica asumir la responsabilidad de hablar de Dios en un mundo plural, conflictivo y herido.

Desde esta perspectiva, la transversalidad no debe entenderse como un simple recurso pragmático para facilitar el diálogo interdisciplinar, sino como una expresión de la transformación más profunda del ejercicio de la razón en la modernidad tardía. La racionalidad teológica, si quiere ser fiel a su objeto y a su contexto histórico, no puede sino participar de esta transformación.

Pero esto requiere también una revisión del concepto de racionalidad teológica, dentro del contexto natural del ejercicio teológico, que es la Iglesia. Una noción de racionalidad que está profundamente arraigada, informa y está presente en todas nuestras acciones encarnadas y dirigidas a objetivos cotidianos. Esta idea de racionalidad no se considera estrictamente racionalista ni siquiera exclusivamente cognitiva, sino que asume diversas formas y se manifiesta en muchos niveles, incluido nuestro compromiso personal y nuestras acciones no discursivas. Así, la racionalidad teológica, como tal y desde su origen y razón de ser primarios (hacer inteligible y significativa la esperanza cristiana al ser humano de todo tiempo y lugar), comprende dimensiones discursivas (la realización de la articulación en lenguaje, debate, reflexión intelectual), así como dimensiones no discursivas (el desempeño de la racionalidad más allá del ámbito de la palabra emitida, el tiempo y el espacio de la comunicación corporal, la acción, el estado de ánimo y el deseo, disposiciones y prácticas que también muestran una definida función articulatoria)[21].

Para una teología eclesial, de vocación pública e interdisciplinar, su clave de realización consiste, precisamente, en que sus elementos de articulación se encuentren transversalmente en acciones tanto discursivas como no discursivas en el tiempo y el espacio. Es lo que podemos llamar 'racionalidad de integración transversal', que comprende tanto el aspecto interdisciplinar como la tensión discursivo-no discursivo.

Esta racionalidad de sentido común, sin embargo, siempre está profundamente arraigada en el impulso genuinamente humano de buscar claridad, inteligibilidad y formas óptimas de comprensión, como formas de afrontarnos a nosotros

21 Cf. J. Wentzel van Huyssteen, "What Makes Us Human? The Interdisciplinary Challenge to Theological Anthropology and Christology," *Toronto Journal of Theology* 26,2 (2010): 144.

mismos y a nuestro mundo. Para la teología esto implica que también aquí, como en la vida cotidiana, la racionalidad es una habilidad pragmática: al tiempo que buscamos resolver problemas empíricos y conceptuales, somos responsables de la experiencia y nos vemos impelidos a plasmar de la forma más fidedigna aquello que pensamos, sentimos y creemos. Desde este punto de vista, la racionalidad es una práctica profundamente social, incrustada en las experiencias y narrativas de nuestra vida diaria tal como están contextualizadas por la naturaleza radicalmente interpretativa de todas nuestras experiencias. Es importante destacar que esta racionalidad práctica y de sentido común no sólo nos sirve en nuestra interacción cotidiana con el mundo, también fundamenta las racionalidades más especulativas que constituyen nuestras diversas disciplinas que, como tal, también está integrada entonces en la historia evolutiva de nuestras formas cognitivas y emocionales más básicas de relación con el mundo.

En resumen, nuestra reflexión interdisciplinar y las formas especializadas de conocimiento que presuponen en el razonamiento estrategias como la teología y las ciencias, difieren de otras formas de conocimiento, así como del conocimiento cotidiano, sólo en grado y énfasis. Todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia interpretada y es responsable de la experiencia interpretada, y la idoneidad de esta responsabilidad está sujeta a la justificación racional como justificación a través de la capacidad interpersonal. Estos criterios de resolución de problemas se aplican tanto a la teología como a las ciencias de la misma forma que usamos los mismos tipos de procedimientos interpretativos y evaluativos para comprender la naturaleza, los seres humanos y los aspectos sociohistóricos y religiosos de nuestras vidas.

4. ALCANCES Y LÍMITES DE LA NOCIÓN DE TRANSVERSALIDAD: UNA CLARIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA

Las propuestas de racionalidad transversal desarrolladas por Wolfgang Welsch y Wentzel van Huyssteen constituyen, sin duda, dos de los intentos más lúcidos y fecundos por repensar el ejercicio de la razón en un contexto marcado por la pluralidad, la fragmentación del saber y la crisis de los modelos fundacionalistas clásicos. Ambas han permitido a la teología abandonar posiciones defensivas, recuperar su pretensión cognitiva y situarse de nuevo en el espacio público del discurso racional. Precisamente por ello, una lectura crítica de sus planteamientos no puede ni debe adoptar un tono de juicio externo, sino que ha de partir

del reconocimiento explícito de su aportación decisiva. Se trata, más bien, de examinar los puntos de tensión internos que estas propuestas dejan abiertos y que resultan especialmente relevantes para una ulterior elaboración teológica de la transversalidad.

Un primer ámbito problemático puede identificarse en la formulación filosófica de la razón transversal en Welsch. Su diagnóstico de la crisis contemporánea de la racionalidad y su rechazo tanto de la razón totalizante como de la fragmentación relativista han abierto un espacio conceptual sumamente sugerente. Sin embargo, precisamente en su esfuerzo por evitar toda recaída en modelos jerárquicos o fundacionales, la transversalidad corre el riesgo de quedar definida de manera excesivamente formal. El cruce entre racionalidades, la movilidad entre ámbitos heterogéneos y la apertura a la diferencia aparecen como rasgos estructurales del ejercicio racional, pero queda relativamente indeterminado qué criterios orientan dichos cruces y qué permite discernir entre conexiones fecundas y meras circulaciones contingentes.

Desde una perspectiva teológica, esta indeterminación no es un problema menor. La teología no puede contentarse con describir el modo en que diferentes racionalidades se intersectan; necesita también justificar por qué y desde dónde ciertos cruces resultan teológicamente relevantes. Dicho de otro modo, una racionalidad transversal puramente formal corre el riesgo de convertirse en una lógica de tránsito sin orientación normativa suficiente. La pregunta decisiva no es solo cómo se produce el cruce entre discursos, sino qué instancia —interna a la racionalidad teológica— permite evaluarlo críticamente sin recaer en un principio extrínseco de autoridad[22].

Este límite no invalida la propuesta de Welsch, pero señala la necesidad de complementarla con criterios de orientación que no provengan exclusivamente de la estructura formal de la razón, sino de su relación con contenidos de sentido capaces de ejercer una función normativa. Para la teología, esta cuestión resulta ineludible: hablar de Dios implica siempre una toma de posición interpretativa ante la totalidad de lo real, y esa toma de posición no puede quedar suspendida en una pura lógica de interconexión.

Un segundo ámbito crítico emerge en la propuesta de van Huyssteen, cuya noción de racionalidad transversal ha tenido una influencia directa y explícita en la teología contemporánea. Su esfuerzo por pensar la racionalidad teológica en

22 Cf. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik*, 75-82.

clave posfundacional, pública e interdisciplinar ha permitido superar tanto el aislamiento fideísta como la subordinación acrítica a modelos científicos dominantes. No obstante, su enfoque presenta también ciertos límites que conviene señalar con cautela.

En van Huyssteen, la transversalidad aparece fuertemente articulada en torno al diálogo entre teología y ciencias empíricas, especialmente en el marco del paradigma de la explicación y de la plausibilidad pública. Esta opción ha sido extraordinariamente fecunda para desmontar la idea de que la teología carece de racionalidad cognitiva y para mostrar que sus afirmaciones pueden participar, aunque de modo específico, en el espacio común del saber. Sin embargo, esta centralidad del modelo ciencia–teología corre el riesgo de estrechar el campo de lo racional en teología, privilegiando aquellas formas de discurso que se ajustan mejor a criterios argumentativos y explicativos compartidos con las ciencias.

Desde una perspectiva más amplia, cabe preguntarse si este énfasis no deja en segundo plano otras dimensiones constitutivas de la racionalidad teológica: su carácter simbólico y narrativo, su inscripción litúrgica y práctica, su relación con la experiencia espiritual y con la memoria creyente. Estas dimensiones no son meros complementos expresivos de un núcleo racional previamente definido, sino formas específicas de inteligibilidad teológica que no se dejan reducir sin pérdida a paradigmas explicativos o argumentativos[23]. La transversalidad, entendida en sentido más amplio, debería ser capaz de acoger también estas modalidades de racionalidad sin subordinarlas a un único modelo de legitimación pública.

Un tercer punto crítico, común a ambas propuestas, se refiere a la ambigüedad del estatuto epistemológico de la transversalidad misma. En los textos de Welsch y van Huyssteen, la transversalidad oscila entre distintos registros: aparece a veces como un método de articulación interdisciplinar, otras como una estructura profunda de la razón en condiciones de pluralidad, otras como una actitud intelectual o incluso como una epistemología implícita. Esta ambivalencia no es necesariamente un defecto; refleja más bien la complejidad del fenómeno que se intenta pensar. No obstante, para la teología resulta problemático mantener esta indeterminación sin una mínima clarificación conceptual.

¿Es la transversalidad un procedimiento operativo que la teología puede adoptar o no según los contextos? ¿Es una estructura inevitable del ejercicio racional contemporáneo, de la que la teología no puede sustraerse sin anacronismo? ¿O es

23 Cf. Holzer, *L'espérance de la raison théologique*, 98-102.

una disposición hermenéutica que afecta al modo mismo de situarse ante la verdad? La falta de una respuesta clara a estas preguntas dificulta la evaluación crítica de la transversalidad y su integración coherente en una reflexión teológica de conjunto[24].

Desde la perspectiva de la teología fundamental, esta clarificación resulta especialmente urgente. La racionalidad teológica no puede limitarse a adoptar categorías filosóficas de manera instrumental; necesita examinar su compatibilidad con el objeto propio de la teología y con la forma específica de verdad que en ella se juega. La transversalidad solo podrá convertirse en una categoría teológicamente fecunda si se muestra capaz de articular, de manera no reductiva, la apertura a la pluralidad con la referencia a un contenido normativo que no se disuelve en el cruce de discursos.

Estos límites, leídos conjuntamente, no conducen a un rechazo de la transversalidad, sino a una radicalización de la pregunta por su sentido teológico. Más que un método entre otros, la transversalidad parece apuntar a una transformación del modo mismo de ejercer la razón en teología: una razón que no se funda en certezas inamovibles, pero tampoco renuncia a criterios de verdad; que se expone al diálogo sin perder orientación; que asume la pluralidad sin diluir su identidad. Precisamente en este espacio de tensión se sitúa la posibilidad de una propuesta teológica propia, que intente pensar la transversalidad no solo como una condición contextual, sino como una dimensión constitutiva de la racionalidad teológica en cuanto tal.

Será tarea del último apartado de este trabajo esbozar, de manera necesariamente provisional, una comprensión de la racionalidad teológica transversal que recoja las intuiciones decisivas de Welsch y van Huyssteen, al tiempo que intente responder a los límites aquí señalados. No se tratará de ofrecer un modelo cerrado, sino de proponer algunos ejes de orientación que permitan pensar la racionalidad teológica como una racionalidad situada, abierta y normativamente orientada, a la altura de los desafíos epistemológicos y teológicos de nuestro tiempo.

5. PERFIL EPISTEMOLÓGICO DE LA INTEGRACIÓN TRANSVERSAL

Si la racionalidad de integración transversal ha de evitar el riesgo de convertirse en una mera declaración programática, es necesario explicitar con mayor

24 Cf. Huyssteen, *The Shaping of Rationality*, 141ss.

precisión su estatuto epistemológico. La cuestión no es secundaria, porque de ella depende que la transversalidad sea comprendida como estructura cognitiva con normatividad propia y no simplemente como actitud dialogal o estrategia metodológica. Lo que aquí se propone no es un procedimiento técnico aplicable externamente a la teología, ni una teoría general del conocimiento superpuesta al discurso de la fe, sino una forma específica de justificación racional que emerge del interior mismo del ejercicio teológico.

5.1. Estatuto epistemológico: una forma de justificación no fundacionalista

La integración transversal no constituye un método técnico ni un procedimiento formalizable en reglas universales. Tampoco se identifica con un modelo fundacionalista que pretenda derivar la validez teológica a partir de principios indubitables o evidencias autojustificadas. Se sitúa, más bien, en el horizonte de las epistemologías postfundacionalistas contemporáneas, que reconocen la mediación histórica del conocimiento sin renunciar a su pretensión de verdad.

En este sentido, puede afirmarse que la racionalidad transversal es una forma de justificación situada y mediada, en la que la validez de las afirmaciones teológicas se articula dentro de un horizonte interpretativo concreto, pero abierto a contraste crítico. No se trata de sustituir fundamentos por consensos, sino de comprender la racionalidad como práctica argumentativa responsable en contextos plurales. La reflexión de J. Wentzel van Huyssteen ha mostrado con claridad que la racionalidad teológica puede ser pública y responsable sin convertirse en cientificista ni diluirse en relativismo[25].

La transversalidad se distancia, así, tanto del modelo deductivo-aplicativo como del decisionismo subjetivo. No descansa en certezas autoevidentes, pero tampoco reduce la fe a preferencia privada. Su racionalidad se ejerce en el espacio intermedio entre tradición y crítica, entre convicción confesional y discusión pública. En este punto resulta iluminadora la propuesta de Marianne Moyaert, quien subraya que la apertura interreligiosa exige criterios discernibles de evaluación interna y externa, evitando tanto el exclusivismo rígido como la indiferenciación relativista[26].

25 Cf. Huyssteen, *The Shaping of Rationality*, 173-179.

26 Cf. Marianne Moyaert, *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality* (Rodopi, 2011), 121-134.

Hablar de integración transversal como estructura epistemológica significa, por tanto, afirmar que la teología se justifica argumentativamente en el interior de una tradición interpretativa concreta, pero de modo tal que sus pretensiones pueden exponerse al examen crítico de otros discursos racionales.

5.2. Criterios de validez: coherencia, fecundidad y reconocimiento

Si la transversalidad no es mera actitud, debe operar según criterios reconocibles. Sin pretender ofrecer un catálogo exhaustivo, pueden señalarse al menos cinco criterios que configuran su normatividad interna.

a) Coherencia interna del horizonte interpretativo

La teología debe mostrar la consistencia de sus afirmaciones en relación con el conjunto de la fe cristiana y su tradición viva. La transversalidad no autoriza contradicciones arbitrarias ni reinterpretaciones desligadas del depósito creyente. La coherencia no es aquí formalismo lógico, sino articulación inteligible del conjunto.

b) Capacidad integradora

Una propuesta teológica es epistemológicamente fecunda en la medida en que logra integrar dimensiones de la experiencia que quedarían fragmentadas sin esa mediación. La transversalidad se verifica cuando permite relacionar fe, cultura, ciencias y experiencia histórica sin reducción unilateral.

c) Fecundidad explicativa de sentido

La teología no compite con las ciencias en causalidad empírica, pero sí ofrece inteligibilidad última. Una racionalidad transversal será válida en la medida en que amplíe el horizonte de comprensión y posibilite nuevas articulaciones significativas. En esta línea, Dalferth ha insistido en que la verdad teológica no es simple correspondencia factual, sino apertura de mundo y transformación de comprensión[27].

d) Apertura a la crítica

La integración transversal no puede blindarse frente a objeciones. Su pretensión de verdad exige disponibilidad para la revisión argumentada. La crítica no es amenaza, sino condición de maduración racional. Desde otra perspectiva, la

27 Cf. Ingolf U. Dalferth, *Fragliche Wahrheit. Grundfragen der Theologie* (Mohr Siebeck, 2018), 83-87.

teología comparada ha mostrado que el contraste con otras tradiciones no debilita necesariamente la identidad, sino que puede purificarla[28].

e) Posibilidad de reconocimiento intersubjetivo

Aunque arraigada en una comunidad creyente concreta, la racionalidad transversal no se agota en la autoafirmación interna. Debe poder ofrecer razones comprensibles más allá del círculo confesional, aun cuando no generen asentimiento pleno. La inteligibilidad pública constituye aquí un criterio mínimo de racionalidad. En esta misma línea puede señalarse la convergencia con la propuesta de Adolphe Gesché, cuya reflexión sobre la inteligibilidad de la fe y la función hermenéutica de la teología comparte inquietudes decisivas con la racionalidad de integración transversal aquí defendida[29]. En su esfuerzo por pensar la fe cristiana en diálogo crítico con la cultura contemporánea, Gesché insiste en que la teología no puede desplegarse en un único registro legitimador, sino que ha de articular dimensiones antropológicas, narrativas, simbólicas y racionales en una estructura plural de sentido. La verdad teológica, en esta perspectiva, no se impone desde un sistema cerrado, sino que se descubre en el entrecruzamiento de perspectivas y en la apertura a la alteridad. Esta comprensión refuerza la tesis de que la racionalidad teológica es esencialmente relacional, interpretativa y mediadora, y que su orientación a la verdad no elimina la pluralidad de mediaciones, sino que la presupone como condición de su inteligibilidad.

Estos criterios no garantizan infalibilidad, pero sí delimitan un espacio argumentativo donde la teología puede ejercer responsabilidad epistemológica sin absolutizarse.

5.3. La cuestión decisiva: normatividad y orientación

El punto más delicado del perfil epistemológico de la transversalidad es su normatividad. Si la transversalidad se concibe únicamente como cruce abierto entre racionalidades, corre el riesgo de neutralidad vacía. Sin embargo, desde la teología cristiana, dicha neutralidad resulta imposible.

La integración transversal está orientada por la referencia a la verdad revelada en Cristo, la tradición interpretante que custodia y transmite esa revelación, la

28 Cf. Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (Crossroad, 2008), 55-84.
29 Cf. Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI* (Ediciones Sígueme, 2002), 105-140.

comunidad eclesial como sujeto histórico de la fe, y la pretensión universal del mensaje cristiano.

Esta orientación no suprime el carácter históricamente mediado del conocimiento teológico ni elimina la falibilidad inherente a todo proceso de interpretación, sino que incorpora un principio normativo capaz de impedir que la transversalidad de la razón se reduzca a una mera circulación de discursos y perspectivas inconexas. La racionalidad cristiana encuentra su fundamento en una inteligibilidad relacional que reconoce en el *Logos* creador la condición de posibilidad de la coherencia de lo real y de su conocimiento[30]. Desde esta perspectiva, la confianza en dicha coherencia no constituye una premisa arbitraria que dispense de la justificación racional, sino una disposición fundamental que hace posible la búsqueda de razones, la articulación crítica de los saberes y la apertura a una verdad que no queda agotada en ninguna de sus formulaciones históricas. Así entendida, la confianza no se opone al ejercicio argumentativo ni lo reemplaza, sino que constituye una de las condiciones que permiten desplegarlo y orientarlo hacia una comprensión racionalmente fundada de la realidad.

La normatividad transversal es, por tanto, interna y escatológica. Interna, porque se configura desde dentro de la tradición creyente; escatológica, porque reconoce el carácter provisional de toda formulación histórica. La verdad es buscada bajo la promesa de su cumplimiento pleno, no poseída como objeto cerrado.

5.4. Transversalidad y responsabilidad epistemológica en contexto plural

En el actual contexto de pluralidad cultural, científica y religiosa, la teología no puede aspirar a recuperar hegemonías epistémicas perdidas. Pero tampoco puede renunciar a su pretensión de verdad. La racionalidad de integración transversal permite habitar esta tensión sin resolverla artificialmente.

Su carácter no fundacionalista la preserva de pretensiones totalizadoras; su orientación normativa la protege del relativismo. Su apertura crítica la dispone al aprendizaje; su arraigo confesional le otorga identidad. En esta estructura dinámica se juega la posibilidad de una teología intelectualmente honesta y públicamente responsable.

La transversalidad no garantiza consenso universal ni elimina el conflicto. Pero sí ofrece un marco epistemológico en el que la teología puede justificar sus

30 Cf. Schumacher, *Theological Philosophy*, 167-171.

afirmaciones, dialogar con otras racionalidades y asumir su misión sin renunciar a la verdad que la funda.

En esta perspectiva, puede señalarse también una convergencia significativa con una intuición clásica de la tradición teológica. Ya en el siglo XVI, Melchor Cano, en su célebre *De locis theologicis*, había propuesto una comprensión de la argumentación teológica basada en la articulación de diversos loci o lugares de autoridad. Lejos de concebirlos como compartimentos autónomos o fuentes autosuficientes, Cano los organiza como un sistema dinámico de mediaciones en el que la Escritura, la tradición, el magisterio, la razón natural, la filosofía o incluso la historia se relacionan mediante una lógica de ponderación recíproca[31]. La verdad teológica no emerge así de un único principio aislado, sino del discernimiento crítico que se produce en la convergencia de múltiples instancias normativas. En este sentido, la arquitectura argumentativa de los loci canianos puede interpretarse como una temprana configuración estructural de racionalidad relacional, en la que la inteligibilidad de la fe se perfila precisamente en el cruce y la interacción de diversas mediaciones. Sin anticipar sin más las categorías contemporáneas, esta intuición muestra hasta qué punto la racionalidad teológica ha estado siempre vinculada a una dinámica de articulación transversal entre fuentes, interpretaciones y ámbitos de saber.

6. HACIA UNA COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DE LA RACIONALIDAD DE INTEGRACIÓN TRANSVERSAL

El recorrido realizado hasta aquí permite ya formular, con cautela pero sin ambigüedad, una propuesta propia de racionalidad de integración transversal desde la teología. No se trata de añadir un nuevo modelo a la proliferación contemporánea de enfoques epistemológicos, ni de ofrecer una definición cerrada y exhaustiva. La integración transversal que aquí se propone ha de entenderse, más bien, como una configuración estructural del ejercicio de la razón teológica en contextos de pluralidad irreductible, capaz de articular apertura dialógica y orientación normativa sin recaer ni en el fundacionalismo ni en la disolución relativista.

31 Melchor Cano, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda Plans (Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), I, 3-5.

6.1. Racionalidad de integración transversal como estructura relacional orientada

En primer lugar, la integración transversal no puede reducirse a una mera lógica de cruce entre discursos o racionalidades heterogéneas. Si bien el momento del cruce es constitutivo —y resulta imprescindible para evitar tanto el aislamiento como la clausura identitaria—, una transversalidad entendida exclusivamente en términos de intersección corre el riesgo de convertirse en una dinámica formal carente de orientación. Desde una perspectiva teológica, esta reducción resulta especialmente problemática.

La racionalidad de integración transversal es, en efecto, una racionalidad relacional y orientada: se constituye en referencia a una alteridad que no es producida por la razón misma y que, sin embargo, la interpela de manera decisiva. Por ello, la transversalidad debe entenderse como una estructura de mediaciones orientadas, no como una neutralidad metodológica[32]. El cruce entre racionalidades no es un fin en sí mismo, sino un espacio de discernimiento en el que se juega la inteligibilidad teológica de la realidad.

Esta orientación no equivale a la imposición de un principio extrarracional ni a la clausura del diálogo. Al contrario, es precisamente la referencia a la verdad teológica —siempre buscada, nunca poseída— la que permite distinguir entre cruces fecundos y simples circulaciones discursivas. En este sentido, la integración transversal no suspende la cuestión de la verdad, sino que la desplaza al interior del proceso relacional mismo, impidiendo tanto su absolutización como su disolución.

6.2. Racionalidad de integración transversal como racionalidad interpretativa

En segundo lugar, la racionalidad de integración transversal de la teología ha de comprenderse como una racionalidad esencialmente interpretativa. La teología no produce datos empíricos ni se limita a formular explicaciones causales; su tarea consiste en articular sentido a partir de una experiencia de fe históricamente transmitida y comunitariamente interpretada. La transversalidad, en este marco, no opera como un método externo aplicado a contenidos previamente dados, sino

32 Cf. Ingolf U. Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft: Über Demokratie, Urteilskraft und Gott. Damit Religion nicht zur Moral-Ressource verkümmert: mit politischer Theologie die Gefährdung der Demokratie bekämpfen* (Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 133ss.

como una dinámica hermenéutica que integra y atraviesa el conjunto del quehacer teológico[33].

Esta dimensión interpretativa conecta la integración transversal con la tradición hermenéutica contemporánea, pero también con una comprensión clásica de la teología como *intellectus fidei*. La razón teológica no es un añadido posterior a la fe, sino la explicitación reflexiva de una comprensión ya operante en la praxis creyente. Por ello, la transversalidad no se ejerce en un vacío epistemológico, sino en el seno de una tradición viva, sostenida por una comunidad interpretante concreta.

Desde aquí, el diálogo con otras racionalidades —científicas, filosóficas, culturales o religiosas— no implica la suspensión de la propia identidad interpretativa, sino su puesta en juego crítica[34]. La integración transversal no exige la neutralización del punto de partida teológico, sino su exposición responsable en el espacio público de la razón, asumiendo el riesgo inherente a toda interpretación.

6.3. Racionalidad de integración transversal como racionalidad situada y responsable

Un tercer rasgo decisivo de la integración transversal es su carácter situado. La razón teológica no opera desde un punto de vista abstracto o universalmente descontextualizado, sino desde coordenadas históricas, culturales y religiosas concretas. Lejos de constituir una debilidad, esta situación es precisamente la condición de posibilidad de una transversalidad auténtica.

Reconocer la propia situación implica asumir la parcialidad inevitable de toda perspectiva, pero también la responsabilidad que de ella se deriva. La racionalidad de integración transversal no consiste en relativizar todas las posiciones, sino en hacer explícitas las propias condiciones de posibilidad para poder entrar en diálogo sin ingenuidad ni pretensiones hegemónicas[35].

33 La especialista en teología filosófica, Lydia Schumacher, insiste en que la racionalidad teológica debe ser entendida como un proceso interpretativo, donde la fe y la razón se articulan dialógicamente, articulando sentido sin reducirlo a datos empíricos ni meras explicaciones causales. Cf. Lydia Schumacher, *Theological Philosophy*, 45-50.

34 Cf. Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft*, 120-8.

35 Holzer subraya que la razón teológica, situada histórica y culturalmente, mantiene su apertura dialógica sin perder la densidad de su orientación interpretativa y ética. Cf. Holzer, *L'espérance de la raison théologique*, 112-118.

Esta racionalidad situada es, por ello, estructuralmente abierta al diálogo disciplinar, cultural y religioso. Pero dicha apertura no equivale a un desfondamiento identitario. La teología dialoga no porque carezca de contenido propio, sino precisamente porque lo posee y porque sabe que dicho contenido solo puede ser comprendido más plenamente en la confrontación crítica con la alteridad.

6.4. Racionalidad de integración transversal como racionalidad de mediación

Finalmente, la racionalidad de integración transversal puede caracterizarse como una racionalidad de mediación. La teología se sitúa constitutivamente en espacios intermedios: entre fe y razón, entre tradición y contexto, entre identidad y alteridad, entre el lenguaje de la confesión y el de la argumentación pública. La integración transversal no elimina estas tensiones; las habita reflexivamente, articulando relación y orientación.

Pensar la racionalidad teológica en clave de mediación permite evitar dos reducciones frecuentes: por un lado, la tentación de una inmediatez que identifique sin resto fe y razón; por otro, la separación radical que las escinda en esferas incomunicables. La mediación transversal reconoce la diferencia sin absolutizarla y busca la relación sin disolverla.

Desde esta perspectiva, la integración transversal no es un simple recurso metodológico, sino una forma de racionalidad acorde con el objeto mismo de la teología: un Dios que no se deja poseer conceptualmente y que, sin embargo, se da a conocer en la historia, en lenguajes plurales y en mediaciones siempre revisables. Pensar teológicamente de manera transversal significa, en último término, asumir que la verdad se da en el cruce, pero no se agota en él; que se busca en la relación, pero exige orientación; que se comunica en la pluralidad, pero reclama discernimiento[36].

7. HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE UNA RACIONALIDAD TEOLÓGICA RESPONSABLE Y RELACIONAL

El recorrido efectuado hasta aquí ha puesto de manifiesto que la teología contemporánea se enfrenta a un desafío epistemológico y práctico que trasciende la

36 Cf. Saskia Wendel, "In praktischer Insicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redirigieren der Metaphysic," en Saskia Wendel y Martin Breul, *Vernünftig glauben - begründet hoffen: praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie* (Herder, 2020), 132-139.

mera defensa de la plausibilidad de sus contenidos: la exigencia de dar razón de su modo de pensar. La transformación cultural, la pluralidad de saberes y la fragmentación de los marcos racionales clásicos han hecho evidente que la racionalidad teológica no puede sostenerse únicamente sobre fundamentos incuestionables ni reducirse a criterios externos de verificación empírica o argumentativa. La crisis de los modelos fundacionalistas, la emergencia del giro hermenéutico y la coexistencia de múltiples racionalidades disciplinarias, culturales y religiosas muestran que pensar teológicamente implica operar en un espacio de tensión entre apertura y orientación, historicidad y universalidad, interpretación y comunicación pública.

En este contexto, la propuesta de racionalidad de integración transversal se configura como un marco capaz de articular estas tensiones de manera responsable y creativa. No se trata de un método prescriptivo, sino de una estructura relacional orientada: una racionalidad que reconoce la pluralidad de horizontes, pero que se sitúa deliberadamente en relación con un contenido normativamente orientador, en nuestro caso, la verdad cristiana. Esta estructura permite que la teología participe en diálogos interdisciplinares y culturales sin disolver su identidad, manteniendo al mismo tiempo la exigencia de discernimiento crítico y de coherencia interna.

La dimensión interpretativa de la integración transversal subraya que la teología no produce meros datos ni explicaciones causales, sino sentido articulado: un sentido históricamente situado, sostenido por la tradición y mediado por comunidades interpretantes. La transversalidad no es un añadido externo a la razón, sino la explicitación de la orientación que ya opera en ella, ofreciendo un espacio en el que la experiencia de fe puede ser pensada y comunicada de manera inteligible y pública.

Asimismo, la integración transversal destaca el carácter situado y responsable de la racionalidad teológica. Situada en coordenadas históricas, culturales y religiosas concretas, la razón teológica asume la parcialidad inevitable de toda perspectiva, pero transforma esta limitación en un principio de responsabilidad: solo al reconocer sus condicionamientos la teología puede participar en diálogos genuinos con otras racionalidades sin perder consistencia ni identidad. La apertura no equivale a relativismo y la pluralidad no conduce a indiferencia: la racionalidad de integración transversal habita deliberadamente estas tensiones, mediando entre identidad y alteridad, tradición y contexto, fe y razón.

Finalmente, la integración transversal articula una racionalidad de mediación. Pensar teológicamente implica habitar espacios intermedios, reconocer diferencias y buscar relaciones que orienten la comprensión del sentido último sin caer en reduccionismos o absolutizaciones. La verdad se busca en la relación, se comunica en la pluralidad y se reconoce en la orientación crítica. Esta racionalidad relacional y responsable ofrece un modelo de pensamiento que es a la vez abierto y normativamente orientado, capaz de sostener la pretensión de verdad de la teología y, al mismo tiempo, de dialogar con las demandas cognitivas, culturales y éticas de nuestro tiempo.

En síntesis, la racionalidad de integración transversal no se limita a ser una categoría conceptual: constituye una invitación práctica y teórica a pensar la teología como ejercicio relacional, situado, responsable y mediador. Integra apertura y orientación, interpretación y compromiso, diálogo y fidelidad a la verdad teológica, ofreciendo un marco que permite a la teología contemporánea afirmar su racionalidad sin renunciar a la riqueza de la pluralidad y la historicidad de su práctica intelectual.

En este marco, la racionalidad de integración transversal sostiene directamente la significatividad de la fe en el siglo XXI. La fe cristiana no se reduce a un conjunto de doctrinas o prácticas rituales, su relevancia depende de su capacidad para ser comprendida, interpretada y vivida en contextos culturales, disciplinarios y sociales diversos. La transversalidad permite que la teología mantenga la apertura necesaria para dialogar con otras racionalidades y con la experiencia concreta de los creyentes, sin perder la orientación hacia aquello que constituye su núcleo: la referencia a Dios y la articulación de sentido en la vida humana.

Así, la significatividad de la fe no reside en su eficacia cultural ni en su compatibilidad con paradigmas externos, sino en su capacidad para ofrecer interpretaciones coherentes, abiertas al cuestionamiento y mediadas por tradición y contexto. La integración transversal evita tanto la clausura apologética como la disolución relativista: la fe puede sostenerse como horizonte de sentido sin prescindir de criterios de racionalidad ni de discernimiento crítico. En este sentido, la calidad de la racionalidad teológica se vincula directamente con la vitalidad de la fe: una fe que se hace comprensible y responsable en un diálogo plural permanece viva, significativa y relevante para la comprensión humana de la realidad, incluso en un mundo marcado por la diversidad y la contingencia epistemológica..

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bermejo, Diego, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*. 2 ed. Anthropos, 2017.

Brown, Delwin. "Public Theology, Academic Theology: Wentzel van Huyssteen and the Nature of Theological Rationality." *American Journal of Theology and Philosophy* 22,1 (2001): 88-101.

Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Editado por Juan Belda Plans. Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

Cornille, Catherine. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. Crossroad, 2008.

Dalferth, Ingolf U. *Fragliche Wahrheit. Grundfragen der Theologie*. Mohr Siebeck, 2018.

Dalferth, Ingolf U. *Die Krise der öffentlichen Vernunft: Über Demokratie, Urteilskraft und Gott. Damit Religion nicht zur Moral-Ressource verkümmert: mit politischer Theologie die Gefährdung der Demokratie bekämpfen.* Evangelische Verlagsanstalt, 2022.

Gesché, Adolphe. *Jesucristo. Dios para pensar VI.* Ediciones Sígueme, 2002.

Holzer, Vincent. *L'espérance de la raison théologique*. Cerf, 2019.

Martínez Pérez, Francisco J. "La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública." *Salmanticensis* 70,1 (2024): 145-170.

Moyaert, Marianne. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Rodopi, 2011.

Pannenberg, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Cristiandad, 1981.

Perry, John. *Pannenberg and the New Theological Rationality*. Bloomsbury, 2020.

Rahner, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Herder, 1967.

Ratzinger, Joseph. *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Herder, 2003.

Schrag, Calvin O. *The Resources of Rationality*. Indiana University Press, 1992.

Schumacher, Lydia. *Theological Philosophy: Rethinking the Rationality of Christian Faith*. Routledge, 2020.

Torrance, Thomas F. *God and Rationality*. Oxford University Press, 2020.

Van Huyssteen, J. Wentzel. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Eerdmans, 1999.

Van Huyssteen, J. Wentzel. "What Makes Us Human? The Interdisciplinary Challenge to Theological Anthropology and Christology." *Toronto Journal of Theology* 26,2 (2010): 143-160.

Welsch, Wolfgang. *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Suhrkamp, 1996.

Wendel, Saskia. "In praktischer Einsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redirigieren der Metaphysik." En Saskia Wendel y Martin Breul. *Vernünftig glauben – begründet hoffen: Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, 132-139. Herder, 2020.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 275-297, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

El *désir naturel* en *Surnaturel* (1946) de Henri de Lubac: La implícita interpretación suareciana del pensamiento de Tomás de Aquino

The *désir naturel* on *Surnaturel* (1946) by Henri de Lubac: The Implicit Suarezian Interpretation of the Thought of Thomas Aquinas

LUIS LARRAGUIBEL DÍEZ
Universidad católica de La Plata
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar
https://orcid.org/0009-0007-7370-8148

Recibido: 16 de abril de 2026
Aceptado: 1 de septiembre de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.275

RESUMEN

Henri de Lubac sostiene que la naturaleza humana no desea su fin último como el animal a su presa, sino como la donación gratuita de Dios Uno y Trino. Para justificar este *désir naturel*, el teólogo lionés aduce una colección de textos de Tomás de Aquino de los cuales hace su propia exégesis. Esta interpretación contiene dos supuestos implícitos posibles de encontrar en el pensamiento de Francisco Suárez: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna del orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y acto de ser; por otro, su *désir naturel* traza un paralelo con la potencia obediencial activa donde la naturaleza humana ya poseería una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

Palabras clave: Visión beatífica, potencia obediencial, esencia y *esse*, gracia santificante.

ABSTRACT

Henri de Lubac argues that human nature does not desire its ultimate end as an animal desires its prey, but rather as the gratuitous gift of the Triune God. To justify this *désir naturel*, the Lyonnais theologian appeals to a collection of texts from Thomas Aquinas, offering his own exegesis of them. This interpretation rests on two implicit assumptions that can arguably be traced back to the thought of Francisco Suárez. First, his critique of the modern scholastic distinction between the natural and the supernatural orders appears, by analogy, to imply the denial of the real distinction between essence and the act of being (*esse*). Second, his understanding of the *désir naturel* parallels the notion of active obediential potency, according to which human nature already possesses a real and positive ordination to the supernatural order.

Keywords: Beatific vision, obediential potence, essence and *esse*, sanctifying grace.

INTRODUCCIÓN

Este año se cumple el octogésimo aniversario de la publicación de *Surnaturel* (1946), obra en la que el jesuita Henri de Lubac (1896-1991) abordó de manera particular el debate sobre las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, intentando regresar al pensamiento original de Tomás de Aquino que habría sido malentendido por Cayetano y el resto de los teólogos posteriores[1].

El P. de Lubac sostiene que el hombre no desea la beatitud objetiva como el animal a su presa, sino la donación gratuita del objeto de esa beatitud que es Dios Uno y Trino, aunque no al modo de exigencia, sino de humildad ontológica[2]. Para justificar este *désir naturel* -tesis central de su antropología teológica- el teólogo lionés aduce una colección de textos de Tomás de Aquino y de los cuales hace su propia exégesis. Esta interpretación contiene dos supuestos implícitos posibles de encontrar en el pensamiento de Francisco Suárez: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna del orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y acto de ser; por otro, el *désir naturel* traza un paralelo con la potencia obediencial activa en virtud de la cual la naturaleza humana ya poseería una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

El presente trabajo se estructura en tres secciones. En las dos primeras se aborda la cuestión del deseo natural de lo sobrenatural, retomando los debates que se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XX, y se examina críticamente la exégesis doctrinal de los textos tomasianos propuesta por Henri de Lubac. En los últimos años, algunos estudios nos parecen sugerir que esta interpretación podría incorporar de manera implícita una perspectiva metafísica más afín a Francisco Suárez que al pensamiento del Tomás de Aquino. En consecuencia, la tercera sección se dedica al desarrollo de esta hipótesis.

1 Véase César Izquierdo, "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel (1946)*", *Revista Española de Teología* 64/4 (2004): 483-510.

2 "La théologie fondamentale du Père de Lubac ou l'homme au-delà de l'homme. Appelé, éclairé, surélevé par Dieu. L'homme, pris dans le mystère de Dieu". Pierre-Henri Masset, *Le Pére Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique* (Cerf, 2000), 12.

1. EL DESEO NATURAL DE LO SOBRENATURAL

El término *superadditus* -explica el P. de Lubac- sólo fue utilizado por el Aquinate para designar los medios que nos conducen al fin último. Pero los tomistas posteriores –especialmente dominicos- comenzarían paulatinamente a emplear *superadditus* como sinónimo de *supernaturalis* denominando no sólo a los medios sino también al fin como tal[3]. De allí que la teología moderna suela concebir a lo sobrenatural como sinónimo de sobreañadido a la naturaleza, incluido nuestro fin último.

Uno de los objetivos de *Surnaturel* (1946) fue demostrar que el deseo natural de la visión beatífica pertenece al pensamiento del santo Doctor, recurriendo a siete textos del *corpus thomisticum*[4] para entregar una propia hermenéutica de los mismos[5] y cuyo análisis crítico ya ha sido realizado[6]. A pesar de reconocer que la Escuela dominica y jesuita han concebido al *desiderium naturale* como el apetito innato de la naturaleza humana por su fin proporcionado, mientras que el supuesto deseo de la visión beatífica es una veleidad[7] y sólo puede surgir elícitamente a través de un principio sobrenatural como la acción de la gracia[8], no obstante, el teólogo lionés afirma categóricamente:

> Deseo natural de lo sobrenatural […]. Es verdad que Santo Tomás no ha empleado (la frase) en términos propios, y tal vez debería admitirse que ella misma ofrece un doble inconveniente[9].

Estos inconvenientes serían producidos por la mezcla constante entre la concepción de naturaleza aristotélica con la imagen patrística del hombre en el

3 "Ce jour-là, pour toute una école -et presque pour toute l'Ecole- supernaturale sera superadditum naturae, non pas seulement au sens de bien surajouté au bien natural, mais au sens de finalité surajoutée à la finalité naturelle". Henri de Lubac, *Surnaturel* (Lethielleux, 2010), 394.

4 A la *Summa Theologiae,* I, q.12, a.1 co. y I-II, q.62, a.1 co.; a las cuestiones disputadas *De Veritate,* q.22, a.7 co.; *De Malo,* q.4, a.1 ad 14; *De Virtutibus,* q.1, a.10 ad 1; *De Anima,* a.17 co. y a *Summa Contra Gentes,* c.62, n.5.

5 Cf. De Lubac, *Surnaturel,* 449-480.

6 Véase Luis Larraguibel, *La primacía intelectual del acto beatífico natural. Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (EAE, 2018), 385-395.

7 "(Pueri non baptizati) non autem (dolent) si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret" (Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis* (Lethielleux, 1933), II, d.33, q.2, a.2 ad 2)

8 "Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta […]. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (BAC, 1962), I, q.62, a.2 co.

9 De Lubac, *Surnaturel,* 431.

pensamiento del Aquinate, lo que da lugar a la ambigüedad en su exégesis[10]. Por eso existe una interpretación tan dispar de su doctrina, a la que urge una necesidad de aclaración para restablecer al hombre como *esprit* en su dignidad particular de *imago Dei* tal como era entendida por los Padres[11]. Con la ilusión de distinguir mejor el campo de la teología y la filosofía, no resulta lícito concebir lo sobrenatural como algo extrínseco que sobreviene a una naturaleza cerrada en su orden, porque el deseo del espíritu es absoluto y no puede reducirse a cualquier apetito de la naturaleza intelectual:

> La imagen de Dios en el hombre -dice el P. de Lubac- no es otra cosa que su naturaleza misma de espíritu, o más exactamente la parte superior de su naturaleza; y la semejanza divina, en su estado terminado, no es más que la posesión del fin sobrenatural […]. En efecto, el espíritu no desea a Dios como el animal desea a su presa. Lo desea como un don. No busca poseer un objeto infinito: [el espíritu] quiere la comunicación libre y gratuita de un Ser personal[12].

Si el hombre es concebido como cualquier ente natural autónomo que se relaciona con su causa eficiente y final, podría imaginarse que el deseo de la visión divina pone a Dios en dependencia de la creatura, lo que ciertamente insulta Su sabiduría y libertad. Por el contrario, el *désir naturel* presente en el hombre no está obligando a Dios a donársele, sino que Él quiere donarse y el hombre está obligado a tender a su posesión[13].

Ningún teólogo podría negar la existencia histórica de un orden de misterios *naturalmente* incognoscibles como los sobrenaturales, es decir, un orden inaccesible en sí mismo y al cual nuestro intelecto llega negativamente; pero esto no implica que cualquiera de estos misterios –como la visión beatífica– sea naturalmente demostrable y positivamente posible. Lo que es sobrenatural en su misma esencia también es sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad, pues *verum et ens convertuntur* como señala el dominico R. Garrigou-Lagrange: "No es posible demostrar la posibilidad del fin (visión beatífica) mientras no se conozca la posibilidad del medio indispensable (=la elevación a la gracia y el *lumen gloriae*). No se

10 "La réalité est, croyons-nous, beacoup plus simple. Saint Thomas reçut Aristote: il n'eut pas à le choisir. Ce qu'il choisit –et d'un choix en effet très conscient, très délibéré- c'est la philosophie. Or, la philosophie, c'était alors Aristote, - un Aristote d'ailleurs plus o moins alexandrinisé, néo-platonisé, arabisé". Ibid., 473.

11 Cf. Sergio Cobo, "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac", *Teología y Vida* 59/2 (2018): 178 y 182.

12 De Lubac, *Surnaturel*, 475 y 483.

13 "Ainsi parle M. Maurice Blondel des choses contingentes, qui prouvent l'Unique Nécessaire. On peut raissoner de même est à sa source, bien qu'encore 'anonyme'. Désir naturel du surnaturel: c'est en nous l'action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous l'action permanente du Dieu qui crée l'ordre moral". Ibid., 487.

trata de saber si Dios quiere darnos este medio, sino de conocer si tal medio es posible"[14].

Si bien el P. de Lubac admite que este deseo es producto de un análisis reflexivo que no podría ser conocido por la sola luz de la razón natural[15], al mismo tiempo, intentó demostrar que ya sería posible encontrarlo en el apetito natural de la beatitud, el cual –ciertamente y según la fe– será colmado en la visión beatífica a la que todos los hombres han sido destinados[16].

A pesar de poseer un conocimiento relevante de Agustín, el teólogo lionés cometería ciertas imprecisiones cuando describe la imagen de Dios en el hombre como fundamento del deseo natural de lo sobrenatural. En efecto, A. Gardeil explica que la capacidad de discernir esta imagen –manifestada tradicionalmente como *mens, notitia* y *amor*- no es fruto de la especulación filosófica sino de una sugerencia de la fe:

> El alma, por su naturaleza es imagen de Dios, no tiene en sí la capacidad positiva que la destina, incluso inicialmente, a la visión divina como tal; sino que es capaz de *recibir* –por la gracia– el don divino que la proporciona y que la ordena eficazmente a esta visión […]. Entonces, no debe tomarse la visión de la imagen natural de la Trinidad en la *Mens*, sino como una visión de participación, es decir, por su efecto[17].

Nuestra ordenación a esta visión no se desprende del ejercicio de nuestras facultades naturales, incluso dañadas por el pecado, sino que es obra de la gracia santificante al hacernos proporcionales a un fin superior, ya que el acto beatífico sobrenatural implica como primer principio un hábito igualmente proporcional[18].

14 Réginald Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Desclée, 1934), 183.

15 "Lé désir de l'esprit n'est pas un objet de psychologie empirique. Nous ne voulons pas non plus décider si ce désir peut être connu par les seulés lumières de la raison naturelle, ou s'il y faut joindre celles de la révelation". De Lubac, *Surnaturel*, 489, note 1.

16 Veinte años antes de la publicación de *Surnaturel,* A. Gardeil detectó que esta interpretación de Henri de Lubac acerca de los textos tomasianos no es completamente original, sino que se remitiría a Duns Scoto: "Donc de l'intérieur, donc d'une inclination naturelle et innée qui destine la volonté humaine à se complaire dans cette fin déterminée qui s'appelle la vision béatifique. C'est l'appetit inné de Scot, tout simplement". Ambroise Gardeil "Le désir naturel de voir Dieu", *Revue Thomiste* 31 (1926): 398.

17 Ambroise Gardeil, "L'âme, sujet récepteur de la grâce. La 'nature rationnelle informe' et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin" (2 séries), *Revue Thomiste* 30 (1925); 31 (1926): 11 y 104.

18 "Modus essendi Dei, qui est ipsum Esse est supra modum essendi hominis qui est habens esse in materia. Ergo non potest cognosci Deus proprie in suo proprio modo, ut est in se, ex viribus naturae humanae". Carolus Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante* (Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948), 247.

2. EL *DÉSIR NATUREL* DE H. DE LUBAC: SU EXÉGESIS DE TOMÁS DE AQUINO

> Muchos historiadores del pensamiento de santo Tomás subrayan que, cuando habla de la visión beatífica, no busca establecerla como hecho sino solamente como posibilidad […] Creemos que santo Tomás entiende correctamente cuando concluye sobre la posibilidad actual y concreta de la visión divina[19].

Aunque el Santo Doctor utilice en su obra el modo subjuntivo en lugar del indicativo para referirse a la visión beatífica como fin último del hombre; no obstante, el P. de Lubac niega que el Aquinate haya tenido la intención de especificar en este deseo un posible fin para el hombre, sino que buscó describirlo como un hecho ante los adversarios, quienes sostenían la imposibilidad de esta visión. De acuerdo con esta interpretación, citaremos los dos textos tomasianos más importantes que el teólogo lionés aduce para sostener su tesis:

1. Toda sustancia intelectual tiende, por un deseo natural, hacia aquella visión. Por lo tanto, no carecerá de ella sino por violencia[20]

2. Pues, dado que la última bienaventuranza del hombre consiste en su operación más alta, que es la operación del entendimiento, si el entendimiento creado nunca puede ver la esencia de Dios, o bien nunca alcanzará la bienaventuranza, o bien su bienaventuranza consistirá en algo distinto de Dios. Lo cual es ajeno a la fe […]. Del mismo modo, también es contrario a la razón. En efecto, en el hombre hay un deseo natural de conocer la causa cuando contempla el efecto […]. Por consiguiente, si el entendimiento de la criatura racional no pudiera alcanzar la causa primera de las cosas, permanecería vano el deseo de la naturaleza[21]

De acuerdo a la tesis del P. de Lubac, estos textos demostrarían que el deseo natural permanecería en vano si el fin último del hombre no fuese la visión beatífica. Aunque los teólogos modernos admitan que esta tesis también podría realizarse en un estado de naturaleza pura mediante razonamientos metafísicos de gran valor; sin embargo, estas consideraciones no tienen respaldo en el estudio

19 De Lubac, *Surnaturel*, 467.

20 "Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam". Thomas Aquinatis, *Summa Contra Gentes* (BAC, 1967), III, c.62, n.5.

21 "Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide […]. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum […]. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.1 co.

histórico de la obra de santo Tomás, para quien el deseo natural sólo podría ser apaciguado en la visión de la esencia divina. Sería de una sutilidad excesiva -explica el P. de Lubac- pensar que el Doctor Angélico concibiese a este deseo como algo que podría ser apaciguado simplemente de modo hipotético y no en el actual orden de las cosas[22].

Aunque la literalidad de los textos puede resultar convincente si no están lo suficientemente examinados, deben señalarse dos aspectos: por un lado, el Aquinate tiene en mente la opinión de los teólogos musulmanes que negaban la inmediatez de la visión de Dios (*quod est alienum a fide*), y por eso resalta -en el contexto de ambos pasajes- que esta visión no es imposible para ninguna creatura intelectual, sin precisar aún el modo en cómo se lleva a término. Con relación a esta visión, santo Tomás supone que el deseo natural no permanecerá en vano (*remanebit inane*) en cuanto existe la posibilidad de ser plenificado, pero no en la vida presente, sino en la futura[23]. Por otro lado, este deseo significa la visión de la causa primera (*Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam*) y no el objeto de la beatitud sobrenatural: el deseo de contemplar la causa primera no implica la posibilidad de la visión inmediata de la esencia divina, aduciendo sólo un deseo condicionado e ineficaz pero no absoluto, porque la visión beatífica es esencialmente sobrenatural, al igual que su cognoscibilidad en cuanto proposición revelada.

Este deseo natural no procede de la naturaleza humana de manera innata sino elícita, pues supone un conocimiento previo provisto por el hábito de fe y, por lo tanto, puede ser defraudado al no ser absoluto:

> Se nos ha prometido -dice el Aquinate- una felicidad en la que seremos iguales a los ángeles, pero que excede no sólo las fuerzas de los hombres sino también de los ángeles, quienes son conducidos a ésta por la gracia, como nosotros; pero que sólo a Dios le es natural[24].

En otras palabras, el hombre puede naturalmente desear ver a Dios, y al mismo tiempo, comprende que con sus solas fuerzas no es capaz de verlo poniendo de manifiesto la ineficacia y condicionalidad de su deseo; mientras que el apetito

22 "Ce serait certainement une subtilité excessive que de faire dire à saint Thomas: pour que le désir naturel ne soit pas vain, il suffit qu'il y ait une possibilité abstraite à son apaisement". De Lubac, *Surnaturel*, 469.

23 "Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita […] Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam". Thomas Aquinatis, *Contra Gentes*, III, c.48, n.12.

24 Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, III, d.27, q.2, a.2 co.

natural de la beatitud es absoluto y eficaz porque depende del ejercicio de las mismas facultades humanas[25].

Esta cuestión no obedece a un excesivo aristotelismo, sino más bien, a una razón profundamente teológica: creer en la vida eterna no es un acto metafísico adquirido por el ejercicio del hábito de sabiduría, sino que es un acto infundido y dependiente –durante esta vida– del hábito de fe. Aunque no lo mencione explícitamente, el P. Garrigou-Lagrange advierte que la tesis del P. de Lubac tiene dificultades:

> Antes de ponerse a retocar o corregir esta tesis (= del deseo natural), sería preciso tener seguridad plena de no pasar por alto los fundamentos en que se apoya, y conocer la doctrina de Santo Tomás mejor que los tomistas […]. Y por ventura será no pequeña presunción el pretender conocerla mejor que ellos[26].

Esta advertencia le valió al teólogo dominico el reproche de *rationaliste de bas vol*[27], pues no tiene en cuenta que el Creador ha colocado a la creatura en su estrecha dependencia, constituyéndose como la Fuente anónima de este deseo que hemos conocido concreta e históricamente con el cristianismo[28]. La esencia del hombre no consiste tanto en su racionalidad sino en su espiritualidad, porque manifiesta la imagen y semejanza con el Creador, haciéndola capaz de una exigencia que fundamente el deseo de la visión beatífica. Siendo consciente de las dificultades de su tesis, el P. de Lubac afirma que éste es el único modo de mantener la integridad del orden sobrenatural sin la necesidad de recurrir a la hipótesis moderna de la *natura pura*:

> La imagen de Dios en el hombre no es otra cosa que su naturaleza misma de espíritu, o más exactamente, la parte superior de su naturaleza; y la semejanza divina, en su estado terminado, no es más que la posesión del fin sobrenatural[29].

Durante los últimos años, el debate sobre el deseo natural ha reaparecido con renovados actores[30], entre los cuales mencionamos a Émilie d'Arvieu (Marie de l'Assomption) y Lawrence Feingold. Según la teóloga dominica, el apetito natural

25 "Ce désir, élicite donc, n'est qu'un désir de complaisance. Il ne saurait être efficace, comme une intention formelle, attendu· que nous avons parfaitement conscience que nous manquons des moyens divins nécessaires pour le réaliser. Pour la même raison, il est conditionnel, c'est-à-dire qu'il est émis sous la réserve de la concession par Dieu des moyens surnaturels qui peuvent le rendre efficace". Gardeil, "Le désir naturel de voir Dieu", 409.

26 Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère,* 196

27 Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Cerf, 2006), 127.

28 "Recevant du christianisme l'idée de notre fin dernière, recevons en même temps de lui l'idée de notre principe". De Lubac, *Surnaturel,* 488.

29 Ibid., 475

30 Véase Cristopher Smith, "*Surnaturel* Revisited: Henri De Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology", *Cuadernos Doctorales* 61 (2014): 153-237.

de la visión de Dios se fundamenta en la capacidad natural de la gracia (*homo capax Dei*), que no hace referencia a la potencia obediencial ni a un deseo psicológico de la voluntad, sino al apetito intelectual de cualquier naturaleza espiritual. De esta manera, las relaciones entre naturaleza y gracia son análogas a las de naturaleza y arte (técnica) o materia y forma, donde la segunda perfecciona a la primera siguiendo los mismos principios: en el hombre concreto no son realidades autónomas o sobreañadidas, sino que suponen una complementariedad[31]. En este sentido, la lucidez extraordinaria del P. de Lubac ha permitido recuperar el sentido de los textos de santo Tomás y denunciar la infidelidad de su Escuela[32].

No obstante, el Aquinate enseña que, debido a la forma, todas las cosas poseen un cierto apetito presentado como *desiderium* hacia su propia perfección natural bajo la razón de bien[33]. El apetito no designa un movimiento ya realizado, sino una disposición pasiva que ordena al sujeto hacia una determinada perfección, cuya actualización depende de la acción de un principio activo proporcionado. Así como la materia prima apetece la forma, la cual es recibida sólo cuando interviene el agente que puede actualizarla; así también, el entendimiento posee un *appetitus* respecto de la visión, donde sólo es actualizado cuando concurre la causa oportuna.

El *appetitus* del alma racional -explica E. Vadillo- consiste en su capacidad de conocer indefinidamente, manifestado en que conocida una cosa se quiera conocer otra, siempre con el concurso de la voluntad. Pero si no se da la causa oportuna, la visión no se producirá como tampoco el cambio de formas de los elementos, y esto no significa que el apetito sea vano: "Si aplicamos la analogía con el alma respecto a lo sobrenatural, el no recibir la visión de Dios no hace que el apetito sea vano, pues simplemente no se ha dado la causa oportuna"[34].

31 "(L)a nature et la grâce ne sont pas des réalités en soi, mais elles n'existent que dans des personnes humaines engagées dans une histoire concrète, dont les conditions varient en fonction des grandes étapes de l'histoire du salut et déterminent de manière décisive la nature de ces relations". Émilie de Vigouroux, Thèse de Doctorat: *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin: l'homme capable de Dieu* (Université Paris Sciences et Lettres, 2019), 165.

32 "(O)n peut donc saluer l'extraordinaire lucidité d'Henri de Lubac […] qu'avait bien perçu l'essentiel de la véritable position thomasienne et dénoncé l'infidélité de son École". Ibid., 817.

33 "Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant". Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Veritate,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 22, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970-1976), q.22, a.1 co.

34 Eduardo Vadillo, "Algunas observaciones a la obra de Marie de l'Assomption", *Espíritu* 73/1 (2024): 151.

Esta causa oportuna se refiere a los auxilios del orden sobrenatural hacia los cuales la creatura no tiene proporción, pero dado que Dios ha ordenado a las creaturas espirituales a un fin que supera sus facultades naturales, provee una nueva forma o cualidad (la gracia santificante junto con los hábitos infusos) que sí permiten apetecer la visión beatífica pues "con mucha más razón -dice el santo Doctor- infunde en aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales, mediante las cuales pueden ser movidos por El con suavidad y prontitud a la consecución de aquel bien"[35].

Resulta claro que no puede existir una tendencia ontológica de ver a Dios *ex naturali* y, si puede admitírsela, es sólo un deseo referido a la visión de la causa primera y no de Dios en cuanto uno y trino, objeto de la visión beatífica:

> (Dice L. Feingold) Este deseo simplemente proviene por poseer una naturaleza intelectual con un deseo natural de conocer la esencia de la causa, habiendo visto sus efectos. Esto produce un deseo natural de ver a Dios en cualquiera que considere que debe existir una Causa Primera (oculta) de todos los efectos. El deseo depende de una consideración de las cosas que pueden ser naturalmente conocidas, y no depende de ser ordenado a un fin sobrenatural. Este punto de vista es el único que está en armonía con los textos de Santo Tomás[36].

3. LA INFLUENCIA IMPLÍCITA DE LA METAFÍSICA SUARECIANA EN LA ANTROPOLOGÍA DE H. DE LUBAC

Si bien Henri de Lubac tuvo un gran conocimiento y estima de santo Tomás, su formación sacerdotal estuvo influida por las *Institutiones metaphysicae generalis* elaboradas por Pedro Descoqs (1877-1946) y que estaban inspiradas doctrinalmente en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez (1548-1617)[37]. A pesar de criticarlo en *Surnaturel* por acentuar la distinción de fines[38] y precisar el

35 Aquinatis, *Summa Theologiae,* q.110, a.2

36 Lawrence Feingold, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters* (Sapientia Press, 2010), 297.

37 "We are aided here by de Lubac's executor and former archivist, Georges Chantraine, who contends that his thought is rooted in both Suárez's *Disputationes metaphysicae* and Descoqs's *Institutiones metaphysicae*, which interpreted these". David Grumett, "De Lubac and Suárez: A Reappraisal", *Theological Studies* 83/4 (2022): 529.

38 "Suarez va déjà plus loin que Bellarmin, qui ne désignait cette fin purement naturelle que comme alius finis naturalis, aliquis finis inferior, et ne la définissait point par une connaissance de Dieu, qui enfin continuait de mettre dans la vue de Dieu la fin intrinsèque et la perfection de la nature humaine en même temps que l'objet de son désir". De Lubac, *Surnaturel,* 123.

sistema de la naturaleza pura[39], implícitamente el P. de Lubac es deudor del pensamiento suareciano: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna entre el orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y *esse* en el ente creado; por otro, su *désir naturel* puede trazar un paralelo con la noción de potencia obediencial activa, introduciendo germinalmente una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

3.1. La crítica a la distinción entre órdenes parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real esencia y acto de ser

De acuerdo a los autores suarecianos, los principios constitutivos del ente creado que aparecen con frecuencia en la obra de santo Tomás no deben interpretarse del modo en que lo hacen sus comentaristas posteriores. En efecto, estos últimos seguirían la doctrina de Egidio Romano (1243-1316), según la cual la esencia y el *esse* no constituyen dos principios metafísicos, sino *duae res*[40]. Por lo tanto, tampoco puede explicarse esta distinción a través de la distinción entre la potencia y el acto, porque estos principios se distinguen racionalmente al igual que lo abstracto de lo concreto[41].

En efecto, el ente puede ser entendido de dos modos: *nominaliter sumptum* o como una esencia real a la que se le separa la existencia actual (abstracto) y que tiene o puede tener ser; y *participialter sumptum* o como la contracción de esencia y existencia (concreto)[42]. Y, de este modo, el ser será simplemente posible o actualmente existente:

> El ser de la esencia, si se lo concibe como verdaderamente distinto de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado […] La existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y

39 "Suárez expresa con mayor nitidez y precisión que quienes lo precedieron qué es la naturaleza pura y plantea su concepción del hombre a partir de esta definición". Cobo, "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac", 175.

40 "Il serait donc injuste de reprocher à ce grand métaphysicien et ce solide érudit qu'était Suarez de n'avoir rien compris à la distinction réelle thomiste, la faute n'est pas à lui, et sans dout quand il combatait la distinction réelle entendue dans le sens de deux entités pleinement constituées et refusait de la reconnaître dans Saint Thomas, il n'avait pas tort. Saint Thomas lui-même aurait rejeté una pareille distinction". Edgar Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia* (Museum Lessianum, 1930), 64/5.

41 Cf. Pedro Descoqs, "La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas", *Divus Thomas* 43 (1940): 467-468.

42 Cf. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Gredos, 1963), d.2, s.4, nn. 2-4.

> precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera[43].

En otras palabras: el ser es la esencia y la realidad de la esencia es su aptitud para existir. Suárez enseña que la esencia es más digna que el *esse* porque, incluso sin existencia, es una cosa y por lo tanto se torna absurdo sostener una distinción entre dos cosas distintas: "Sé bien (dice C. Fabro) que en este momento los suarecianos están llevando adelante su dificultad: ¿Cómo se puede afirmar una distinción real entre la esencia real y el acto real de ser, cuando la esencia es real sólo y en tanto por el acto de ser?"[44].

Para el Doctor Eximio, el *esse* tiene un carácter accidental al modo de contingencia en la definición de la entidad, ya que -a través de él- la creatura pasa del estado de posibilidad al realmente existente: *possibile esse convertitur cum causato*. Además, el mismo santo Tomás habría distinguido en el ente creado la esencia y la existencia como lo abstracto y lo concreto con los términos respectivos de *quod est* y *quo est*[45].

Es cierto que los términos *quod est* y *quo est* pueden aplicarse a lo abstracto y concreto, como bien se desprende del texto original de Boecio; sin embargo, santo Tomás busca explicar que gracias al *esse* la esencia concreta puede decirse *ens* del mismo modo como el hombre que corre o *currente* se denomina como tal por el *currere:* "La esencia y el *esse*, sobre todo si son considerados en abstracto, son siempre y solamente *quo*: el *quod* no puede ser indicado –de hecho para santo Tomás– más que en el concreto"[46].

A la luz de los conocimientos físicos de su tiempo, el Aquinate recurre a la analogía de proporcionalidad para explicar la composición intrínseca de esencia y acto de ser en el ente creado. Del mismo modo que la luz es causada en el diáfano y lo actualiza, así el acto de ser informa a la esencia y la constituye en ente.

43 Ibid., d.31, s.1, nn. 2 y 13.

44 Cornelio Fabro, *Neotomismo e Suarezismo,* en *Opere Complete* (vol. 4, Editrice del Verbo Incarnato, 2005), n. 72.

45 Sin embargo, mientras el hombre y la humanidad difieren sólo en la intención, el *quod est* y el *quo est* lo hacen en la intención y en la realidad: "Esse (=quo est) et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter […] Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse". Thomas Aquinatis, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992), lect.2.

46 Fabro, *Neotomismo e Suarezismo,* n. 40.

> Debe decirse que el alma humana, en cuanto subsistente, está compuesta de potencia y acto. Pues la substancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Sin embargo, no se niega que el alma pueda ser forma del cuerpo: porque también en algunas formas aquello que es como forma y acto en comparación a una cosa, es *como* potencia en comparación a otra; como la *diafanidad* formalmente adviene al *aire,* pero está en potencia respecto de la luz[47].

La diafanidad actúa como potencia real o subjetiva respecto a la luz que la reviste: así, lo diáfano puede decirse como lo susceptivo de recibir la luz, del mismo modo como la esencia se dice *susceptiva ipsius esse*. La diafanidad no sólo es el pasaje del posible tenebroso al luminoso, sino un *quid* o cualidad positiva del aire, pero que se comporta potencialmente respecto de la luz. Así también, la esencia no es una mera posibilidad que pasa del no-ser al ser, sino algo positivo que permite ser penetrado y conservado por el *esse*.

La potencia y el acto son nociones irreductibles, puesto que por su oposición excluyen un tercero y, por esta razón, su consideración se aplica analógicamente para explicar la relación existente entre la materia y la forma o la esencia y el *esse*: puede decirse que el hombre *tiene* ser, pero no *es* el ser. Según el P. Garrigou-Lagrange, esta distinción no es evidente para los sentidos, como sucede con dos substancias real y espacialmente separadas; no obstante, se impone a nuestro espíritu que el *esse* no puede ser predicado esencial de ninguna naturaleza creada: "Hay distinción real cuando dos conceptos son irreductibles entre ellos y a un tercero más comprehensivo; esta distinción anterior a la consideración de nuestro espíritu es exigida por el valor objetivo de nuestra inteligencia según el realismo moderado, contrariamente al nominalismo"[48].

Aunque el P. de Lubac no participa del debate entre tomistas y suarecianos, sí es posible entender la razón por la cual define reiteradamente al orden natural (puro) como *abstrait* y al sobrenatural como *concrete*, demostrando que su formación filosófica es más deudora de Suárez que de santo Tomás[49]. Tampoco basta con explicar el orden sobrenatural como sinónimo de don gratuito si se omite que

47 Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Anima*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 24/1, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996) a.1 ad 6.

48 Réginald Garrigou-Lagrange, "La distinction réelle et la réfutation du pántheisme", *Revue Thomiste* 44 (1938): 705.

49 "Chantraine contends that Suárez defended the dynamic role of thought, and we see that de Lubac did not remain insensible to this key dimension of Suárezian conceptualism. He associates this with Suárez's refusal of the real distinction and his interpretation of Thomas centered on the unity of being. For Suárez, intellectual essences (roughly, ideas) do not exist in the abstract and are not strictly cognizable". Grumett, "De Lubac and Suárez: A Reappraisal", 529.

éste no se le debe de ninguna manera a la creatura, pues cada naturaleza ya posee sus principios y fines específicos[50].

Así como Suárez substituye el acto de ser que actúa la esencia por la esencia que pasa del estado de posibilidad al de realización; así también el P. de Lubac, al desconsiderar la autonomía del orden natural termina por contraerlo al sobrenatural, pues ambos convienen en el hecho concreto de existir.

> Más o menos razonamos como si la creación no fuese más que un hecho, pura condición extrínseca de nuestra posición en el ser, como si ella afectara sólo nuestro origen y no hasta nuestra esencia[51].

No obstante, el Aquinate explica que estos órdenes se distinguen en su contenido propio: mientras el orden natural es llevado a cabo por los mismos principios naturales, suponiendo la acción divina que pone y conserva el ser; el sobrenatural es puesto por Dios sin la mediación de los principios constitutivos del ente, infundiendo en él una misteriosa participación de la naturaleza divina a la que no está determinado por su inclinación natural[52].

Santo Tomás -sostiene el P. de Lubac- no construye su antropología a partir de una esencia humana abstracta, sino del hombre realmente existente y querido por Dios, cuya finalidad es el fin sobrenatural[53]. El sistema de la naturaleza pura representaría un estado inexistente y equivale a lo abstracto o lo posible; por lo tanto, carece de importancia incluirlo en el análisis metafísico y teológico del ser humano[54]. De allí que deba rechazarse esta distinción constante entre la esencia abstracta de la naturaleza pura y la naturaleza concreta:

> Es que el recurso a esta hipótesis completamente abstracta, aunque sea legítimo, no basta al final para explicar nada, para salvar nada. No es en el orden de los puros posibles donde se resolverán nuestros problemas esenciales […] En los

50 "Nam gratuitas non discernit naturale a supernaturali, quia utrumque est gratuitum. Sed gratuitas specialis quae ad supernaturale pertinet in eo est quod ipse naturae nullo modo debeatur". Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante,* 256.

51 De Lubac, *Surnaturel,* 485 .

52 "Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione". Thomas Aquinatis, *De Veritate,* q.22, a.8 co.

53 "Saint Thomas, notamment, s'occupe des problèmes concernant notre fin dernière, il le fait toujours à la fois en analysant l'esprit créé dans son essence et en se maintenant à l'intérieur de notre univers, de cet univers dont la finalité est -il ne cesse de le dire- surnaturelle". Henri de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* (Aubier, 1965), 94.

54 "Il faut que ce don surnaturel apparaisse manifestement gratuit non seulement par rapport à une nature générique, abstraite et non réalisée, mais bien par rapport à la nature concrète dont je participe hic et nunc". Ibid., 88.

> Padres tampoco se encuentra esa separación radical entre la esencia abstracta y el mundo existente que caracteriza a cierta especulación escolástica moderna[55].

Tanto Suárez[56] como Descoqs[57] admiten que el deseo de la visión beatífica es condicionado e ineficaz, en cuanto no surge elícitamente de ninguna potencia natural; sin embargo, las consecuencias metafísicas de negar la composición real en el ente creado pueden arrastrarse a la antropología teológica y destruir esta *verité de simple bon sens.*

La metafísica suareciana muestra en la creatura dos momentos realmente distintos como son la posibilidad (*ens in potentia*) y la realización (*ens in actu*), pero se niega a reconocer que en ella existan dos principios constitutivos o sobreañadidos. Sin embargo, el Aquinate habla claramente de estos principios de la creatura como *compositio in ea invenitur*[58] y que se distinguen realmente.

La crítica a la distinción escolástica entre el orden natural y el sobrenatural puede comprenderse, analógicamente, desde el horizonte metafísico de inspiración suareciana en el que fue formado el P. de Lubac. Así como Suárez niega que esencia y *esse* constituyan dos principios realmente distintos del ente creado, interpretando su diferencia como la que existe entre la esencia considerada abstractamente y el ente concretamente existente; semejantemente el teólogo lionés rechaza la distinción entre una naturaleza pura y un orden sobrenatural sobreañadido, por considerar que aquella responde a una abstracción sin realidad histórica. Pareciera que en ambos casos la diferencia entre dos principios constitutivos queda reducida a lo posible y lo realizado. Desde esta perspectiva, la negación de la distinción real entre esencia y *esse* ofrece una clave hermenéutica para comprender la dificultad de reconocer una distinción igualmente real entre naturaleza y gracia.

55 Ibid., 257 y 95.

56 "Stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium condicionatum illius visionis, tamen, si prudenter gereret, non esse inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus". Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis,* disp. 16, sect. 3 en De Lubac, *Surnaturel,* 116.

57 "Un désir est naturel dans la mesure où le terme auquel il aspire est proportionné à la nature. C'est une vérité de simple bon sens et de tout repos, un principe dérivant immédiatement du principe de raison suffisante. Pedro Descoqs, *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (Beauchesne, 1938), 117.

58 "In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius […]. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae". Thomas Aquinatis, *Contra Gentes*, II, c.53, n.2.

3.2. El *désir naturel* remite implícitamente a la potencia obediencial activa

Santo Tomás enseña que la potencia obediencial es la capacidad de toda creatura para ser reducida al acto no por un agente connatural sino directamente por la acción de Dios como Agente primero, pues nada escapa al poder divino que hizo todas las cosas[59]. Es posible, de esta manera, explicar el milagro o la causalidad instrumental de los signos sacramentales, cuyo efecto no podría ser llevado a cabo por su potencialidad natural si no son movidas por la acción divina y así, por ejemplo, la Virgen María tiene la potencialidad de ser madre o el agua de limpiar, aunque no de concebir milagrosamente al Hijo de Dios o de borrar instrumentalmente el pecado original[60].

No obstante, Henri de Lubac se queja de los tomistas posteriores cuando introducen la potencia obediencial para explicar las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, olvidando que el Aquinate enseñó que el alma tiene una capacidad natural para recibir el influjo divino[61]. Esta mala lectura habría acentuado la concepción del orden sobrenatural -incluido el fin último- como sobreañadido (*surajoutée*) a la naturaleza humana:

> Por su invención de la naturaleza histórica, por su teoría de la potencia obediencial y su negación de todo apetito natural de ver a Dios, (Cayetano) es el autor responsable con sus dos acólitos Köllin y Javelli, de toda la teología dualista que siguió […]. La mayoría de los tomistas, infieles en este punto aún a la vieja escuela, no reconocieron en la naturaleza con respecto a lo sobrenatural más que una simple potencia obediencial[62]

A diferencia de santo Tomás, Suárez no concibe la potencia obediencial como *mere passiva,* sino también, como una *vis activa*[63] o *quasi fundamentalis*[64] por la cual se pueden obrar actos sobrenaturales, aunque esta potencia sea incompleta y no remita necesariamente a una relación trascendental con el orden sobrenatural. Hablando de la humanidad de Cristo, el Doctor Eximio señala:

59 "Capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem; […] vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult". Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, III, d.1, q.1, a.3 ad 4.

60 Cf. Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, IV, d.8, q.2, a.3 ad 4.

61 "*Naturaliter anima est gratiae capax*". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae,* I-II, q.113, a.10 co.

62 De Lubac, *Surnaturel,* 312 y 317.

63 "(Q)uia vis activa nihil aliud est quam id a quo potest fluere ac pendere actio ut actio". Francisco Suárez, *De Incarnatione*, en *Opera Omnia* (vól. 18, Ludovicum Vivès, 1856), d.31, s.6, n.30, 120.

64 "Quia ipsa naturalis entitas rei secundum propriam rationem suam est fundamentum hujus elevationis absque aliquo addito supernaturali". Ibid., d.31, s.6, n.73, 135.

> (E)sta virtud instrumental en la humanidad de Cristo no es una cosa o entidad, ni un modo intrínseco […] sino que es una potencia obediencial activa existente en las mismas cosas (*in rebus ipsis existentem*), mediante la cual pueden realizar obras sobrenaturales[65].

Suárez se muestra refractario con la interpretación tomasiana de la causalidad instrumental, pues no explicaría satisfactoriamente el problema de la eficiencia creada en el orden sobrenatural y, por esta razón, introduce la potencia obediencial activa en cuanto "no es necesario un principio anterior y externo que provoque (cause) la acción, pues el inicio de la misma, según Suárez, puede surgir del propio sujeto que la padece o realiza"[66].

El teólogo granadino no niega la necesidad de la acción del Agente primero para que la creatura pueda producir actos sobrenaturales. Por el contrario, existe un poder absolutamente infinito en todas las cosas cuando funcionan como instrumentos de Dios, de tal manera que tanto la acción del instrumento como la de Dios no son dos acciones sino una sola, pues no resulta necesaria la acción previa (o connatural) del instrumento para alcanzar el resultado que se propone el Agente primero[67]. Si bien, lo que se debe explicar no es tanto cómo se produce el efecto sobrenatural sino el resultado de esa producción, esta nueva potencia obediencial permite salvar la desproporción entre ambos órdenes:

> La postura de Suárez -dice Martín Palma- también se define por sus ideas metafísicas. Los grados metafísicos sólo se distinguen de razón. Lo natural y lo sobrenatural son dos conceptos a los que responden en el acto una misma realidad física. Y en ella lo sobrenatural transciende totalmente lo natural. Y como la eficiencia se realiza en orden físico, la eficiencia de un acto sobrenatural es eficiencia de lo sobrenatural de un acto. Sencillamente se acusa a la tesis opuesta de ultrarealismo[68].

Estas palabras confirman no sólo aquello que explicamos en el punto anterior respecto a la negación de la distinción real entre orden natural y sobrenatural, sino también, que la creatura posee un poder real -la potencia obediencial activa-

65 Ibid., d. 31, s. 5, n. 7, 106.

66 José Carlos Sánchez-López, "La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez", *Espíritu* 69/2 (2020): 288.

67 "(I)n his instrumentis non esse per se et intrinsece necessariam actionem praeviam propriam et connaturalem ipsi instrumento, ut possit attingere effectum principalis agentis". Suárez, *De Incarnatione*, d.31, s.9, n.9, 161.

68 José Martín Palma, "La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez", *Archivo teológico granadino* 16 (1953): 362.

en virtud del cual el efecto sobrenatural depende de aquélla, aunque ni el modo de obrar ni el concurso estén en sus manos[69].

La posición suareciana plantea dos dificultades insalvables: por un lado compromete la vitalidad de nuestros actos sobrenaturales, porque nuestras facultades espirituales -obediencialmente activas- aportarían naturalmente un fundamento para que sus operaciones sean elevadas y extendidas por el concurso divino hacia una vida superior, donde la gracia no actuaría como un principio formal sino extrínseco a la naturaleza humana[70]. Por otro, en nuestras facultades espirituales ya podría estar presente una ordenación natural al orden sobrenatural, bastando que el concurso divino la ponga en acto: si la potencia obediencial no fuera simplemente pasiva sino real y positiva, nada obstaría a que el deseo natural de ver a Dios sea precedente a la reducción al acto por el Agente primero[71].

De allí que el término *humilité ontologique* utilizado por el P. de Lubac pueda trazar un paralelo con la potencia obediencial activa. En efecto, el teólogo lionés establece que esta humildad permite el *désir naturel*, ya que coloca al espíritu en una actitud de espera: *le moi qui aspire n'est pas un moi que réclame*[72]. De ahí que las expresiones deseo ineficaz y veleidad son equívocas e inconsistentes, porque no logran significar al más absoluto de los deseos, es decir, el deseo de la comunicación divina como don libre[73]. Si entendemos esta comunicación en clave suareciana, nos daremos cuenta de que el *désir naturel* no es producido por la causalidad instrumental de la gracia divina que inhiere en nuestras potencias, sino más bien, es una *vis activa* que de suyo es impotente para producir un efecto sobrenatural, aunque sea algo positivo que existe realmente en todas las cosas.

Santo Tomás enseña que la potencia obediencial es una propiedad trascendental de la creatura que no añade una modalidad ni un predicamento nuevo, sino

69 "(J)uxta hunc modum intelligitur quomodo non sit actio sine virtute agendi, nam virtus agendi est haec potentia obedientialis activa applicata ad agendum cum proportionato concursu". Suárez, *De Incarnatione* d.31, s.6, n.7, 106.

70 "Notre nature comme constituée dans son fond par une puissance obédientielle active, où l'activité réserverait les droits de la vitalité, tandis que le caractère obédientiel, c'est-à-dire de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu, expliquerait la tendance efficace vers le but divin". Ambroise Gardeil, "La vitalité de la visión divine et des actes surnaturels", *Revue Thomiste* 31 (1926): 478.

71 "Le désir naturel de voir Dieu […] avait paru ne s'expliquer que par un ordre très initial, mais déjà positivement déterminé à la vision divine et au surnaturel qui la précède". Ibid., 479.

72 De Lubac, *Surnaturel*, 484.

73 "L'esprit ne s'est pas mis tout seul en branle, et son mouvement suppose une direction, c'est dire un point fixe. La gratuité pure est un autre nom de l'absurde". Henri de Lubac, *De la connaisance de Dieu* (Editions du Témoignage Chrétien, 1946), 68.

sólo se limita a obedecer lo que el Creador disponga de ella[74]. Si bien se comporta pasivamente y de ninguna manera activa, es necesario distinguirla de la potencia pasiva natural, pues ésta se encuentra en correlación con la potencia activa, es decir, como expresión dinámica innata de la forma que tiende proporcionadamente a su acto. La radicalidad de la potencia obediencial en el alma consiste en que no aporta nada al acto sobrenatural, pues ella no existe ni siquiera como algo oculto en la substancia sino simplemente como una no-repugnancia a la acción de Dios o una *potentia ad agens, non ad obiectum*. Tampoco es una entidad lógica o negativa, sino una potencia del ser mismo del alma viviente en virtud de la cual es capaz de la vida divina[75].

Que el alma sea naturalmente capaz de la gracia no significa que esté en potencia natural (pasiva o activa) de ella, sino más bien, se refiere a que la participación de la vida divina no resulta contradictoria con ella debido al principio espiritual que vivifica al hombre. Hablando de la educción de los hábitos infusos que actúan como principios operativos de la gracia santificante, el Aquinate señala explícitamente:

> Nosotros decimos que en toda creatura, existe una cierta potencia obediencial, por la que toda creatura obedece a Dios para recibir en sí todo lo que Dios quiera. Así también, hay en el alma algo en potencia que está dispuesto a ser reducido en acto por un agente connatural y, de este modo, están en potencia en ella las virtudes adquiridas. Pero, de otro modo, hay algo en potencia en el alma, que no está dispuesto a ser educido en acto sino por virtud divina; y así están en potencia en ella, las virtudes infusas[76].

Como la omnipotencia de Dios se encuentra limitada por su sabiduría, la obediencialidad del instrumento debe ser coherente con la naturaleza de cada creatura y, por esta razón, no repugna a la naturaleza humana recibir una perfección superadora en cuanto el alma intelectual y la esencia inteligible de Dios -a pesar de la desproporción- comparten analógicamente la espiritualidad.

74 "Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit". Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Potentia* (Marietti, 1965), q.6, a.1 ad 18.

75 "On ne comprend pas qu'elle n'est pas une entité logique ou négative, mais l'être même de l'âme vivante dans ce qu'elle a de plus foncier, en tant que soumis au bon plaisir de la toute-puissance divine pour ce qui n'implique pas contradiction". Gardeil, "La vitalité de la visión divine", 489.

76 Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Virtutibus* (Marietti, 1965) q.1, a.10 ad 13.

CONCLUSIÓN

Hacer accesible a nuestras potencias naturales el objeto formal de la visión beatífica, equivale a destruir metafísicamente el fundamento objetivo de la sobrenaturalidad de nuestra beatitud: si el orden de los agentes responde al de los fines y la acción ha de estar especificada por su objeto; entonces, la revelación del misterio sobrenatural de la visión beatífica implica una acción reveladora del mismo orden, constituyendo el objeto de nuestra fe infusa y, por lo tanto, inaccesible a la razón[77].

Es cierto que la distinción real entre esencia y acto de ser, aplicada analógicamente a la distinción entre el orden natural y sobrenatural, conlleva una dificultad psicológica irremontable porque implicaría conocer el modo de la creación del hombre y la existencia histórica de la naturaleza pura; no obstante, esta dificultad no impide que la razón pueda mostrar el efecto de esta creación y los principios que rigen causalmente a cualquier naturaleza creada. Así como el *esse* no constituye un predicado de la esencia del ente, porque se distinguen realmente, así tampoco se comporta el orden sobrenatural respecto de la esencia del hombre y, por lo tanto, su ordenación efectiva a la visión beatífica no puede responder al ejercicio natural de sus potencias espirituales activas, sino a la operación del gobierno divino. Al mismo tiempo, la noción de potencia obediencial activa introduce germinalmente una confusión entre órdenes, pues la naturaleza espiritual del hombre ya no poseería una simple no-repugnancia a la acción de Dios, sino una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

Aunque Henri de Lubac no discuta explícitamente la distinción real entre esencia y acto de ser, nos parece que la estructura conceptual con la que piensa la relación naturaleza-gracia resulta más inteligible si se la interpreta sobre el trasfondo de una metafísica de inspiración suareciana. Por esta razón, no resultaría exagerado sostener que su exégesis del deseo natural es más afín a Francisco Suárez que a Tomás de Aquino.

77 "Cette manière de voir qui se rapproche du baianisme, ne conserve une certaine distinction de la nature et de celui de la grâce qu'en niant le principe de finalité: tout agent agit pour une fin proportionnée. De ce principe, il suit en effet que Dieu, auteur de notre nature, n'a pu nous donner le désir naturel inné d'une fin à laquelle il ne pourrait nous conduire *ut auctor naturae*". Réginald Garrigou-Lagrange, "Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?", *Angelicum* 8 (1931): 142.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boyer, Carolus. *Tractatus de Deo creante et elevante*. Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948.

Cobo, Sergio. "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac". *Teología y Vida* 59/2 (2018): 171-190.

De Lubac, Henri. *De la connaisance de Dieu*. Editions du Témoignage Chrétien, 1946.

De Lubac, Henri. *Le mystère du Surnaturel.* Aubier, 1965.

De Lubac, Henri. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Cerf, 2006.

De Lubac, Henri. *Surnaturel.* Lethielleux, 2010.

Descoqs, Pedro. "La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas", *Divus Thomas* 43 (1940): 463-497.

Descoqs, Pedro. *Le mystère de notre élévation surnaturelle.* Beauchesne, 1938.

De Vigouroux, Émilie. Thèse de Doctorat: *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin: l'homme capable de Dieu*. Université Paris Sciences et Lettres, 2019

Fabro, Cornelio. *Neotomismo e Suarezismo,* en *Opere Complete,* vol. 4, Editrice del Verbo Incarnato, 2005.

Feingold, Lawrence. *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters.* Sapientia Press, 2010.

Gardeil, Ambroise. "L'âme, sujet récepteur de la grâce. La «nature rationnelle informe» et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin" (2 séries). *Revue Thomiste* 30 (1925); 31 (1926): 417-433 y 104-119.

Gardeil, Ambroise. "La vitalité de la visión divine et des actes surnaturels". *Revue Thomiste* 31 (1926): 477-490.

Gardeil, Ambroise. "Le désir naturel de voir Dieu". *Revue Thomiste* 31 (1926): 381-410.

Garrigou-Lagrange, Réginald. "La distinction réelle et la réfutation du pántheisme". *Revue Thomiste* 44 (1938): 484-493.

Garrigou-Lagrange, "Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu". *Angelicum* 8 (1931): 128-148.

Garrigou-Lagrange, Réginald. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectual.* Desclée, 1934.

Grumett, David. "De Lubac and Suárez: A Reappraisal". *Theological Studies* 83/4 (2022): 514-536.

Izquierdo, Cesar. "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel (1946)*". *Revista Española de Teología* 64/4 (2004): 483-510.

Hocedez, Edgar. *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia.* Museum Lessianum, 1930.

Larraguibel, Luis. *La primacía intelectual del acto beatífico natural. Síntesis tomista de Santiago Ramírez.* EAE, 2018.

Martín Palma, José. "La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez". *Archivo teológico granadino* 16 (1953): 327-375.

Masset, Pierre-Henri. *Le Pére Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique.* Cerf, 2000.

Sánchez-López, José Carlos. "La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez", *Espíritu* 69/2 (2020): 273-290.
Smith, Christopher. "*Surnaturel* Revisited: Henri De Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology". *Cuadernos Doctorales* 61 (2014): 153-237.
Suárez, Francisco. *De Incarnatione*, en *Opera Omnia,* vol. 18, Ludovicum Vivès, 1856.
Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas,* trad. por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón**.** Gredos, 1963.
Thomas Aquinatis. *Expositio libri Boetii De hebdomadibus,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Anima*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 24/1, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Potentia.* Marietti, 1965.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Veritate,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 22, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970-1976.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Virtutibus*. Marietti, 1965.
Thomas Aquinatis. *Scriptum Super Sententiis*. Lethielleux, 1933.
Thomas Aquinatis. *Summa Contra Gentes*. BAC, 1967.
Thomas Aquinatis. *Summa Theologiae.* BAC, 1962.
Vadillo, Eduardo. "Algunas observaciones a la obra de Marie de l'Assomption". *Espíritu* 73/1 (2024): 129-176.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 299-328, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Fuentes teológicas de la virtud del cuidado

Theological Sources of the Virtue of Care

JOSÉ MANUEL HORCAJO LUCAS
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid
jmanuel.horcajo@sandamaso.es
https://orcid.org/0000-0001-9001-5596

Recibido: 22 de noviembre de 2025
Aceptado: 23 de febrero de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.299

RESUMEN

La ética del cuidado ha tenido un notable desarrollo en las últimas décadas ampliando nuevas perspectivas en diversos sectores: sanitario, social, educativo, político y ecológico. A pesar de sus aportaciones, todavía quedan asuntos por resolver como la universalidad y la relación con la justicia. Si consideramos sus fuentes teológicas en la providencia y la caridad, ayudados por la teología de santo Tomás de Aquino, podremos fundamentar mejor sus postulados y descubrir su fecundidad en el crecimiento del bien de las personas y sus vínculos. De esta manera podemos descubrir el cuidado más allá de una simple práctica, como una virtud desde la caridad y en la prudencia. La virtud específica del cuidado permitirá concretar la caridad en la cercanía y abrirla a la universalidad.

Palabras clave: cuidado, virtud, providencia, caridad, prudencia, crecimiento.

ABSTRACT

The ethics of care has undergone remarkable development in recent decades, broadening new perspectives in various sectors: health, social, educational, political, and ecological. Despite its contributions, there are still issues to be resolved, such as universality and the relationship with justice. If we consider its theological sources in providence and charity, aided by the theology of St. Thomas Aquinas, we can better ground its postulates and discover its fruitfulness in the growth of the good of people and their bonds. In this way, we can discover care beyond a simple practice, as a virtue based on charity and prudence. The specific virtue of care will allow charity to be concretized in closeness and opened to universality.

Keywords: care, virtue, providence, charity, prudence, growth.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se han publicado muchas reflexiones sobre el cuidado en la sociedad del bienestar y el cuidado de los más débiles. El entramado de alianzas personales y comunitarias que asisten, cuidan y sostienen la sociedad nos permite hablar del trasfondo del cuidado. Nos referimos a un trasfondo cultural, a modo de imaginario social, como una especie de consenso general, una idea que compartimos todos, que no hace falta ser defendida o argumentada, sino que es vivida con naturalidad. El cuidado se ha convertido en una práctica general, como un principio básico de la convivencia humana y ecológica. Eso es lo que se denomina un trasfondo, más que un acto, un contexto en el que vivimos sumergidos más por omisión que por elección[1].

El cuidado abre nuevas dimensiones de la realidad, concede nuevas perspectivas a la mirada humana. Una vida sin cuidados no es plenamente humana. Por eso "la persona solo alcanza su madurez, y con ella, su plenitud, cuando se compromete creativamente en el cuidado de otros"[2]. Efectivamente, no se trata solo de que haya diversos escenarios del cuidado, sino que el cuidado introduce en un nuevo escenario: el de la madurez, el del compromiso, el de la plenitud del amor. De ahí que en la educación de los niños sea tan importante la iniciación en la cultura del cuidado, aunque sea de cosas pequeñas y sencillas.

Vamos a indagar las fuentes teológicas del cuidado, como práctica y como ética. Para ello comenzaremos por las fuentes principales en que se apoyan los estudiosos de la ética del cuidado en las últimas décadas en sus variados debates y corrientes. Posteriormente, para una mejor fundamentación de esta ética, buscaremos en las fuentes teológicas de la providencia y de la caridad. Para ello nos apoyaremos en la teología de santo Tomás de Aquino. Por último, intentaremos mostrar la posibilidad de hablar de la virtud del cuidado, partiendo de estas mismas fuentes.

1 Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. I (Gedisa editorial, 2014), 37.
2 A. Berástegui Pedro-Viejo, "Relaciones y escenarios del cuidado," *Sal Terrae* 109 (2021): 707.

1. ORIGEN DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

1.1. El cuidado a debate

La ética del cuidado en el ámbito sanitario surge por las investigaciones de psicólogos como Jean Piaget (1932) y Lawrence Kohlberg (1981). Su objetivo era el mero mantenimiento de la vida del paciente[3]. Las conclusiones de estos pioneros son contestadas por Carol Gilligan[4], al subrayar la relación entre la responsabilidad y la benevolencia. Se confrontaron las artes del curar y del cuidar, asignándoles roles masculinos (médicos) y femeninos (enfermeras) respectivamente. Así nace un debate sobre la ética del cuidado. En las primeras fases de esta ética existe una valoración y apropiación de las aportaciones de los varones (justicia) y de las mujeres (responsabilidad). Poco a poco el debate supera esta dialéctica entre el hombre y la mujer y se centra en el propio paciente[5].

Los principios en que se mueve este debate suelen ser la dignidad y el bienestar del enfermo. La aportación de Gilligan consistió en ampliar el horizonte del cuidado hacia una responsabilidad compartida de ayudar y de dejarse ayudar, cuidar y cuidarse, incluyendo al paciente y a su familia. Sin embargo, este debate surgió en una tensión dialéctica contra el patriarcado, oponiendo el amor de la mujer al dominio de leyes del hombre. Muchos de los debates sobre el cuidado adolecen todavía de este enfrentamiento[6].

Se proponía que el paradigma de todo cuidado sea el de una madre que cuida a su hijo pequeño[7]. Era el abandono de la primacía de las reglas abstractas de la justicia. Pasamos así del "natural caring" al "ethical caring". En estos primeros momentos del debate se produce una prioridad y polarización de los cuidados

3 Cf. Marie Francoise Collière, *Promover la vida* (McGraw-Hill Interamericana, 1993), 8: "Cuidar es, por tanto, mantener la vida asegurando la satisfacción de un conjunto de necesidades indispensables para la vida".

4 Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, 1982).

5 Para ver la evolución de los primeros autores se puede consultar: Marta López Alonso, *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la* epiméleia (Universidad Pontificia Comillas, 2011), 25-44.

6 La propia Gilligan dice: "El amor es la fuerza con el poder de desequilibrar el orden patriarcal": "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", en: Carol Gilligan, *La ética del cuidado* (Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013), 29.

7 Nel Noddings, la primera que consagró la "ética del cuidado", siguiendo las reflexiones de Carol Gilligan, pone como paradigma del cuidado la relación madre-hijo. Cf. Nel Noddings, *Caring: A feminine approach to ethics and moral education* (University of California Press, 1984). Posteriormente ha sido muy criticada, porque pretende cuidar desde la intimidad, lo cual sería insuficiente, y es mejor desde la responsabilidad y la atención, como dice Marian Barnes, *Care in Everyday Life. An Ethic of care in practice* (The Policy Press, 2012), 124.

maternos[8]. Desde el punto de vista filosófico, Virgina Held propone el cuidado materno como modelo de transformación social, de manera que se propone una sociedad basada en la moralidad femenina[9]. Se ve que, de partida, el tema del amor en relación con el cuidado no está clarificado.

Aquella nueva perspectiva venía a cubrir los ángulos oscuros que omitía la mera justicia. Se oponían ambas como contrapuestas[10]. Se suele debatir sobre el carácter masculino de la ética de la justicia frente al carácter femenino de la ética del cuidado. Se resolvería esta dialéctica con la complementariedad y reciprocidad de ambos enfoques[11]. Agustín Domingo Moratalla concluye que, la Ética del Cuidado ensancha el horizonte de una Ética de la Justicia y no se limita únicamente a una revisión o supervisión de sus lagunas o deficiencias[12]. Ciertamente la categoría de cuidado supone una lectura crítica con la Modernidad, una revisión radical de sus presupuestos antropológicos y, sobre todo, la activación de formas nuevas, no solo de pensar, sino de actuar y entender la relación del ser humano con el mundo[13].

Posteriormente el debate se enriqueció con perspectivas más sosegadas desde el ámbito médico, psicológico y filosófico, de modo que se proponía como una ética complementaria que rescataba una visión de la humanidad frágil, de la dependencia[14], de la ternura y la cercanía[15]. Se ampliaba la perspectiva del cuidado a todos los profesionales sanitarios, incluidas las familias[16]. Se extendía la ética del cuidado a diversos sectores de la sociedad, incluida la política y la economía, y la vida cotidiana[17]. De este modo, muchos pensadores tanto en América, como en Europa incorporaron esta perspectiva en sus reflexiones[18]. En las últimas décadas, esta ética del cuidado se ha aplicado a múltiples sectores: ecología, familia,

8 Cf. Sahara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Beacon Press, 1989). Ha sido contestada por María Jesús Izquierdo, *El malestar en la desigualdad* (Cátedra, 1998).

9 Cf. Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global* (Oxford University Press, 2006).

10 Cf. Olena Hankivsky, *Social Policy and the Ethic of Care* (UBC Press, 2004), 11-37.

11 Es el apartado central del libro de Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra* (Trotta, 2002).

12 Cf. Agustín Domingo Moratalla, *Homo curans. El coraje de cuidar* (Encuentro, 2022), 61: "Esta responsabilidad cordial e integral supone una ética que no se desentiende de la religión ni de la metafísica".

13 Cf. Agustín Domingo Moratalla, *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder* (Rialp, 2013).

14 Cf. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Paidós, 2001), 15.

15 Cf. Held, *The Ethics of Care*, 10.

16 Cf. Emilio García-Sánchez, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves* (EUNSA, 2017), 156.

17 Cf. Gillaume Le Blanc, "La rivoluzione del "prendersi cura": verso un'etica per ogni vita," *Anthropotes* 39, no.1 (2023): 45-56.

18 Cf. Francesc Torralba i Roselló, *Antropología del cuidar* (Fundación Mapfre Medicina, 1998).

educación, etc. De este modo se proponía el amor y la confianza como principios que equilibran la sociedad basada en el poder y la opresión. El cuidado se alza como principio político que permite recoger la confianza y cercanía[19].

Una gran parte de las investigaciones siguen la senda de la práctica sanitaria llegando a incorporar la caridad en la acción del cuidado[20]. Sin embargo, esta fecunda línea de investigación ha tenido sus importantes opositores, que enfrentan la bioética de los principios a la del cuidado[21]. Queda abierto el debate para integrar el modelo principalista y el del cuidado.

1.2. Trazos de la historia del cuidado

Pero el tema del cuidado no es nuevo. Históricamente ha estado presente en la vida social y la reflexión filosófica y médica en diversas proporciones y en escenarios culturales diferentes[22]. Podemos hacer una clasificación de la práctica y comprensión del cuidado en tres fases, que corresponderían a tres tradiciones, con tres racionalidades distinguibles[23]: pagana clásica, cristiana, secularizada. La pagana sería la griega y romana clásica, fundamentada en la filosofía platónica, aristotélica y estoica, con una fuerte vivencia religiosa. La cristiana, enraizada en el judaísmo y fundamentada en la encarnación del Verbo, expresada en la vida de la Iglesia. La secularizada sería la que comienza con el nominalismo y se fundamenta en la ilustración y el sujeto autónomo y el ciudadano moderno.

El cuidado en la cultura pagana está vinculado a la virtud, de modo que sería idéntico cuidarse (el alma) y ser virtuoso, como sucede en Platón. Esto sucede especialmente con la virtud de la piedad, pues se sabe vinculada a unas raíces que ha de conservar y mantener: la familia y la patria principalmente. Aristóteles añade los amigos por lo que supone de unión en la virtud. Son los ámbitos donde se desarrolla el cuidado. Podríamos decir que es el cuidado natural y político.

En segundo lugar, el cuidado cristiano se anticipa ya con el pueblo de Israel por el cuidado del Dios providente que guarda a su Hijo Israel, especialmente en los pobres y débiles. Este Dios que manda cuidar la Alianza y a los pobres se

19 Cf. A. Baier, "What do women want in a moral theory?," *Nous* 19, no.1 (1985): 53-63.

20 Cf. Edmund D. Pellegrino y David C. Thomasma, *Las virtudes cristianas en la práctica médica* (Cátedra de Bioética Comillas, 2008).

21 Han criticado esta ética del cuidado T.L. Beaucham y J.F. Childress, *Principios de ética biomédica* (Masson, 2002).

22 Para ver un recorrido histórico del término cuidado, tanto en la filosofía, como en la Biblia y la teología cristiana se puede ver: López Alonso, *El cuidado*, 73-270.

23 Cf. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (EIUNSA, 1994).

manifiesta plenamente en la vida y obra de Jesús de Nazaret que regala la caridad a su Iglesia. Es el cuidado desde la caridad, como unión en el amor, que va desde lo cercano hasta abarcar incluso a los enemigos. Este cuidado se va espiritualizando progresivamente hasta llegar a la *cura animarum.*

En tercer lugar, el cuidado secularizado prescinde de Dios para su perfeccionamiento, salvo como una mera ayuda auxiliar, y se centra en la autonomía de la libertad como identidad del individuo y en el progreso como meta. El cuidado secular será una técnica, no una virtud como en la experiencia pagana o un amor como en la experiencia cristiana[24].

En las últimas décadas se está intentando recuperar la conexión del cuidado con la afectividad entendida como emotividad o empatía, por influjo de la psicología. Se trata del cuidado emotivo que, más que una búsqueda del bien del otro, es otra manifestación del propio bienestar emocional. Es, en definitiva, un cuidado de sí mismo.

2. FUENTES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

2.1. Fuentes del cuidado

Aunque el debate comenzó en el ámbito sanitario, se ha extendido a múltiples sectores tanto de la sociedad como de la política. Se puede observar que en las diversas aportaciones subyace unos principios filosóficos que orientan el debate desde unos presupuestos. Veamos cuáles son estos.

Si hablamos del cuidado, la primera idea que viene a la mente es la *vulnerabilidad*, la fragilidad, las heridas y sufrimientos que deben ser cuidados. Es el tema que ha estudiado Martha Nussbaum en la filosofía y tragedia griega. Tanto en poetas como en pensadores, amigos de la sabiduría, descubre este afán por superarse, por medio del logos, de la razón, de las obras, y otros medios para vencer la caducidad[25]. Los griegos buscaban la excelencia humana, conscientes de su fragilidad, porque el hombre está necesitado. Para superar la fragilidad del

24 Algunos autores hacen otras clasificaciones. Por ejemplo, Jesús Tomás Monge Moreno, *La estética del cuidado* (EUNSA, 2023), 43-47, distingue cuatro etapas del cuidado: 1) *Doméstico*, hasta la caída del Imperio Romano, 2) *Vocacional*, desde el cristianismo hasta Edad Moderna. 3) *Técnico*, desde mediados del s. XIX, con la aparición de la enfermera auxiliar del médico, 4) *Profesional*, con la disciplina de Enfermería a mediados del siglo XX.

25 Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Visor. Dis., S.A., 1995), 29: "La peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad. La delicadeza de una planta no es la dureza deslumbrante de una gema".

bien, los griegos exploraron el poder de la razón, como camino de felicidad[26]. Esta primera fuente de la vulnerabilidad tiende a confundirse con la debilidad. La primera es inevitable, la segunda no. Esta es una de las carencias del análisis de Gilligan, al enfrentar justicia con cuidado, porque ve en la primera algo perjudicial para la debilidad. No se podría exigir justicia a los más heridos e indefensos pues su condición se lo impide. En estos autores se echa en falta análisis más profundos de la condición humana y del sufrimiento[27].

Así, se nos abre la puerta del segundo tema implicado en el cuidado: la plenitud de vida o vida lograda, la felicidad o *trascendencia personal*. "Quiero ser más que lo que soy". Este es el motor del deseo. Y este es el deseo del cuidado: dejar mejor a la persona, mejorar su existencia. Junto con lo anterior nos muestra la paradoja del hombre, que es un ser débil que aspira a ser un gigante, un "junco pensante", como diría Blaise Pascal. Esta corriente suscitada por Maurice Blondel, desde el método de la inmanencia se hace presente en el vitalismo y en el personalismo. Esta trascendencia está presente en los análisis del cuidado que amplían su mirada a la sociedad, a la política, etc. Se trataría de hacer una sociedad mejor, con personas mejores. Gracias a esta fuente, la práctica del cuidado se ha convertido en la ética del cuidado[28]. Es la trascendencia propia del cuidado.

Pero esta plenitud humana no se vive al margen de las demás personas. Precisamente aquí está la tercera fuente implicada en el cuidado: somos *relacionales*. Desde nuestro origen sabemos que procedemos de una pareja y que necesitamos continuamente de los demás, de sus cuidados para nuestra existencia. Especialmente se ha estudiado esto en el personalismo del siglo XX, que sigue las investigaciones de la ontología del ser relacional. Somos algo concreto, que existe "ahí", en "estas condiciones concretas". Pero este *Dasein* existe con otros inevitablemente, que conforman su propio mundo[29]. De ahí surge el "cuidado" de los otros como cuidado del ser, de sí mismo. Esta perspectiva ontológica corre el peligro de identificar el ser humano con el cuidado[30]. Los autores que analizan el cuidado acuden a Heidegger y a Paul Ricoeur[31], que enriquece esta fuente con la

26 Cf. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 31.

27 Cf. Boff, *El cuidado esencial*, 71: "Sin cuidado dejamos de ser humanos".

28 Cf. Torralba, *Antropología del cuidar*. Cf. Luigina Mortari, *Cuidarse. Una ética de la delicadeza* (Encuentro, 2022). Algo semejante ocurre con M. Foucault.

29 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, 1951).

30 Como recuerda Sara Leirós, *El cuidado* (FAX, 1963), 35, corrigiendo la perspectiva existencialista de Heidegger.

31 Cf. Paul Ricoeur, *Amor y Justicia* (Caparrós, 1990). Cf. Agustín Domingo Moratalla, ed., *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad* (Dykinson S.L., 2020).

narratividad de la vida moral. Consigue unir el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de la institución. Siguiendo esta senda, señalan los principios del cuidado que indican la relacionalidad propia que fundamenta el cuidado. Los vínculos -interdependencia- generan una responsabilidad y una atención, que fundamentan el cuidado personal y político[32].

Desde esta antropología relacional se puede contemplar la grandeza del cuidado. Sin embargo, los autores de la ética del cuidado no han acogido esta fuente en toda su fecundidad, y de ahí que su alcance sea limitado. Partiendo de otros autores como J. Ratzinger o E. Levinas, se puede destacar la triple dimensión de la relacionalidad humana: como ser-de, ser-para y ser-con[33]. Coinciden las tres. No se da la una sin las otras dos. La relacionalidad tiene esta triple referencia, o triple dimensión. Aplicado al cuidado, podemos comprender que "ser cuidador" es "cuidar con" y "cuidar para". Lo humano es relacional. "El horizonte que tanto nos calma, es relacional. Nos salvan las relaciones"[34].

Esta relacionalidad queda plenamente comprendida desde el amor. Así se ha estudiado psicológicamente siguiendo el rastro del inconsciente[35]. Desde la unión amorosa más primitiva es lógico que haya un *amor de benevolencia* hacia el otro, básico, en forma de respeto, de reconocimiento del otro, de cuidado elemental. El fundamento de esto es la finalidad, la trascendencia de cada ser vivo, que reclama una promoción de este ser, y un cuidado debido por amor[36]. Esta benevolencia se abre hacia todos, es universal, siguiendo un determinado *ordo amoris*[37]. Sin embargo, esta fuente apenas está presente en nuestros autores. Ciertamente algún autor ha conectado el cuidado y la caridad[38], y esto es posible por la función de conocimiento que tiene el ágape, pues no es solo sensitivo, sino cognoscitivo. Sin embargo, muchos no consideran la raíz metafísica del amor y, por lo tanto, el concepto de amor presente en estos estudios es de corte romántico o estoico.

32 Cf. Joan Tronto, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care* (Routledge, 1993).

33 Cf. Lucas Buch, "Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas," *Revista Española de Teología* 80 (2020): 7-32.

34 Joseph Maria Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (Acantilado, 2021), 15.

35 Cf. Jonathan Lear, *El amor y su lugar en la naturaleza. Una interpretación filosófica del psicoanálisis freudiano* (Didaskalos, 2022), 246.

36 Cf. Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia* (Rialp, 1991), 161: "El paradigma de acción benevolente es cualquier acción con la que acudamos en socorro de la vida humana necesitada de ayuda".

37 Cf. Ibid., 174: "*Ordo amoris*, el orden de lo moral no significa "querer lo que Dios quiere", sino "querer lo que Dios quiere que queramos"".

38 Cf. Simon Robinson, *Spirituality, Ethics and Care* (Jessica Kingsley Publishers, 2008), 105: "he examinado el modo en que el *agápe* mantiene unidas la espiritualidad, la ética y el cuidado". En este sentido se separa de Stanley Hauerwas, que no ve posible fundamentar la ética desde el amor.

Especialmente la caridad está ausente en estos estudios. Recuperar su puesto y su relevancia será una de nuestras pretensiones con este estudio.

2.2. Límites de la ética del cuidado

La ética del cuidado ha recibido serias críticas sobre aspectos sin resolver o muy débiles[39]. La misma Martha Nussbaum, firme defensora de esta ética, prefiere fundamentarse en la ética de la justicia de Rawls[40], que, sin embargo, es visto por las pioneras del cuidado como una especie de enemigo a batir. Una de las dificultades apuntadas es la incapacidad de una universalidad en esta ética, debido a la necesidad absoluta de la cercanía, del contacto personal, de las circunstancias tan particulares[41]. Este enfoque, tan relevante en la práctica del cuidado, impide una ampliación a la universalidad[42]. En esto se halla en inferioridad respecto a la ética de la justicia[43]. El límite de la ética del cuidado es que solo es aplicable a la persona cercana y con vínculos afectivos y corporales, dejando en un ángulo muerto a las personas ajenas al propio entorno, impidiendo una filantropía, una búsqueda del bien común y universal. Algunos autores descubren la dificultad de conectar el amor de sí con el amor universal. Por eso, en definitiva, prefieren el humanitarismo universal más que el amor universal[44]. Estas dudas proceden de la falta de perspectiva de la virtud dentro de una lógica del don.

Para responder a este límite, se intentó elevar la práctica concreta del cuidado a un arte del cuidado y una ética del cuidado. De esta manera, se extendería la cercanía y humanidad del cuidado a nuevos ámbitos más universales como la educación, la política, los derechos sociales, etc. Se consiguió abrir una nueva perspectiva de inclusión de aspectos humanos olvidados o desatendidos como las minorías, los frágiles, los excluidos. Un ejemplo claro de esto es el último libro de MacIntyre, donde inicia nuevas reflexiones sobre la racionalidad después de acercarse al mundo de la discapacidad[45]. Ciertamente estas aportaciones han logrado

39 Cf. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2 ed. (Oxford University Press, 2002), 404.

40 Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971).

41 Cf. Joan Tronto, "La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo," en *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera,* ed. C. Domínguez y otros (Ediciones San Juan de Dios, 2017), 30.

42 A pesar de destacar el nuevo conocimiento desde el cuidado, esta ampliación a lo universal queda pendiente: Cf. S. Sevenhuijsen. *Citizenship and The Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (Routledge, 1998).

43 Cf. Michael Slote, *Morals from Motives* (Oxford University Press, 2001), prefacio, IX.

44 Cf. Ibid., 118: "El humanitarismo universal parece más factible que el amor universal, y el esfuerzo por extender el amor lo más lejos posible puede ser en realidad incoherente con (el espíritu de) amor".

45 Cf. MacIntyre, *Animales racionales*.

una reflexión filosófica y social más cercana al drama humano y han tenido un impacto considerable en cuestiones de nuevos derechos y nuevas emergencias éticas como la ecología, las minorías oprimidas y los escenarios de pobreza y exclusión social. Como estos temas son universales y transversales han permitido a la ética del cuidado hacerse presente en los foros de debate.

Sin embargo, este nuevo espacio conquistado por la ética del cuidado le ha perjudicado a su vez, pues, al confrontarse con el método democrático y secularizado, se ha mutado en un método de diálogo racional, como una especie de consigna que sirve para todo. El ejemplo más claro de esta deriva es el cuidado de los pobres, que se despacha como un mero darles dinero, techo y trabajo[46]. En este caso, el cuidado ha quedado encerrado en una ética utilitarista casi sin darse cuenta. Por otro lado, el cuidado del planeta se presenta de un modo alarmista y emotivista[47]. La ética del cuidado ha quedado encerrada en una burbuja utilitarista (dar cosas) y emotivista (sentir lástima), que es lo propio del sujeto posmoderno secularizado.

La ausencia de una clara trascendencia provoca un cuidado de tipo secularizado. El espacio y el tiempo modernos, secularizados son neutros, impersonales, recipientes vacíos sin significado. El cuidado secularizado es igual: no ve personas, sino métodos para aplicar ideas sin descubrir el misterio del otro que me llama, me reclama, me guía y me interpela. Sin embargo, el cuidador no es un técnico, sino un amigo. Esta es una de las razones por las cuales, a veces, en la modernidad se ha infravalorado la misión de las enfermeras sobreestimando la técnica, prescindiendo del cuidado[48].

Se cuida a la persona cuando se promueve su acción libre y personal que la hace crecer, la conecta con los demás. Para que el cuidado sea comunitario, movido por amor, requiere la virtud del cuidado en cada persona, no solo la técnica del cuidado. Y para eso, es preciso ver las raíces teológicas de la virtud del cuidado en la providencia divina y la caridad. De aquí la relevancia de la teología del cuidado.

Teniendo esto en cuenta, es preciso recuperar las raíces del cuidado, remontar el río hasta el manantial primordial. Lo encontraremos en la Providencia divina, origen de todo cuidado. Es el amor concreto e histórico por sus criaturas,

46 Como ha denunciado el papa Francisco, *Evangelii Gaudium* (2014) y el papa León XIV, *Dilexi te* (2025).
47 Como señala el papa Francisco: *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015).
48 Cf. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), 6.

especialmente el hombre, que le cuida como a las niñas de sus ojos[49]. Y así podremos comprobar el corazón del cuidado: la caridad. Con esta panorámica global, se podrán sacar conclusiones prácticas para todos los escenarios del cuidado[50], tema que aquí no se abordará.

El cuidado implica un crecimiento, una culminación, un perfeccionamiento. El cuidador lleva a su plenitud al ser cuidado, no solo lo conserva o protege, sino que lo fomenta, lo conduce a su mayor grandeza[51]. El que procura la culminación del otro, consigue la suya propia, el que cuida del otro, cuida de sí mismo.

3. FUENTES TEOLÓGICAS DEL CUIDADO

Dentro de la reflexión teológica aún no ha habido una seria profundización, aunque está ya presente en los documentos magisteriales[52]. Creo que esta perspectiva ética puede ser fundamentada por la teología moral[53]. Vamos a intentar una aproximación a esta fundamentación desde la teología de santo Tomás de Aquino basándome en dos fuentes que enmarcan adecuadamente el cuidado: la providencia y la caridad.

3.1. Amor y Providencia en santo Tomás de Aquino

a) Providencia como prudencia

Santo Tomás de Aquino es un buen conocedor de las diversas doctrinas sobre la providencia desarrolladas en la filosofía griega y latina, sin embargo, se desmarca de ellas claramente desde sus primeros escritos de juventud, recogiendo, sin embargo, lo más valioso que ha encontrado en ellas[54].

49 Cf. Marta López Alonso, "El Dios que nos cuida como a las niñas de sus ojos," *Sal Terrae* 109 (2021): 691-704.

50 Cf. José Manuel Horcajo, *El espíritu del cuidado. Providencia y caridad* (Palabra, 2024).

51 Cf. Higinio Marín Pedreño, "Vivimos en una época neopagana y narcisista (entrevista)," *Mundo Cristiano* 753-754 (2022): 84.

52 Cf. Francisco, C. Enc. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015); Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Samaritanus bonus. *Sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida* (22/09/2020): AAS 112 (2020).

53 Cf. López Alonso, *El cuidado*, 174.

54 Cf. Valérie Cordonier, "La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin," en *Fate, Providence and Moral Responsability in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel,* ed. Pieter D'Hoine y Gerd van Riel (University Press, 2014), 495-516. Explica cómo santo Tomás sigue otro rumbo respecto a Aristóteles.

En uno de sus primeros estudios —*De Veritate* (DV)—, recoge la aportación de Boecio, que sostiene que la providencia reside en el conocimiento especulativo[55]. Pero no se queda simplemente con esta afirmación, sino que profundiza en la providencia superando el marco del mero conocimiento divino. En efecto, la providencia no es solo un conocimiento del fin, sino un "orden hacia el fin" de todas las cosas, que incluye la inteligencia y la voluntad. Así, la Providencia no solo ordena los seres, sino que hace que estos mismos seres estén ordenados unos a otros: son fines y son para el fin. Así, en el caso de las criaturas espirituales, que tienen libertad, no solo son fruto de la Providencia, sino que son providentes a su vez respecto de otros[56]. También la Providencia ordena y dispone el interior del hombre para dirigirse a Dios según su libertad.

Poco a poco irá perfilando y completando esta visión inicial con la teología de san Juan Damasceno, para el que la providencia reside en la voluntad[57]. Posteriormente, influenciado por el Pseudo Dionisio[58], logra una interpretación más integrada con el amor. Todo el libro III de *Contra Gentiles* supone un canto a la Providencia.

En *Contra Gentiles* insiste en la bondad de la creación que es el ordenamiento hacia Dios[59]. Dios no solo crea los bienes, sino una comunicación de los bienes entre sí y con el mismo Dios. Esa es la intención divina. Dios gobierna el mundo cuidando de sus criaturas y comunicando el bien entre ellas[60]. De tal modo guía a las criaturas, que guía su propia libertad. Dios mismo, por su Providencia, es también causa de su actuación inmediatamente. En los efectos de la creatura libre se hallan dos causas: la divina y la humana. Y esto es así por la divina presencia en el ser humano. Dios se encuentra presente no sólo por su finalidad inscrita en la voluntad, sino por su presencia a modo de virtud, pues Dios mismo propicia la capacidad humana de actuar con perfección, de mejorarse, de ser más libre, más voluntario[61].

55 Cf. A.M.S. Boethius, "Philosophiae Consolatio," en *Anicii Manlii Severini Boethii Opera,* ed. L. Bieler (Turnhout 1984): CCL 94.

56 Cf. S. Tomás de Aquino, *De Veritate* (Ed. Leonina, 1970), q. 5, a. 5.

57 Cf. S. Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei orthodoxae*: PG 94: 790-1227.

58 Cf. Pseudo Dionisio, *De Coelesti Hierarchia,* c. 3, § 2: SC 58bis, 165B.

59 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* (Marietti, 1961), l. 2, c. 39, n. 1157: "Pues el bien y lo óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre sí".

60 Cf. Ibid., l. 3, c. 64, n. 2393: "lo que más cuida Dios en las cosas creadas es el orden del universo. Pues es su gobernador".

61 Cf. José Manuel Horcajo, *"Obedientia ex caritate procedit". Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino* (Facultad Teología San Dámaso, 2011), 251.

La providencia exige dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Y este gobierno divino procede de su amor. Y como ama máximamente a los seres intelectuales, entonces sus voluntades y elecciones caen bajo su providencia[62]. Dios cuida de los seres espirituales como de unos amigos. Dios es nuestro Amigo, por lo tanto, nos cuida, y el primer cuidado es nuestra libertad. Somos libres por el cuidado de Dios[63].

Por último, la explicación de *Suma de Teología* (STh) perfila todo este recorrido integrándolo en su visión trinitaria y antropológica[64]. El amor se convierte en la clara inspiración que había descubierto en *Contra Gentiles*. Por amor, Dios sale hacia las criaturas para cuidarlas con su providencia[65]. El bien en sus diferentes gradaciones pone un amor mayor, no según su intensidad[66].

La misericordia precede a la providencia, porque en la raíz de todas sus obras está la misericordia[67]. En definitiva, en la providencia se considera la misma razón del orden de todas las cosas hacia el fin[68]. El bien de las criaturas está creado por Dios, pero este bien no es solo cada ser aislado, sino el del orden de todos a su fin último. Por esta ordenación al fin, santo Tomás considera la providencia como la "prudencia de Dios". Es propio de la prudencia de Dios llevar todo a su fin. La disposición de todas las cosas hacia el fin se dice también de las cosas entre sí: la providencia como "ratio ordinis partium in toto". Esta providencia como *ratio ordinis in finem* consta de la disposición y de la ejecución de tal disposición.

Así, la providencia está tanto en el intelecto como en la voluntad: conocer y querer el fin[69]. En la *Suma de Teología* considera la providencia siguiendo la virtud de la prudencia. Esto es una novedad. La prudencia es una virtud que tiene

62 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles,* l. 3, c. 90, n. 2657: "El gobierno de la providencia procede del amor divino, por el cual Dios ama las cosas creadas por él. En esto principalmente consiste el amor, en que el amante quiere el bien para el amado. Pues cuanto Dios ama alguna cosa más, más cae bajo su providencia".

63 Cf. Juan de Dios Larrú, "La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino," en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, a cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan (Cantagalli, 2010), 335: "La acción amorosa y providente de Dios no solamente no vacía de contenido la libertad humana, sino que la funda y posibilita su ejercicio conforme a su propio modo de ser que consiste en no estar determinado *ad unum.* La conversión es el acto fundamental de la libertad".

64 Cf. A. Cayuela Cayuela, *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su estudio en las Sumas* (Siquem, 1999).

65 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 20, a. 2, ad 1: "por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para proveer todo lo existente". Cogiendo la frase de Dionisio (Cf. Pseudo Dionisio, *De Divinis Nominibus,* c. 4, § 12 (PG 3): 710D) dice que Dios sale de sí mismo por la providencia.

66 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 3: "alguien ama más a otro si el bien que se le desea es mayor, aun cuando no sea con una más intensa voluntad".

67 Cf. Ibid., I, q. 21, a. 4.

68 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 1: "La misma razón de orden de las cosas hacia el fin se llama Providencia (…) prudencia o Providencia puede convenir a Dios".

69 Cf. Ibid., q. 22, a. 1, ad 3.

un doble objeto: el fin y los medios para ese fin. Los dos a la vez. Por lo cual, considera la providencia que mira al fin y también a cada ser en particular, sin dejar nada por cuidar[70]. Incluso el azar está bajo la providencia de Dios, al no estar regido por una causa intermedia, pero sí por el mismo Dios[71]. La necesidad y la contingencia están dentro de la providencia divina[72], cada una a su manera, y así hay diversos grados de los seres[73]. Pero, aunque cuida de todas las criaturas, tiene un cuidado especial del hombre, que participa más de su libertad[74].

El ser libre participa de esta providencia divina y él mismo se convierte en provisor para otros, siendo causa próxima mientras que Dios es la causa universal[75]. Su misma libertad de buscar y hacer el bien está bajo la Providencia de Dios[76]. O sea, que si queremos hacer el bien es porque Dios ha querido previamente el bien para nosotros.

b) El cuidado providente

Así, el amor de Dios se comunica al hombre encendiendo en su dinamismo moral el amor. Como también explica el Aquinate en *Summa Contra Gentiles,* el amor tiene dos objetos: el bien y la persona[77]. Así, el cuidado amoroso del hombre se centra en el bien del amado y en el mismo amado. Y ese bien del amado crece hacia su plenitud. El amor de Dios, manifestado en su providencia actual, temporal y corporal se revela en su plenitud en la persona y acción de Cristo. Con Él comienza la caridad en el seno de su Iglesia, rebaño que Él cuida como Buen Pastor. La caridad es la manifestación suprema del amor, que comunica la bienaventuranza divina uniéndose en amistad con Dios[78]. Al comprender Santo Tomás la caridad como una amistad con Dios unifica el dinamismo de la caridad divina,

70 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2: "toda divina providencia subyace, no en lo universal solo, sino también en lo singular".

71 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2, ad 1.

72 Cf. David Torrijos Castrillejo, "La providencia en santo Tomás de Aquino," *Revista Española de Teología* 79 (2019): 419-454.

73 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a.4.

74 Cf. Ibid. I, q. 22, a. 2, ad 5.

75 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2, ad 4: "La providencia del hombre se contiene bajo la providencia de Dios como la causa particular bajo la universal".

76 Este punto no ha sido bien comprendido después de santo Tomás, especialmente en la teología de Luis de Molina y posteriormente en Bossuet, al dejar la libertad humana fuera de la voluntad absoluta de Dios, en el campo de la ejecución del plan divino. Cf. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Alianza Editorial, 1984), 163-165.

77 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, l.3, c.90, n. 2657.

78 Cf. S. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 25, a.3.

participada por el hombre, comprendiéndola como una virtud teologal[79]. Es un dinamismo humano y divino, particular y universal, concreto y trascendente, corporal y temporal.

El cuidado es la clave del amor providente. El que ama, cuida al amado. Cuidar a otros (donde se manifiesta una cierta paternidad) implica ser-cuidado por otro (donde se manifiesta una cierta filiación), lo cual se extiende a todo tipo de relaciones. El mismo acto de cuidar a alguien es una manifestación de que somos cuidados y su realización plena. De ahí nace el deseo de cuidar-se, para cuidar a otros mientras yo soy cuidado. El gran Cuidador es Dios Padre, unido al Hijo y al Espíritu Santo en un acto de amor. El amor trinitario se difunde y comunica a la creación en un cuidado amoroso. Es el origen y fuente de todo cuidado, de todo amor, de todo ser. En las criaturas, todo ser cuidado-amado, a su vez, cuida-ama a otros seres. En el hombre se produce de manera libre, es decir que puede frustrarse esa llamada inicial a ser generativo.

Santo Tomás lo analiza cuando expresa que la providencia es "la razón del orden de la realidad hacia su fin". No es solo la disposición de todo hacia el fin, sino el orden lógico, racional, con un sentido claro de esa disposición. No solo ordenar, sino saber por qué se ordena así. Desde ahí se puede gobernar, disponer, desde la comprensión del sentido hacia su fin.

Dios nos cuida y nos enseña a cuidar. Así lo hace Jesús en la parábola del buen Samaritano (cf. Lc 10,34). Jesús indica la altura de miras del cuidado, la elevación de lo humano hasta lo divino. "El cuidado despierta esta unidad sagrada: inclinarse es elevarse"[80]. Por eso, en el cuidado hay una dimensión Trinitaria y una dimensión cultual. "Dios es, en su esencia, cuidado"[81].

Santo Tomás emplea diversos términos sobre el cuidado, sobre todo al referirse a la providencia, pero no dedica ninguna cuestión particular sobre el cuidado. A veces dice "habet curam", o "gerere curam". Este último término expresa mejor lo que él pretende, porque es un cuidado práctico, concreto, que se realiza con eficacia. El "gerere curam" (ejercer, generar un cuidado, se podría traducir) hace referencia al cuidado explícito real, que efectúa un bien en el ser cuidado. No solo es un cuidado general, de disposición, sino de ejecución.

79 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 1.

80 López Alonso, "El Dios que nos cuida", 699. Hace referencia a san Ireneo, que ve al Espíritu como mesonero. Cf. López Alonso, *El cuidado*, 188: "[El Espíritu] transfigurará y conformará el herido y humilde cuerpo de la humanidad en el cuerpo de Cristo, de quien todo lo recibe según la voluntad del Padre".

81 Id., "El Dios que nos cuida", 703.

Así, al convertir al hombre en cuidador, la magnificencia de Dios se manifiesta mejor, pues no solo cuida inmediatamente a la creatura, sino que la cuida, además, desde otras criaturas, que se convierten en cuidadoras[82]. Así se comunica más la dignidad de la causalidad y la grandeza de su bondad. Es lo que sucede en la pro-creación. Aunque Dios establezca en el mundo diversos bienes, tiene cuidado de todos ellos. No cuida menos de algunos por tener diversos grados de bondad, sino que el cuidado es igual para todos, aunque participan de diversos bienes, según un más y un menos de bondad[83].

En general, cuando hablamos del cuidado de una persona, puede darse de diversas maneras: cuidado eficaz, ocasional, interesado, profesional, etc. Pero nos interesa destacar el cuidado providente, que es el origen de todo cuidado y nace del amor. No es solo el acto de cuidar, sino la razón del orden de todas las cosas. No solo es la ejecución del cuidado —*gerere curam*—, sino la intelección y voluntad de conducir todo a su fin[84]. Así, el cuidado trasciende los cuidados temporales, llevando todo a un fin trascendente, en la eternidad.

Bajo la etiqueta de cuidado se engloban muchos actos y comportamientos. Para valorar la profundidad del cuidado providente, que es el corazón de todos ellos, debemos considerar dos dimensiones en el cuidado providente. En primer lugar, su doble movimiento: proteger y promover. En segundo lugar, por su realización en la caridad, su doble destinatario: la persona y los vínculos.

3.2. Doble impulso del cuidado providente: proteger y promover

El cuidado procede del amor. El amor de las criaturas libres no causa el bien de las cosas, sino que se deja atraer por ese bien. En los seres humanos, el bien es previo al amor. Este amor procura mantener este bien y añadir lo que le falta[85].

82 Dios rige por su providencia inmediatamente todo. Pero a su vez pone seres intermedios que también son providentes. Los platónicos (según Agustín) ponían tres grados de providencia: dios-cosas espirituales; cielos-cosas corruptibles; demonios- cosas humanas. Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a. 3: "a la Providencia divina pertenecen dos cosas: la razón del orden de las cosas provistas hacia el fin y la ejecución de este fin, que se llama gobierno".

83 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 3, ad 1: "A Dios le corresponde tener igual cuidado de todo, no porque dispensa cuidado a todos el mismo bien, sino porque de la misma sabiduría y bondad administra todo".

84 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 1, ad 2: "al cuidado de la Providencia pertenecen dos cosas: razón del orden, que se llama Providencia y disposición, y la ejecución del orden que se llama gobierno. De las cuales la primera es eterna y la Segunda temporal".

85 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 2: "nuestro amor, por el cual queremos el bien a alguien, no es causa de la misma bondad, sino al contrario, su bondad, verdadera o estimada, provoca el amor, por el cual lo queremos y conservar el bien que tiene, y añadir lo que no tiene, y para que eso obremos. Pero el amor de Dios infunde y crea el bien en las cosas".

Estos son los dos movimientos del cuidado amoroso y providente: conservar y aumentar el bien. O, dicho de otro modo, proteger y promover[86].

Cuando santo Tomás habla del gobierno divino, queda este doble movimiento más claro. La creatura se asimila más a Dios cuando le imita en los movimientos de su providencia y gobierno: *conservatio in bono et motio ad bonum*[87]. No solo conservar el bien donado por Dios, sino hacerlo crecer, comunicarlo, llevarlo a su plenitud. Frente a una consideración del cuidado como una conservación de lo que hay, santo Tomás indica una dimensión ulterior, trascendente, que hace aumentar el bien, en una dinámica comunicativa para llevar al fin.

Este movimiento de protección del cuidado no se basa en la intensidad emocional, sino en la identidad del sujeto cuidado y su origen, que le ha hecho nacer[88]. En este primer grado del cuidado, se incluye la admisión de ciertos defectos o imperfecciones, que no impiden el bien general. Aunque se pro-cura evitar males, algunos de ellos no son impedimento del bien general. Eso lo hace especialmente Dios, que saca bienes de los males. Pero también el cuidado humano puede permitir ciertos males sabiendo que de ellos se derivarán bienes mayores[89]. Así, la protección particular del cuidado está orientada por el cuidado de la providencia divina, que permite ciertos males porque puede llevar todo a su fin.

El segundo movimiento es promover el bien. Es el momento de la esperanza, que ofrece un bien futuro y un camino. Sin la esperanza no hay verdadero cuidado, sino búsqueda de seguridades. El cuidado providente promueve los bienes del ser cuidado y madura sus capacidades. El cuidador conoce el ordenamiento hacia el

86 Es un análisis compartido por los diversos sectores del cuidado: Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Samaritanus bonus*: "De manera específica, la relación de cuidado revela un principio de justicia, en su doble dimensión de promoción de la vida humana (*suum cuique tribuere*) y de no hacer daño a la persona (*alterum non laedere*)". Además, el documento recuerda que "La mirada contemplativa invita a ampliar la noción de cuidado".

87 El efecto del gobierno divino recae en el bien de la cosa y en que haga bien a otros. Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 103, a. 4: "La criatura se asimila a Dios en dos cosas: a eso de que Dios es bueno, en cuanto la creatura es buena, y en cuanto Dios es causa de la bondad de otros, por cuanto una creatura mueve a otra para el bien. De donde hay dos efectos del gobierno, es decir, la conservación de las cosas en el bien, y la promoción de ellas hacia el bien".

88 Cf. Livio Melina, "Creatività dell'agire umano. *Prolusione*," en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, a cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan (Cantagalli, 2010), 11: "Para participar en la creatividad de Dios en acción, debo reconocer esta deuda original que me constituye: ser don y el Dador de quien procedo".

89 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a. 2, ad 2: "quien cuida de lo particular, en la medida de lo posible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo". De algunos males o corrupciones se sacan grandes bienes: los mártires de las persecuciones.

fin de la persona cuidada y aumenta su capacidad de dirigirse hacia el fin. Por eso, el cuidado es lo contrario de la acedia, que es un tedio y fastidio del bien[90].

El cuidado providente atiende a las necesidades humanas y a su crecimiento, pero nunca se refiere a cambiar lo propio de la naturaleza humana, que solo depende del Creador, autor de la naturaleza[91]. El cuidador sabe respetar el plan providente, porque sabe que la providencia divina orienta en el bien, y no así siempre los deseos humanos. Lo propio del hombre es ser generado para poder engendrar[92].

Por último, el cuidador logra que, a su vez, la persona cuidada se convierta en cuidadora de otros, siendo fuente de amor para otros. El fin del cuidado es orientar la vocación de ser cuidador de otros, providente, que será su mayor plenitud, hasta donar su vida por otros[93].

La mayor perfección se da en el cuidado cuando ofrece crecimiento y aumento del bien. Santo Tomás pone el ejemplo del maestro, que es mejor cuando hace de sus discípulos otros maestros, más que si únicamente les enseñara cosas[94]. Ser bueno es sobre todo que *sit aliis causa bonitatem.* Causar el bien a otros, aumentarlo, es lo más excelso del cuidado. De este modo, podemos decir que lo más grande del cuidador es hacer cuidadores a los que cuida. Se mira al futuro, se orienta todo hacia el fin, se mueve por la esperanza, se cree en la persona cuidada y se le trata con amor. Eso no será posible sin cuidar los vínculos personales. Veamos, pues, ahora el doble destinatario de este cuidado providente y caritativo.

90 Cf. Jean Charles Nault, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo* (BAC, 2015), 9: "Este término significa "falta de cuidado" (…) En latín, *akedia* también se traducirá, a veces, por *incuria*, abandono, incuria".

91 Cf. S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I (Ed. Leonina, 1903), q. 22, a. 2, ad 3: "la providencia humana no se extiende a las cosas necesarias que provienen de la naturaleza, a las cuales, sin embargo, se extiende la providencia de Dios, que es autor de la naturaleza".

92 Cf. José Granados, "Un amor que abraza la entera creación," en *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI,* ed. Livio Melina y Tracey Rowland (Didaskalos, 2021), 77: "Por tanto quedan dos posibilidades: o autogenerarse o aceptar ser generados. O aceptar ser criaturas o negar al Creador para ser nuestros propios creadores. Ahora bien, por un lado, la lógica del auto-generarse es una lógica ilusoria. Pues el cuerpo siempre llevará en sí el recuerdo y la huella de una alteridad".

93 Cf. Julio César de la Torre-Montero, "El concepto de cuidado. La antropología, la ciencia, la ética y la práctica del cuidado," *Sal Terrae* 109 (2021): 685: "Cuando nos cuidan, aprendemos a cuidar. El cuidado implica comunicación y diálogo, comprensión, y es una relación bidireccional, donde el cuidador también recibe, quizás no de la misma forma y manera, ni en tiempo, y, sin embargo, percibe sustento, soporte y ánimo para continuar".

94 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 103, a. 6.

3.3. Doble fin del cuidado caritativo: la persona y sus vínculos

La providencia florece y es completada por la caridad. La comunicación del bien ejercida por el cuidado amoroso de Dios alcanza su plenitud en la amistad que Cristo inaugura en su Cuerpo, entre Dios y el hombre. La caridad entendida como una cierta amistad entre Dios y el hombre fue una intuición novedosa en Santo Tomás, que aparece desde su primer escrito, pero que encuentra su último desarrollo en la *Suma de Teología*[95]. Comprende la amistad no como una mera convivencia de personas virtuosas, al modo aristotélico, sino como una comunicación de los corazones, según el afecto interno, llegando a la comunión vital, real. Y como Cristo comunica su vida, es el gozo divino de la Trinidad[96]. La amistad con Dios no es solo el final de la caridad, sino también su principio. Esta amistad transforma el cuidado providente, llevándolo hasta el mismo Corazón de Cristo, Buen Samaritano, y une de tal forma al Cuidador y al cuidado, que resultan unidos en el amor Trinitario. El que cuida con caridad, incorpora al otro en el seno del Cuerpo de Cristo, en la Iglesia, hogar del cuidado.

La verdad de la caridad no está fuera de Cristo, sino en su mismo Cuerpo. San Pablo lo refiere al hablar del crecimiento de su cuerpo: "realizando la verdad en la caridad, hagamos crecer todas las cosas hacia Él, que es la cabeza: Cristo" (Ef 4,15).

Sin la caridad, habría virtud del cuidado, pero imperfecta. Sin la caridad, el cuidado sería hacia algo o alguien particular, sin lograr la totalidad y la integridad de su virtud. Solo la caridad consigue que el cuidado sea integral y conduzca a la plenitud a la persona cuidada, según su vocación, que es divina. Por eso, el cuidado caritativo consigue el bien final y perfecto, por estar movido, guiado y elevado por la caridad[97].

El bien de la persona es la totalidad de la persona, y no solo una parte de ella. No solo sus virtudes, o sus habilidades, sino su identidad e intimidad. Es lo propio de la amistad. "En el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente de sí, porque quiere el bien para el amigo, y lo hace, como ejerciendo cuidado (*gerens curam*) y providencia del mismo, por el mismo amigo"[98]. El amor de concupiscencia sale de sí mismo bajo cierto aspecto porque busca disfrutar de un bien fuera

95 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 1: "Es, pues, evidente, que la caridad es amistad del hombre con Dios".

96 Cf. Ibid., II-II, q. 25, a.3: "la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza divina".

97 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 7: "Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad".

98 Ibid., I-II, q. 28, a. 3. Sobre el éxtasis del amor.

de sí mismo. El amor de amistad cuida del amigo, por el mismo amigo, no por el amante, sino por el amado mismo.

El cuidado se ejerce también sobre los vínculos. Según el vínculo, así el bien. La mayor proximidad con algunos seres nos indica el bien que se encierra en dicha relación y nos orienta las acciones de la caridad para proteger y promover ese bien según el vínculo. Al explicar la beneficencia, expresa el Aquinate que, a los más *nobis coniunctus,* les corresponde un mayor *beneficium.* Los vínculos orientan los bienes en juego[99]. Así, cuidar el bien de una persona es también cuidar los vínculos que le sostienen. Más allá de los sentimientos, "el amor tiene necesidad de expresarse hoy como tener cuidado *de la* relación, *para* la relación, *con* la relación. Solo en esto se anticipa un mundo mejor"[100].

Estos vínculos son variados y en referencia a un orden que marca el cuidado caritativo. En primer lugar, hay que valorar el vínculo con el cuidador. Un amigo cuida su propia amistad con su amigo. Un profesor, su relación maestro-alumno. Es un cuidado del vínculo específico que les une. Cuidar el vínculo entre el cuidador y la persona cuidada permite orientar la relación a su fin propio. Cuando se confunden las relaciones y se descuida ese vínculo, se produce caos y desviación del bien. Pone santo Tomás el ejemplo del juez y la mujer del ladrón. Aquél quiere la condena del ladrón porque cuida el bien de la ciudad, que es la justicia. Ella quiere su liberación porque quiere el bien de su familia. Ambos se ordenan al fin de Dios[101].

Esto se puede ver mejor en la diferencia entre benevolencia y caridad. Se parecen, pero no son lo mismo. Para comprender la caridad como origen del cuidado, más allá de la mera benevolencia, santo Tomás explica que la benevolencia está incluida en el acto de caridad, pero no contiene la unión entre el amado y el amante, propia de la caridad. Se puede querer algo bueno para una persona sin tener una unión de amor con ella[102]. Por la caridad, se cuida al otro *ut unum sibi,*

99 Cf. Ibid., II-II, q. 31, a. 3: "Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a Él (…) Y según las diversas conexiones son diversos beneficios dispensados de diverso modo, pues a cada uno hay que mostrar un beneficio perteneciente a aquella realidad según la cual está más unida a nosotros, hablando absolutamente".

100 Pierpaolo Donati, "L'amore come cura dei beni relazionali," en *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8,1),* a cura di Juan José Pérez-Soba y Marija Magdic (Cantagalli, 2011), 183.

101 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I-II, q. 19, a. 10: "la mujer del ladrón debe considerar el bien privado de la familia, y por esto no quiere que maten a su marido ladrón".

102 Hablando del acto de la caridad dice que la benevolencia es un querer el bien para el otro, pero no supone el amor. También en cuanto que el amor está en el apetito intelectivo también difiere de la benevolencia: Cf. Ibid., II-II, q. 27, a. 2: "el que ama estima al amado como uno suyo, o perteneciente a él, y así se mueve hacia él. Pero la benevolencia es un acto simple de la voluntad por el cual queremos un bien para alguien, y no presupone la antedicha unión afectiva al mismo".

vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Esta es la unión afectiva, tan decisiva en la teología del amor del Aquinate. El amado le pertenece y se mueve hacia él, hacia la unión real. De aquí que el vínculo entre el cuidador y el cuidado sea tan necesario para que el cuidado amoroso no sea una mera benevolencia. No se trata solo de querer un bien para el otro, desde el acto voluntario: se requiere una unión afectiva, una pertenencia. El acto de amor implica una unión de personas, que va más allá de la mera voluntad[103].

El cuidado desde la caridad también genera nuevos vínculos. El amor crea vínculos[104]. El cuidado amoroso genera a su vez una nueva red de relaciones personales que enriquecen la persona y su sentido de futuro en la vida. Por eso, el que cuida amorosamente, amplía los vínculos fecundando su futuro y generando nuevas vidas, nuevas relaciones, nuevas generaciones.

El fin del vínculo de la caridad es la comunión con Dios. Si Él queda fuera del cuidado, el edificio se tambalea, como lo hizo la torre de Babel. El cuidado es caritativo si nace de la amistad con Dios y tiende a la comunión plena con Él. Desde este amplio marco de referencia podemos comprender que el cuidado, más allá de una práctica o un arte, es una virtud.

4. LA VIRTUD DEL CUIDADO

La revisión crítica de las éticas procedimentales y formales ha suscitado un interés por la recuperación de las virtudes[105]. Se han seguido diversos caminos en la reformulación contemporánea de las virtudes. Son cada día más los autores que apuestan por un regreso actualizado a la experiencia moral de las virtudes en un camino de plenitud humana. Las virtudes son creativas, no repetitivas, son sorprendentes, consiguen un bien excelente y muestran la frescura de lo verdadero[106]. Sin la virtud no existe un conocimiento práctico del bien, lo cual dificulta obrar bien.

103 Cf. Ibid., II-II, q. 27, a. 2, ad 2: "el amor (*dilectio*) es un acto de la voluntad tendente al bien, pero con cierta unión al amado, la cual no importa en la benevolencia". Al hablar de la beneficencia, explica que no es diferente de la caridad, sino un acto de ella: Cf. Ibid., *II-II*, q. 31, a. 4.

104 Cf. Francesco Botturi y Carmelo Vigna, eds., *Affetti e legami* (Vita e Pensiero, 2004).

105 El pionero es Alasdair MacIntyre. Cf. Hernando José Bello Rodríguez y José Manuel Giménez Amaya, *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre* (EUNSA, 2018). Los autores analizan dos grandes obras: *After virtue. A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981) y *Ethics in the Conflicts of Modernity* (Cambridge University Press, 2016).

106 Cf. Juan José Pérez-Soba, *¿Por qué las virtudes?* (Didaskalos, 2023), 38-39.

La relación del cuidado con las virtudes no ha sido suficientemente estudiada. La exposición más habitual ha sido la de indicar las virtudes necesarias para un buen cuidado[107], es decir, qué virtudes hacen falta para el cuidado, pero no se ha visto el cuidado mismo como una virtud[108].

Desde un estudio histórico de sus raíces filosóficas, bíblicas y patrísticas, la profesora Marta López Alonso, descubre la relevancia del cuidado (*epiméleia)* en la patrística griega. "Sin duda, ser cuidadoso es ser virtuoso a los ojos de los escritos de la tradición patrística griega, y quien no cuida el alma pierde la vida en su totalidad"[109]. También analiza la filosofía griega, los textos bíblicos, la teología del siglo XX, y concluye que: "podemos predicar que el cuidado es una virtud más amplia que el dar limosna y ayudar en las necesidades —aunque las incluye—. Ya desde la parábola del Buen Samaritano, que santo Tomás apenas menciona, vemos cómo el mandato del amor se hace operativo y verificable en la *epiméleia* del texto"[110]. Sin embargo, no consigue identificar la especificidad propia de la virtud del cuidado y queda difuminada entre las demás virtudes. Es lo mismo que le sucede al profesor Michael Slote, de Miami, que, tras identificar esta virtud, no logra escaparse del emotivismo de fondo, procedente de su estudio de David Hume[111].

Aunque ni santo Tomás de Aquino ni los filósofos griegos recogen el cuidado dentro del múltiple elenco de virtudes, observamos que, para el doctor Angélico, el cuidado –*curam, gerere curam*- se encuentra ligado a la providencia amorosa y a la prudencia[112]. Vamos a intentar rastrear algunos elementos de su teología moral que nos pueden orientar en la justificación del cuidado como una virtud. Podríamos decir que el cuidado es el nexo entre el amor de Dios y la prudencia, propia de su gobierno. En el ámbito moral humano, partiendo de la conexión entre la caridad y la prudencia, con la formulación clásica de que la caridad es madre y forma de las virtudes, podemos comprender que la caridad engendra una nueva forma en la misma prudencia imperando sus actos[113]. Esta nueva forma es la nueva

107 Cf. MacIntyre, *Animales racionales*, 23.

108 Cf. Laurence Blum, *Moral Perception and Particularity* (Cambridge University Press, 1994), 199.

109 López Alonso, *El cuidado*, 264.

110 Ibid., 372.

111 Cf. Slote, *Morals from Motives*, IX. Cf. Michael Slote, *Goods and Virtues* (Oxford University Press, 1983) y Michael Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford University, 1992).

112 Cf. López Alonso, *El cuidado*, 355: "Tras el análisis de la obra de Santo Tomás entendemos que la virtud central de la caridad se hace operativa a través del cuidar". Cf. Marta López Alonso, "El destino del cuidado en la obra de Tomás de Aquino," *Ciencia Tomista* 138/446 (2011): 545-580.

113 Cf. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 23, a. 8, ad 3: "dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos". La caridad dirige a las virtudes a un fin que no es el

medida del amor de Dios en Cristo, que guía y ordena la prudencia moral hacia la unión con Dios, fin último del obrar. Es decir, le concede un fin más alto -la unión con Dios-, y le concede una nueva forma afectiva de alcanzar ese fin: por la amistad con Cristo. Por lo tanto, el cuidado amoroso y providencial procede del amor de caridad y permite a la prudencia conducirse hacia Dios. El cuidadoso, gracias a la caridad, genera una nueva prudencia. "El valor interpersonal de la caridad no se separa de la verdad del bien que queda especificada por la virtud de la prudencia"[114]. El amor engendra la prudencia para ejercerse, y ello lo consigue por medio del cuidado amoroso.

El Aquinate al analizar la prudencia explica las partes integrales que la forman como una casa completa. Recoge las de Cicerón y las de Aristóteles. Una de ellas es la *providentia.* Es la que permite "ordenar algo adecuado (*accommodum*) al fin"[115]. Es la providencia humana, participación de la providencia divina, que logra conducir lo presente hacia el fin[116]. Concluye afirmando que es la parte más importante de la prudencia porque todas las cosas que se requieren para esta virtud dependen de su ordenación al fin, que se logra por la providencia[117]. Aunque la providencia, como parte integral de la prudencia, no se cita expresamente como virtud, podemos interpretarlo así[118]. Respecto a las partes subjetivas y potenciales de las virtudes no hay ningún problema, porque son virtudes. Respecto a las ocho partes integrales (providencia, docilidad, sagacidad, etc.), no se afirma, pero tampoco se niega (cf. STh II-II, q. 49), simplemente se da por supuesto ya que proceden de textos de virtudes de Cicerón, Macrobio, Aristóteles, etc.[119]. De esta manera podemos entender que esta virtud de la providencia, dentro de la prudencia es la propia del cuidado. Aunque el Aquinate no habla de esta virtud, podemos

propio de ellas, pero no como una mera emanación de la caridad, sino a modo de imperio, como una ordenación de la acción al fin último.

114 Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Palabra, 2007), 447.

115 S. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 48, a. 1.

116 Cf. Ibid., II-II, q. 49, a. 6: "importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti ocurrunt ordinata sunt".

117 Cf. Ibid., II-II, q. 49, a. 6, Ad 1: "providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte".

118 En I-II, q. 57, a.6, ad 4 había dicho que la providencia no es virtud distinta de la prudencia, pero, después de su estudio en *De Virtutibus*, ha profundizado sobre la conexión entre las virtudes, de modo que en *De Virtutibus*, q. 1, a. 13, ad 27 ya no dice que sean la misma virtud y, posteriormente en II-II, q. 49 deja la puerta abierta a la diferencia específica entre ellas.

119 Tanto en la prudencia como en la justicia, las partes integrales no se discuten como virtudes específicas. Sin embargo, posteriormente, en la fortaleza (cf. II-II, q. 128, a.1) y en la templanza (cf. II-II, q. 143, a.1) sí se pregunta si estas partes integrales son virtudes propiamente. En todos los casos lo afirma después de un análisis.

apuntar al cuidado como la providencia movida por la caridad. Así podemos hablar de cuidado humano y cuidado divino.

Hay que advertir que las partes integrales no se toman en "toda su amplitud de sentido, sino en cuanto que actúan en lo propio de la prudencia" (II-II, q. 48, a.1, ad 3). Esto quiere decir que la providencia es más que una parte de la prudencia, pero es necesaria para la prudencia, pues es su parte principal (cf. II-II, q. 49, a. 6, ad 1). Por lo cual, podemos entender el cuidado como una virtud ya presente en la prudencia, pero al estar guiada por el amor, es específica. Como explica al hablar de las virtudes integrales de la fortaleza (la confianza y la magnificencia: cf. II-II, q. 128, a.1: "Si se refieren a otras materias, que entrañan menos dificultad, serán virtudes distintas específicamente de la fortaleza"). Es decir, aplicado a la providencia, será la virtud del cuidado aplicado al crecimiento de las personas, y en lo referente a la prudencia, una parte suya.

Entonces, ¿cuál es su objeto específico, en terminología tomista? Podríamos decir que es la "ordinatio aliquid accommodum ad finem" (STh II-II, q. 49, a. 1). El cuidado providente mira la ordenación de todas las cosas al fin. Su razón es la ordenación de todo entre sí, hacia sí y hacia el fin. El cuidado mira la presencia del fin en cada ser y en cada vínculo. No hay una virtud específica para este objeto, salvo el cuidado providente. Así, no es sólo un movimiento de la caridad, sino que está presente en la persona previamente al mismo movimiento, es una disposición del corazón, de sus afectos y de su razón para orientar hacia la plenitud, un ejercicio de tal disposición en orden al fin de todo. Por eso, la prudencia necesita de esta virtud del cuidado, para saber ordenar todo a su fin. Una prudencia sin cuidado resultaría ser una astucia.

Pero hemos de dar un paso más. El cuidado no solo mira a la *ordinatio in finem*, sino que, al pertenecer a la prudencia, ejerce esa ordenación en el crecimiento de la persona hacia su propio fin. En definitiva, la *ordinatio* es crecimiento. Este es el objeto específico de la virtud del cuidado: el crecimiento. Este implica la *ordinatio in finem* con la *executio ordinis*. Es la guía de un crecimiento en el amor hacia una plenitud, que incluye tres momentos: conservar, promover, dar plenitud. Así, cuidar una presencia permite la permanencia, el crecimiento y la unión total[120].

120 Cf. Juan José Pérez-Soba, *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental* (BAC, 2018), 28: "El cuidado de la presencia de la persona amada permite que el *amor permanezca*, guía su crecimiento y le concede su unidad. Se establece esta relación de presencia como una 'unidad en la diferencia' que sostiene la dinámica interpersonal del amor".

El cuidado es, por tanto, una virtud especial, diferente de las otras, con su propio objeto específico: el crecimiento hasta el final. Por eso no es lo mismo que la beneficencia o la benevolencia, aunque las incluya. Ciertamente nace de la caridad, y se conecta con la prudencia. Podríamos decir que es la virtud propia del que tiene alguna autoridad, algún dominio o responsabilidad sobre otros.

CONCLUSIÓN

Partiendo de los fundamentos de la ética del cuidado (vulnerabilidad, trascendencia personal, relacionalidad, amor de benevolencia) hemos percibido la necesidad de una fundamentación más originaria en el cuidado amoroso de Dios. Hemos podido llegar a las fuentes teológicas del cuidado en la providencia y en la caridad. Así, el cuidado se puede comprender mejor desde su fuente primigenia, lo cual enriquece el pensamiento actual sobre el cuidado. La amplitud de miras que concede el fundamento de la providencia y la caridad nos permite comprender el cuidado más allá de una mera práctica o arte[121]. De esta manera, además de ser una práctica y una ética, comprobamos la posibilidad de encontrar elementos para comprender el cuidado como una virtud. Si el cuidado también es una virtud, esto concede más solidez y alcance a la ética del cuidado[122].

El objeto específico de esta virtud no sería tanto la fragilidad o la compasión, sino el crecimiento del sujeto cuidado, su aumento, su progreso hacia su plenitud, la *ordinatio ad finem*. Así se entiende que la *auctoritas* tiene como misión el cuidado de sus subordinados y necesita de tal virtud. La virtud del cuidado otorga toda su energía a esta acción y amplía sus márgenes más allá de la asistencia, la atención cercana, llevando su acción hasta el cumplimiento de la misión del sujeto cuidado. La virtud del cuidado genera un crecimiento y una fecundidad en el sujeto cuidado, de manera que lo conecta en amistad con los demás y lo convierte en cuidador de los demás.

121 Cf. Domingo Moratalla, *El arte de cuidar*.
122 Cf. Michael Slote, *The Etics of Care and Empathy* (Routledge, 2007), 15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baier, Annette. "What do women want in a moral theory?" *Nous* 19 no.1 (1985): 53-63.

Barnes, Marian. *Care in Everyday Life. An Ethic of care in practice*. The Policy Press, 2012.

Beaucham, Tom L. y James F. Childress. *Principios de ética biomédica.* Masson, 2002.

Bello Rodríguez, Hernando José y José Manuel Giménez Amaya. *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre.* EUNSA, 2018.

Berástegui Pedro-Viejo, Ana. "Relaciones y escenarios del cuidado." *Sal Terrae* 109 (2021): 705-720.

Blum, Lawrence. *Moral Perception and Particularity*. Cambridge University Press, 1994.

Boethius, A.M.S. "Philosophiae Consolatio." en *Anicii Manlii Severini Boethii Opera,* editado por L. Bieler. Turnhout, 1984. CCL 94.

Boff, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Trotta, 2002.

Botturi, Francesco y Carmelo Vigna, eds. *Affetti e legami*. Vita e Pensiero, 2004.

Buch, Lucas. "Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas." *Revista Española de Teología* 80 (2020): 7-32.

Cayuela Cayuela, A. *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su estudio en las Sumas*. Siquem, 1999.

Collière, Marie Francoise. *Promover la vida.* McGraw-Hill Interamericana, 1993.

Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Samaritanus bonus. *Sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida* (22/09/2020): AAS 112 (2020).

Cordonier, Valérie. "La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin." en *Fate, Providence and Moral Responsability in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel.* Editado por Pieter D'Hoine y Gerd van Riel, 495-516. University Press, 2014.

De la Torre-Montero, Julio César. "El concepto de cuidado. La antropología, la ciencia, la ética y la práctica del cuidado." *Sal Terrae* 109 (2021): 679-690.

Domingo Moratalla, Agustín, ed. *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad.* Dykinson S.L., 2020.

Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder.* Rialp, 2013.

Domingo Moratalla, Agustín. *Homo curans. El coraje de cuidar.* Encuentro, 2022.

Donati, Pierpaolo. "L'amore come cura dei beni relazionali." en *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8,1).* A cura di Juan José Pérez-Soba y Marija Magdic, 139-185. Cantagalli, 2011.

Esquirol, Josep Maria. *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita.* Acantilado, 2021.

Francisco. C. Enc. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015).

Francisco. Ex. Ap. *Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual* (24 noviembre 2013).

García-Sánchez, Emilio. *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves.* EUNSA, 2017.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development.* Harvard University Press, 1982.

Gilligan, Carol. *La ética del cuidado.* Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

Granados, José. "Un amor que abraza la entera creación." en *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI.* Editado por Melina, L. y T. Rowland, 68-83. Didaskalos, 2021.

Hankivsky, Olena. *Social Policy and the Ethic of Care.* UBC Press, 2004.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1951.

Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global.* Oxford University Press, 2006.

Horcajo, José Manuel. *El espíritu del cuidado. Providencia y caridad.* Palabra, 2024.

Horcajo, José Manuel. *"Obedientia ex caritate procedit". Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino*. Facultad Teología San Dámaso, 2011.

Izquierdo, María Jesús. *El malestar en la desigualdad.* Cátedra, 1998.

Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei orthodoxae*: PG 94: 790-1227.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*. 2 ed. Oxford University Press, 2002.

Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* Alianza Editorial, 1984.

Larrú, Juan de Dios. "La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino." en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*. A cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan, 327-338. Cantagalli, 2010.

Le Blanc, Gillaume. "La rivoluzione del "prendersi cura": verso un'etica per ogni vita." *Anthropotes* 39 no.1 (2023): 45-56.

Lear, Jonathan. *El amor y su lugar en la naturaleza. Una interpretación filosófica del psicoanálisis freudiano.* Didaskalos, 2022.

Leirós, Sara. *El cuidado.* FAX, 1963.

León XIV. Ex. Ap. *Dilexi te. Sobre el amor hacia los pobres* (4 octubre 2025).

López Alonso, Marta. "El destino del cuidado en la obra de Tomás de Aquino." *Ciencia Tomista* 138/446 (2011): 545-580.

López Alonso, Marta. "El Dios que nos cuida como a las niñas de sus ojos." *Sal Terrae* 109 (2021): 691-704.

López Alonso, Marta. *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la* epiméleia. Universidad Pontificia Comillas, 2011.

MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes.* Paidós, 2001.

MacIntyre, Alasdair. *After virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 1981.

MacIntyre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge University Press, 2016.

MacIntyre, Alasdair. *Justicia y racionalidad.* EIUNSA, 1994.

Marín Pedreño, Higinio. "Vivimos en una época neopagana y narcisista (entrevista)." *Mundo Cristiano* 753-754 (2022).
Melina, Livio. "Creatività dell'agire umano. *Prolusione.*" en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*. A cura di J. J. Pérez-Soba y E. Stefanyan, 9-14. Cantagalli, 2010.
Melina, Livio, José Noriega y Juan José Pérez-Soba. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Palabra, 2007.
Monge Moreno, Jesús Tomás. *La estética del cuidado.* EUNSA, 2023.
Mortari, Luigina. *Cuidarse. Una ética de la delicadeza.* Encuentro, 2022.
Nault, Jean Charles. *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo.* BAC, 2015.
Noddings, Nel. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press, 1984.
Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor. Dis., S.A., 1995.
Pellegrino, Edmund D. y David C. Thomasma. *Las virtudes cristianas en la práctica médica.* Cátedra de Bioética Comillas, 2008.
Pérez-Soba, Juan José. *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental.* BAC, 2018.
Pérez-Soba, Juan José. *¿Por qué las virtudes?* Didaskalos, 2023.
Pseudo Dionisio. *De Coelesti Hierarchia*: SC 58.
Pseudo Dionisio. *De Divinis Nominibus*: PG 3.
Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia.* Caparrós, 1990.
Robinson, Simon. *Spirituality, Ethics and Care*. Jessica Kingsley Publishers, 2008.
Ruddick, Sahara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace.* Beacon Press, 1989.
S. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles.* Marietti, 1961.
S. Tomás de Aquino, *De Veritate.* Ed. Leonina, 1970.
S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.* Ed. Leonina, 1903.
Sevenhuijsen, S. *Citizenship and The Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge, 1998.
Slote, Michael. *From Morality to Virtue*. Oxford University, 1992.
Slote, Michael. *Goods and Virtues.* Oxford University Press, 1983.
Slote, Michael. *Morals from Motives*. Oxford University Press, 2001.
Slote, Michael. *The Etics of Care and Empathy.* Routledge, 2007.
Spaemann, Robert. *Felicidad y benevolencia.* Rialp, 1991.
Taylor, Charles. *La era secular*. Vol. I. Gedisa editorial, 2014.
Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity.* Harvard University Press, 1991.
Torralba i Roselló, Francesc. *Antropología del cuidar.* Fundación Mapfre Medicina, 1998.
Torrijos Castrillejo, David. "La providencia en santo Tomás de Aquino." *Revista Española de Teología* 79 (2019): 419-454.

Tronto, Joan. "La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo." En *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera.* Editado por Domínguez C. y otros, 7-19. Ediciones San Juan de Dios, 2017.

Tronto, Joan. *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care.* Routledge, 1993.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 329-355, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Imitar al testigo. La función mimética en la existencia martirial cristiana

Imitating the Witness. The Mimetic Function in Christian Martyrial Existence

RAMÓN OBDULIO LARA PALMA
Universidad Don Bosco, San Salvador
ramon.lara@udb.edu.sv
https://orcid.org/0000-0001-8070-9236

Recibido: 29 de enero de 2026
Aceptado: 13 de abril de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.329

RESUMEN

Este artículo examina el papel de la mimesis en la identidad cristiana y su expresión culminante en el martirio entendido como *imitatio Christi*. Desde un enfoque interdisciplinar —antropológico, hermenéutico y teológico— dialoga con la teoría de la violencia mimética de René Girard y con la noción de mimesis narrativa de Paul Ricoeur. Se sostiene que la imitación no es un mero mecanismo conductual, sino un operador configurador de identidad que, en el cristianismo, se reinterpreta como una mimesis no rival y no violenta, fundada en la entrega de sí *propter homines*. A partir de la categoría de identidad narrativa, se muestra cómo la memoria anamnética y la refiguración testimonial estructuran la existencia discipular. El martirio es interpretado como una praxis histórica y relacional que actualiza performativamente la identidad de Cristo y de la Iglesia en fidelidad al Reino de Dios.

Palabras clave: Mimesis, *Imitatio Christi*, Martirio, Identidad narrativa, Anamnesis.

ABSTRACT

This article examines the role of mimesis in Christian identity and its culminating expression in martyrdom understood as *imitatio Christi*. From an interdisciplinary perspective—anthropological, hermeneutical, and theological— It engages with René Girard's theory of mimetic violence and Paul Ricoeur's notion of narrative. The article argues that imitation is not merely a behavioral mechanism, but an identity-shaping operator that, within Christianity, is reinterpreted as a non-rivalrous and non-violent form of mimesis grounded in self-giving *propter homines*. Drawing on the category of narrative identity, it shows how anamnetic memory and testimonial refiguration structure discipleship. Martyrdom is interpreted as a historical and relational praxis that performatively actualizes the identity of Christ and the Church in fidelity to the Kingdom of God.

Keywords: Mimesis; *Imitatio Christi*; Martyrdom; Narrative Identity; Anamnesis.

El cristianismo se presenta, en el concierto de las religiones, como una religión profundamente mimética. No es, en sentido estricto, una "religión del libro", sino una experiencia religiosa fundada en la relación y en la imitación. Todo comienza con un encuentro personal[1] y se prolonga en un dinamismo mimético que estructura la vida creyente. Los textos bíblicos lo expresan con claridad: "aprendan de mí…" (Mt 11,29), o cuando Jesús exhorta: "sean… como…" (Mt 5,48). Quien formuló con mayor insistencia esta dimensión mimética del cristianismo fue Pablo de Tarso, al afirmar: "Sigan mi ejemplo como yo sigo el de Cristo" (1 Cor 11,1), y al exhortar: "hermanos, sed imitadores míos" (Flp 3,17).

1. EL SER HUMANO BAJO EL SIGNO DE LA MIMESIS

El fenómeno mimético no es exclusivo del cristianismo, sino que atraviesa toda la experiencia humana. Aristóteles ya lo había formulado con claridad: "El hombre difiere de los otros animales en cuanto que es más apto para la imitación"[2]. Con razón puede hablarse del *Homo mimeticus*[3]. Esta dinámica se manifiesta desde *el ámbito familiar*, donde se establecen las primeras y más decisivas relaciones parentales. En este contexto, Freud situó el desarrollo de los complejos de Edipo y Electra, entendidos como configuraciones del deseo hacia la madre o el padre, que pueden resolverse tanto en identificación como en conflicto con las figuras a imitar.

Más allá de las teorías freudianas, lo que resulta más general es la dinámica mimética que se establece en toda relación parental, cualquiera que sea su configuración. Desde los primeros meses, los infantes imitan gestos faciales y locuciones verbales —no en vano se habla de "lengua materna"— y, a medida que crecen, reproducen comportamientos morales y sociales de quienes conforman su entorno familiar inmediato.

Los *procesos de aprendizaje* formal también se sostienen sobre una base mimética. Aprender los usos culturales propios y ajenos, especialmente en contextos

1 Así lo expresa Benedicto XVI: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva", *Deus Caritas est,* 1: *AAS*, 98 (2006), 217-252.

2 Aristóteles, *Poética* 4, 1448b. Los estudios antropológicos también han tenido mucha atención en torno a la mimesis, *2* tal como lo confirma Susan Ossman en su comentario a los estudios de Michael Taussig, relacionando estrechamente antropología y la mimesis: Susan Ossman, "Michael Taussig : Anthropologie et Mimesis", *Hermes* 22, no. 1 (1998): 57-62.

3 Cfr. Nidesh Lawtoo, *Homo mimeticus. Una nueva teoría de la imitación*, Editorial Tirant Lo Blanch, 2024.

de interculturalidad, implica necesariamente imitación. Lo mismo ocurre con el aprendizaje de una lengua extranjera, que exige reproducir sonidos, expresiones y estructuras del ambiente lingüístico con el que se desea interactuar.

El *ámbito escolar*, propiamente dicho, se apoya igualmente en procesos miméticos. Los estudiantes repiten y reproducen lo que los docentes enseñan. Si bien las metodologías pedagógicas contemporáneas han evolucionado hacia modelos que privilegian la autonomía y la libre determinación del estudiante, y el educador se concibe más como facilitador que como transmisor, la dinámica mimética no desaparece. Los estudiantes continúan observándose entre sí y aprendiendo unos de otros.

Desde una perspectiva educativa puede afirmarse que "aprendemos por imitación. Los niños y adolescentes aprenden mejor por ver lo que hacemos que por escuchar lo que decimos, y ese es un dato bien explotado en la pedagogía que sabe que el ojo es el órgano de aprendizaje por encima del oído"[4]. Según estos autores, la emulación (mimesis) comporta siempre una dimensión de envidia que, en su justa medida, resulta positiva, pues constituye el mecanismo emocional que impulsa a la imitación[5].

Sin embargo, la imitación moral no se limita a lo positivo. En la dinámica emulativa se imita tanto lo bueno como lo malo. La mimesis posee, por tanto, un eje negativo —destacado especialmente por Girard, como veremos— y un eje positivo, que es el que pueden potenciar tanto la educación como la religión.

Desde la psicología, la mimesis ha sido ampliamente estudiada como la capacidad de imitar o reproducir el comportamiento de los demás. Esta imitación puede ser consciente o inconsciente y manifestarse en múltiples dimensiones de la vida: la forma de hablar, los gestos, los intereses e incluso las creencias. La persona mimética busca identificarse con los otros y adaptarse a su entorno social, imitando especialmente a aquellos con quienes se identifica o a quienes admira. Esta tendencia está condicionada por factores culturales, sociales y por los modelos de comportamiento disponibles.

La mimesis desempeña un papel decisivo en el desarrollo de la personalidad. Durante la infancia y la adolescencia, los niños y jóvenes imitan a padres,

4 David Reyero García y David García-Ramos Gallego, "Mímesis positiva: educación y teoría mimética", *Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética*, 4 (2021): 3-5 (aquí p. 3)

5 La función mimética dentro del ámbito educativo mete en juego la corporalidad, la imagen y la referencialidad mimética. Ver Olaf Richter, *Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 239-255.

hermanos mayores y figuras de autoridad, lo que les permite interiorizar normas, habilidades sociales y valores. En etapas posteriores, la imitación se orienta hacia otras figuras significativas —amigos, colegas o incluso celebridades—, y cuando estas imitaciones son positivas, favorecen la ampliación de habilidades, conocimientos y horizontes vitales.

La mimesis también se manifiesta en *el ámbito biológico*, tal como lo señaló Charles Darwin al describir los mecanismos de adaptación y supervivencia. Según el naturalista inglés, las especies que mejor se adaptan al entorno —es decir, las que mejor se mimetizan— son las que logran subsistir. En algunos casos, el mimetismo alcanza niveles extremos, hasta el punto de reproducir formas y colores del ambiente con notable precisión.

Desde esta perspectiva, la mimesis cumple una función central en los procesos sociogenéticos y psicogenéticos, pues constituye un presupuesto básico de la enculturación, la socialización y la educación. Es la capacidad imitativa la que permite al infante abrirse camino en el mundo. No cabe duda de que el aprendizaje imitativo ha sido fundamental en la evolución cultural del ser humano[6].

Por su parte, los análisis antropológicos de Adorno, Horkheimer y Benjamin resultan especialmente esclarecedores[7]. Puede afirmarse que "desde pequeños, los humanos construyen su subjetividad mediante procedimientos miméticos que no necesariamente se inscriben en las dinámicas de enseñanza–transmisión–aprendizaje"[8]. Estos procesos se manifiestan tanto en acciones corporales como en producciones estéticas complejas, y constituyen un elemento antropológico fundamental para pensar los procesos educativos y formativos.

Finalmente, el mimetismo en la interrelación social implica hacer lo que hacen los demás para sentirse parte de un grupo o ser reconocido como igual. Un ejemplo paradigmático es la moda: no se imita simplemente un objeto o una persona, sino aquello que es deseado por los otros. En este sentido, "se desea el deseo". Como afirma Girard, "el deseo es esencialmente mimético" [9]. A partir de

6 Numerosos autores, como Gebauer y Wulf confirman ese papel de la mimesis. Cfr. Gunter Gebauer – Christoph Wulf, *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft,* Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992.

7 Cfr. Andrés Klaus Runge, "La mímesis como adaptación y formación en la teoría de Horkheimer y Adorno: Aspectos teórico-críticos relevantes", *Katharsis* 19 (2015): 151-180.

8 Runge, "La mímesis como adaptación y formación", 177-178.

9 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1995, 153. En su análisis sobre las obras novelescas y su relación con el deseo, Girar afirmará: "Sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo": René Girard, *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, Anagrama, 1985, 20.

aquí, resulta pertinente profundizar en la comprensión de la mimesis de la mano de este pensador francés.

2. LA MIMESIS DESTRUCTIVA: VIOLENCIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

René Girard, a partir del enfoque mimético freudiano de los complejos de Edipo y Electra, ve la génesis de la violencia mimética. Ciertamente que Girard no se limita al círculo familiar para explicar el "deseo mimético" y la consecuente "patología del deseo", sino que la universaliza. Para Girard, la familia solo es uno de esos espacios donde se da esa patología, no la única, aunque sí sea muy importante. Para Freud, sin embargo, la relación familiar es paradigmática para cualquier otro tipo de relaciones.

Según Girard, se comienza con el *deseo mimético* para terminar con la *violencia mimética*. La imitación de los deseos da origen a la violencia entre los deseantes (amantes). Girard comienza sus estudios sobre la tesis de la violencia mimética hablando de la "mimesis de apropiación" (*mimésis d'appropriation*). Dicho concepto indica el conflicto que se establece entre dos sujetos que tienen un mismo objeto de deseo, es decir, tienen la misma conducta respecto a un mismo objeto: "*c'est la rivalité pour l'objet, c'est la mimésis d'appropriation, dont il faut toujours partir*"[10].

Stéphane Vinolo, al relacionar el psicoanálisis freudiano con la teoría mimética girardiana, considera que el pensamiento freudiano del deseo, el mimetismo y la violencia fue retomado por Girard como un "mecanismo único" a la que el pensador francés llama "violencia mimética"[11]. Dice Vinolo que, "a diferencia de lo que piensa Freud, para Girard, todo espacio del deseo está sometido al mimetismo y a la rivalidad sobre la cual desemboca necesariamente, sin que este espacio deba ser familiar"[12]. Y continúa:

> La estructura familiar es por definición mimética porque la misma transmisión entre generaciones lo es. Muchas de las actitudes del niño están determinadas por mimetismo hacia los padres, pero existen condiciones históricas que han permitido su extensión a todas las conductas del padre,

10 René Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, 205: "Es la rivalidad por el objeto, es la mimesis de apropiación, desde la que siempre hay que comenzar".

11 Stéphane Vinolo, "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard", *Tópicos, Revista de Filosofía* 67 (2023): 345-368.

12 Stéphane Vinolo, "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard", 357.

> hasta sus deseos: "Es normal que el padre sirva de modelo a su hijo, pero no es normal que el padre se convierta en modelo en unos terrenos en los que la imitación va a suscitar la rivalidad. En otras palabras, el padre, según la norma familiar, es modelo de aprendizaje y no de deseo" (Girard)[13].

Sin embargo, para Girard, "el deseo humano no es un deseo autónomo, sino siempre un deseo según el Otro, que se opone de forma explícita a un deseo según uno Mismo"[14]. El proceso que articula Girard comienza con el "deseo", pasa por la "mimesis" que se hace "deseo mimético" y termina en "violencia mimética", puesto que al hacer del otro un modelo implica también, según este pensador, hacerlo un rival.

La novedad que la propuesta de Girard aporta a la teoría mimética no es plantear que los hombres se imitan entre sí, sino que se imitan particularmente en sus deseos. El pensador francés nos aclara que "el deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo"[15]. Con otras palabras, "lejos de querer conscientemente perder su identidad, los hombres tal como los piensa Girard, están en una perpetua lucha para diferenciarse los unos de los otros, es decir, para afirmar su identidad individual en contra de la del grupo"[16].

Esa contra-productividad, que consiste en querer diferenciarse de los otros y para ello estar condenado a imitarlos, es muy evidente, por ejemplo, en el comportamiento adolescencial: el joven quiere ser "único", pero para ello se comporta y se viste como la moda del momento se lo impone. Al final, todos los adolescentes del ambiente y contexto similar terminan comportándose y vistiéndose de manera igual.

Llegados a este punto, nos encontramos con dos conceptos importantes que construyen la identidad: la *ipsidad* y la *mismidad (ipse-idem*). El primero jalonea a la diferenciación y el segundo a la imitación. La *ipsidad* quiere ser "sí mismo", diferente, pero la *mismidad*, se confronta y construye a partir de los otros y por tanto los "imita" (*idem*), se "identifica con" hasta llegar a ser "idéntico a".

> Notemos que es algo que el marketing contemporáneo entendió perfectamente al proponernos productos diferenciadores. Deseo tal producto para

13 Ibid., 357.

14 René Girard, *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, 11.

15 Stéphane Vinolo, "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia", *Universitas Philosophica*, 55, no. 27 (2010): 17-39 (aquí p. 25).

16 *Ibid*., 25.

> diferenciarme de los otros individuos que no pueden acceder a él. De hecho, en la calle, nadie dice que quiere imitar a los otros, que quiere ser como los otros, sino más bien todo el mundo quiere ser original, quiere ser único[17].

La intención del pensamiento de Girard, recalquémoslo, no busca explicar la obviedad de que los seres humanos se imitan entre sí, sino comprender los mecanismos que están detrás de esa dinámica mimética que le caracteriza. En última instancia, el deseo mimético está determinado por los criterios de diferenciación que el propio grupo social establece y legitima. Por eso, cada grupo escoge su criterio de diferenciación y cada miembro debe someterse—pero, racionalmente— a los dictados miméticos de tal grupo.

En síntesis, podemos decir que el centro de la teoría girardiana consiste en comprender que "el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente"[18]. De ahí que para algunos, el mimetismo atenta contra la identidad; sin embargo, según Vinolo, la mimesis construye la identidad: "La imitación sería una pérdida de sí mismo a favor del modelo que justamente imitamos"[19]. Con todo, también pueden llevar a la pérdida de la individualidad y la falta de autenticidad si la imitación se hace excesiva, sin desarrollar la propia identidad[20].

Sin embargo, esa pérdida de identidad, que implica al mismo tiempo la ganancia de una nueva, resulta ser la clave del mimetismo cristiano: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gal 2,20). Según esa sentencia paulina, se deja de ser "sí mismo" para ser "otro Cristo". Así pues, la tesis de la violencia mimética en el cristianismo queda sustancialmente cuestionada.

En efecto, desear el deseo del otro (*le désir de l'autre*), desde una perspectiva cristiana, no genera violencia mimética, pues el cristianismo lleva la teoría mimética girardiana hasta sus últimas consecuencias, pues no se trata únicamente de desear el deseo del otro, sino de desear el *ser mismo* del otro: ser como Cristo. Y ser como Cristo implica vivir *propter homines* y no bajo la lógica de *homo homini lupus*. Sobre estas implicaciones propiamente cristianas de la teoría mimética volveremos más adelante.

17 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 26.
18 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 32.
19 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 20.
20 Cfr. "La mimesis en la psicología: perspectiva profunda", Colegio de psicólogos, consultado el 10 de enero de 2026: https://colegiodepsicologossj.com.ar/mimesis-psicologia/

Concentrémonos brevemente por ahora en otro planteamiento que viene también de un pensador francés en torno a la teoría mimética, hagámoslo de la mano del hermeneuta Paul Ricoeur.

3. LA MIMESIS NARRATIVA: LA TRIPLE MIMESIS DE LA NARRACIÓN EN PAUL RICOEUR

El pensador francés hace un abordaje de la teoría mimética colocándola dentro de su tesis sobre la identidad narrativa.

Ricoeur analiza con amplitud tres tipos de identidad que según él constituyen la identidad personal: *Identidad-Idem*, *Identidad-Ipse* y la *Identidad Narrativa*. La primera se refiere a la identidad que se mantiene al pasar el tiempo, que Ricoeur relaciona con el "carácter", es decir, la "mismidad" del sujeto visto exteriormente (el "qué" del sujeto); la segunda se refiere a la identidad interna del sujeto que evoluciona con el paso del tiempo (el concepto de sí mismo cambia en cada persona al pasar el tiempo), es la "ipseidad" del sujeto visto desde dentro de sí mismo (el "quien" del sujeto para sí mismo).

Pero la identidad personal, que tiene los componentes de la "mismidad" y la "ipseidad", corresponde a un sujeto sustancial sin historia. Cuando la identidad personal es enmarcada dentro del dominio de lo histórico, es que Ricoeur recurre al terreno de la hermenéutica y define la vida como "un relato en búsqueda de narrador". Si la vida es un relato, Ricoeur invita a tomar en cuenta dos elementos esenciales: la intriga y el personaje. Así aparece la identidad narrada o narrativa.

La identidad narrativa no es estática sino dinámica, porque se construye con el devenir del tiempo. Además, esa identidad tiene el polo interno —la conciencia personal de sí, que el sujeto va construyendo y relatando para sí mismo— y el polo externo —el conocimiento que los otros tienen del sujeto mediante la hermenéutica que pueden hacer de la narración (vida) que aquel hace de sí mismo.

La identidad narrativa siempre será provisoria —todavía en elaboración— mientras el sujeto esté vivo, pues todavía la está elaborando. Cuando el sujeto muere, los componentes de la "mismidad" y la "ipseidad" mueren y sólo quedan en el dominio de la identidad narrativa: el relato (historia) de la vida del sujeto, pero relato siempre sometido a la ley de la interpretación. La identidad narrativa está condenada a siempre ser interpretada. Al narrador ahora solo le queda ser narrado.

A juicio de Ricoeur, el sujeto, que es un permanente trabajo de construcción, nunca está terminado, "no hay más que un devenir-sujeto, es decir, no hay sujeto como punto de llegada, ni como punto de partida. El sujeto es una tierra que queda eternamente prometida, nunca efectiva"[21]. Por eso es por lo que el hombre es un "animal hermenéutico", porque su principal tarea es comprenderse, y no hay comprensión sin interpretación. El mejor camino de comprensión, según el hermeneuta francés, es el análisis narrativo de la identidad del ser humano y para ello aplica la función mimética a su tesis.

Un elemento que debemos afrontar en torno a la identidad humana, ya hemos dicho, es la temporalidad. El dilema que enfrenta el hermeneuta francés es resolver la aporía del tiempo (el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico)[22]. Su tesis de la identidad narrativa y el recurso a la mimesis son las herramientas que utiliza para superar dicha aporía. En definitiva, la identidad narrada es la identidad vivida en el tiempo donde se impone el acto de narrar: narración subjetiva y objetiva, es decir, la narración que hago de mí mismo mediante mis decisiones, mi palabra dada y mis comportamientos, y la narración que hacen los otros cuando soy manifiesto a ellos.

3.1. Mimesis I: Pre-figuración

La primera Mimesis ricoeuriana es la pre-figuración, es decir, esa tela de la vida hecha de hilos semánticos, simbólicos y temporales, que constituyen el primer momento narrativo[23]. Pongamos como ejemplo el caso de la identidad narrativa de Jesús de Nazaret, con el que podemos llegar a la siguiente conclusión: los relatos evangélicos nos ofrecen el producto de una "fe narrativa", que en términos literarios es la "puesta en intriga, de redisposición, de refiguración de Jesús"[24]. Jesús, confesado como el Cristo, ha llegado a nosotros ineludiblemente narrado[25].

21 Johann Michel, "L'animal herméneutique" en Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable,* Press Universitaires de France, 2008, 63-92.

22 "El tiempo narrado en la investigación de Ricoeur tiende un puente entre el tiempo fenomenológico (la vivencia subjetiva de la percepción del tiempo) y el tiempo cosmológico (preconcepto objetivo, dimensión englobante del tiempo)", Elbatrina Clauteaux, *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique,* Cerf, 2015, 410.

23 Ricoeur sintetiza así su propuesta: "*Mimèsis* I désigne la précompréhension dans la vie quotidienne de ce qu'un auteur a bien nommé la qualité narrative de l'expérience; en entendant par là le fait que la vie, et plus encore l'action, comme Hannah Arendt l'exprime brillamment, demandent à être racontées", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", *Études phénoménologiques* 11, no. 6 (1990) : 29-40 (aquí p. 32).

24 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* Sígueme, 2002, 105.

25 "La intriga evangélica nos quiere hacer adivinar que Jesús es el Cristo". Por ejemplo, todo el proceso judiciario de Jesús, primero ante los Sumos Sacerdotes y luego ante Pilatos, "se presenta, de un extremo al otro, como una búsqueda de identidad, como si ahí se cifrara todo el fondo de la cuestión, como si no se tratara de ninguna

En cuanto a la identidad narrada de Jesús hay que aceptar que si Jesús no hubiera sido confesado por los apóstoles, como en Cesarea, su gloria mesiánica hubiera pasado desapercibida. Eso quiere decir que la identidad narrativa requiere de testigos. Además, para que pueda construirse la identidad narrada de Jesús llega un momento en el que él guarda silencio.

Particularmente en el momento de su pasión Jesús calla, deja el espacio a ser narrado más que narrarse. "Jesús tiene que retirarse para que el relato, para que el tiempo del relato, pueda comenzar ('Os conviene que yo me vaya': Jn 16,7)"[26]. Jesús es aquel cuya existencia se define por la donación sin reservas: vive siempre *para nosotros* y se pone en nuestras manos.

Por eso, su entrega no se agota en el gesto unilateral de darse, sino que alcanza su culmen cuando se pone en manos de nuestro testimonio, cuando confía su propia verdad a nuestra confesión. Al darse a nosotros, Jesús nos convierte en mediadores de su don: se nos entrega para que lo entreguemos, y así nuestra vida llegue a ser narración viva de su presencia y de su obra. Ahora veamos el primer momento cómo toma cuerpo ese testimonio de los discípulos de Jesús reconocido como el Cristo.

3.2. Mimesis II: Configuración

Ese testimonio toma cuerpo en primer lugar haciendo el pasaje de la *prefiguración* a la *configuración*, es decir, mediante la auto estructuración del relato con base a códigos narrativos internos al discurso, es decir, relatos orales y documentarios, pero también los relatos estético-monumentales (esculturas, pinturas, monumentos, etc.). Tal es la Mimesis II de Ricoeur: el relato está así consignado en texto y es así como es recibido por el lector[27].

Siempre siguiendo el ejemplo de la identidad de Jesús, por encontrarnos frente a una identidad que de golpe se nos entrega narrada, el acceso al sujeto "real" es imposible de alcanzar, si nos atenemos a la propuesta de J.P. Meier[28]. "Lo invisible, asumido en lo visible, quedaría siempre ignorado si no hubiera

otra cosa: 'Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios', '¿Eres tú el rey de los judíos?' […] Los evangelios concluyen el relato de la pasión con la identificación puesta en boca del centurión romano: 'verdaderamente este era el Hijo de Dios'", Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 100.

26 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 110.

27 "Mimèsis II, désigne l'autostructuration du récit sur la base des codes narratifs internes au discours", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 32.

28 Cfr. John Paul Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, I: Las raíces del problema y la persona,* Verbo Divino, 1998, 183-199.

espectadores que lo acechan, lo admiran, rectifican las historias, las ponen en palabras", plantea Arendt[29].

El acceso objetivo a Jesús que hoy tenemos es, pues, un texto y por eso estamos ante una identidad narrada. Jesús ya no está presente, hemos atisbado que era necesario que se fuera, para que su presencia fuera plena en medio de su ausencia. Así lo platea Gesché:

> Esta ausencia de una presencia que hubiéramos preferido acceder de manera directa es indudable que nos coloca en una situación de duelo […] Pero es precisamente de ese vacío y de esa frustración de una presencia inmediata (y que podría ser compulsiva o de fusión, esto es, patológica o ilusoria) de donde va a surgir —como de la tumba vacía, que se ha convertido, por la misma razón, en una tumba abierta— la verdadera presencia, la presencia real, la presencia resucitada, y que sólo entonces podrán ver los discípulos (Jn 20,1-10)[30].

Con lo dicho hasta aquí debemos afirmar que el lector no es un mero destinatario del texto, sino su cooperador activo: es el espacio vivo donde el texto puede desplegar su eficacia y realizar su operación propia[31]. En definitiva es posible decir que el lector activa el texto haciéndolo operador de identidad. "El entramado de personajes unidos en torno al Maestro establece una confrontación con el sistema de valores construido por el texto. Haciendo esto, *el evangelio se constituye en dador de identidad*, más que de consignas escritas"[32]. Este proceso de identificación mediante el acceso a la configuración de un texto, Ricoeur le llama refiguración.

3.3. Mimesis III: Re-figuración

La *re-figuración* (mimesis III) es la apropiación o aplicación del relato en la vida del lector[33]. En la re-figuración, el mundo del lector, a través del mundo del

29 Hannah Arendt, *La vie de l'esprit I, La Pensée,* PUF, 1981, 154.

30 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 121-122.

31 Cfr. Umberto Eco, *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, 1985.

32 Daniel Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor et Fides, 1997, 153-154, citado por Adolphe Gesché, *Jesucristo*, 125 (cita 180, las itálicas son de Gesché).

33 Ricoeur lo explica así : "*Mimèsis* III désigne l'équivalent narratif de la refiguration du réel par la métaphore. Je souligne aussi avec grande précision le rôle médiateur exercé en ce point par la lecture, point qui m'avait échappé dans *La Métaphore vive*", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 32.

relato (con-figuración), actualiza y asimila el mundo de la vida (pre-figuración) que describe el relato.

Ricoeur dice que la refiguración procede de un mundo para entrar a otro mundo, "paso del mundo ficticio a un mundo real a través de un mundo potencialmente real"[34]. El lector es la interfaz entre el mundo del relato y el mundo de la vida; por eso, sin la mediación del receptor aquel mundo queda sólo como una trascendencia en la inmanencia narrativa.

Continuando con el ejemplo de Jesús, hemos afirmado que él confía su identidad al testimonio de sus discípulos. Aquí debemos agregar el segundo momento de cómo ese testimonio toma cuerpo: la actualización de la vida de Jesús en la vida de sus discípulos. De la identidad narrativa se da el paso a la identidad ética. Según Gesché, la Escritura es

> una verdadera epistemología de la identidad. Al decir 'aquí estoy', Jesús deja a los otros que narren su identidad. La alteridad se hace identificadora. No es que mi identidad venga del otro (eso sería alienación), sino a través del otro (identidad transitiva, re-flexiva)[35].

Hemos dicho que Jesús debe ausentarse físicamente para hacerse presente de otra manera: en modo *re-presentado*. Gesché lo plantea así:

> Esta ausencia de un "yo" inmediato deja lugar (recordemos el "dejar ser" de Heidegger) a una presencia, a esa que reposa en el arca de la narración […] Este es el motivo por el cual la identidad narrativa acaba convirtiéndose en la nuestra. Lectores (u oyentes) del texto, nos convertimos en parte implicada y también nosotros respondemos al interrogante "¿quién decís vosotros que soy yo?" […] Tanto como una operación de escritura (por el autor), el texto supone también una *operación de lectura* (por el lector o por el oyente). En última instancia somos nosotros quienes, con Pedro y Juan, llenamos la tumba vacía y anunciamos la resurrección de Jesús en Cristo[36].

El vacío de la presencia inmediata es necesario que se dé para que pueda surgir en plenitud la identidad narrada, la presencia "pragmática de un saber narrativo"[37], un conocimiento potente también creador de identidad. La ausencia de un "yo" inmediato da el espacio a una presencia que reposa en el seno de la

34 Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 34.
35 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, 115.
36 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, 122-123 (las itálicas son de Gesché).
37 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, 1979, 35-43.

narración. Esa presencia es ahora puesta en acto en la vida del lector del relato evangélico.

La fuerza operativa de la narración no deja intacto al lector, pues entre texto y lector se establece una fuerte vinculación performativa. Los teóricos de la interpretación han argumentado sobre esa fuerza operativa del texto: "el mundo del texto está a la espera de su complemento, sin el cual el significado de la obra literaria es incompleto"[38], de ahí que el hombre sea visto como "un ser que interpreta y sólo a partir de su interpretación la realidad se convierte en realidad […] El texto es una brasa bajo la ceniza de las letras. La vivacidad de la llama que sale depende del soplo de quien la aviva"[39].

Visto así el juego entre la textualidad y la identidad, al hablar de identidad narrativa de Jesús estamos ante una nueva epistemología de dicha identidad, pues se trata de superar el binomio Jesús histórico-Jesús de la fe, o como lo llama Gesché, la identidad histórica y la identidad dogmática de Jesucristo. Ambas identidades de Jesucristo encuentran su mejor síntesis y visibilidad concreta en el rostro de sus discípulos-testigos en el aquí y ahora de la Iglesia.

A partir de estas intuiciones del hermeneuta francés, debemos dar un paso más y analizar la dinámica mimética cristiana.

4. LA MIMESIS CRISTIANA: "IMÍTENME A MÍ, COMO YO IMITO A CRISTO" (1COR 11,1)

Hemos afirmado, a partir de la breve revisión de la teoría mimética de René Girard, que el *deseo mimético* en ámbito cristiano supera el postulado girardiano de la *violencia mimética*. También hemos plateado la tesis de que el cristianismo tiene una fuerte dependencia de la función mimética, que ahora trataremos de exponer con mayores datos con el fin de demostrar que en vez de derivar en violencia, termina en un *donum vitae* siempre *propter hominem* a partir de la *imitatio Christi per crucem*. Nuestro intento aquí es probar que la *mimesis cristiana* supera la tesis de la *violencia mimética* girardiana.

38 Paul Ricoeur, *Temps et récit II*, 234.
39 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 125.

4.1. Imitación de Cristo

El movimiento cristiano comienza con la llamada que Jesús hace para seguirle. Esa *sequela Christi* convoca a los seguidores μαθητής (discípulos) a convertirse en auténticos μιμητής (imitadores) de Cristo. La *imitatio Christi* es determinante en el movimiento cristiano. Pablo de Tarso es quien insiste en este dinamismo mimético. Se siente seguro de que Cristo "habla en mí" (2Cor 13,3) y puede afirmar: "Vivo yo, pero no soy yo; es Cristo quien vive en mí" (Ga 2,20).

Con otras palabras, la mimesis narrativa de la que ha hablado Ricoeur, esa refiguración del relato de Jesús, toma cuerpo y se hace vida en la existencia de sus seguidores de todo tiempo y lugar. La identidad de Cristo se hace una con la identidad del cristiano, al punto de que Jesucristo se hace visible en el rostro de sus discípulos: "El que los escucha a ustedes, me escucha a mi" (Lc 10,16) y podemos parafrasear fenomenológicamente: "El que a ustedes ve, a mí me ve".

La imitación de Cristo implica, por tanto, una plena identificación con Cristo. Tal identificación tiene sin duda sus implicaciones morales. Sin embargo, si seguimos las intuiciones de Gregorio de Nisa, conlleva sobre todo una notable trasformación en Cristo, que incluye la "imitación de la naturaleza divina"[40]. Para el Capadocio, "imitar a Cristo e imitar la naturaleza divina son afirmaciones equivalentes. El itinerario mental seguido aquí por el Niseno no ofrece lugar a dudas: no es posible que Cristo no sea justicia, pureza, verdad e independencia de todo mal. De igual forma no es posible ser cristiano —al menos llamarse cristiano con verdad— sin mostrar en sí mismo que se participa de estas afirmaciones"[41].

4.2. Imágenes de la Imagen

Si la imitación de Cristo implica elevarse indefinidamente hacia la perfección de la bondad propia de Dios manifestada en Cristo, resalta aquí la idea paulina de la identidad de Cristo como "la imagen visible de Dios invisible" (Col 1,15). Pero, "Dios es infinito en sí mismo, argumenta Gregorio; el hombre —hecho a su imagen— no es infinito, pero tiene en cierto modo una capacidad infinita de crecer en el conocimiento de lo divino, porque el deseo y el amor de Dios crecen sin fin"[42].

40 Gregorii Nysseni, *Opera Omnia*, III/I, *De profess*., 136, 7-8.

41 Lucas Francisco Mateo-Seco, "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa", *Scripta Theologica* 33, no. 3 (2001): 601-622 (aquí p. 611).

42 Mateo-Seco, "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa", 611.

La encarnación entra aquí en juego, pues se presenta como el medio por el cual, dentro de la amorosa economía divina de la salvación, se hace posible la conducción del ser humano —imagen de Dios— hacia el conocimiento abismal de Dios. Dice Gregorio:

> Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable (Sal 11, 8) e inefable (2 Co 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a tí con la forma (Flp 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio[43].

Creado a imagen de Dios, el ser humano porta en sí la llamada al conocimiento y al amor de su Creador; de ahí que su corazón, su deseo y su apertura al crecimiento posean una orientación radicalmente ilimitada. La salvación no es otra cosa que la restitución de esa vocación originaria en la que resplandecía su condición de imagen divina. Mediante los sacramentos y el ejercicio de la vida virtuosa, el ser humano se reviste de la santidad de Cristo —Imagen del Dios invisible— y, de este modo, es reconducido a su primitiva dignidad de imagen de Dios.

Con estos breves guiones ya podemos comprender que la *imitatio Christi* de la que hablamos no conecta con la idea de la *Devotio Moderna* planteada en la obra de Tomás de Kempis. Aquí estamos hablando de un proceso mimético cristiano que va más allá de un sentido moral, pues hablamos de una dimensión ontológica y existencial. Esta imitación de Cristo se complementa con la idea del martirio, que en el pensar de san Ignacio de Antioquía, viene a ser la plenitud del discipulado: el verdadero μαθητής (discípulo) es el mártir porque es el perfecto μιμητής (imitador) de Cristo, porque realiza una *Imitatio Christi per crucem* y se hace un *Collega passionis cum Christo* (Cipriano).

5. IMITAR A LOS IMITADORES: MARTIRIO COMO *IMITATIO CHRISTI*

5.1. *Imitatio Christi per crucem*

Digámoslo con toda precisión: el martirio es la imitación radical de Cristo[44]. La *imitatio Christi* que nosotros planteamos es la que nos conduce a comprender

43 *De perfect*., GNO VIII/I 194, 14-195, 5.

44 Cfr. Candida Moss, "Suffering Like Christ" en Id., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, 2010, 19-73. La propuesta de Moss es que el *alter Christus*

el martirio como un morir "como Cristo". La muerte de Cristo fue un "morir por", fue un *don* de amor *propter homines*. La muerte martirial del discípulo de Cristo no se entiende, por tanto, como una inmolación que se ofrece a la divinidad, pues los cristianos habían comprendido bien desde el principio la frase profética subrayada y clarificada por Jesús: "Quiero misericordia y no sacrificio" (Mt 9,13; 12,7). Más bien, la muerte del cristiano es entendida y aceptada como un don de amor que el discípulo hace en fiel imitación del Maestro[45].

El don de sí mismo se convierte en un encuentro y una comunión con Dios. Esta comunión con Dios se entiende también como "santidad", porque el "Santo" es sólo Dios y quien entra en comunión con él se hace "santo", es decir, se aparta y se hace a "sí mismo un don para los demás". Aquí asumimos también la definición de "santo" en los términos como lo hace Christoph Theobald: aquel en quien "pensamientos, palabras y hechos están en absoluto acuerdo y manifiestan la sencillez y unidad de su ser"[46]. Según Theobald, el Reino de Dios se hace presente de esa manera en Jesús y, como él y por él en la fuerza del Espíritu Santo, también en la vida de todo discípulo.

La plenitud esperada y deseada por el hombre sólo se alcanza mediante el acto radical de la entrega, porque así imita fielmente a Cristo, que vino a revelar la verdad de Dios: el amor que se entrega (Jn 3,16). La verdad del hombre también se revela y confirma. El hombre es, como Dios, un don-entrega por esencia. El martirio es la vocación universal del hombre, pues si quiere ser fiel a su identidad, debe efectivamente vivir una "existencia martirial". Por eso es por lo que la imitación de Cristo se hace un imitarlo hasta aceptar la cruz (*imitatio per crucem*).

Este paso de imitarlo hasta la cruz (donar la propia vida), parte de un gran principio: "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc 8,35). La vida se adquiere sólo donándola. De ahí que cuando el discípulo se une plenamente con el maestro no puede evadir la llamada de reproducir una vida y un comportamiento crístico. De ahí la insistencia de Pablo al invitar constantemente a alcanzar la estatura de Cristo (Ef 4,13), a tener los mismos sentimientos del Hijo (Fil 2,5). Esa actitud

debe interpretarse como un *imitatio Christi* en el martirio, es decir, en la entrega total hasta la muerte. Ver también Candida Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, Yale University Press, 2012.

45 Cfr. Moss, *The Other Christs*, 77-87.

46 Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*, Cerf, 2007, 71.

mimética llega a ser tan intensa en Pablo al punto de poder decir: "imítenme a mí como yo imito a Cristo" (1Cor 11, 1).

La paradoja apenas señalada de alcanzar la vida donándola y perderla cuidándola, Marcos la sitúa en el contexto de la enseñanza de Jesús sobre las "condiciones del discipulado". El discípulo tiene una comunión de destino con su maestro y, por tanto, debe aceptar "su cruz", es decir, seguir el camino de la entrega de su propia vida para tener la vida verdadera. Jesús plantea esa situación paradójica con mayor amplitud: hay que perderse para encontrarse, hay que morir para vivir.

Este trasfondo paradójico se encuentra en Marcos 9,35 (Ser el último para ser el primero) y 10,43-44 (Ser siervo para ser importante). Para el evangelista, el pensamiento del hombre es salvarse a sí mismo, pero el pensamiento de Dios es el contrario: entregarse[47]. El pensamiento de Dios es coherente con la verdad de que Él es un Dios amor que se dona.

Esa intrepidez de hacer de la propia vida un don total, a imitación de Cristo, como acto de amor orientado al bien de los demás, constituye quizá la diferencia fundamental entre el martirio de los cristianos de la Iglesia primitiva y el de los mártires del siglo XX.

En los primeros siglos, el martirio fue un acto de valentía que confirmaba la identidad y la pertenencia a un credo y a una Iglesia: en el contexto de un proceso persecutorio y judicial, se daba un testimonio firme de convicciones y principios hasta la aceptación de la muerte. En cambio, el martirio del siglo XX es ante todo valentía de amor, que asume activamente la muerte —ciertamente en un marco persecutorio—, pero no necesariamente por la oposición a una doctrina, sino por la fidelidad a valores y principios como la justicia y la verdad, que el cristiano defiende no solo para sí, sino, de manera particular, en favor del bien de los demás.

Podemos decir que el concepto canónico de martirio ha experimentado una evolución significativa. De ahí que, desde comienzos de la década de 1980, se haya propuesto ampliar dicho concepto hacia la comprensión de una muerte aceptada en el marco de un combate activo, nacido del compromiso de fe y de la caridad[48]. Esto supone un desplazamiento respecto de la formulación canónica

47 Cfr. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, Cerf, 2004, 328.
48 Karl Rahner, "Dimensiones del martirio", *Concilium* 193 (1983): 321-324.

clásica, según la cual el martirio requiere una aceptación pasiva de la muerte motivada por el *odium fidei*.

No se trata, por tanto, de seguir pensando el martirio únicamente según el esquema tradicional —cristianos condenados a muerte por un juez o una autoridad que rechaza explícitamente la fe—, sino de reconocer formas de martirio en las que la entrega de la vida acontece como consecuencia de una fidelidad activa al Evangelio del Reino, todo vivido en favor de los demás. Los martirizados en los tiempos actuales, quienes dentro de un compromiso activo por su fe y movidos por la caridad, deciden mantenerse firme a pesar de las amenazas hasta la consumación de su asesinato, muchas veces en el silencio y hasta abandonados por los demás.

Ya no se trata de una jurídica aceptación pasiva de la muerte sino de un compromiso activo que acepta la muerte; tampoco se trata sólo de sujetos individuales, sino de conglomerados sociales que son martirizados[49]. Hoy más que nunca se apela a la idea de "Pueblos crucificados"[50], es decir, conglomerados sociales que han sido injustamente masacrados o sometidos a condiciones inhumanas de vida. Entre ellos encontramos también a los que Jon Sobrino ha llamado "mártires jesuánicos"[51].

5.2. *Collega passionis cum Iesus*

San Cipriano es quien define al mártir como "compañero de la pasión con Cristo" (*collega passionis cum Christo*) y en la línea de san Ignacio va a decir que "imitarlo hasta llegar a pender de la cruz" (*imitatio Christi per crucem*) es que se llega a la perfección del discipulado[52]. Pero ¿de qué pasión estamos hablando hoy? No se trata de un dolorismo religioso o de una fe masoquista. Estamos hablando del *pathos* de Jesús, la fuerza interior que lo llevó hasta las últimas

49 Ciertamente que las Actas Martiriales hablan de conglomerados de mártires en la Iglesia primitiva, como los "Mártires de Bitinia", "Mártires de Lion", por mencionar algunos, cfr. Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Actas de los mártires,* BAC, 2003, 241-255.

50 Cfr. Ignacio Ellacuría, "El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica", *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989): 305-333; Xavier Alegre, "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados", *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992): 291-323; Martin Maier, "Teología del pueblo crucificado. En el 70ª. aniversario de Jon Sobrino", *Revista Latinoamericana de Teología* 75 (2008): 281-293.

51 Cfr. Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.

52 Cfr. Cipriano de Cartago, *Ep.* 31, 3, en *Obras completas, I,* edición preparada por Juan Antonio Gil-Tamayo, BAC, 2013, 524.

consecuencias respecto a su misión: ungido por el Espíritu se sentía enviado a anunciar la Buena Noticia del Reino a los pobres y a establecer el tiempo nuevo de la salvación (cf. Is 61,1; Lc 4, 18) que al final, frente a las poderosas fuerzas del anti-Reino, encontró como destino ineludible la cruz.

Si queremos ser más precisos, el discípulo que hace una fiel imitación de Cristo lo hace uniéndose más bien a la pasión de Jesús, pues como dice Jon Sobrino, la grandeza del discípulo no es tanto morir "por Cristo" sino morir "como Jesús" y por la "causa por la que murió Jesús" [53]. Esa jesuanidad del martirio hace al discípulo un pleno *collega passionis cum Iesus*. Esta distinción no implica una especie de esquizofrenia cristológica sino un necesario abordaje metodológico que comienza con el sujeto histórico Jesús de Nazaret a quien luego, dentro de un acto de fe, se le confiesa como el Cristo de Dios.

El martirio jesuánico es en definitiva un "parecerse a Jesús en vida y en muerte"[54]. Ese parecerse a Jesús, reproducir su vida y su praxis, implica introducirse en el mismo dinamismo de la vida de Jesús que culmina con la muerte: "Dicho con la mayor sencillez posible —acota Sobrino—, 1) Jesús es asesinado porque estorba; 2) Jesús estorba porque ataca a los opresores; 3) Jesús ataca al opresor para defender al pobre; y 4) Jesús defiende a los pobres –hasta el final– porque los ama"[55].

El parecerse a Jesús del mártir implica ser activamente "defensor de la vida" y "testigo de la verdad", en ese orden[56]. De ahí que Sobrino concluya: "Si se considera el martirio desde la respuesta del antirreino a quien lucha *activamente* por el reino, el *analogatum princeps* es el que se parece a Jesús, ejemplificado en monseñor Romero. Si se lo considera desde el cargar el pecado del antirreino, el

53 "Mártir es no solo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no solo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, si no el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús", Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazare*t, Trotta, 1991, 337.

54 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 243.

55 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 244.

56 Sobrino hace una sutil referencia a la identidad que Jesús le da al maligno de "asesino y mentiroso" (Jn 8,44), y en ese orden. De ahí que Sobrino señale: "No hay por qué separar el elemento del 'dar testimonio de la verdad' y el de 'entregar la vida por amor a los hermanos'. Estrictamente hablando, no son idénticos, y la concepción de martirio fue enrumbándose, conceptualmente, más según la primera dirección (dar testimonio de la verdad) que según la segunda (entregar la vida por amor a los hermanos) […] Para volver a enrumbarla en la línea jesuánica del amor, bueno será recordar cómo la teología joanea unifica y jerarquiza la dualidad que se expresa en la doble línea de la vida y de la verdad: *charis kai aletheia*, gracia (vida) y verdad. Ambas van unidas, pero la prioridad la tiene la charis, la vida. Y lo mismo aparece desde su contrario: el maligno es asesino (hace contra la vida) y es mentiroso (hace contra la verdad) —y por ese orden", Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 145.

analogatum princeps son estas mayorías indefensas, que son dadas muerte inocente, masiva y pasivamente (sic.)"[57].

Hacerse compañero de la pasión con Jesús, como lo vamos comprendiendo, conlleva parecerse a él en su compromiso radical por la causa de Reino: servir a la vida y defender la verdad, so pena de perder la propia y de tener que cargar con los artilugios de la mentira. Con otras palabras, implica asumir la pasión por el Reino y sus principales destinatarios: los pobres de este mundo. Imitar a Jesús hasta llegar a parecerse a él expone a los ataques del anti-Reino. Cuando se entrega la vida por la causa del Reino, y se acepta la muerte como una consecuencia por esa reino-fidelidad, debemos recalcarlo, aparece el martirio jesuánico.

Por eso san Cipriano llegó a hablar de la "*fidelissimi milites Christi*"[58], esa fiel milicia de Cristo que no amaga frente al anti-Reino sino que lo combate frontalmente. La fidelidad al proyecto de Jesús, para unos –los *milites Iesu*– implica una lucha *activa por el Reino* y *combativa frente al anti-Reino*; para otros, la pertenencia al Reino toma la forma de "martirio inocente" que testifica el horror del anti-Reino en cuanto "mayorías indefensas, dadas muerte inocente, masiva y pasivamente", que constituyen ese "pueblo crucificado", pueblo mártir, víctima del pecado social y estructural que el gran *mysterium iniquitatis* ocasiona (2Te 2,7).

5.3. Imitar a los imitadores

Colocados frente a los mártires por el Reino descubrimos que ellos son reveladores de la verdadera identidad de discípulos. Hemos afirmado, siguiendo a san Ignacio y a san Cipriano, que los mártires hacen ver al secuaz perfecto, al verdadero discípulo, por lo que frente a ellos solo queda reconocer la necesidad de seguir sus huellas e imitar el ejemplo del don que han hecho de sí mismo. Dado que el discípulo testigo/mártir es un imitador perfecto de su Maestro, los miembros de la Iglesia no hacen sino que "imitar a los imitadores".

Pero los mártires, esos imitadores a imitar, son también operadores de identidad. Hemos visto con el análisis de la identidad narrativa ricoeuriana que nuestra identidad de discípulos implica la tarea de "ser testigos del testigo". Ahora con el análisis de la identidad discipular martirial planteamos la necesidad de "imitar a los imitadores", esa dinámica mimética indispensable en la experiencia cristiana.

57 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 153.
58 *Ep.* 76, 6, (Gil-Tamayo, 936).

Para que la función mimética se concretice debemos recurrir a la anamnesis, ese acto de hacer memoria activa de los testigos a imitar.

La mimesis camina muy de cerca con la anamnesis. El movimiento cristiano se funda en esa función anamnética. En el memorial, que se expresa en forma ritual, es que la función operadora de identidad que posee el martirio encuentra su lugar. Podemos decir que la vida del cristiano (futuro mártir) anticipa (prolepsis) su calidad de ser operadora de identidad. El acontecimiento del martirio, y mediante la anamnesis ritual consecuente, posibilita la función operadora de la identidad de hijo, hermano y servidor (testigo) en los rememorantes.

> A propósito de la cena pascual judía y su significado en torno al *zikkâron* desde 1Co 11, 23-26, cabe entresacar los siguientes rasgos. Jesús, 'Tomó el pan, dio gracias': así aparece tanto en el texto de 1Co como en el de Lc 22,14-20 y añade: 'Este es mi cuerpo'. La frase puede leerse al menos así: el cuerpo de Jesús ahora es pan partido, para alimentar la comunidad; y también, ese pan, cuerpo de Jesús, se entrega hasta dejar el último aliento en la cruz. Y luego pide, hagan esto mismo ustedes, sean *zikkâron* (en hebreo). En pocas palabras el memorial queda patente en los seguidores y seguidoras de Jesús cuando como Él gastan su vida por los demás.[59]

Jesús prácticamente está diciéndole a sus discípulos: vean como he vivido, reproduzcan lo que de mi han aprendido, pues mi modo de ser y de vivir es el camino que Dios ha diseñado para que la vida humana sea bien lograda (salvada); sean, pues, ustedes mi memorial (*zikkâron*), pues lo que yo he comenzado, ese proyecto de Dios para el mundo (Reino/reinado de Dios), debe perdurar en ustedes. La anamnesis no es mnemotecnia, es acción, es vida en acto según el modelo a rememorar. A eso le podemos llamar memorial práxico, que por ser una memoria martirial (*memoria passionis*) toma la forma de una *martiropraxis*.

Rememorar-ritualizar a los mártires es indispensable. Pero, dado que la característica principal del martirio es la "*imitatio Christi*", la anamnesis ritual de los mártires debe de ser en la línea de ser "imitador de los imitadores". La dinámica mimética es indispensable en el trinomio Cristo-Mártir-Cristiano. La imitación de los mártires debe orientarse sobre todo en identificarse con ellos —porque son reveladores de identidad— y en poner por obra su legado, es decir, practicar a los mártires ("martiropraxis") —porque son operadores de identidad—.

59 Hernan Cardona Ramírez, "El 'memorial' en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre —apuntes bíblico-teológicos—", *Cuestiones Teológicas* 35, no. 83 (2008): 113-127 (aquí 124).

Hacer *memorial del mártir* es indispensable con todas las expresiones ananmnéticas que se puedan realizar. Debemos insistir en el hecho de que al recordarlo, el mártir viene ritualizado, de tal manera que, al igual que todo lenguaje ritual, adquiere fuerza ilocutoria-performativa y ejerce la función de operador de identidad.

Sabemos que el paso del *mysterion* (revelación) al *sacramentum* (ritualización) fue indispensable para la experiencia del encuentro y la relación con Cristo, quien en el *hic et nunc* se hace cercano a nosotros mediante la ritualidad sacramental. El mártir, por tanto, debe ser rememorado y celebrado como tal, para que ese memorial llegue a convertirse en un verdadero operador de identidad para quienes lo rememoran[60].

¿Qué tipo de identidad es la que opera el rito-memorial del mártir? La misma identidad que revela, es decir, actualiza la identidad de Cristo en forma visible y tocante, manifiesta la identidad del perfecto discípulo, así como la identidad de una iglesia decididamente fiel al proyecto del Reino de Dios. Por supuesto que esa función de operador de identidad propia del *Sacramentum* implica también la acción de la gracia divina. De ahí que podamos hablar de una *sacramentalidad del martirio cristiano*[61], pues al encontrarlo dentro de un orden simbólico anamnético-ritual, lo podemos comprender muy cercano a la identidad sacramental del mismo Cristo.

El mártir es la expresión suprema de una asimilación perfecta de todo lo que significa la Dabar-*Torá-Maná:* Palabra-Ley-Alimento. En el mártir, la Palabra de Dios ha mostrado su eficacia, pues éste ha asimilado perfectamente la identidad de Cristo, lo ha hecho su verdadero Maná, y su existencia, principalmente con la muerte martirial, ha sido una reproducción perfecta de la existencia martirial de Cristo[62].

60 Ya hemos insinuado que la función del memorial es indispensable: "Hagan esto en memoria mía" (Lc 22,19). Los estudios de Odo Casel han sido indispensables para relacionar la teología de los misterios con la anamnesis. Cfr. Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, Centro de Pastoral Litúrgica (Vol. 129), 2002; Maria Krahe, "La teologia della parola: rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel", *Rassegna di teología*, 30, 3/6 (1989): 318-343.

61 Ramón Lara, "Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano", *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2023): 29-48.

62 Aquí se encuentra la conexión con la teología eucarística: la Eucaristía es la mediación oportuna con la cual el hombre puede alcanzar la gran unión con Jesucristo. Cuando el hombre comulga, cuando se ha introducido en la dinámica de la unión eucarística con Jesucristo, quiere decir que ha asimilado la verdadera Torá de Dios, que la voluntad de Dios es parte connatural de su ser. Ver José María Tojeira, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, 2005, 89-91.

El reconocimiento eclesial del martirio es esencial, ya que a partir de ese reconocimiento es que comienza a hacerse la anamnesis del mártir y, a través de ese memorial, el mártir a su vez comienza a ejercer su fuerza performativa en quienes lo rememoran. Si la identidad de Jesús, en cuanto Torá-Maná —"el verdadero alimento bajado del cielo"—, fue "eucaristizada" (ritualizada) y mediante el memorial fue prolongada en el tiempo como una fuente operadora de identidad dentro del orden simbólico eclesial a través del lenguaje ritual performativo, también la identidad del mártir debe correr ese mismo itinerario[63].

Y cuando lo recorre entonces ejerce la misma función reveladora y operadora de identidad como Jesucristo. Por eso, como hemos dicho, el mártir puede ser reconocido como sacramento, portador de Dios entre los hombres (*theophoría*). Imitarlos con una ritualidad práxica es la gran tarea de los miembros de la Iglesia. Al hacer el memorial práxico nos convertimos en verdaderos mártires/testigos como ellos y al modo de ellos: imitadores perfectos del primer mártir del martirologio cristiano, Jesús de Nazaret.

CONCLUSIÓN

La función mimética tiene una gran relevancia en la experiencia cristiana. Hemos recorrido varios senderos por donde la mimesis ocupa un lugar especial. La hemos visto como parte fundamental en la experiencia humana. La hemos analizado desde su ángulo destructivo (Girard) y desde el ángulo identitario (Ricoeur). Nos hemos concentrado en el espacio que ocupa dentro de la experiencia cristiana. Ahí la vemos emparentada con la anamnesis: imitación y memoria se reclaman mutuamente.

La relación primera en esa dialéctica —mimesis-anamnesis— es con Jesucristo. Él es a quien primero debemos siempre recordar con memoria viva y práxica, para alcanzar la perfecta identidad de discípulos. Al buscar imitarlo en modo radical, pronto nos encontramos con el sujeto histórico Jesús de Nazaret, quien

63 No vamos a abundar en la vinculación iglesia y eucaristía por cuestiones de espacio y pertinencia. Nos baste recordar los conceptos de santo Tomás de Aquino, quien ve como primer fruto de la comunión eucarística la existencia eclesial: la eucaristía es "el sacramento del cuerpo de Cristo. Pero el cuerpo de Cristo es la Iglesia […] Es por eso por lo que la eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia", Tomás de Aquino, *In Ioan*., Cap. 6, No. 960 y 966 (*Comentario al evangelio de Juan III*, Edibesa, 2007). En este punto vale revisar el poderoso análisis de Henri de Lubac en *Corpus Mysticum*, donde deja en evidencia la desapropiación eclesial que sufrió le teología de la eucaristía. Cfr. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Mayen Âge. Étude historique* (Cerf, 2009). Ver también Jean-François Chiron, "*Corpus mysticum* revisité", *Recherches de science religieuse* 107, no. 1 (2019): 33-58.

con su opción y pasión nos convoca a seguirle (imitarle) tan radicalmente hasta llegar a ser testigos de su causa (el Reino) y por los destinatarios de esa causa (los pobres). Aparecen ahí los mártires por el Reino o mártires jesuánicos.

Pero la lejanía en el tiempo nos obliga a recurrir a otra estrategia: la identidad narrada. En el aquí y ahora del tiempo y el espacio, la presencia de Jesús toma rostro en la presencia de sus seguidores, quienes ocupan su lugar al narrarlo vívidamente. La re-figuración corresponde a la plena *imitatio Iesus* y su correspondiente anamnesis práxica.

Podemos decir que la dinámica mimética explicada por Ricoeur con el análisis que hace de las *tres mimesis* —pre-figuración, con-figuración y refiguración— ayuda a comprender el mecanismo que explica cómo la *mimesis cristiana* supera la tesis de la *violencia mimética* girardiana. Cada discípulo está llamado a ser un perfecto imitador de Jesús y adquirir así el potencial de ser frente a los demás un modelo a imitar: de ser "testigo del testigo" debe pasar a ser "imitador imitado" y no rival violento con quien competir.

En fin, debemos recordar el peligroso error que advierte san Agustín: "pretender que la gracia de Cristo consista en su ejemplo y no en el don de su persona"[64]. El primer acto es el encuentro, posibilitado por la apertura al don mismo del Señor; el segundo acto es la fiel imitación de su ejemplo, que brota de ese encuentro transformador y de la acción del Espíritu Santo en la vida del discípulo. Este Espíritu actúa en y a través de los testigos/mártires, quienes hacen visible la identidad más auténtica del cristiano, y quienes como fieles imitadores de Jesús, motivan a los neófitos al seguimiento perseverante que, nacido del encuentro, culmina igualmente en la *imitatio Christi,* o mejor, en la fiel imitación de Jesús.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alegre, Xavier. "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados". *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992): 291-323.

Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit I*, *La Pensée.* PUF, 1981.

Benedicto XVI. *Deus Caritas est. AAS*, 98 (2006): 217-252.

Cardona Ramírez, Hernán. "El 'memorial' en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre —apuntes bíblico-teológicos—". *Cuestiones Teológicas* 35, no. 83 (2008): 113-127.

64 *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 146, citado por León XIV, "Mensaje", 28 de mayo de 2025: *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, vol. LVI, no. 7 (5 de junio de 2025): 64.

Casel, Odo. *El misterio del culto cristiano*. Centro de Pastoral Litúrgica, 2002.
Chiron, Jean-François. "*Corpus mysticum* revisité". *Recherches de science religieuse* 107, no. 1 (2019) : 33-58.
Cipriano de Cartago. *Epistola* 31. En *Obras completas*. Vol. *I,* editado por Juan Antonio Gil-Tamayo. BAC, 2013.
Clauteaux, Elbatrina. *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique.* Cerf, 2015.
Eco, Umberto. *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*. Grasset, 1985.
Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica". *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989): 305-333.
Fiasse, Gaëlle, dir. *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable.* Press Universitaires de France, 2008.
Focant, Camille. *L'évangile selon Marc*. Cerf, 2004.
Gebauer, Gunter y Christoph Wulf. *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft.* Rowholt Taschenbuch Verlag, 1992.
Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, 1995.
Girard, René. *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*. Anagrama, 1985.
Girard, René. *La Violence et le sacré*. Grasset, 1972.
Gesché, Adolphe. *Jesucristo. Dios para pensar VI.* Sígueme, 2002.
Krahe, Maria. "La teologia della parola: rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel". *Rassegna di teología*, 30, 3/6 (1989): 318-343.
Lara, Ramón. "Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano". *Revista Latinoamericana de Teología*18 (2023): 29-48.
Lawtoo, Nidesh. *Homo mimeticus. Una nueva teoría de la imitación*. Tirant Lo Blanch, 2024.
León XIV, "Mensaje". *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española. Vol. LVI, no. 7 (5 de junio de 2025): 64.
Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit, 1979.
Lubac, Henri de. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Mayen Âge. Étude historique*. Cerf, 2009.
Marguerat, Daniel. *Le Dieu des premiers chrétiens*. Labor et Fides, 1997.
Mateo-Seco, Lucas Francisco. "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa". *Scripta Theologica* 33, no. 3 (2001): 601-622.
Meier, John Paul. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I: Las raíces del problema y la persona.* Verbo Divino, 1998.
Moss, Candida. "Suffering Like Christ". En *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom.* Oxford University Press, 2010.
Moss, Candida. *Ancient Christian Martyrdom.* Yale University Press, 2012.
Maier, Martin. "Teología del pueblo crucificado. En el 70ª. aniversario de Jon Sobrino". *RLT* 75 (2008): 281-293.
Ossman, Susan, "Michael Taussig : Anthropologie et Mimesis". *Hermes* 22, no.1 (1998): 57-62.

Rahner, Karl. "Dimensiones del martirio". *Concilium* 193 (1983): 321-324.
Reyero García, David y Davida García-Ramos Gallego. "Mímesis positiva: educación y teoría mimética". *Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética* 4 (2021): 3-5.
Richter, Olaf. *Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*. Evangelische Verlagsanstalt, 2005.
Ricoeur, Paul. "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*". *Études phénoménologiques* 11, no. 6 (1990): 29-40.
Ruiz Bueno, Daniel, ed. *Actas de los mártires*. BAC, 2003.
Runge, Andrés Klaus. "La mímesis como adaptación y formación en la teoría de Horkheimer y Adorno: Aspectos teórico-críticos relevantes". *Katharsis* 19 (2015): 151-180.
Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazare*t. Trotta, 1991.
Sobrino, Jon. "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo". *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.
Theobald, Christoph. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*. Cerf, 2007.
Tojeira, José María. *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*. UCA Editores, 2005.
Tomás de Aquino, *Comentario al evangelio de Juan III*. Edibesa, 2007.
Vinolo, Stéphane. "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard". *Tópicos, Revista de Filosofía* 67 (2023): 345-368.
Vinolo, Stéphane. "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia". *Universitas Philosophica*, 55, no. 27 (2010): 17-39.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 357-384, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Instrumentos del proceso de canonización de san Juan de Sahagún (1430-1479) en el Archivo Apostólico Vaticano[1]

Instruments of the Canonization Process of Saint John of Sahagún (1430-1479) in the Vatican Apostolic Archive

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ
Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma
Universidad Católica de Ávila
jantonio.calvo@ucavila.es
https://orcid.org/0000-0002-9483-6866

Recibido: 21 de junio de 2026
Aceptado: 28 de septiembre de 2026

1 Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica, anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del año 2026.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.357

RESUMEN

Este trabajo de investigación analiza la documentación del proceso de canonización de san Juan de Sahagún (1430-1479) custodiada en el Archivo Apostólico Vaticano. Parte de este *corpus* diplomático -siete unidades archivísticas- procede de la Postulación General de la Orden de San Agustín de Roma. Tras su sustracción por las tropas francesas entre 1811 y 1813 y su regreso a la capital del Tíber, se integró, en 1834, en el archivo histórico de la Sagrada Congregación de Ritos, institución que ya contenía otros cinco legajos. El examen cualitativo de estas doce unidades muestra, programático, las posibilidades que ofrecen para la investigación sobre el pacificador de Salamanca. También confirma el valor de los procesos de canonización, las pruebas testificales y *compulsoriales*, y los instrumentos canónicos que las sostienen, para el estudio sobre la renovación eclesial y social en la península ibérica a finales de la Edad Media.

Palabras clave: Archivística eclesiástica, Baja Edad Media, procesos de canonización, Sagrada Congregación de Ritos, Sahagún, Salamanca.

ABSTRACT

This research paper analyzes the documentation of the canonization process of Saint John of Sahagún (1430-1479) held in the Vatican Apostolic Archive. Part of this diplomatic corpus -comprising seven archival units- originates from the General Postulation of the Order of Saint Augustine in Rome. Following its seizure by French troops between 1811 and 1813 and its subsequent return to the capital on the Tiber, it was integrated in 1834 into the historical archive of the Sacred Congregation of Rites, an institution that already housed another five files. The qualitative examination of these twelve units demonstrates the potential they offer for research on the peacemaker of Salamanca. It also confirms the value of canonization processes, witness and compulsory testimonies, as well as the canonical instruments underpinning them, for the study of peninsular ecclesiastical and social renewal at the end of the Middle Ages.

Keywords: Ecclesiastical archives, Late Middle Ages, canonization processes, Sacred Congregation of Rites, Sahagún, Salamanca.

INTRODUCCIÓN

Francisco Javier Campos redactó, en 2012, el artículo sobre san Juan de Sahagún (Sahagún, León, 1429/1431- Salamanca, 1479) del *Diccionario Biográfico Español* que, desde el 12 de enero de 2026, está disponible en línea en el portal *Historia Hispánica* de la Real Academia de la Historia.[2] El prolífico historiador agustino delimitó en este ensayo las líneas fundamentales sobre la vida, la obra[3] y el ministerio sacerdotal del pacificador de Salamanca, cuyas reliquias se conservan, desde el 1 de septiembre de 1835, en el altar mayor de la catedral nueva de la capital del Tormes.[4]

Sobre esta línea biográfica, se pretende avanzar ahora en la interpretación de los autos procesales que, después de 1488, llevaron a la beatificación de san Juan, en 1601, y a su canonización, en 1690. En concreto, tras establecer una primera reconstrucción historiográfica, a partir de 1496, se tratará de analizar una serie de instrumentos diplomáticos en doce legajos, hoy conservados en el Archivo Apostólico Vaticano, que en conjunto forman la parte más importante de su proceso de canonización, identificados hace relativamente poco por el profesor Rocco Ronzani en su estudio sobre la documentación agustiniana de la institución vaticana.[5]

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre la interpretación de la memoria de la santidad en la península ibérica durante la Baja Edad Media y la primera Modernidad. La creación de modelos de santidad, que

2 Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, "San Juan de Sahagún," en *Historia Hispánica* (Real Academia de la Historia, 2012 [en línea, 2026]), disponible en: https://historia-hispanica.rah.es/biografias/24848-san-juan-de-sahagun

3 La obra de san Juan de Sahagún se reduce a unas breves notas marginales de pasajes bíblicos y de hechos históricos, como la salida de los reyes de Burgos el 17 de febrero de 1457, que escribió sobre un ejemplar de la *Suma Bartolina*, es decir, de la *Summa de casibus conscientiae*, de Bartolomé de Pisa (1262-1347), que había comprado en mayo de 1456 por 5000 maravedís a los dominicos de San Pablo, de Burgos. Hoy se conserva en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. Estas notas manuscritas fueron publicadas por Tomás de Herrera, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca* (Gregorio Rodríguez Impresores, 1652), 74-78; y por Tomás de Cámara y Castro, *Vida de san Juan de Sahagún, del Orden de San Agustín, patrono de Salamanca* (Imprenta de Calatrava, 1891), 357-366.

4 En relación con la construcción iconográfica de san Juan de Sahagún en la catedral de Salamanca, pueden verse las numerosas referencias que recoge, en su tesis doctoral, el profesor Mariano Casas Hernández, "Escultura barroca en Salamanca: Imagen, discurso y culto en la catedral" (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2013).

5 Rocco Ronzani, "Ancora sulla documentazione agostiniana nei fondi dell´Archivio Apostolico Vaticano e su un nuovo testimone del compendio del processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino," *Analecta Augustiniana* 88 (2025): 487-504. El prefecto del Archivo Apostólico Vaticano, en línea con un trabajo anterior, pretende señalar el origen de esta documentación y las vicisitudes históricas que habían llevado a su definitiva compilación en esta institución pontificia. Sobre esta investigación: Rocco Ronzani, "Nota sulla documentazione archivistica agostiniana nei fondi dell´Archivio Apostolico Vaticano," *Analecta Augustiniana* 84 (2021): 269-277.

encarnasen el alma de la hispanidad católica, apostólica y romana, en su triple enfrentamiento contra la reforma protestante,[6] el islam[7] y la degradación moral,[8] encontró aquí un ejemplo singularmente expedito de renovación personal y comunitaria, agente de promoción de una existencia concreta para la sociedad del Bajo Medievo castellano.

La identificación y primer análisis del fondo diplomático de la causa de canonización de san Juan de Sahagún pretende ser la base intelectual para una investigación más amplia sobre su vida y virtud, la fama de su santidad y milagros, y sobre las consecuencias de su glorificación, que debería incluir otros aspectos relevantes. Se trataría de llegar a una comprensión más compleja sobre la creación del modelo de su santidad y la extensión de su devoción en la península ibérica y en las Indias Occidentales, donde la fama de su capacidad taumatúrgica precedió la propuesta humana y sobrenatural que pretendía convertir a los indios del virreinato del Perú.

Convendría analizar también la conformación de la fiesta barroca tanto en Roma como en España, incluida la renovación urbanística de Salamanca y los lugares de su memoria, la Plaza de los Bandos y las calles Pozo Amarillo y Tentenecio, y la materialidad de la devoción regia, episcopal y popular, la construcción de la iglesia de San Juan de Sahagún en la calle Toro y los altares de la catedral. En esta línea, cabría finalmente un análisis teológico de su santidad y signos, y una evaluación ética de su propuesta de renovación del sacerdocio ministerial, de la vida consagrada y del pueblo cristiano en los convulsos años de Enrique IV de Trastámara.[9]

Cabe confirmar, por tanto, que la interpretación de las causas de canonización, en general, y de san Juan de Sahagún, en particular, señala una legítima metodología de acceso a la sociedad bajomedieval y moderna que hace suyas las propuestas de renovación de aquellos que se identifican como los mejores exponentes de su historia. Según han señalado algunos autores contemporáneos, como

6 José Antonio Calvo Gómez, "La creación intelectual de la monarquía católica: la canonización equipolente de Fernando III (1201-1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII." *Anuario de Derecho Canónico* 7 (2018): 109-59.

7 José Antonio Calvo Gómez, "La construcción de la memoria colectiva de Castilla. El proceso pontificio en el siglo XVI, para la canonización de los mártires de Cardeña del año 834." *Salmanticensis* 66/3 (2019): 331-82.

8 José Antonio Calvo Gómez, "San Pedro de Alcántara (1499-1562): un modelo imposible para el siglo XXI." *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 19 (2024): 43-64.

9 José Antonio Calvo Gómez, "La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización." *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

José Manuel Marchal Martínez[10] y Pablo González Tornel,[11] se trata de una empresa colectiva y expresión combinada que afecta a todos los resortes políticos, económicos, sociales y, por supuesto, religiosos.

1. LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE SAN JUAN DE SAHAGÚN (1496-2026)

Existe un número relativamente importante de monografías sobre la vida y la fama de santidad y signos de san Juan de Sahagún, aunque con una limitada expansión geográfica. Juan de Sevilla,[12] en 1496, escribió el primer intento de interpretar su actividad cuando ya se habían recabado, en Salamanca, a partir de 1488, los primeros autos testificales sobre la fama de milagros del agustino. Esta obra fue editada junto a los textos de Tomás de Herrera,[13] en 1652. A ellas, se añadieron los trabajos de Alonso de Orozco,[14] publicados en 1570, y Jerónimo Román de la Higuera,[15] en 1572, en el contexto de la segunda recopilación, celebrada en Salamanca sobre la virtud heroica del pacificador de la ciudad; y de Julián de Armendáriz,[16] de 1603, y Agustín Antolínez,[17] de 1605, con motivo de la beatificación, en 1601, y la proclamación como patrón de la capital, que se confirmó en 1602.

De esta época, también son las obras de Gil González Dávila[18] sobre el nuevo patronazgo, en relación con su conocida historia de las antigüedades de la ciudad; del conimbricense Pedro de Mariz,[19] durante la unión de coronas; y del agustino

10 José Manuel Marchal Martínez, "La empresa de beatificar a Cisneros: un proceso europeo (1507-1680)," en *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación* (Universidad de Alcalá, 2013), 149-162.

11 Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017).

12 Juan de Sevilla, *Vida del santo fray Juan de Sahagún, prior del convento de San Agustín de Salamanca* (Salamanca, 1496).

13 Tomás de Herrera, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca* (Gregorio Rodríguez Impresores, 1652), 57-78.

14 Alonso de Orozco, *Libro de la vida del bienaventurado padre fray Juan de Sahagún* (Gerardo Querino, 1570).

15 Jerónimo Román de la Higuera, *Primera parte de la historia de la Orden de los Frayles Hermitaños de Sant Augustín* (Andrés de Angulo, 1572).

16 Julián de Armendáriz, *Patrón salmantino* (Artus Taberniel, 1603), con un estudio interpretativo de Miriam Trescolí Gracia, "San Juan de Sahagún, patrón salmantino (1603). De Julián de Armendáriz: el ingrediente corográfico de una relación hagiográfica de la reforma católica," en *Identidades en Castilla y León. Algunas claves* (Diputación Provincial de Salamanca, 2013), 193-208.

17 Agustín Antolínez, *Vida de san Ioan de Sahagún, de la Orden de San Agustín, nuestro padre* (Artus Taberniel, 1605).

18 Gil González Dávila, *Vida del gloriosísimo patrón de esta ciudad de Salamanca, san Juan de Sahagún de la Orden de San Agustín* (Artus Taberniel, 1606).

19 Pedro de Mariz, *História do bem-aventurado Sâo Joâo de Sahagum, patrâo salmantino* (António Álvares, 1606).

Georges Maigret,[20] afincado en Tournai, Bélgica actual, durante el gobierno de la Monarquía Hispánica en los Países Bajos, con una pretendida voluntad de contrarrestar la propaganda de la reforma protestante en las Provincias Unidas. Alberto Osorio,[21] en Barcelona, y Paolo Frasinelli,[22] en la ciudad universitaria de Bolonia, basado en la obra de Antolínez, también conformaron la serie de publicaciones antes de su canonización, en 1690. A ellas se añadieron algunas referencias de los autores de los siglos XVIII y XIX, fundamentalmente en el marco de la interpretación de la historia de Salamanca, del colegio de San Bartolomé o de los proyectos de evangelización de la Orden de San Agustín en América y Filipinas.[23]

El padre Cámara,[24] obispo de Salamanca entre 1885 y 1904, fue protagonista de la recuperación de sus reliquias tras la exclaustración del convento de San Agustín y de la construcción de la iglesia parroquial de la calle Toro, donde fueron depositadas, en parte. En 1891, publicó un extenso trabajo que pretendía recapitular la vida, la obra y la tradición posterior sobre su hermano de hábito desde las riberas del Cea hasta las calles de Salamanca, sin olvidar su actividad como clérigo secular, junto al obispo de Burgos, entre 1453 y 1457.

En las últimas décadas, se han añadido algunos títulos que fundamentalmente han tratado de acercar al gran público los pormenores de su existencia. Entre otras,[25] destacan tres monografías colectivas situadas en otras tantas ubicaciones de la vida y el ministerio sacerdotal de san Juan de Sahagún al final de la Edad Media.

En 2004, Tomás Cámara y Miguel Ángel Orcasitas[26], al cumplirse el primer aniversario de la muerte del padre Cámara (Torrecilla de Cameros, La Rioja, 1847-Salamanca, 1904), coordinaron una obra sobre su vida y ministerio en la Orden de San Agustín y, sobre todo, en la sede episcopal salmantina. Entre otras

20 Georges Maigret, *La vie du bién-heureux de Sahagoune de l'orde des eremites du P. S. Augustin* (Charles Martin, 1610)

21 Alberto Osorio, *Historia de la vida y milagros del padre san Juan de Santo Facundo* (Jeroni Margarit, 1614).

22 Paolo Frasinelli, *Historia della vita e miracoli del beato Giovanni di San Facondo, dell'Ordine di San Agostino* (Bartolomeo Cochi, 1615).

23 Campos, "San Juan de Sahagún."

24 Cámara, *Vida de san Juan de Sahagún.*

25 Luis Camblor, *San Juan de Sahagún. Su prodigiosa vida y extraordinarios milagros* (Real Monasterio de El Escorial, 1962); Félix López, *Vida y milagros de san Juan de Sahagún, patrono principal de Salamanca* (Librería Cervantes, 1979); José Manuel Bengoa, *Nuestros santos agustinos. Juan de Sahagún, sembrador de paz* (Marcilla, 1991); y Albano García Abad, *San Juan de Sahagún: fenómeno social del siglo XV* (Lancia, 1994).

26 Tomás Cámara Castro y Miguel Ángel Orcasitas (coords.), *El padre Cámara y Salamanca homenaje de La Ciudad de Dios a su fundador y primer director* (Ediciones Escurialenses-Cabildo Catedral de Salamanca, 2004).

actuaciones del prelado, identificaron sus trabajos pastorales y materiales que condujeron a la recuperación social y eclesial de san Juan de Sahagún. El capítulo de Juan Manuel Sánchez[27] analiza algunos pormenores de la construcción de la iglesia de la calle Toro sobre los restos de la antigua iglesia de San Mateo y el traslado de parte de las reliquias del pacificador de la ciudad a finales del siglo XIX.

También en 2004, José Javier Rivera y Virgilio Buiza[28] coordinaron una monografía sobre san Juan y su legado en la villa leonesa de Sahagún, que le vio nacer. Después de la contextualización de la época, que redacta la historiadora Margarita Torres Sevilla,[29] de la Universidad de León, se suceden las aportaciones del propio Virgilio Buiza[30], sobre su vida; Jesús Málaga,[31] sobre su obra en Salamanca; Pablo Antonio Conde Guzón,[32] en relación con las fiestas que se celebran en su honor; José Javier Rivera,[33] sobre la expansión de su culto en Roma; Pablo

27 Juan Manuel Sánchez Gómez, "El padre Cámara y la iglesia parroquial de San Juan de Sahagún de Salamanca," en *El padre Cámara*, 579-594; que reiteró como artículo, aquel mismo año: Juan Manuel Sánchez Gómez, "El padre Cámara y la iglesia parroquial de San Juan de Sahagún de Salamanca," *Ciudad de Dios: Revista Agustiniana* 217/3 (2004): 1209-1224; y publicó como monografía, notablemente ampliada, pocos años después: Juan Manuel Sánchez Gómez, *Retazos de la vida de san Juan de Sahagún* (Fundación Salamanca Ciudad de Cultura, 2009).

28 José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez (coords.), *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal* (Sahagún, 2004).

29 Margarita Torres Sevilla, "El siglo XV. La época de Juan de Sahagún," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 9-17.

30 Virgilio Buiza Díez, "Juan de Sahagún. Semblanza de su vida," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 19-27. Sobre la celebración del quinto centenario de su muerte en Salamanca: Juan Manuel Cuenca Coloma, "Ecos de un centenario. San Juan de Sahagún: Apóstol de la paz (1479-1979)," *Archivo Agustiniano* 63/181 (1979): 315-320, que también analizó algunos aspectos de su canonización: Virgilio Buiza Díez, "La hacienda para la canonización de San Juan de Sahagún," *Archivo Agustiniano* 69/187 (1985): 167-244. Sobre este tema: Gregorio Martínez, "Obra Pía de la canonización de san Juan de Sahagún y beatificación del padre fray Alonso de Orozco," *Revista Agustiniana* 32/99 (1991): 1199-1259.

31 Jesús Málaga Guerrero, "San Juan de Sahagún en Salamanca," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 29-35. Sobre la memoria del agustino en la capital charra: Félix Carmona Moreno, "San Juan de Sahagún, pacificador y patrón de Salamanca," en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte* (Ediciones Escurialenses, 2008), 593-612; Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, "Fiestas celebradas en Salamanca con motivo de la canonización de su patrón san Juan de Sahagún," en *El culto a los santos*, 1053-1080; Rafael Domínguez Casas, "Iconografía colegial de san Juan de Sahagún," en *Alma Ars. Estudios de arte e historia en homenaje al doctor Salvador Andrés Ordax*, coord. por Miguel Ángel Zalama Rodríguez y Pilar Mogollón Cano-Cortés (Universidad de Valladolid, 2013), 447-452; Margarita Ruiz Maldonado, "Fernando Tarragó en Salamanca: San Juan de Sahagún y la catedral," *Salamanca: Revista de estudios* 60 (2016): 203-226; y Emiliano Fernández Vallina, "San Juan de Sahagún," en *Los santos en la Universidad de Salamanca*, coord. por Emiliano Fernández Vallina y Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, 2022), 17-35.

32 Pablo Antonio Conde Guzón, "Devoción, fiestas y tradiciones," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 37-45.

33 José Javier Rivera Blanco, "San Juan de Sahagún (San Giovanni da san Facondo), un santo de prestigio en Roma," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 47-52. Sobre la celebración de su canonización en Roma: Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 224-230; Cécile Vincent-Cassy, "Un triunfo precario. Las fiestas de 1691 en honor a san Juan de Dios y cuatro santos en el ocaso de la monarquía austriaca," *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 13/46 (2023): 329-346.

Luna García,[34] sobre su proyección universal; Félix Pacho Reyero[35], acerca de su presencia en la literatura; y Joaquín García Nistal,[36] Manuel Valdés Fernández,[37] María Cristina Rodicio Rodríguez,[38] María Victoria Herráez Ortega,[39] Javier Pérez Gil[40] y Rafael Domínguez Casas[41] sobre la arquitectura y el patrimonio material, mueble e inmueble, de su casa natal, hoy iglesia de San Juan de Sahagún, cerca del monasterio de los santos Primitivo y Facundo, donde estudió.

En 2007, José Matesanz del Barrio[42] coordinó la tercera y, hasta la fecha, última monografía colectiva sobre el agustino, en este caso en el segundo escenario de su vida, la ciudad de Burgos y su catedral, en concreto sobre la capilla de San Juan de Sahagún y la contigua de las reliquias, con las sucesivas colaboraciones del propio Matesanz,[43] que aborda la interpretación general de los dos espacios; de Agustín Lázaro,[44] sobre el relicario; y de José Manuel Álvarez Cuesta

34 Pablo Luna García, "San Juan de Sahagún y su proyección universal," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 53-62, que conocía bien el argumento: Pablo Luna García, *San Juan de Sahagún. Ángel de la paz* (Revista Agustiniana, 1998), con una segunda entrega, pocos años después: Pablo Luna García, *San Juan de Sahagún, historia y mensaje* (Federación Agustiniana Española, 2003). Sobre la presencia de algunas imágenes fuera del ámbito geográfico castellanoleonés: Quintín Calle Carabias, "San Juan de Sahagún en la catedral de Málaga: Historia e iconografía," *Boletín de Arte* 19 (1998): 117-124; y, en el ámbito hispanoamericano: María del Pilar Monroy, "Los indios devotos del pueblo de carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII," en *Entre injurias y devociones: Autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII*, coord. por Héctor Cuevas Arenas (Universidad Santiago de Cali, 2025), 163-188.

35 Félix Pacho Reyero, "San Juan de Sahagún y la literatura: El Pozo Amarillo, de Camón Aznar," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 63-67. Sobre este argumento, existen otros trabajos posteriores: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, "San Juan de Sahagún en la literatura," *Ciudad de Dios: Revista Agustiniana* 228/2 (2015): 395-430; Borja Cano Vidal, "El Certamen contra Certamen: un debate literario en la Salamanca de finales del siglo XVII," *Hipogrifo: Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 4/2 (2016): 113-122; Felipe Reyes Palacios, "El iris de Salamanca: espectacular y monarquista comedia de santos (siglo XVIII)," *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México* 121 (2024): 25-30; y Elisa María Domínguez de Paz, "El apóstol de Salamanca: una desconocida comedia de un dramaturgo olvidado," *Atalanta: Revista de las Letras Barrocas* 13/1 (2025): 29-57.

36 Joaquín García Nistal, "La capilla-iglesia de San Juan de Sahagún. Arquitectura," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 69-78.

37 Manuel Valdés Fernández, "El retablo mayor de la capilla de San Juan de Sahagún, patrono de la villa," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 79-83.

38 María Cristina Rodicio Rodríguez, "Las imágenes esculpidas de san Primitivo y san Facundo de la iglesia de San Juan de Sahagún," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 85-86.

39 María Victoria Herráez Ortega, "Arca de las reliquias," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 87-88.

40 Javier Pérez Gil, "Otros bienes muebles de San Juan de Sahagún," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 89-97.

41 Rafael Domínguez Casas, "Casa de la Hermandad de San Juan de Sahagún," en *San Juan de Sahagún: su capilla*, 99-106.

42 José Matesanz del Barrio (coord.), *Las capillas de san Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos* (Caja Círculo, 2007).

43 José Matesanz del Barrio, "Las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos historia y arte," en *Las capillas de San Juan de Sahagún*, 10-137.

44 Agustín Lázaro López, "El relicario de la catedral de Burgos," en *Las capillas de San Juan de Sahagún*, 138-165

y Lucio Mata Ubierna,[45] sobre las obras de restauración que se completaban entonces.[46]

Además de los capítulos de libro y artículos referidos en nota y en las referencias finales, los últimos textos, antes de este trabajo, fueron publicados hace menos de un año por la profesora María del Pilar Monroy,[47] de la Universidad Industrial de Santander, en Colombia, y por el agustino Rocco Ronzani,[48] del Archivo Apostólico Vaticano, lo que confirma la actualidad de los estudios sobre san Juan de Sahagún en el panorama científico nacional e internacional.

2. EL FONDO DIPLOMÁTICO DEL ARCHIVO APOSTÓLICO VATICANO (1488-1690)

Entre 1958 y 1959, Benigno van Luijk[49] identificó parte de la documentación de la Orden de San Agustín en Roma, que había sufrido singularmente las guerras y el desgobierno desde principios del siglo XIX. En 2021, Rocco Ronzani[50] avanzó en el intento de reconstruir los archivos de la institución, dispersos después de su traslado a París entre 1811 y 1813. Según aclaró el historiador agustino, la recuperación del fondo diplomático de la Orden, en 1834, no se hizo en las mismas condiciones de partida y algunas unidades archivísticas de la Postulación General se integraron acríticamente en el Archivo Apostólico Vaticano.

Hace unos meses, el profesor Ronzani,[51] prefecto del Archivo Vaticano, amplió esta investigación y señaló la existencia de otras quince unidades de las

45 José Manuel Álvarez Cuesta y Lucio Mata Ubierna, "Restauración de las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias de la catedral de Burgos," en *Las capillas de San Juan de Sahagún*, 166-213.

46 Sobre la presencia de san Juan de Sahagún en Burgos, existen otros dos trabajos de Isaac González Marcos, "Paso y permanencia de san Juan de Sahagún en la catedral de Burgos," en *El mundo de las catedrales. Pasado, presente y futuro*, coord. por José Luis Barriocanal Gómez, Santiago del Cura Elena, René Jesús Payo Hernanz y Carlos Izquierdo Yusta (Fundación VIII Centenario de la Catedral, 2021), 371-383; e Isaac González Marcos, "Las reliquias de san Juan de Sahagún en Burgos, Salamanca y Sahagún," en *Hagiografía agustiniana: santidad, devoción y política hagiográfica en la Orden de San Agustín*, coord. por Isaac González Marcos, Josef Sciberras y Jesús Álvarez Fernández (Institutum Historicum Agustinianum, 2023), 143-183. Otros trabajos sobre estas capillas: Fernando Gutiérrez Baños, "Las pinturas murales de la capilla de San Juan de Sahagún," *Read & Made* 9 (2021): 100-103.

47 Monroy, "Los indios devotos."

48 Ronzani, "Ancora sulla documentazione."

49 Benigno van Luijk, "Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins. Rome. Les Archives générales de l'Ordre," *Augustiniana* 8 (1958): 397-424; Benigno van Luijk, "Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins. Rome. Les Archives du convent S. Agostino," *Augustiniana* 9 (1959): 183-202.

50 Ronzani, "Nota sulla documentazione."

51 Ronzani, "Ancora sulla documentazione."

cuales, según la información que manejó el padre Van Luijk, al menos siete podrían ser identificadas por una antigua signatura (Ee) consignada por el archivero agustino Tommaso Bonasoli (1734-1801). El interés de Ronzani en esta segunda entrega se centraba en la causa de san Nicolás de Tolentino. Antes, dejó constancia, entre otras, de las unidades del proceso de san Juan de Sahagún que, según la explicación de Van Luijk, procederían del *Archivum postulationis* y conservarían impresas las antiguas signaturas del siglo XVIII.[52]

Este trabajo pretende identificar y analizar estas doce unidades archivísticas que en conjunto suman 4767 folios manuscritos datados, fundamentalmente, entre 1488 y 1630, con el traslado de algunos textos anteriores, como la profesión de san Juan en 1464, y posteriores, como las referencias indirectas a su canonización, en 1690. En algunos casos, se trataría de copias autorizadas que, por aquellas circunstancias que describían Van Luijk y Ronzani, llegaron a compilarse juntas en la misma institución vaticana. Conviene señalar los ocho volúmenes originales y sus copias, con la indicación, en su caso, de la procedencia del antiguo archivo de la Postulación General (Ee). En otros, se trata de textos emanados de la actividad de la Sagrada Congregación de Ritos en la gestión e interpretación de la causa,[53] en sus diversas fases, diocesana y romana.

2.1. AAV, Congr. Riti, *processus* 2821=2822 (Ee15)=2823 (Ee19)

La unidad 2821 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de xx+309 folios, y sus versiones en AAV, Congr. Riti, *processus* 2822 y 2823, de III+309 y v+309 folios respectivamente son en sí una copia, según la última anotación (309v), de un texto conservado en la Biblioteca Vaticana, que no ha sido localizado.[54] Estas dos versiones (*processus* 2822 y 2823), de acuerdo con las

52 Los quince volúmenes pertenecen a los procesos de canonización de san Nicolás de Tolentino (†1305, canonizado en 1446), santa Clara de Montefalco (†1308, beatificada en 1737, canonizada en 1881), santo Tomás de Villanueva (†1555, beatificado en 1618, canonizado en 1658) y san Juan de Sahagún. En este caso, las unidades archivísticas que se refieren al proceso de san Juan estarían identificadas con los números 2822 (Ee15), 2823 (Ee19), 2824 (Ee12), 2825 (Ee14), 2826 (Ee18), 2828 (Ee13) y 2830 (Ee20) del archivo de la Sagrada Congregación de Ritos, fondo *Processus*, del Archivo Apostólico Vaticano *(en adelante:* AAV, Congr. Riti, *processus)*. A ellas, se añadirían los volúmenes AAV, Congr. Riti, *processus* 2821, 2827, 2829, 2831 y 2832.

53 En concreto, AAV, Congr. Riti, *processus* 2822 y 2823 son traslados autentificados ante notario de AAV, Congr. Riti, *processus* 2821; 2829 es copia de 2826; y 2831, de 2830. Ronzani señala, por error, que AAV, Congr. Riti, *processus* 2832 es copia de Ee18 del inventario de van Luijk (*processus* 2826). En este trabajo da a entender que todos los volúmenes, también los que no conservan el tejuelo agustiniano, pertenecieron al antiguo archivo de la Orden: Ronzani, "Ancora sulla documentazione", 493, nota 22.

54 AAV, Congr. Riti, *processus* 2821: *Proccessus auctoritate apostolica fabricatus super sanctitate vitae et miracularis beati Ioannis a Santo Facunto ex originali in Biblioteca Vaticana existentibus*.

indicaciones de Rocco Ronzani,[55] habrían formado parte, durante el ministerio del archivero Tommaso Bonasoli (1734-1801), del *Archivum postulationis* de la Orden de San Agustín en Roma.

El contenido del legajo es complejo. Contiene, en primer lugar, el sumario de los autos celebrados en Sahagún desde el 16 de enero de 1623, incluidas las cartas remisoriales, el juramento de los jueces delegados, la presentación del interrogatorio por el procurador Antonio de Cieza y las sucesivas declaraciones de los testigos que comparecieron en el monasterio de San Facundo de Sahagún hasta el 6 de mayo de 1623.[56]

La segunda parte de este volumen contiene el sumario de los autos celebrados en Salamanca entre el 9 de julio de 1622 y el 18 de agosto de 1623, y la documentación canónica habitual, los mandatos del provincial en favor del procurador Antonio de Cieza, las sucesivas instancias ante el tribunal del deán y del maestrescuela de Salamanca, y los juramentos de jueces, notarios, cursores y demás actores de la causa. En esta serie, se añadieron las convocatorias de los testigos y se asumió el procedimiento cursado en la misma ciudad en 1614. Concluye con la nota del decreto de validez y con el breve de Clemente VIII del 15 de octubre de 1603 que consolida la beatificación del predicador agustino con la determinación de su culto público y el día de su fiesta, el 12 de junio de cada año.[57]

El cuerpo del documento reasume, en distintas formas, las cuatro fases anteriores de información testifical y *compulsorial* celebradas en Salamanca en 1488, 1524-1527, 1546-1548 y 1568-1575.

En la primera fase, muy significativa, se recabó la información de 122 testigos entre el 28 de junio y el 14 de agosto de 1488. Se conserva el interrogatorio (166r-167r), los nombramientos canónicos (167r-168v) y las respuestas de aquellos que dijeron haber tenido un trato directo con el siervo de Dios (168v-200v). Le siguieron los autos de 1524-1527 en los que, sobre 33 preguntas (27v-31v), se recabó la información de otros 51 testigos, alguno repetido del procedimiento de 1488 (23v-165v), y la prueba *compulsorial* sobre algunos textos conservados en el convento de San Agustín (201r-232v), incluida la profesión del religioso en 1464 (208v-209v). La tercera fase, entre 1546 y 1548 (16v-23v), concluyó con el breve

55 Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 492-493; Antonio Iturbe Saiz, "Sheda 129. Relicario con los restos de san Juan de Sahagún (1691 y 1782)", en *San Juan de Sahagún. Culto, historia y arte*, ed. por Antonio Iturbe Saiz y Roberto Tollo (Editorial Agustiniana, 2019), 321-322.

56 AAV, Congr. Riti, *processus* 2821, Ir-IVv.

57 AAV, Congr. Riti, *processus* 2821, Vr-XVIv.

de Paulo III de 22 de agosto de 1548 (18v-20r), con algunos testimonios recogidos el 17 de mayo de 1546 en Salamanca (232r-242r). Se añadió una cuarta serie, entre 1568 y 1575, que se inició el 21 de diciembre de 1568 (11r-16v) y se amplió con sucesivas noticias sobre su virtud y fama de milagros (242r-287v). En esta última fase, se recabó un testimonio en el monasterio de Nuestra Señora de Gracia, en Madrigal de las Altas Torres (287v-289r) y se trasladaron algunos textos y referencias bibliográficas entre el 18 de mayo y el 20 de agosto de 1573, tanto en Salamanca como en Madrid. Los últimos documentos fueron recogidos el 23 de agosto de 1575 (307r-309v) para integrarlos en el proceso canónico el 3 de abril de 1620 (309v).

A esta consignación documental y testifical, en cuatro fases, se añadiría, como una nueva edición, la prueba testifical referida al principio de esta explicación, que se recogió en Salamanca entre el 9 de julio de 1622 y el 18 de agosto de 1623, y en Sahagún, entre el 16 de enero y el 6 de mayo de 1623, de la que esta unidad archivística solamente contiene los autos del procedimiento canónico, el interrogatorio y el sumario de las sucesivas intervenciones.

2.2. AAV, Congr. Riti, *processus* 2824 (Ee12)

La unidad 2824 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de v+204 folios,[58] siempre en latín, establece en su contenido una relación directa con el texto anterior (*processus* 2821) y con el breve de Clemente VIII de 19 de junio de 1601, que proclama la beatificación de san Juan de Sahagún y se transcribe íntegro al final del expediente (202r-203r). Este legajo, parte de la documentación de la Postulación General de la Orden de San Agustín,[59] está dividido internamente en seis pequeños dosieres que, inmediatamente antes del breve de 1601, se completan con una relación de las celebraciones que la Sede Apostólica había autorizado en honor de los beatos no canonizados, como era el caso (201r-201v).

El primer dossier, el más extenso, traslada las 33 preguntas del interrogatorio de la segunda fase del procedimiento, que se celebró en Salamanca entre 1524 y 1527 (Ir-Vr) y, a continuación, indica, con una breve delimitación prosopográfica

58 Summarium, processus uitae et miraculorum beati Ioannis a Sancto Facundo, ordinis Sancti Augustini, prouinciae Castellae. Vna cum omnibus actis factis ab anno 1598 usque ad annum 1601 quo anno obtentum fuit a sanctissimus dominus noster Clemente VIII breue super celebrationem diuinorum in diem ipsius beati.

59 Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 492.

y un resumen de su declaración, quiénes de los 51 testigos, identificados por su número, depusieron en relación con cada uno de los artículos (1r-164r).

El segundo conforma el "Summarium processus facti in partibus super vita, moribus, sanctitate et miraculis beati patris fratris Ioannis de Sahagun", es decir, el resumen del proceso que se realizó en algunos lugares sobre la vida, costumbres, santidad y milagros del beato padre fray Juan de Sahagún (165r-178v).[60]

Los cuatro dosieres restantes son muy breves. El tercero (179r-182v) incorpora la explicación "De vita, sanctitate et miraculis Beati Ioannis de Sancto Facundo ab illustrissimo et reverendissimo domino cardinali Antoniani,"[61] que fue redactada en Roma el 12 de julio de 1600, publicada póstuma en 1657.[62] El cuarto (183r-186v) añade los "Discursus omnium actorum super processu de partibus transmisso super vita et miraculis beati fratris Ioannis de Sahagun, Salamantinus," entre 1542 y 1573. El quinto (187r-196v) completa los "Discursos super vita et moribus ex depositionibus testium in processu anni 1524," con algunos detalles sobre su patria y nacimiento, el beneficio curado en Codornillos, su canonicato en Burgos y su capellanía en San Bartolomé, en Salamanca. El último dossier (197r-200v) incorpora las "Series actorum et processum in causa sanctitatis vitae et miraculorum beati Ioannis de Sancto Facundo ab anno 1488 usque ad annum 1600," con una explicación de todas las actuaciones del proceso entre la constatación de los primeros milagros *post mortem*, que se confirmaron canónicamente en Salamanca en 1488 y el 1600 que se fechó el documento.[63]

60 Se detallan las actuaciones: 22 de febrero de 1570, petición para que se recoja la información en Salamanca; 12 de diciembre de 1524, nombramiento de procurador en favor de Diego de Ocampo, con sus sucesivas intervenciones, incluida la presentación del interrogatorio, el 14 de diciembre de 1524 (165r-165v); 19 de diciembre de 1568, nombramiento de nuevos procuradores en favor de Diego López y Diego de Valderas y pruebas testificales en Salamanca en 5 autos, entre el 23 de diciembre de 1568 y el 28 de abril de 1569 (165v-166r); proceso ante el ordinario de Salamanca de 9 de febrero de 1546 (166r) y breve de Paulo III de 22 de agosto de 1548, con su correspondiente exhibición, de 19 de marzo de 1546 (166r-166v); proceso en Salamanca, entre 1524 y 1525, con delimitación de autos canónicos y, sobre todo, con memoria de los 51 testigos que se recogen por su nombre (166v-169r); proceso de 1488, con detalle de los milagros que se analizaron y sus correspondientes deposiciones canónicas (169r-174r); y anotaciones de otras actuaciones de 1546-1548, 1568-1575 (174r-178v).

61 Silvio Antoniano, "Super vita, sanctitate et miraculis Beati Joannis a Sancto Facundo" (Roma, 1600), AAV. Congr. Riti, processus 2824, 179r-182v.

62 Silvio Antoniano, *Relatio recordatae memoriae cardinalis Antoniani super vita, sanctitate et miraculis Beati Joannis a Sancto Facundo religiosi ordinis Sancti Augustini* (Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1657).

63 Incluye la primera súplica que Fernando el Católico dirige al papa Alejandro VI para su canonización. Se recogen las pruebas testificales de 1512, 1524-1527, la súplica de Carlos V ante Paulo III de 1542, la nueva petición de 1546 ante el obispo de Salamanca, con sus actuaciones sucesivas de 1568-1575, la petición de Felipe II ante Pío V y Gregorio XIII para su canonización; la indulgencia plenaria concedida por indulto de Gregorio XIII en 1583, renovada en 1596; y la nueva petición de Felipe III. La relación fue sellada el 24 de agosto de 1600.

2.3. AAV, Congr. Riti, *processus* 2825 (Ee14)

La unidad 2825 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de vi+50+177 folios, en castellano, también guarda una relación directa con el primer texto (*processus* 2821) y sus copias (*processus* 2822 y 2823), y con el documento recién analizado (*processus* 2824), del que puede considerarse la continuación en un orden cronológico.[64] En concreto, se trata de la copia de los dos procesos remisoriales que se celebraron en Salamanca (1622-1623) y Sahagún (1623) después de la beatificación de 1601.[65]

La primera parte, con numeración propia, contiene el proceso remisorial celebrado en el monasterio de los Santos Primitivo y Facundo, *nullius dioecesis*, en 1623. Hay una pequeña explicación del proceso, que incluye las letras remisoriales del cardenal Juan Bautista Cocino, el rótulo de 10 preguntas generales de la ley y las 41 específicas, la lista de testigos, los poderes del provincial Pedro de Rivadeneyra, del 10 de diciembre de 1621, y del convento de Salamanca, del 9 de julio de 1622, en favor del procurador Antonio de Cieza, su petición y aceptación en Sahagún, y una nueva versión del rótulo, de 10+43 preguntas (1r-10r). Luego se sucedieron los testimonios, a partir del 19 de enero de 1623, en presencia de Diego Sevillano, abad de San Facundo, y de Alonso de Espinosa, prior, jueces delegados (10r-50r), que suscribieron la última audiencia el 6 de marzo de 1623.

La segunda, también con numeración propia, contiene el proceso remisorial de Salamanca. Incluye las cartas del cardenal Cocino, el rótulo con 10 preguntas generales y 41 específicas, los poderes del provincial Pedro de Rivadeneyra y del convento de Salamanca en favor de Antonio de Cieza y su petición ante el tribunal del obispo de Salamanca, el deán y el maestrescuela de la catedral, que mandaron que se cumpliese lo contenido. Entre otras actuaciones, se copió y compulsó la profesión del padre Sahagún y se tradujo el rótulo de las preguntas con los correspondientes nombramientos de notarios actuarios y demás agentes del proceso (1r-13r).

64 *Processus remissorialis in ciuitate Salamantica fabricatus et in mei exhibitus. Die 15 ianuarii 1624. Proceso autos e ynformaziones fechas sobre la canoniçación del beato fray Juan de Sahagún de la Orden de los hermitaños de señor San Agustín, por ante los illustrísimos señores obispo, deán y mastresquela de Salamanca, jueces remisoriales diputados por los yllustrísimos auditores de la Sacra Rota, a quien se remite. Notario de ella, Joan Baptista Fabrio. 1623.*

65 Este legajo también formó parte de la documentación de la Postulación General de la Orden de San Agustín. Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 492. Guarda relación directa con su versión latina en AAV, Congr. Riti, *processus* 2830=2831 (Sahagún) y *processus* 2826=2829 (Salamanca).

Este se desarrolló a partir del 22 de abril de 1622 (13r) con diversas actuaciones, como la visita del cuerpo de san Juan, el trasunto de algunas obras antiguas y memoriales sobre su vida y milagros, la memoria de la visita de Felipe III al sepulcro, la memoria de los milagros referidos por el arzobispo de Braga y las pruebas testificales sobre la pública voz y fama que se recogieron a partir del 19 de agosto de 1622 sobre las 43 preguntas del interrogatorio (13r-174r). La última audiencia se dató en Salamanca el viernes, 18 de agosto de 1623.

2.4. AAV, Congr. Riti, *processus* 2826 (Ee18)=2829

La unidad 2826 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de 936 folios, fundamentalmente en latín, corresponde al proceso remisorial celebrado en Salamanca en 1623 mencionado antes. Este legajo, que también formó parte de la documentación de la Postulación General de la Orden de San Agustín,[66] fue trasladado íntegramente a un documento que debió de formar parte del archivo de la Sagrada Congregación de Ritos desde el principio.[67]

La unidad 2826 se presenta como una obra unitaria, redactada a partir del 9 de julio de 1622. Se inició con una explicación de las fases del proceso de canonización en 1488, 1524-1527 y 1622-1623. Después, añadió el rótulo de las diez preguntas de la ley (7r-9v) y la prueba que pretendía recabar a partir del interrogatorio extenso, de 41 preguntas (9v-30r). Inmediatamente, trasladó el nombramiento del postulador que hizo el provincial de Castilla, Pedro de Rivadeneyra, en favor de Antonio de Cieza, del 10 de diciembre de 1621. Este acudió al convento de San Agustín de Salamanca para recibir el juramento del notario y de los jueces delegados, que se comprometieron a atender las peticiones que llevaba.

El 11 de julio de 1622, Antonio de Cieza pidió que se tradujera al castellano el interrogatorio que traía ya que muchos testigos no comprendían el latín (35v-37v). También pidió, el 15 de julio, que le mostrasen el libro de las profesiones, donde se contenía la del padre Sahagún, que trasladó con sus correspondientes garantías canónicas.

El 22 de julio, ante Antonio Corrionero, obispo de Salamanca (*episc*. 1621-1633), y ante los jueces Jerónimo de Chiribosa, decano y canónigo de la catedral,

66 Salamantina. Canonizationis beati Ioannis a sancto Facundo ordinis sancti Augustini. Processus remissorialis fabricatus in ciuitate Salmantina. D. Ioannes Ioly, Sacrae Rotae notarius. Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 492.

67 AAV, Congr. Riti, *processus* 2829.

y Francisco Arias Maldonado, maestrescuela, el procurador presentó una petición para que se incorporasen ciertos autos. A partir de esta fecha, depusieron 19 testigos, sobre todo en relación con los milagros que dijeron se habían constatado en torno al cuerpo de san Juan en el convento de San Agustín, a los que siguieron otros (70r-112r).[68]

Junto a la prueba testifical, se añadió una descripción del sepulcro y el cuerpo del beato que se descubrió y veneró, según la copia del procedimiento (124r-132v). También se incorporó la prueba *compulsorial* con la declaración escrita de algunos profesores de la Universidad de Salamanca.[69] El 18 de agosto de 1623, los jueces remisoriales, a petición del procurador Antonio de Cieza, validaron el proceso, que pasó a Roma para su tramitación. El 13 de septiembre de 1624, Juan Francisco Pimutus garantizó la verdad de la traducción "de hispano sermone in latinum". El 22 marzo de 1625, Juan Joly, notario de la Sacra Rota, confirmó la validez de la copia (936r).

2.5. AAV, Congr. Riti, *processus* 2827

La unidad 2827 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de vi+143 folios, guarda una relación directa con *processus* 2821 y, en parte, reproduce su contenido durante las actuaciones celebradas en 1488, 1524-1527, 1546-1548 y 1568-1575. Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca (*episc*. 1560-1574), presentó, el 22 de febrero de 1570, el resultado del proceso canónico sobre la fama de virtud y signos de san Juan de Sahagún celebrado en su diócesis desde finales del siglo XV (1r-4v).[70]

El 10 de marzo de 1546, ante el obispo Pedro de Castro (*episc*. 1545-1555), Antonio de Solís, procurador del convento de San Agustín, presentó la carta de poder firmada en su favor y en favor de Alonso Gutiérrez por el prior y el convento

68 El 3 de agosto de 1622, Antonio de Cieza presentó una nueva petición ante el obispo, el deán y el maestrescuela, jueces apostólicos, para que se procediera a examinar a los testigos que, oportunamente, iría presentando (112v-117v). El obispo mandó que se cumpliera a partir del 12 de agosto. La prueba continuó a partir del 24 de octubre de 1622 y se sumaron las declaraciones de 31 personas que intervinieron en 1614-1616 (370r-456v). El 4 de diciembre de 1622, se procedió a trasladar algunos textos de 1488 (486r-491r) y 1569 (491r-503r). El 9 de diciembre de 1622, se añadió cierta documentación datada en 1467 (503r-516v). Hubo nuevas declaraciones el 19 de agosto de 1622 (294v-295v) y el 16 de enero de 1623 (566r-602v). En total, entre 1622 y 1623, depusieron 101 testigos, que completaron su actuación el 4 de marzo de 1623.

69 El postulador presentó ante el tribunal diversas obras impresas. El 31 de agosto y el 9 de diciembre de 1622 se celebraron dos sesiones *compulsoriales*, que completaban las actuaciones anteriores. Entre otras, se recoció un libro de Julián de Armendáriz, impreso en Tordesillas, y otro de Alfonso de Orozco.

70 *Proçeso de la vida e milagros del bienaventurado padre frai Juan de Sahagún, fraile de la orden de Santo Augustín et prior del qonuento de Salamanca.*

del monasterio, de 9 de marzo de 1546, a la que se añadió el breve de Paulo III, de 22 de agosto de 1548, y la petición para que aceptara lo que se pedía, es decir, para que se recogieran los testimonios sobre la fama de virtud y signos de san Juan, que el obispo aceptó y mandó que se cumpliera (5r-7r). El día 19 de marzo, Alonso Gutiérrez, procurador del convento de San Agustín, presentó una nueva petición ante Pedro de Castro en la que explicaba que en su momento se celebró una recopilación testifical ante García de la Malla, escribano de la audiencia episcopal de Salamanca, ya difunto. Solicitaba que se realizase un traslado de toda esta documentación que estaba en poder de su hermano, Jerónimo de la Malla. El obispo pidió que se cumpliera según se pedía (7r-7v).

El 27 de marzo de 1546, Francisco Torralba, escribano y notario público apostólico, comunicó estas disposiciones a Jerónimo de la Malla, que exhibió el "proceso e ynformaçión que passó ante Garçía de Malla, notario, de juncto poder del prior, frayles y conuento del monesterio de San Augustín de Salamanca", fechado "en Salamanca, a quatorze días del mes de ottubre de mill y quinientos y veinte y quatro años", que contenía un interrogatorio de 33 preguntas, 51 declaraciones, que se recogieron entre el 11 de noviembre de 1524 y el 22 de agosto de 1527, y algunos testimonios que garantizaban la verdad del traslado (8r-95v).

El mismo día 27 de marzo de 1546, Alonso Gutiérrez "presentó vn procesillo de quarto de pliego, signado de Juan Díaz y otra escritura signada de Garçía de Malla e la profesión del dicho padre Sahagún, signada de Pero Pérez". Luego incorporó este procesillo de 28 de junio de 1488, celebrado "en presençia del bachiller Gaspar López de Grizio, e de Andrés de Toro" y ante Juan Díaz, escribanos de la catedral de Salamanca, la "escriptura que passó ante Garzía de Malla, notario", del 19 de septiembre de 1524 y "la professión del padre fray Juan de Sahagún", trasladada el 26 de junio de 1512 ante ciertos testigos, que se recogen, que firmó el religioso el 28 de agosto de 1464 (95v-128v).

A partir del 19 de diciembre de 1568 y durante los meses siguientes, se celebró un nuevo proceso sobre "Los milagros que nuestro Señor a fecho en el año de mdlxix años por ynterçesión del beato fray Juan de Saagún de la Orden de San Agustín", que también se incorporó a los autos que se sellaron en Salamanca el 28 de abril de 1570 (129r-139v).

2.6. AAV, Congr. Riti, *processus* 2828 (Ee13)

La unidad 2828 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de iii+219 folios, contiene el proceso *super miro* que se desarrolló en las Indias Occidentales entre 1608 y 1616. Se trata del penúltimo legajo que conste que fuera parte de la documentación de la Postulación General de la Orden de San Agustín[71]. Está conformado por diecisiete dosieres menores en función de la cierta información que se hizo. Desde el principio explicó que Diego de Salmerón, por mandato del Definitorio de Castilla, había llegado al virreinato del Perú para pedir limosna para la canonización de san Juan de Sahagún, beatificado en 1601. El texto, en castellano, fue completando diversos escenarios en Arequipa,[72] Ica,[73] San Miguel de Piura,[74] La Concepción,[75] Quito,[76] San Miguel de Ibarra[77] y San Francisco de Quito.[78]

Las tres últimas partes de la unidad contienen otras referencias a la extensión de la devoción de san Juan de Sahagún en las Indias Occidentales. El décimo quinto dosier, del 8 de agosto de 1608, recogió lo que sucedió en San Francisco de Chiribaya (187r-188v). Francisco Luis, natural de la villa de la Palma, "dixo que, auiendo visto la imagen del glorioso san Juan de Sahagún", "tubo gran deseo de confesar y comulgar y así lo prometió por voto al sancto." Después de la promesa, vino la invocación: "Lo qual, hauiendo hecho y mandado dezirle vna missa, la ofreçió al dicho sancto, pidiéndole devotamente le alcançase de nuestro Señor sanidad de vna quebradura de que padecía mucho de treinta años a esta parte." Luego explicó que "quedó bueno y sano y prometió al dicho sancto de diclarar este milagro para mayor gloria de Dios y honrra de este santo."

El décimo sexto, del 15 de marzo de 1613, recoge la petición que Diego de Salmerón cursó en la Ciudad de los Reyes, es decir, en Lima, al tribunal de Juan

71 Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 492.

72 Primer dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, IIIr-18v, de 8 de mayo a 18 de junio de 1608.

73 Segundo dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 21v-32r, del 7 de mayo de 1609. En Ica, se fecharon también, a lo largo de aquel año de 1609, los siguientes dosieres del expediente: tercero (32v-37r), cuarto (38v-48r), quinto (50v-63r), sexto (64r-75v) y séptimo (76v-85v).

74 Octavo dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 86r-105v, entre el 28 de mayo y el 3 de junio de 1614; noveno (106v-122r), de 20 de mayo de 1614; y décimo (124v-128r), que recoge el voto que hizo esta ciudad el 27 de mayo de 1614.

75 Undécimo dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 131r-138r, en la provincia de Jauja, del 12 de mayo de 1612.

76 Décimo segundo dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 139v-160r, entre el 3 y el 17 de febrero de 1617.

77 Décimo tercer dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 163r-171v, entre el 27 de julio y el 15 de octubre de 1616.

78 Décimo cuarto dosier: AAV, Congr. Riti, *processus* 2828, 174r-186r, de 22 de septiembre de 1616.

de Nava, en nombre del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, para que se recogieran los oportunos testimonios en la metrópoli (188r-191r). El último apartado de esta unidad, fechado en 1610, contiene una evaluación teológica de los milagros que se investigaron en este territorio, que se insertó como un análisis previo del que tuvo lugar en la sede romana a partir de la beatificación de san Juan de Sahagún en 1601 (194r-211r).

2.7. AAV, Congr. Riti, *processus* 2830 (Ee20)=2831

La unidad 2830 del fondo *processus* de la Sagrada Congregación de Ritos, de 417 folios, siempre en latín, corresponde al proceso remisorial celebrado en Sahagún en 1623.[79] Este legajo formó parte de la documentación de la Postulación General de la Orden de San Agustín.[80] Se conserva una copia literal en AAV, Congr. Riti, *processus* 2831.

El 16 de enero de 1623, Antonio de Cieza, predicador de la provincia de Castilla, presentó las cartas remisoriales de Juan Bautista Cocino, auditor y decano de la Sacra Rota, de 1621, ante Diego Sevillano, abad del monasterio de San Facundo y San Primitivo, y ante Alfonso de Espinosa, para que procedieran a recabar algunos testimonios sobre la fama de santidad y signos del beato fray Juan de Sahagún. Añadió un interrogatorio y el mandato del provincial, padre Pedro de Rivadeneyra, de 10 de diciembre de 1621, que le había nombrado procurador general de la causa (1r-42v).

El día 19, solicitó al tribunal del abad Diego Sevillano y del prior Alfonso de Espinosa que interrogaran a algunos testigos, sobre todo en lo referido al origen y primeros años de san Juan tanto en esta localidad leonesa como en Burgos. El procurador añadió una exhaustiva relación de nombres de aquellos que entendía se habían beneficiado de los milagros que se le atribuían. Los jueces remisoriales aceptaron la petición y procedieron a su ejecución (42v-74v). El día 21 amplió la petición para que los jueces procedieran al trasunto de ciertos autos antiguos que se habían recogido en el monasterio a partir del 2 de diciembre de 1606 de mano del escribano Simón de los Ríos (74v-111r).

El día 23 de enero de 1623, Antonio de Cieza presentó una tercera petición. Se trataba de proceder a la definitiva recopilación testifical (111r-149v), que llevó

79 Salamantina. Canonizationis beati Ioannis a Sancto Facundo, ordinis sancti Augustini. Processus remissorialis fabricatus in oppido de Sahagun. E 9. 1623. D. Ioannes Ioly. Sacrae Rotae, notarius.

80 Ronzani, "Ancora sulla documentazione," 493.

a los jueces a la convocatoria inmediata de los testigos. En la última parte, se trasladó el testimonio de veintitrés personas que intervinieron a partir de aquel día hasta el 16 de febrero siguiente (150r-409v). El día 16 de febrero, el procurador solicitó una copia autorizada de todos los testimonios, que se tramitó según derecho. El documento fue suscrito en Sahagún el 9 de marzo de 1623 por Anaclero del Enzina y Ulloa, notario apostólico. Juan Morer firmó la traducción en Roma el 11 de septiembre de 1624. Juan Joly, notario de la Sacra Rota, confirmó la validez de la copia depositada en la Sagrada Congregación de Ritos el 22 de marzo de 1625 (409v-417v).

2.8. AAV, Congr. Riti, *processus* 2832

La última unidad archivística del proceso de canonización de san Juan de Sahagún corresponde al "Inuentarium actorum et iurium in causa canonizationis serui Dei beato Ioannis a Sancto Facundo, ordinis heremitarum Sancti Augustini, factorum et respectiue productorum." Se trata de un volumen compuesto por 88 documentos autónomos, con un índice inicial (Ir-IIv) que recoge los textos desde la comisión remisorial de Juan Bautista Cocino, decano de la Rota, y Francisco Sacrato y Alfonso Manzanedo de Quiñones, auditores, en favor del obispo de Salamanca del 7 de enero de 1620 (1r-7v) hasta el documento en que se valida la declaración de Francisco de Céspedes, en Salamanca, del 5 de septiembre de 1630.

Entre otros textos, incluye el nombramiento del padre Pedro de Rivadeneyra, superior provincial, del 5 de abril de 1619 en favor de los padres Luis de los Ríos, Fernando de Padilla, Pedro de Salmerón y Martín de Aragón como procuradores de la causa (16r-22r), los "articuli ad docendum", con la delimitación de treinta y siete cuestiones que debían demostrarse sobre la vida y milagros de san Juan de Sahagún (32v-80v), y los "interrogatoria proponenda testibus examinandis super excellentia et sanctitate vitae ac miraculis beati Ioannis a Sancto Facundo", que remitió el mismo decano de la Rota, con diez preguntas, para que, de oficio, se examinaran todavía algunos testigos, que se nombraban a continuación (103v-108v).

CONCLUSIÓN

En definitiva, la integración de la información que contienen las doce unidades archivísticas del proceso de canonización de san Juan de Sahagún (1429/1431-1479) depositado en el Archivo Apostólico Vaticano desde mediados del siglo XIX permite identificar el itinerario que siguió la causa después de su muerte hasta la proclamación de su santidad en 1690.

La primera fase se celebró en 1488. El 28 de junio se inició un procesillo en Salamanca ante Gaspar López de Grizio, Andrés de Toro y el escribano Juan Díaz. Hasta el 14 de agosto se recabaron 122 declaraciones de los testigos que confirmaron los primeros milagros *post mortem* del pacificador de la ciudad.

La segunda tuvo lugar entre 1524 y 1527, todavía en Salamanca. Sobre un interrogatorio de 33 preguntas, se recogieron otras 51 declaraciones ante el escribano García de la Malla. El 26 de junio de 1512 se había trasladado a la causa la profesión religiosa que san Juan había emitido en el convento de San Agustín en 1464.

La tercera fase, según la información del proceso, se desarrolló entre 1546 y 1548. El prior y el convento de San Agustín entregaron sendas cartas de poder en favor de Antonio de Solís y Alonso Gutiérrez para que, en su nombre, recogieran los testimonios sobre su vida y milagros. El obispo Pedro de Castro aceptó la causa y autorizó que se incorporasen tanto los papeles de los autos de García de la Malla, de 1524, como el procesillo de 1488. Paulo III, el 22 de agosto de 1548 firmó el breve por el que autorizaba el culto local y oficio propio en torno a las reliquias de san Juan en el convento de San Agustín. Lo hizo extensivo, en el mismo documento, a toda la diócesis salmantina.

La cuarta se inició en 1568 sobre los milagros que se atribuyeron a la intercesión del siervo de Dios. El 22 de febrero de 1570, Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca, presentó el resultado del extenso proceso diocesano y se procedió a recabar la prueba *compulsorial*, que se prolongó hasta 1573. Este periodo se cerró en 1575 con el traslado de toda la documentación a la sede romana. El 19 de junio de 1601, Clemente VIII firmó el breve de la beatificación. Dos años después, el 15 de octubre de 1603, fijó el 12 de junio para la celebración anual de la fiesta del patrón de Salamanca.

La quinta fase se celebró fundamentalmente en América, *super miro*, entre 1608 y 1616. Se conservan los expedientes de Lima, Arequipa, Ica, San Miguel

de Piura, La Concepción, Quito, San Miguel de Ibarra y San Francisco de Quito, con una evaluación teológica preliminar elaborada en las Indias Occidentales e integrada en los autos.

La sexta y última fase tuvo lugar en Salamanca y Sahagún en 1622 y 1623. El 1619, el provincial de Castilla, padre Pedro de Rivadeneyra, había nombrado a Luis de los Ríos, Fernando de Padilla, Pedro de Salmerón y Martín de Aragón como procuradores de la causa. En 1620, Juan Bautista Cocino, decano de la Rota, y los auditores Francisco Sacrato y Alfonso Manzanedo de Quiñones, habían redactado la comisión remisorial en favor del obispo de Salamanca. A continuación, se integraron los documentos de 1568-1575, que asumían las fases anteriores de 1488, 1524-1527 y 1546-1548.

A partir de 1622 se completaron los autos del proceso remisorial en Salamanca, la visita del cuerpo y el trasunto de las obras y memoriales sobre la vida y milagros de san Juan de Sahagún, incluida su profesión religiosa de 28 de agosto de 1464. El tribunal recogió 19 nuevos testimonios sobre un interrogatorio de 43 preguntas. Pocos meses después, el 16 de enero de 1623, Antonio de Cieza presentó las cartas remisoriales de 1621 ante Diego Sevillano, abad de San Facundo, y Alonso de Espinosa, prior del monasterio de Sahagún, que interrogaron a 23 personas. Luego se añadieron ciertos autos redactados en 1606 por el escribano Simón de los Ríos.

El 18 de agosto de 1623, se celebró la sesión de clausura de la fase diocesana en Salamanca. A continuación, la documentación fue enviada a Roma donde fue traducida con la aprobación de Juan Morer, el 11 de septiembre de 1624, y Juan Francisco Pimutus, el 13. Juan Joly declaró la validez de los procesos en Salamanca y Sahagún el 22 de marzo de 1625. El 16 de septiembre de 1690, Alejandro VIII proclamó su canonización y mandó que se redactaran las bulas correspondientes que, a su muerte, emitió su sucesor, Inocencio XII, el 15 de julio de 1691.

El objetivo de este ensayo se cumple con alcanzar una comprensión global de este proceso de canonización. Los estrechos márgenes de un artículo científico permiten llegar hasta este punto. Habría que remitir a nuevos tratamientos monográficos para profundizar en los argumentos que, con amplitud, se han ido señalando arriba. Esta primera redacción y la sucesiva traslación de los textos, fechados entre 1488 y 1630, pretende sostener la interpretación que se debe hacer sobre su vida y la fama de su virtud heroica y signos, también sobre las consecuencias eclesiales, sociales, incluso materiales, de su canonización. En una

comprensión más amplia de la renovación de la sociedad y la Iglesia del siglo XV, el análisis de la vida y ministerio sacerdotal de san Juan de Sahagún, y de la memoria de su santidad y milagros, la documentación del proceso, por la inmediatez de muchos testimonios, adquiere una relevancia singular que ha cobrado cierto protagonismo en la historiografía contemporánea.

Cada generación ha propuesto algunos modelos, arquetipos de virtud, que adquieren un protagonismo singular en la comprensión de esta misma sociedad. El modelo de la santidad, el reconocimiento de sus capacidades taumatúrgicas, los lugares de su memoria en Sahagún y, sobre todo, en Salamanca, incluida la fiesta barroca en torno a su beatificación, a su canonización y a las sucesivas celebraciones del 12 de junio de cada año, es lugar de llegada de una reflexión teológica sostenida durante años.

A la luz de tratado arriba, de la riqueza de los textos mencionados, este reconocimiento eclesial es sobre todo lugar de partida que se populariza en forma de expresiones más o menos espontáneas del pueblo cristiano y se concreta en algunos modelos de renovación de la vida consagrada y del ministerio sacerdotal. La empresa de la canonización de san Juan de Sahagún, entre 1488 y 1690, en último término, es una obra colectiva que implicó a las autoridades de la Iglesia y del reino y, sobre todo, que movió todos los resortes personales y comunitarios de la sociedad española.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Cuesta, José Manuel y Mata Ubierna, Lucio. "Restauración de las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias de la catedral de Burgos." En *Las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos*, coordinado por José Matesanz del Barrio, 166-213. Caja Círculo, 2007.

Antolínez, Agustín. *Vida de san Ioan de Sahagún, de la Orden de San Agustín, nuestro padre*. Artus Taberniel, 1605.

Antoniano, Silvio. "Super vita, sanctitate et miraculis Beati Joannis a Sancto Facundo." Roma, 1600. Archivio Apostolico Vaticano, Congregatio Riti, *processus* 2824, folios 179r-182v.

Antoniano, Silvio. *Relatio recordatae memoriae cardinalis Antoniani super vita, sanctitate et miraculis Beati Joannis a Sancto Facundo religiosi ordinis Sancti Augustini*. Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1657.

Armendáriz, Julián de. *Patrón salmantino*. Artus Taberniel, 1603.

Bengoa, José Manuel. *Nuestros santos agustinos. Juan de Sahagún, sembrador de paz.* Marcilla, 1991.

Buiza Díez, Virgilio. "Juan de Sahagún. Semblanza de su vida." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 19-27. Sahagún, 2004.

Calle Carabias, Quintín. "San Juan de Sahagún en la catedral de Málaga: Historia e iconografía." *Boletín de Arte* 19 (1998): 117-124.

Calvo Gómez, José Antonio. "La creación intelectual de la monarquía católica: la canonización equipolente de Fernando III (1201-1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII." *Anuario de Derecho Canónico* 7 (2018): 109-59.

Calvo Gómez, José Antonio. "La construcción de la memoria colectiva de Castilla. El proceso pontificio en el siglo XVI, para la canonización de los mártires de Cardeña del año 834." *Salmanticensis* 66/3 (2019): 331-82.

Calvo Gómez, José Antonio. "La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización." *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

Calvo Gómez, José Antonio. "San Pedro de Alcántara (1499-1562): un modelo imposible para el siglo XXI." *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 19 (2024): 43-64.

Cámara Castro, Tomás y Orcasitas, Miguel Ángel (coords.). *El padre Cámara y Salamanca homenaje de La Ciudad de Dios a su fundador y primer director*. Ediciones Escurialenses-Cabildo Catedral de Salamanca, 2004.

Cámara y Castro, Tomás de. *Vida de san Juan de Sahagún, del Orden de San Agustín, patrono de Salamanca*. Imprenta de Calatrava, 1891.

Camblor, Luis. *San Juan de Sahagún. Su prodigiosa vida y extraordinarios milagros*. Real Monasterio de El Escorial, 1962.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. "Fiestas celebradas en Salamanca con motivo de la canonización de su patrón san Juan de Sahagún." En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, 1053-1080. Ediciones Escurialenses, 2008.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. "San Juan de Sahagún en la literatura." *Ciudad de Dios: Revista Agustiniana* 228/2 (2015): 395-430.

Cano Vidal, Borja. "El Certamen contra Certamen: un debate literario en la Salamanca de finales del siglo XVII." *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 4/2 (2016): 113-122.

Carmona Moreno, Félix. "San Juan de Sahagún, pacificador y patrón de Salamanca." En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, 593-612. Ediciones Escurialenses, 2008.

Casas Hernández, Mariano. "Escultura barroca en Salamanca: Imagen, discurso y culto en la catedral." Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2013. https://gredos.usal.es/handle/10366/124094.

Conde Guzón, Pablo Antonio. "Devoción, fiestas y tradiciones." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 37-45. Sahagún, 2004.

Cuenca Coloma, Juan Manuel. "Ecos de un centenario. San Juan de Sahagún: Apóstol de la paz (1479-1979)." *Archivo Agustiniano* 63/181 (1979): 315-320.

Cuenca Coloma, Juan Manuel. "La hacienda para la canonización de San Juan de Sahagún." *Archivo Agustiniano* 69/187 (1985): 167-244.

Domínguez Casas, Rafael. "Casa de la Hermandad de San Juan de Sahagún." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 99-106. Sahagún, 2004.

Domínguez Casas, Rafael. "Iconografía colegial de san Juan de Sahagún." En *Alma Ars. Estudios de arte e historia en homenaje al doctor Salvador Andrés Ordax*, coordinado por Miguel Ángel Zalama Rodríguez y Pilar Mogollón Cano-Cortés, 447-452. Universidad de Valladolid, 2013.

Domínguez de Paz, Elisa María. "El apóstol de Salamanca: una desconocida comedia de un dramaturgo olvidado." *Atalanta: Revista de las Letras Barrocas* 13/1 (2025): 29-57.

Fernández Vallina, Emiliano. "San Juan de Sahagún." En *Los santos en la Universidad de Salamanca,* coordinado por Emiliano Fernández Vallina y Antonio Heredia Soriano, 17-35. Universidad de Salamanca, 2022.

García Abad, Albano. *San Juan de Sahagún: fenómeno social del siglo XV*. Lancia, 1994.

García Nistal, Joaquín. "La capilla-iglesia de San Juan de Sahagún. Arquitectura." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 69-78. Sahagún, 2004.

González Dávila, Gil. *Vida del gloriosísimo patrón de esta ciudad de Salamanca, san Juan de Sahagún de la Orden de San Agustín*. Artus Taberniel, 1606.

González Marcos, Isaac. "Las reliquias de san Juan de Sahagún en Burgos, Salamanca y Sahagún." En *Hagiografía agustiniana: santidad, devoción y política hagiográfica en la Orden de San Agustín*, coordinado por Isaac González Marcos, Josef Sciberras y Jesús Álvarez Fernández, 143-183. Institutum Historicum Agustinianum, 2023.

González Marcos, Isaac. "Paso y permanencia de san Juan de Sahagún en la catedral de Burgos." En *El mundo de las catedrales. Pasado, presente y futuro*, coordinado por José Luis Barriocanal Gómez, Santiago del Cura Elena, René Jesús Payo Hernanz y Carlos Izquierdo Yusta, 371-383. Fundación VIII Centenario de la Catedral, 2021.

González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

Gutiérrez Baños, Fernando. "Las pinturas murales de la capilla de San Juan de Sahagún." *Read & Made* 9 (2021): 100-103.

Herráez Ortega, María Victoria. "Arca de las reliquias." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 87-88. Sahagún, 2004.

Herrera, Tomás de. *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*. Gregorio Rodríguez Impresores, 1652.

Iturbe Saiz, Antonio. "Sheda 129. Relicario con los restos de san Juan de Sahagún (1691 y 1782)." En *San Juan de Sahagún. Culto, historia y arte*, editado por Antonio Iturbe Saiz y Roberto Tollo. Editorial Agustiniana, 2019.

Lázaro López, Agustín. "El relicario de la catedral de Burgos." En *Las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos,* coordinado por José Matesanz del Barrio, 138-165. Caja Círculo, 2007.

López, Félix. *Vida y milagros de san Juan de Sahagún, patrono principal de Salamanca.* Librería Cervantes, 1979.

Luna García, Pablo. *San Juan de Sahagún, historia y mensaje*. Federación Agustiniana Española, 2003.

Luna García, Pablo. *San Juan de Sahagún. Ángel de la paz*. Revista Agustiniana, 1998.

Luna García, Pablo. "San Juan de Sahagún y su proyección universal." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 53-62. Sahagún, 2004.

Maigret, Georges. *La vie du bién-heureux de Sahagoune de l'orde des eremites du P. S. Augustin*. Charles Martin, 1610.

Málaga Guerrero, Jesús. "San Juan de Sahagún en Salamanca." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 29-35. Sahagún, 2004.

Marchal Martínez, José Manuel. "La empresa de beatificar a Cisneros: un proceso europeo (1507-1680)." En *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación*, coordinado por José Ignacio Ruiz Rodríguez y Igor Sosa Mayor, 149-162. Universidad de Alcalá, 2013.

Mariz, Pedro de. *História do bem-aventurado Sâo Joâo de Sahagum, patrâo salmantino*. António Álvares, 1606.

Martínez, Gregorio. "Obra Pía de la canonización de san Juan de Sahagún y beatificación del padre fray Alonso de Orozco." *Revista Agustiniana* 32/99 (1991): 1199-1259.

Matesanz del Barrio, José. "Las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos historia y arte." En *Las capillas de San Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos,* coordinado por José Matesanz del Barrio, 10-137. Caja Círculo, 2007

Matesanz del Barrio, José (coord.). *Las capillas de san Juan de Sahagún y de las reliquias en la catedral de Burgos*. Caja Círculo, 2007.

Monroy, María del Pilar. "Los indios devotos del pueblo de carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII." En *Entre injurias y devociones: Autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII*, coordinado por Héctor Cuevas Arenas, 163-188. Universidad Santiago de Cali, 2025.

Orozco, Alonso de. *Libro de la vida del bienaventurado padre fray Juan de Sahagún.* Gerardo Querino, 1570.

Osorio, Alberto. *Historia de la vida y milagros del padre san Juan de Santo Facundo*. Jeroni Margarit, 1614.

Pacho Reyero, Félix. "San Juan de Sahagún y la literatura: El Pozo Amarillo, de Camón Aznar." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 63-67. Sahagún, 2004.

Pérez Gil, Javier. "Otros bienes muebles de San Juan de Sahagún." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 89-97. Sahagún, 2004.

Reyes Palacios, Felipe. "El iris de Salamanca: espectacular y monarquista comedia de santos (siglo XVIII)." *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México* 121 (2024): 25-30.

Rivera Blanco, José Javier y Buiza Díez, Virgilio (coords.). *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*. Sahagún, 2004.

Rivera Blanco, José Javier. "San Juan de Sahagún (San Giovanni da S. Facondo), un santo de prestigio en Roma." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 47-52. Sahagún, 2004.

Rodicio Rodríguez, María Cristina. "Las imágenes esculpidas de san Primitivo y san Facundo de la iglesia de San Juan de Sahagún." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 85-86. Sahagún, 2004.

Román de la Higuera, Jerónimo. *Primera parte de la historia de la Orden de los Frayles Hermitaños de Sant Augustín*. Andrés de Angulo, 1572.

Ronzani, Rocco. "Nota sulla documentazione archivistica agostiniana nei fondi dell´Archivio Apostolico Vaticano." *Analecta Augustiniana* 84 (2021): 269-277.

Ronzani, Rocco. "Ancora sulla documentazione agostiniana nei fondi dell´Archivio Apostolico Vaticano e su un nuovo testimone del compendio del processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino." *Analecta Augustiniana* 88 (2025): 487-504.

Ruiz Maldonado, Margarita. "Fernando Tarragó en Salamanca: San Juan de Sahagún y la catedral." *Salamanca: Revista de Estudios* 60 (2016): 203-226.

Sánchez Gómez, Juan Manuel. "El padre Cámara y la iglesia parroquial de San Juan de Sahagún de Salamanca". En *El padre Cámara y Salamanca. Homenaje de La Ciudad de Dios a su fundador y primer director*, coordinado por Tomás Cámara Castro y Miguel Ángel Orcasitas, 579-594. Ediciones Escurialenses-Cabildo Catedral de Salamanca, 2004.

Sánchez Gómez, Juan Manuel. "El padre Cámara y la iglesia parroquial de San Juan de Sahagún de Salamanca." *Ciudad de Dios: Revista Agustiniana* 217/3 (2004): 1209-1224.

Sánchez Gómez, Juan Manuel. *Retazos de la vida de san Juan de Sahagún.* Fundación Salamanca Ciudad de Cultura, 2009.

Sevilla, Juan de. *Vida del santo fray Juan de Sahagún, prior del convento de San Agustín de Salamanca*. Salamanca, 1496.

Torres Sevilla, Margarita. "El siglo XV. La época de Juan de Sahagún." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 9-17. Sahagún, 2004.

Trescolí Gracia, Miriam. "San Juan de Sahagún, patrón salmantino (1603). De Julián de Armendáriz: el ingrediente corográfico de una relación hagiográfica de la reforma católica." En *Identidades en Castilla y León. Algunas claves*, 193-208. Diputación Provincial de Salamanca, 2013.

Valdés Fernández, Manuel. "El retablo mayor de la capilla de San Juan de Sahagún, patrono de la villa." En *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, coordinado por José Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez, 79-83. Sahagún, 2004.

Van Luijk, Benigno. "Sources italiennes pour l´histoire générale de l´Ordre des Augustins. Rome. Les Archives générales de l´Ordre." *Augustiniana* 8 (1958): 397-424.

Van Luijk, Benigno. "Sources italiennes pour l´histoire générale de l´Ordre des Augustins. Rome. Les Archives du convent S. Agostino." *Augustiniana* 9 (1959): 183-202.

Vincent-Cassy, Cécile. "Un triunfo precario. Las fiestas de 1691 en honor a san Juan de Dios y cuatro santos en el ocaso de la monarquía austriaca." *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 13/46 (2023): 329-346.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 385-413, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Del beneficio al *munus*: Transformación teológica del ministerio episcopal en la reforma católica

From benefice to *Munus*: Theological transformation of the episcopal ministry in the Catholic Reform

JUAN PABLO DOMÍNGUEZ TEBA
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
juanpablodteba@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-8497-2730

Recibido: 10 de septiembre de 2026
Aceptado: 9 de octubre de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.385

RESUMEN

Este artículo analiza la transformación teológica del ministerio episcopal durante la reforma católica, centrando la atención en el tránsito del beneficio eclesiástico hacia una concepción del episcopado basada progresivamente en el oficio, la responsabilidad y el servicio pastoral. A partir del diálogo entre la tradición teológica y la documentación histórica, se estudia cómo las exigencias reformadoras contribuyeron a modificar la comprensión y el ejercicio del ministerio episcopal. El análisis muestra que este proceso no supuso una ruptura con la tradición precedente, sino una progresiva reorientación del significado del oficio y de sus funciones hacia la responsabilidad pastoral. La residencia, la predicación, la disciplina y el cuidado de los fieles adquirieron así un peso creciente en la configuración del ministerio. Se sostiene que esta evolución permite identificar un desplazamiento desde el beneficio entendido como estructura jurídica hacia el *munus* como responsabilidad y servicio eclesial, proceso que constituye un antecedente relevante para la posterior elaboración teológica del episcopado.

Palabras clave: Beneficio eclesiástico, oficio eclesiástico, responsabilidad pastoral, reforma católica, servicio pastoral, tradición episcopal.

ABSTRACT

This article analyses the theological transformation of episcopal ministry during the Catholic Reform, focusing on the transition from ecclesiastical benefice towards a conception of the episcopate progressively based on office, responsibility, and pastoral service. Drawing on a dialogue between theological tradition and historical documentation, the study examines how the demands of reforms contributed to reshaping the understanding and exercise of episcopal ministry. The analysis shows that this process did not constitute a rupture with the preceding tradition, but rather a gradual reorientation of the meaning of the office and its functions towards pastoral responsibility. Residence, preaching, discipline, and pastoral care consequently acquired increasing importance in the configuration of episcopal ministry. The study argues that this development reveals a shift from the benefice understood as a juridical structure towards the *munus* understood as responsibility and ecclesial service, a process that constitutes an important antecedent to the subsequent theological development of the episcopate.

Keywords: Ecclesiastical benefice; ecclesiastical office; pastoral responsibility; Catholic Reform; pastoral service; episcopal tradition.

1. INTRODUCCIÓN

La historia del episcopado occidental presenta, entre la Baja Edad Media y la Edad Moderna, una transformación que afecta no solo a las formas de ejercicio del gobierno eclesiástico, sino también a la manera de comprender teológicamente el oficio episcopal. Durante siglos, la institución beneficial constituyó uno de los principales marcos jurídicos y económicos en los que se articularon numerosos oficios eclesiásticos[1]. Sin embargo, la estrecha vinculación entre oficio eclesiástico y beneficio –entendido también como derecho a las rentas relacionadas con la función– podía favorecer una comprensión predominantemente beneficial de la dignidad eclesiástica[2]. La cuestión no consiste, por tanto, en contraponer un episcopado espiritual a otro meramente económico, sino en estudiar cómo la Iglesia fue recuperando y explicitando el carácter pastoral del oficio episcopal.

En este contexto adquiere especial relevancia la reforma católica de los siglos XV y XVI[3]. El Concilio de Trento constituye uno de sus momentos centrales, aunque sus disposiciones fueron precedidas por una amplia reflexión teológica y pastoral que reclamó la renovación de la vida episcopal[4]. El presente estudio pretende avanzar sobre esta historiografía mediante una lectura histórico-teológica centrada en la transformación de la relación entre beneficio y oficio[5]. La hipótesis es que la reforma católica no produjo simplemente una modificación disciplinar del comportamiento de los prelados, sino una reordenación progresiva del significado del oficio episcopal: el beneficio, las rentas y las prerrogativas fueron quedando subordinados a la función recibida, mientras que el oficio comenzó a comprenderse con mayor intensidad como responsabilidad, servicio y cuidado pastoral[6].

Esta transformación debe situarse, además, en el contexto de la comprensión teológica del episcopado propia de la época. En la teología de la Reforma católica adquirieron particular relevancia las cuestiones relativas a la potestad, la

1 Andreas Meyer, "The Law of Benefices", en *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, ed. A. Winroth y J. C. Wei (Cambridge University Press, 2022), 368-395.

2 Ludovicus Huguenin, *Expositio methodica iuris canonici; studiis clericalibus accommodata* (Gaume fratres et J. Duprey, 1867), cap. XXIV.

3 Hubert Jedin, *Il tipo ideal di vescovo secondo la reforma cattolica* (Morcelliana, 1950).

4 José Ignacio Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", *Revista Española de Derecho Canónico* 12 (1957): 65-110.

5 José Ignacio Tellechea Idígoras, "Domingo de Soto ante la figura ideal del obispo en el siglo de la reforma", *Revista Española de Derecho Canónico* 16 (1961): 307-343; Tellechea Idígoras, "Carranza y la reforma católica", *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 123-135.

6 Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", 65-110; Id., "Domingo de Soto ante la figura ideal del Obispo en el siglo de la reforma", 307-343.

jurisdicción y la misión del obispo, en un marco en el que la dimensión jerárquica del oficio ocupaba un lugar central. Las controversias sobre la autoridad episcopal, la residencia y las competencias propias del obispo muestran que la cuestión no se reducía a la titularidad de una dignidad, sino que afectaba también al modo en que dicha autoridad debía ejercerse. En este contexto, la relación entre consagración episcopal, jurisdicción y misión no presentaba todavía la elaboración sistemática que alcanzaría en la teología posterior. El interés del proceso reformador reside precisamente en observar cómo, sin abandonar la estructura jerárquica y jurídica del episcopado, se fue acentuando la dimensión efectiva de su misión pastoral.

El interés de esta perspectiva reside también en evitar una lectura retrospectiva del episcopado, proyectando sobre los siglos XV y XVI una concepción del *munus episcopale* plenamente desarrollada en la teología posterior. No se trata de afirmar que las categorías de oficio, responsabilidad, servicio y *munus* poseyeran entonces el significado sistemático que adquirirían posteriormente, sino de identificar en la reflexión teológica y en la práctica reformadora los elementos de una progresiva reorientación del episcopado hacia su dimensión ministerial y pastoral. El beneficio desaparece, pero su relación con el oficio se transforma: deja de constituir por sí solo el horizonte suficiente para comprender la dignidad episcopal y queda cada vez más vinculado a las obligaciones inherentes al oficio y al servicio de la Iglesia.

Desde esta perspectiva, el artículo analiza el tránsito del beneficio al *munus* como un proceso histórico-teológico de reorientación hacia la responsabilidad pastoral y el servicio eclesial. La secuencia que articula el estudio –beneficio, oficio, responsabilidad, servicio pastoral y *munus*– constituye una propuesta interpretativa destinada a mostrar esta transformación progresiva de la autocomprensión teológica del episcopado. El estudio combina el análisis de la reflexión doctrinal con el examen de las prácticas y disposiciones mediante las cuales se configuró el ejercicio episcopal. Para ello se atiende a las fuentes teológicas, jurídicas y pastorales de los siglos XV y XVI, prestando especial atención a la relación entre beneficio, oficio, residencia, predicación, visita y *cura animarum*. Entre las fuentes normativas ocupa un lugar particular el Concilio de Trento, cuyas disposiciones permiten confrontar la reflexión teológica con las exigencias concretas planteadas en el ejercicio del episcopado.

La aportación del estudio se sitúa, por tanto, en la intersección entre historia de la Iglesia y teología histórica del episcopado. Su objetivo no es únicamente

reconstruir una evolución institucional o disciplinar, sino mostrar cómo las transformaciones en la comprensión del beneficio, del oficio y de las obligaciones episcopales contribuyeron a configurar progresivamente una concepción más explícitamente pastoral y ministerial del episcopado. El tránsito del beneficio al oficio, del oficio a la responsabilidad y de esta al servicio pastoral permite así identificar una trayectoria histórica que ayuda a comprender cómo distintas dimensiones del ejercicio episcopal fueron convergiendo hacia una comprensión que posteriormente encontraría en la categoría de *munus* una formulación teológica más precisa.

2. LA TRANSFORMACIÓN DE LA COMPRENSIÓN DEL OFICIO EPISCOPAL

La renovación del episcopado impulsada por la Reforma católica debe entenderse en relación con la concepción jerárquica del oficio que caracterizaba buena parte del debate teológico de la época. La cuestión central no era solamente quién poseía la dignidad episcopal, sino cómo se articulaban en ella autoridad, jurisdicción, misión y responsabilidad pastoral. La recuperación del ideal del obispo-pastor se produjo, por ello, sin abandonar la estructura jurídica del oficio, pero introduciendo una insistencia creciente en su ejercicio efectivo y en las obligaciones vinculadas a la cura de almas.

2.1. El ideal del obispo-pastor

Una de las expresiones más significativas de esta renovación de los siglos XV y XVI fue la recuperación de la figura del obispo-pastor[7]. La literatura reformista insistió progresivamente en que la dignidad episcopal comportaba responsabilidades concretas respecto de la Iglesia confiada al obispo. La residencia, la predicación, la visita de la diócesis, la vigilancia sobre el clero y la atención a las necesidades espirituales de los fieles fueron adquiriendo así un peso creciente en la definición práctica del oficio[8].

En este contexto adquiere particular importancia Francisco de Vitoria, cuya concepción del episcopado sitúa en primer plano el *officium pastoris*. Frente a una comprensión de la dignidad centrada exclusivamente en la posición y en los

7 Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", 65-110.

8 Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma* (Iglesia Nacional Española, 1963), 113-156, especialmente, 140.

derechos asociados a ella, Vitoria subraya la responsabilidad pastoral correspondiente al obispo. La predicación, la enseñanza, la administración de los sacramentos y la atención a los fieles quedan vinculadas a la naturaleza misma de la función episcopal[9].

Una orientación semejante puede observarse, con matices propios, en Domingo de Soto. La dignidad episcopal lleva consigo obligaciones concretas de naturaleza pastoral, entre ellas la residencia, la predicación, la vigilancia sobre el clero y el cuidado de los fieles[10]. El obispo-pastor comienza así a definirse no solo por la dignidad que posee, sino también por el ejercicio efectivo de un oficio que comporta responsabilidades concretas respecto de la Iglesia y de los fieles. Este desplazamiento permite comprender cómo la relación entre beneficio y oficio comienza a reconsiderarse desde la primacía de la función episcopal[11].

2.2. Del beneficio al oficio: la primacía de la función episcopal

La recuperación del ideal pastoral tuvo una consecuencia decisiva en la relación entre dignidad, oficio y beneficio. Si el obispo debía ejercer efectivamente una responsabilidad pastoral sobre la Iglesia confiada a su cuidado, el beneficio ya no podía constituir por sí mismo el criterio suficiente para definir su condición episcopal. La atención se desplazó progresivamente hacia la función y las obligaciones inherentes a ella, de modo que el beneficio comenzó a comprenderse en relación con el oficio y no como una realidad autónoma[12].

En la reflexión teológica y canónica de la época adquirió así mayor importancia la relación entre beneficio y oficio. El beneficio proporcionaba los recursos vinculados al ejercicio de una función eclesial, pero era esta función la que confería sentido a las obligaciones y a la percepción de sus rentas. La dimensión económica quedaba, de este modo, vinculada a una responsabilidad concreta y

9 Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, 80.

10 Tellechea Idígoras, "Domingo de Soto ante la figura ideal del Obispo en el siglo de la reforma", 307-343.

11 Concilio Vaticano II, Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia *Christus Dominus* (28 de octubre de 1965), nn. 2-3, 11 y 16, en AAS 58 (1966), 673-696; Gonzalo Tejerina Arias (ed.), *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*, vol. III: *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis*, *Apostolicam actuositatem* (BAC, 2026), 109-250.

12 Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, 113-156; Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", 65-110.

dejaba de poder entenderse exclusivamente como una prerrogativa asociada a la dignidad[13].

Esta relación resulta especialmente significativa en la Escuela de Salamanca. En autores como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, la reflexión sobre el episcopado insiste en las obligaciones inherentes al oficio. Potestad, derechos y bienes vinculados a la condición episcopal aparecen relacionados con la responsabilidad correspondiente al obispo, integrándose progresivamente en una lógica en la que la función permite comprender el sentido de las prerrogativas asociadas al oficio[14].

La cuestión adquiere especial relevancia en relación con la residencia. Permanecer en la Iglesia propia no constituye solamente una disposición disciplinar destinada a evitar abusos, sino que manifiesta una concepción determinada del oficio: quien recibe una responsabilidad eclesial debe cumplir efectivamente las obligaciones correspondientes. La percepción de las rentas queda así vinculada a la realización de la función pastoral que justifica el beneficio[15].

No se trata todavía de sustituir la categoría jurídica de beneficio por una noción moderna de ministerio[16]. El beneficio conserva su dimensión patrimonial y jurídica, pero su legitimidad comienza a contemplarse de manera más explícita desde el oficio y desde las obligaciones que este comporta[17]. El beneficio no desaparece, pero cambia progresivamente su lugar dentro de la comprensión del episcopado: deja de constituir el horizonte último desde el que se interpreta la dignidad y pasa a ser considerado en relación con el ejercicio del oficio[18].

2.3. Del oficio a la responsabilidad

13 Meyer, "The Law of Benefices", 368-395.

14 Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", 65-110; Id., "Domingo de Soto ante la figura ideal del Obispo en el siglo de la reforma", 307-343; Domingo de Soto, *De iustitia et iure* (Ioanne Baptista a Terranova, 1554), 892-893; Fray Luis de Granada, *De officio pastorali* (1572), 34; Joaquín Luis Ortega Martín, *Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)* (Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiástica, 1973), 276.

15 Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, 140.

16 Meyer, "The Law of Benefices", 368-395.

17 Maximiliano Barrio Gozalo, "El sistema beneficial en la España del siglo XVIII: Pervivencias y cambios", *Cuadernos Dieciochistas* 2 (2001): 73-107; Barrio Gozalo, *El sistema beneficial de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)* (Universidad de Alicante, 2010), 18, 58-59.

18 Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo", 104; Tellechea Idígoras, "Domingo de Soto ante la figura ideal del Obispo en el siglo de la reforma", 337-338.

La reorientación del beneficio hacia el oficio permite dar un paso más en la comprensión histórica del episcopado. Si el beneficio se relaciona con la función que sostiene, el oficio tampoco puede reducirse a una categoría jurídica o institucional: su ejercicio implica una responsabilidad personal respecto de la Iglesia y de la comunidad confiada al obispo.

Esta transformación se hace especialmente visible en la insistencia sobre la residencia episcopal. La presencia del obispo en su Iglesia adquiere una dimensión pastoral: residir significa estar disponible para enseñar, administrar los sacramentos, corregir, gobernar y atender personalmente las necesidades de la comunidad. La obligación jurídica expresa así una concepción más profunda del oficio: quien recibe una responsabilidad eclesial debe ejercerla efectivamente[19].

La misma lógica se manifiesta en la predicación. El obispo no es solamente quien posee la potestad de enseñar, sino quien debe asumir personalmente la transmisión de la fe y la formación cristiana de los fieles. La predicación se convierte así en una expresión visible de la responsabilidad inherente al oficio. Del mismo modo, la visita pastoral permite al obispo conocer la situación de la Iglesia particular, detectar deficiencias, corregir abusos y promover la reforma.

También la administración de los bienes se integra en esta concepción de la responsabilidad. Los recursos eclesiásticos aparecen vinculados a las necesidades que el obispo debe atender, de modo que la conservación de los bienes destinados al culto y la atención de las necesidades de la comunidad forman parte del gobierno episcopal. La dimensión económica queda así integrada en una concepción más amplia del servicio.

Lo que comienza a perfilarse es, por tanto, una comprensión relacional del oficio episcopal. El obispo no ejerce su dignidad únicamente en virtud de una posición jurídica, sino en relación con una Iglesia concreta y con las personas confiadas a su cuidado. Autoridad, derechos y recursos adquieren sentido en la medida en que se orientan al cumplimiento de las obligaciones que comporta el oficio[20].

19 Bartolomé Carranza, *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum pastorum*, (Ad Signum Spei, 1547), cap. II, 15-16.

20 Michel Pitón, "L´idéal épiscopal selon les prédicateurs français de la fin du XVe et du début du XVIe siècle", *Revue d´histoire ecclésiastique* 61 (1966): 77-118, 393-423; Massimo Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*, I (Morcelliana, 1967), 391-403.

2.4. Los *munera* episcopales y la responsabilidad pastoral

La comprensión del oficio episcopal como responsabilidad pastoral permite precisar el contenido de las obligaciones que la Reforma católica fue vinculando a la figura del obispo. No se trataba únicamente de exigir determinadas normas disciplinares, sino de configurar un ejercicio episcopal en el que la enseñanza de la fe, la celebración y administración de los sacramentos, el gobierno de la Iglesia y el cuidado de los fieles aparecían estrechamente relacionados[21].

Estas dimensiones constituían expresiones diversas de una misma responsabilidad pastoral. El obispo debía enseñar y procurar la formación cristiana; garantizar la correcta celebración del culto y la administración de los sacramentos; gobernar, corregir y ordenar la vida de la Iglesia particular, y atender las necesidades espirituales y materiales de la comunidad. La predicación, la santificación y el gobierno no eran, por tanto, funciones aisladas, sino formas concretas de ejercer una responsabilidad recibida en favor de una comunidad determinada[22].

La importancia de esta integración se aprecia también en la relación entre las obligaciones personales del obispo y las estructuras institucionales de la Iglesia. La residencia, la predicación, la visita pastoral, la celebración de los sínodos, la administración de los bienes y la vigilancia de las instituciones diocesanas expresan, desde perspectivas diferentes, la exigencia de que el titular del oficio responda efectivamente de la Iglesia que se le ha confiado.

De este modo, el lenguaje de la responsabilidad permite establecer un vínculo entre las categorías jurídicas del oficio y las categorías pastorales de la misión. El oficio determina una posición y unas competencias; la responsabilidad exige su ejercicio efectivo; y el servicio pastoral proporciona la orientación hacia la que deben dirigirse. La evolución no consiste, por tanto, en abandonar el lenguaje jurídico, sino en integrarlo progresivamente dentro de una comprensión más amplia de la misión episcopal.

21 Isidoro Miguel García "El Obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista", Memoria ecclesiae 14 (1999): 353-356.

22 Cándido Pozo, "Tres concepciones posibles del sacramento del orden. A propósito de la sacramentalidad del episcopado", *Revista Española de Teología* 24 (1964): 127-135; Jean Beyer, "Nature et position du sacerdoce", *Nouvelle Revue Théologique* 76 (1954): 356-373, 469-480.

En este punto puede reconocerse retrospectivamente la lógica que permitirá una elaboración teológica más sistemática del concepto de *munus*. No se pretende afirmar que los autores de este periodo utilizaran ya dicha categoría con el significado que adquiriría posteriormente, sino identificar una convergencia histórica entre función, responsabilidad y servicio. El episcopado aparece así no solo como dignidad recibida u oficio jurídicamente delimitado, sino como misión ejercida en favor de la Iglesia.

2.5. La reforma católica y la recuperación de la lógica ministerial

El recorrido realizado permite identificar una transformación progresiva en la comprensión del episcopado durante la Reforma católica. No se trató de crear un modelo episcopal completamente nuevo, pues la figura del obispo-pastor hundía sus raíces en la tradición cristiana anterior, sino de recuperar y aplicar de manera más sistemática esa concepción como criterio efectivo de reforma. La renovación episcopal no consistió únicamente en corregir conductas, sino en situar nuevamente la función pastoral en el centro de la comprensión y del ejercicio del oficio[23].

Desde esta perspectiva, la residencia, la visita pastoral, la celebración de los sínodos, la administración de los bienes, la formación del clero y la atención a los fieles no deben considerarse disposiciones aisladas. Todas responden a una misma lógica: quien ha recibido el oficio episcopal debe ejercerlo efectivamente en favor de la Iglesia que le ha sido confiada[24].

Esta orientación encuentra una expresión normativa particularmente significativa en el Concilio de Trento. Las disposiciones relativas a la residencia y al ejercicio de las funciones episcopales muestran que la reforma no se limitaba a definir jurídicamente la dignidad, sino que pretendía asegurar su ejercicio efectivo. La residencia, la predicación, la vigilancia pastoral y el cuidado de la diócesis aparecen así vinculados a la responsabilidad propia del obispo. La normativa conciliar permite observar, en el plano institucional, la misma reorientación que

23 Antonio García y García, *Historia del derecho canónico*, vol. I: *El primer milenio* (Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia 1, 1967), 215-236; Tellechea Idígoras, "El Concilio de Trento y los obispos titulares", en *El colegio episcopal*, ed. José Ángel López Ortiz y José María Blázquez Martínez, vol. I (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964), 384.

24 Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Herder, 1964), 11-101.

la reflexión teológica había formulado desde la perspectiva del oficio y la responsabilidad.

La reforma afectó así a la relación entre dignidad, oficio y servicio. La dimensión jerárquica y jurídica del episcopado no desapareció, pero su ejercicio comenzó a valorarse cada vez más desde las obligaciones que comportaba. El oficio dejó de aparecer como mera titularidad para ser comprendido desde su finalidad, concretada en el cuidado pastoral de una comunidad determinada.

Esta reorientación alcanza también la dimensión económica. Los beneficios, rentas y derechos vinculados a las dignidades eclesiásticas no desaparecieron, pero quedaron sometidos a una lógica funcional más exigente: los recursos debían sostener el ejercicio del oficio y atender las necesidades de la Iglesia, del culto, del clero y de los pobres[25]. La dimensión patrimonial quedaba así integrada en una concepción más amplia del servicio eclesial.

La importancia histórica de este proceso reside en que la Reforma católica fue articulando progresivamente una comprensión del episcopado en la que la autoridad se encontraba vinculada a una responsabilidad efectiva. El obispo debía estar presente, enseñar, santificar, gobernar, corregir, visitar y procurar el bien de la Iglesia particular. La función pastoral se convertía así en criterio para valorar el ejercicio concreto de la dignidad[26].

3. LA CONCRECIÓN PASTORAL DEL *MUNUS EPISCOPALE*

El proceso de reorientación del episcopado hacia el oficio, la responsabilidad y el servicio pastoral encuentra su expresión más visible en las prácticas concretas de gobierno de las Iglesias particulares. Si la Reforma Católica insistió en que la dignidad episcopal debía traducirse en el ejercicio efectivo de las obligaciones recibidas, resulta necesario examinar los instrumentos mediante los cuales esa responsabilidad se hizo operativa. La residencia, la predicación, los sínodos, la disciplina del clero, la administración de los bienes y, especialmente, la visita

25 Josep María Martí i Bonet, "La caridad ante el cólera", *Memoria Ecclesiae* 10 (1997): 209-256; Pedro Rubio Merino, "Las constituciones del Hospital del Cardenal de Sevilla", *Memoria Ecclesiae* 10 (1997): 349-375; Miguel García, "Labor benéfica y hospitalaria de Don Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza (1539-1575)", *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 115-128; Antonio Cepeda Fandiño, "El arzobispo compostelano Martín de Herrera y el manicomio de Conxo, fundación para estancias de acogidos entre 1902 y 1918", *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 141-147.

26 Klaus Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia* (Trotta, 1999), 179-186.

pastoral permiten observar cómo el ideal del obispo-pastor se proyectó sobre la realidad eclesial[27].

3.1. Del modelo pastoral a la práctica episcopal

La recuperación del ideal del obispo-pastor no quedó circunscrita a la reflexión teológica ni a la formulación de principios reformadores. La Reforma católica trató progresivamente de convertirlo en una forma efectiva de ejercicio del gobierno episcopal. La distancia entre el ideal pastoral y la realidad de las Iglesias particulares pasó a constituir, por ello, uno de los principales ámbitos de intervención de la reforma.

El concilio de Trento proporcionó a esta orientación un marco normativo especialmente preciso. En la sesión XXIII, al tratar de la reforma, el concilio vinculó expresamente la residencia episcopal a la *cura animarum*. El obispo debía permanecer en la Iglesia que le había sido confiada y ejercer allí las tareas propias de su oficio; conocer a sus fieles, predicar la Palabra de Dios, administrar los sacramentos, dar ejemplo de vida cristiana y atender a los pobres y necesitados. La residencia dejaba así de aparecer como una cuestión meramente disciplinar y quedaba relacionada directamente con el ejercicio efectivo de la responsabilidad pastoral[28].

Esta concepción se completaba con las disposiciones relativas al orden y a la autoridad episcopal. En la misma sesión, Trento afirmó que los obispos pertenecían al orden jerárquico instituido en la Iglesia y que ejercían funciones propias sobre los presbíteros y demás ministros. Al mismo tiempo, el concilio insistió en la necesidad de que quienes ejercían funciones ministeriales hubieran sido llamados y constituidos mediante la autoridad eclesiástica correspondiente. En este sentido, el ejercicio concreto del ministerio aparecía vinculado tanto a la estructura jerárquica de la Iglesia como a la misión recibida dentro de ella[29].

Este último aspecto resulta relevante para comprender el contexto teológico de la Reforma católica. No conviene proyectar sobre el siglo XVI la elaboración posterior sobre la sacramentalidad y de los *munera* episcopales. La reflexión

27 Manuel Martin Riego, "El emperador, el papado y Trento", *Escuela Abierta* 4 (2000): 217-258.
28 Concilio de Trento, sesión XXIII, *De reformatione*, capítulo I.
29 Concilio de Trento, sesión XXIII, *Doctrina de sacramento Ordinis*, capítulo IV y canon 7.

tridentina mantiene una clara afirmación del orden sacramental y de la jerarquía, pero, en el plano jurídico y pastoral, presta una atención muy marcada a las condiciones mediante las cuales la autoridad episcopal debía ser ejercida efectivamente en una Iglesia particular. La responsabilidad pastoral se concreta, por tanto, en un oficio recibido y canónicamente ejercido, cuya legitimidad y eficacia se relacionan con la autoridad eclesial y con el cumplimiento de las obligaciones propias del cargo.

La predicación constituye otro ejemplo significativo. Ya en la sesión IV, Trento había señalado que la predicación del Evangelio era una obligación principal de los obispos y había establecido que estos debían ejercerla personalmente cuando no existiera un impedimento legítimo. La enseñanza de la fe quedaba así incorporada al contenido efectivo del oficio episcopal y no podía reducirse a una función secundaria respecto de las prerrogativas de la dignidad[30].

La reforma del clero, la celebración de los sínodos[31], la vigilancia sobre las instituciones eclesiásticas y la administración de los bienes respondían a la misma lógica. No constituían ámbitos independientes, sino diferentes espacios en los que se hacía efectiva la responsabilidad del obispo sobre la Iglesia particular. El gobierno episcopal adquiría así una dimensión necesariamente territorial y relacional: conocer la situación de su diócesis, identificar sus necesidades y adoptar las medidas necesarias para atenderlas.

La documentación histórica permite aproximarse a este proceso desde una perspectiva distinta de la puramente normativa. Los registros de visita, las disposiciones episcopales y otros testimonios de gobierno permiten observar cómo las obligaciones generales se concretaban en actuaciones determinadas[32]. La visita pastoral ocupa, entre estos instrumentos, un lugar especialmente significativo, porque permite relacionar las disposiciones generales con la observación directa de las comunidades y con las medidas adoptadas ante situaciones encontradas.

30 Concilio de Trento, sesión V, *De reformatione*, cap. II.

31 Silvio Ferrari, "Sinodi diocesani", *Richerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*, en Atti del IX Convegno di Studio dell´Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991) (Dehoniani, 1995), 111-132; Eloy Bueno de la Fuente, "El sínodo diocesano. Estatuto eclesiológico de una experiencia eclesial", *Burguense* 37 (1996): 49-64. Rafael Mauricio Pérez García, "Los Sínodos Sevillanos de Cristóbal de Rojas y Sandoval", *Archivo Hispalense* 82 (1999): 11-26.

32 Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, vol. 2: *El primer periodo (1545 – 1547)* (Ediciones Universidad de Navarra, 1973), 355.

3.2. Predicación, disciplina y gobierno: dimensiones inseparables del ministerio episcopal

La concreción práctica del ideal pastoral se manifiesta especialmente en la predicación, la disciplina y el gobierno. Aunque pueden distinguirse analíticamente, estas dimensiones aparecen estrechamente vinculadas en la concepción reformadora del episcopado: enseñar la fe, velar por la vida cristiana y gobernar la Iglesia particular constituían expresiones complementarias de una misma responsabilidad.

La predicación ocupaba un lugar central. Trento la presentó explícitamente como una de las obligaciones principales de los obispos y estableció mecanismos para garantizar su cumplimiento. La enseñanza no consistía únicamente en la transmisión formal de la doctrina, sino que debía contribuir a la formación cristiana de los fieles y a la adecuada preparación de quienes ejercían la cura pastoral. De este modo, la función docente quedaba integrada en el ejercicio ordinario del gobierno episcopal.

La disciplina respondía igualmente a una finalidad pastoral. La corrección de abusos, la vigilancia sobre la conducta del clero y la observancia de las normas pretendían ordenar la vida de la comunidad cristiana y garantizar las condiciones necesarias para su vida sacramental. Esta relación entre autoridad y corrección aparece expresamente en la normativa tridentina. En la sesión XIII, al tratar de la reforma, el concilio presentó al obispo como pastor y no como dominador, exhortándolo a corregir con exhortación y admonición y combinar la firmeza disciplinar con la caridad y la prudencia[33].

La reforma del clero constituye, en este sentido, una dimensión esencial de la responsabilidad episcopal. La preparación, conducta y dedicación de quienes participaban en la cura pastoral condicionaban la vida cristiana de las comunidades. Por ello, la vigilancia sobre sacerdotes, beneficiados y demás ministros no era una actividad ajena al ejercicio pastoral, sino una de las formas concretas mediante las cuales el obispo debía procurar el bien de la Iglesia confiada a su cuidado.

El gobierno integraba estas dimensiones dentro de una responsabilidad más amplia. Gobernar significaba ordenar la vida de la Iglesia particular, resolver conflictos, hacer cumplir las disposiciones reformadoras y atender las necesidades de las comunidades. La autoridad conservaba plenamente su dimensión jurídica y jerárquica, pero su ejercicio quedaba vinculado a finalidades concretas: la

33 Concilio de Trento, sesión XIII, *De reformatione*, capítulo I.

enseñanza de la fe, la rectitud de las costumbres, la adecuada celebración del culto y la atención espiritual de los fieles.

Esta integración permite comprender mejor el alcance histórico de la transformación estudiada. No se trata de afirmar que en la Reforma católica existiera ya una elaboración sistemática del *munus episcopal* en el sentido que adquirirá posteriormente. Lo que puede observarse es la creciente articulación entre las facultades vinculadas al oficio y las responsabilidades que justificaban su ejercicio. La autoridad episcopal se hacía efectiva mediante la enseñanza, el gobierno, la corrección, la vigilancia y el cuidado de la comunidad.

Esta lógica explica la importancia de la visita pastoral como instrumento privilegiado de la reforma. En ella podían confluir las distintas dimensiones del oficio y comprobarse, en un espacio concreto, las condiciones religiosas, disciplinares, materiales y pastorales de la Iglesia particular[34].

3.3. La visita pastoral

Entre los instrumentos mediante los cuales la Reforma Católica trató de hacer efectiva la responsabilidad episcopal, la visita pastoral ocupa un lugar especialmente significativo. Su importancia no deriva únicamente de su carácter disciplinar o administrativo, sino de su capacidad para poner en relación la autoridad episcopal con la realidad concreta de la Iglesia particular.

La visita constituía, en primer lugar, un instrumento de conocimiento. El obispo o quienes actuaba en su nombre podían examinar la situación de las parroquias, el estado de los edificios y objetos destinados al culto, la conducta y preparación del clero, la administración de los bienes eclesiásticos y las condiciones religiosas de las comunidades. Este conocimiento permitía identificar necesidades y establecer, cuando era necesario, las medidas correspondientes.

La visita unía así conocimiento y responsabilidad. Quien visitaba no se limitaba a constatar una situación, sino que podía formular mandatos y adoptar disposiciones ante aquello que encontraba. Las deficiencias relativas al culto, la disciplina, la formación del clero, la conservación de los bienes o la administración parroquial podían traducirse en actuaciones concretas. La visita convertía de este

34 Tellechea Idígoras, "El formulario de Visita Pastoral de Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo", *Anthologica Annua* 4 (1956): 420.

modo la responsabilidad episcopal en una práctica efectiva de vigilancia, corrección y reforma[35].

La relación entre autoridad y servicio aparece aquí con particular claridad. La potestad episcopal conservaba su dimensión jurídica: permitía ordenar, corregir y disponer. Pero estas actuaciones se orientaban a la conservación y renovación de la vida de la Iglesia. La autoridad no desaparecía al ser interpretada desde una finalidad pastoral; por el contrario, adquiría una concreción más directamente vinculada al cuidado de la comunidad.

La visita permitía asimismo comprobar la situación del clero y relacionar su reforma con la responsabilidad episcopal por la calidad de la atención pastoral. La observación de la conducta, preparación y dedicación de quienes ejercían la cura de almas ofrecía al obispo un conocimiento directo de las condiciones en que se desarrollaba la vida religiosa de las comunidades[36].

También la dimensión sacramental y económica formaba parte de esta responsabilidad. La visita permitía comprobar las condiciones de administración de los sacramentos, el estado de los objetos y lugares destinados al culto y la observancia de las disposiciones correspondientes. Del mismo modo, la inspección de bienes, rentas, fábricas y obligaciones económicas permitía verificar que los recursos destinados al culto y a las necesidades de la Iglesia fueran administrados conforme a su finalidad.

La visita tenía además una dimensión territorial y relacional. Permitía que la autoridad episcopal se hiciera presente en comunidades alejadas del centro diocesano y favorecía una forma de gobierno basada no solo en disposiciones generales, sino también en el conocimiento de situaciones particulares. La Iglesia particular podía ser así observada y reformada desde una presencia efectiva de la autoridad.

Desde el punto de vista histórico, la documentación producida por las visitas posee un valor particular porque permite aproximarse al ejercicio concreto del oficio episcopal. Los libros de visita registran las cuestiones que requerían atención, los mandatos formulados y las medidas adoptadas, haciendo posible relacionar las exigencias normativas con las situaciones concretas en las que debían aplicarse. Por ello, constituyen una fuente especialmente útil para estudiar la

35 Émile Valton, "Évêques. Questions théologiques et canoniques", en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, 2ª parte (Letouzey et Ané, 1913), col. 1719-1720.

36 Georges Baccrabère, "Visite canonique de l'évêque", en Raoul Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VII (Letouzey et Ané, 1965), cols. 1512-1619.

dimensión práctica de la Reforma católica, siempre que las conclusiones sobre incumplimientos, resistencias o conflictos se fundamenten en los testimonios documentales correspondientes[37].

La visita pastoral constituye, por ello, un punto privilegiado en el recorrido seguido. En ella convergen la enseñanza, la disciplina, el gobierno, la atención al culto, la vigilancia del clero y la administración de los bienes. Sobre todo, permite observar cómo el titular de un oficio ejercía unas responsabilidades concretas sobre una Iglesia determinada[38]. El obispo no aparece solamente como titular de una dignidad o de una potestad, sino como responsable de una comunidad que debía conocer, gobernar, corregir y procurar renovar[39].

El análisis de estas prácticas permite avanzar hacia la cuestión central del estudio: cómo la progresiva vinculación de la dignidad episcopal con el ejercicio efectivo de una responsabilidad pastoral contribuyó a modificar la comprensión teológica de la función episcopal. El recorrido desde el beneficio hacia el oficio, del oficio hacia la responsabilidad y de esta hacia el servicio permite comprender mejor el proceso histórico que, en una elaboración teológica posterior, encontrará una expresión más precisa en la categoría de *munus episcopale*.

4. DEL BENEFICIO AL *MUNUS*: TRANSFORMACIÓN TEOLÓGICA DEL OFICIO EPISCOPAL

Los procesos analizados permiten abordar ahora su significado teológico. La recuperación del ideal pastoral, la progresiva vinculación del beneficio con el oficio, la identificación de este con una responsabilidad efectiva y su concreción en las prácticas de gobierno y visita muestran una transformación que no puede reducirse a una reforma meramente disciplinar. Se produjo una reordenación progresiva de la comprensión del episcopado desde la dignidad y sus prerrogativas hacia la función, la responsabilidad y el servicio pastoral.

Este proceso no implica una ruptura entre el antiguo sistema beneficial y una concepción posterior del ministerio, sino una modificación gradual de la relación

37 Umberto Mazzone e Angelo Turchini, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte* (Il Mulino, 1985), 7-10.

38 Turchini, "Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive", en *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX Convegno di studi dell'Associazione italiana dei Professori di storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991) (Dehoniane, 1995), 148.

39 Agostinho Barbosa, *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate episcopi*, vol. II (Apud Michelem Sonniun, via lacobea sub scuto Basiliensi, 1708), 216-237.

entre beneficio, oficio, autoridad y responsabilidad. Los derechos y recursos asociados al oficio adquieren un sentido cada vez más estrechamente vinculado a su función; esta comportaba obligaciones concretas, cuyo cumplimiento reclamaba un ejercicio efectivo de la autoridad. El resultado fue una creciente orientación del ejercicio episcopal hacia el cuidado pastoral de la Iglesia particular.

El *munus* no aparece, por tanto, como una categoría plenamente formulada desde el comienzo del periodo estudiado, sino como una categoría teológica posterior capaz de expresar la convergencia de elementos que históricamente fueron adquiriendo una relación cada vez más estrecha. El análisis histórico debe reconstruir esa convergencia sin proyectar retrospectivamente sobre los siglos XV y XVI una elaboración teológica posterior.

4.1. El beneficio como estructura jurídica y el oficio como responsabilidad

El beneficio constituyó durante siglos una estructura jurídica y económica fundamental para la organización de la Iglesia latina, vinculando derechos, rentas y obligaciones a una función eclesiástica concreta. El problema histórico y teológico no reside, por tanto, simplemente en su dimensión patrimonial, sino en determinar cómo se relacionaron progresivamente los recursos vinculados al beneficio con las obligaciones propias del oficio.

La Reforma católica no eliminó esta estructura, pero modificó progresivamente el modo en que debía ser comprendida y ejercida. La insistencia en la residencia, el cumplimiento de las obligaciones pastorales y la vigilancia sobre el clero puso de manifiesto que la titularidad de un beneficio no podía separarse de las funciones que lo justificaban. Los derechos económicos y jurídicos asociados a la dignidad eclesiástica quedaban así vinculados de manera más explícita al ejercicio efectivo del oficio.

Esta reorientación resulta especialmente significativa en el episcopado. La dignidad episcopal comportaba una posición jurídica y determinadas prerrogativas, pero no agotaba el significado del oficio. El obispo era responsable de la Iglesia particular que le había sido confiada y debía ejercer personalmente las funciones pastorales inherentes a su cargo[40]. La residencia, la predicación, la visita

40 Wim François, "The Council of Trent: Doctrine and Reform in Early Modern Catholicism", en *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (University of St Andrews, 2024).

pastoral, la vigilancia del clero y el gobierno diocesano constituían expresiones concretas de esa responsabilidad.

Desde esta perspectiva, la relación entre beneficio y oficio puede entenderse como una relación de finalidad. Los recursos vinculados al beneficio no constituían un fin autónomo, sino que estaban destinados a sostener el ejercicio de una función eclesial. Del mismo modo, los derechos asociados al oficio encontraban su sentido dentro de las responsabilidades que este comportaba. La dimensión económica y la pastoral quedaban así integradas en una misma estructura institucional.

El objetivo decisivo de esta transformación es, por ello, la responsabilidad. El titular del oficio no solo posee derechos y competencias, sino que responde de su utilización y de su cumplimiento. La Reforma católica no supuso la simple sustitución del sistema beneficial por una concepción moderna del ministerio, pero tampoco mantuvo una comprensión estática del beneficio, separada de las obligaciones pastorales que progresivamente adquirieron mayor importancia.

Lo que se observa es una reordenación interna de la relación entre beneficio, oficio y responsabilidad. El beneficio proporciona los medios institucionales y económicos; el oficio determina la función; y la responsabilidad exige que esta sea efectivamente ejercida.

4.2. La responsabilidad episcopal como principio integrador

La responsabilidad constituye el elemento que permite integrar las distintas dimensiones del oficio episcopal. Residencia, predicación, vigilancia del clero, atención al culto, administración de los bienes y visita pastoral responden, desde ámbitos diferentes, a una misma exigencia: que el obispo ejerza efectivamente la responsabilidad recibida.

Esta posee una dimensión simultáneamente jurídica y pastoral. Es jurídica porque deriva de un oficio reconocido por el ordenamiento eclesiástico y comporta deberes concretos; pero es pastoral porque la finalidad de estos no se agota en la observancia formal de una norma, sino que busca garantizar la transmisión de la fe, la adecuada celebración del culto y los sacramentos, la reforma de las costumbres y la atención a las necesidades de la comunidad.

La responsabilidad permite así comprender la relación entre norma y práctica. La residencia favorecía una relación efectiva con la Iglesia particular; la

predicación buscaba la formación cristiana de los fieles; y la visita permitía conocer, corregir y reformar la realidad diocesana. Las distintas obligaciones no constituían, por tanto, elementos aislados, sino expresiones convergentes de una misma responsabilidad pastoral.

Esta perspectiva resulta especialmente útil para interpretar la relación entre autoridad y servicio. Precisamente porque el obispo posee autoridad, debe ejercerla en función de la responsabilidad recibida. La autoridad no constituye, por tanto, el término último del oficio, sino el medio mediante el cual puede cumplir las obligaciones que le han sido confiadas. El ejercicio de la potestad episcopal encuentra así su criterio en la finalidad pastoral a la que debe orientarse.

La misma lógica afecta a los recursos vinculados al oficio: los bienes y rentas adquieren sentido en cuanto sostienen el culto, el gobierno, la atención pastoral y las necesidades de la Iglesia particular. La responsabilidad permite superar así una interpretación exclusivamente institucional del episcopado y comprenderlo como una función confiada para el cuidado efectivo de la comunidad.

4.3. De la autoridad al servicio pastoral

La comprensión del oficio desde la responsabilidad permite reconsiderar el significado de la autoridad. La Reforma católica no cuestionó la potestad propia del obispo ni su posición dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia. Por el contrario, reforzó la exigencia de que dicha autoridad fuera ejercida efectivamente y conforme a las obligaciones propias del oficio[41].

La novedad no reside, por tanto, en la desaparición de la autoridad, sino en su creciente vinculación con una finalidad pastoral. El obispo ejerce una potestad que debe estar ordenada al cuidado y a la edificación de la Iglesia que le ha sido confiada[42]. Autoridad y servicio no aparecen como realidades contrapuestas: enseñar, corregir, gobernar y visitar son formas concretas mediante las cuales la potestad episcopal se ejerce en beneficio de la comunidad[43].

41 Giovanni Pietro Giussano, *The Life of St. Charles Borromeo, Cardinal Archbishop of Milan*, vol. 1 (Burns and Oates, 1884); Kenneth Carleton, *Bishops and Reform in the English Church, 1520-1559* (Boydell Press, 2001), 43-60.

42 Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos* (Ediciones Sígueme, 2004), 328.

43 Yves Marie-Joseph Congar y Bernard Dominique Dupuy (dirs.), *El episcopado y la Iglesia Universal* (Estela, 1966), 642-661.

La insistencia reformadora en la residencia constituye una expresión significativa de esta concepción. La presencia del obispo no garantizaba solamente el ejercicio de competencias jurídicas, sino que hacía posible una relación efectiva con el clero y los fieles. Del mismo modo, la predicación convertía la autoridad doctrinal en responsabilidad pastoral, mientras que la disciplina adquiría su sentido en la reforma de la vida cristiana.

La visita pastoral sintetizaba estas dimensiones. Mediante ella, la autoridad episcopal podía conocer la situación de parroquias, clérigos, instituciones y comunidades, establecer correcciones y responder a necesidades concretas. También la administración de los bienes formaba parte de este ejercicio de la autoridad: la vigilancia sobre rentas, fábricas, edificios y objetos de culto tenía como finalidad garantizar los medios necesarios para la vida de la Iglesia[44].

El servicio pastoral, entendido en sentido amplio, no suponía abandonar el lenguaje jurídico de la dignidad, la potestad y el oficio. Significaba integrar progresivamente esas categorías en una comprensión más explícita de la responsabilidad[45]. La autoridad se vinculaba a una tarea; la tarea generaba obligaciones; y su cumplimiento se orientaba al servicio de la Iglesia.

4.4. La integración de las funciones episcopales

Esta relación permite comprender de manera integrada las distintas dimensiones del ejercicio episcopal. Durante la Reforma católica, la enseñanza, la atención al culto, la disciplina y el gobierno no constituyeron ámbitos independientes, sino expresiones diversas de una misma responsabilidad respecto de la Iglesia confiada al obispo.

La enseñanza manifestaba esta responsabilidad en la transmisión de la fe y en la formación cristiana de los fieles y del clero. La atención al culto y a la vida sacramental comprendía la adecuada celebración de los sacramentos, el cuidado de los lugares y objetos destinados al culto y la observancia de las normas correspondientes. El gobierno articulaba estas dimensiones mediante la potestad de ordenar la vida de la Iglesia particular, corregir abusos y establecer las medidas necesarias para responder a las necesidades de las comunidades.

44 Robert Bireley, "Redefining Catholicism: Trent and Beyond", en *The Cambridge History of Christianity*, vol. VI: *Reform and Expansion, 1500-1660*, ed. R. Po-chia Hsia (Cambridge University Press, 2007), 143-161.

45 Alison Forrestal, *Fathers, Pastors and Kings: Visions of Episcopacy in Seventeenth-Century France* (Manchester University Press, 2004).

La visita pastoral constituye el ejemplo más claro de esta integración. En ella convergían la enseñanza, la atención al culto, la disciplina y el gobierno: podían examinarse la predicación y la formación doctrinal, comprobarse la administración de los sacramentos, vigilarse la conducta del clero e inspeccionarse los bienes eclesiásticos. La multiplicidad de actuaciones no fragmentaba el oficio, sino que hacía visible su carácter integral.

La importancia de esta integración se comprende en el marco de la Reforma católica. La renovación del clero repercutía sobre la predicación; la disciplina del culto afectaba a la vida sacramental; la administración de los bienes condicionaba el mantenimiento de las instituciones; y la presencia efectiva del obispo permitía conocer y coordinar estas realidades. La diversidad de funciones expresaba, por tanto, una pluralidad de formas de ejercer una misma responsabilidad pastoral.

Desde esta perspectiva puede comprenderse mejor la relevancia del *munus episcopale*. No se afirma que su formulación teológica sistemática estuviera ya plenamente elaborada en el periodo estudiado, sino que distintas dimensiones del oficio fueron relacionándose progresivamente en torno a la función, la responsabilidad y el servicio. El *munus* permitirá expresar posteriormente con mayor precisión teológica esta convergencia.

4.5. Los recursos al servicio de la finalidad pastoral

La transformación de la comprensión del oficio afectó también a la consideración de los recursos materiales vinculados a la Iglesia particular. Bienes, rentas y derechos eclesiásticos proporcionaban las condiciones necesarias para el culto, la atención pastoral, el sostenimiento del clero y el funcionamiento de las instituciones diocesanas. Su administración quedaba así directamente relacionada con la finalidad pastoral del episcopado.

La Reforma católica reforzó la preocupación por la conservación y correcta administración de estos recursos. Las visitas pastorales muestran esta relación al examinar fábricas, rentas, edificios, objetos de culto y necesidades materiales de las parroquias. La gestión económica no constituía una realidad exclusivamente patrimonial, sino una condición para sostener la vida eclesial y cumplir las obligaciones pastorales.

Por ello, la dimensión económica del episcopado no desapareció con la Reforma, sino que fue progresivamente integrada en una finalidad más amplia. La

cuestión decisiva dejó de ser únicamente la posesión de bienes o derechos para relacionarse con su adecuada utilización. Los recursos vinculados al beneficio encontraban así su justificación práctica en cuanto contribuían al cumplimiento de la misión de la Iglesia particular.

Esta integración constituye otro elemento del tránsito desde una concepción predominantemente beneficial hacia una comprensión más funcional y ministerial del oficio. No se produjo la desaparición de la dimensión patrimonial, sino su subordinación progresiva a la finalidad que justificaba el ejercicio del oficio y la administración de sus recursos.

4.6. Continuidad, transformación y tensiones

La evolución descrita no puede interpretarse como una sustitución inmediata del modelo beneficial por otro plenamente ministerial. Durante la Reforma católica coexistieron continuidad, transformación y tensiones. Las estructuras jurídicas, económicas y honoríficas vinculadas al episcopado permanecieron, pero fueron progresivamente sometidas a una exigencia más intensa de ejercicio efectivo y responsabilidad pastoral.

La continuidad se manifiesta en la permanencia de la dignidad episcopal, la jurisdicción, los derechos asociados al oficio y los recursos necesarios para su ejercicio. La transformación se produjo principalmente en la relación entre estos elementos y la función pastoral. La titularidad legítima del oficio no podía considerarse suficiente por sí misma: la residencia, la predicación, la atención al clero, la visita y el cuidado de la vida parroquial expresaban la necesidad de hacer efectivo aquello que jurídicamente correspondía al obispo[46].

Este proceso, sin embargo, no fue lineal. Las normas reformadoras no garantizaban por sí mismas su cumplimiento. La residencia episcopal encontró obstáculos, la reforma del clero avanzó de manera desigual y la administración de los bienes eclesiásticos no siempre respondió plenamente a su finalidad pastoral. Cuando las fuentes documentan estas situaciones, las visitas permiten observar la distancia entre la norma y su realización concreta.

La reiteración de determinadas disposiciones no debe interpretarse necesariamente como prueba de fracaso. Puede expresar también la duración de un

46 Joe Amato, "The Bishop´s Conscience: Pietro Camaiani, Cosimo I, and the Residency Debate at the Council of Trent, 1562-63", Religions 14, n.º 5 (2023): 621.

proceso reformador que exigía correcciones y nuevas intervenciones. La transformación del episcopado se produjo mediante una interacción constante entre normas, prácticas y situaciones concretas, sin que desaparecieran las estructuras jurídicas e institucionales heredadas.

En este sentido, la Reforma católica puede comprenderse mejor como un proceso de reorientación que como una sustitución de modelos. Las exigencias pastorales fueron adquiriendo progresivamente mayor peso, pero lo hicieron dentro de unas estructuras jurídicas y jerárquicas que continuaron formando parte constitutiva del episcopado.

4.7. Del beneficium al munus: síntesis de una transformación teológica

El recorrido realizado permite interpretar la transformación del oficio episcopal durante la Reforma católica como un proceso de progresiva reorientación de sus categorías jurídicas, institucionales y pastorales. No desapareció el sistema beneficial ni se produjo una ruptura inmediata con las formas tradicionales de entender el episcopado. Lo que cambió fue la relación entre la titularidad del oficio y su ejercicio efectivo, entre los derechos y las obligaciones y entre la autoridad y la finalidad pastoral.

El beneficio proporcionaba una estructura jurídica y económica; el oficio introducía una dimensión de responsabilidad; la autoridad se ejercía sobre la Iglesia particular; y las distintas funciones episcopales convergían progresivamente en una acción pastoral integrada. La predicación, la disciplina, la visita, el gobierno y la administración de los recursos pueden entenderse así como manifestaciones de una misma responsabilidad respecto de la comunidad cristiana.

Esta evolución permite comprender el significado histórico de la categoría *munus*. No se trata de proyectar retrospectivamente sobre la Reforma católica la formulación teológica posterior, sino de reconocer que en este periodo fueron articulándose elementos que permitirían una comprensión más funcional y ministerial del episcopado. El *munus* expresa con mayor precisión, en una elaboración teológica posterior, la convergencia entre función, responsabilidad y servicio, sin negar la dimensión jurídica y jerárquica del oficio.

Por ello, el tránsito del *beneficium* al *munus* debe entenderse como una transformación interna más que como una sustitución. Las estructuras heredadas permanecieron, pero fueron progresivamente reinterpretadas desde las exigencias del

ejercicio pastoral. El valor del oficio episcopal pasó a relacionarse cada vez más estrechamente con el cumplimiento de las responsabilidades que comportaba.

La transformación puede sintetizarse, por tanto, en una secuencia histórica y teológica: el beneficio proporciona la estructura institucional; el oficio introduce la responsabilidad; la autoridad se orienta al servicio; y las diversas funciones episcopales se integran en una finalidad pastoral común. En esta dinámica se encuentran algunos de los elementos históricos que harán posible una comprensión más plena del episcopado como *munus*.

5. CONCLUSIONES

El análisis realizado permite comprender la transformación del ministerio episcopal durante la Reforma católica como un proceso progresivo de reorientación de su ejercicio, más que como una ruptura con las estructuras precedentes. El beneficio eclesiástico mantuvo su dimensión jurídica y económica, pero su relación con el oficio episcopal fue siendo comprendida cada vez más desde las obligaciones que este comportaba. La residencia, la predicación, la disciplina, la visita pastoral, el gobierno y la atención a las necesidades de las Iglesias particulares hicieron visible una exigencia creciente de ejercicio efectivo de la responsabilidad episcopal.

Esta evolución afecta especialmente a la relación entre dignidad y ejercicio, derechos y obligaciones, autoridad y servicio. La dignidad episcopal continuó conservando su carácter jerárquico y jurisdiccional, pero la Reforma católica insistió en que dicha autoridad debía traducirse en una presencia y una actuación concretas. La potestad no desapareció ni fue sustituida por una concepción meramente pastoral del episcopado; quedó progresivamente vinculada a la finalidad de cuidar, gobernar, enseñar y reformar la iglesia particular.

El Concilio de Trento proporcionó a esta orientación un marco normativo decisivo. Sus disposiciones sobre la residencia, la predicación, la disciplina y el ejercicio del gobierno episcopal muestran que la reforma no se limitó a formular un ideal abstracto, sino que trató de establecer las condiciones institucionales y pastorales necesarias para su realización. La documentación de las visitas pastorales permite, a su vez, aproximarse al modo en que estas exigencias se concretaron en situaciones determinadas y al proceso mediante el cual las normas fueron aplicadas, reiteradas y adaptadas a las circunstancias de las comunidades.

Desde el punto de vista histórico-teológico, la principal aportación de este estudio consiste en mostrar que la transformación del episcopado durante la Reforma católica puede comprenderse a partir de la progresiva articulación de cuatro dimensiones: función, responsabilidad, autoridad y servicio. El beneficio proporcionaba la estructura jurídica y económica; la responsabilidad vinculaba el ejercicio de esa función con obligaciones concretas; y el servicio pastoral orientaba la autoridad hacia el cuidado efectivo de la comunidad. Estas dimensiones no sustituyeron sucesivamente unas a otras, sino que fueron integrándose dentro de un proceso histórico de reorientación.

En este sentido, la expresión "del *beneficium* al *munus*" no designa la sustitución del sistema beneficial por una concepción plenamente desarrollada del ministerio episcopal. Se propone, más bien, como una clave histórico-teológica para interpretar una transformación progresiva. El *munus* constituye una formulación teológica posterior que permite expresar con mayor precisión la convergencia entre función, responsabilidad y servicio que fue adquiriendo consistencia a lo largo de este proceso. Su utilización como categoría interpretativa exige, por ello, evitar cualquier proyección retrospectiva de su significado sistemático sobre la época estudiada.

El episcopado de la Reforma católica aparece así en una posición histórica de continuidad y transformación. Continuidad, porque permanecen la dignidad episcopal, su dimensión jerárquica y jurisdiccional, las estructuras jurídicas y económicas y los recursos institucionales asociados al oficio. Transformación, porque estos elementos son progresivamente interpretados y evaluados desde el ejercicio efectivo de las responsabilidades pastorales. La reforma modifica, por tanto, no tanto la existencia de la autoridad cuanto el modo de comprender su finalidad y de exigir su realización.

La evolución estudiada permite concluir que el paso del *beneficium* al *munus* constituye, en último término, un proceso de progresiva integración entre la condición jurídica del oficio y su finalidad pastoral. La Reforma católica no creó desde cero esta lógica ministerial, pero contribuyó decisivamente a reforzarla mediante la vinculación de la autoridad episcopal con la presencia, la predicación, la disciplina, el gobierno y el cuidado de los fieles. En esa reorientación histórica se encuentra uno de los antecedentes más significativos de la posterior comprensión teológica del episcopado como *munus*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberigo, Giuseppe. *Historia de los concilios ecuménicos*. Ediciones Sígueme, 2004.

Alberigo, Giuseppe. *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*. Herder, 1964.

Amato, Joe. "The Bishop´s Conscience: Pietro Camaiani, Cosimo I, and the Residency Debate at the Council of Trent, 1562-63". *Religions 14*, nº 5 (2023): 621. https://doi.org/10.3390/rel14050621.

Baccrabère, Georges. "Visite canonique de l´évêque". En Raoul Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VII, cols. 1512-1619. Letouzey et Ané, 1965.

Barbosa, Agostinho. *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate episcopi*. Vol. II. Apud Michelem Sonniun, via lacobea sub scuto Basiliensi, 1708.

Barrio Gozalo, Maximiliano. "El sistema beneficial en la España del siglo XVIII. Pervivencias y cambios". *Cuadernos Dieciochistas* 2 (2001): 73-107.

Barrio Gozalo, Maximiliano. *El sistema beneficial de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*. Universidad de Alicante, 2010.

Beyer, Jean. "Nature et position du sacerdoce". *Nouvelle Revue Théologique* 76 (1954): 356-373, 469-480.

Bireley, Robert. "Redefining Catholicism: Trent and Beyond". En R. Po-chia Hsia, (ed.), *The Cambridge History of* Christianity, vol. VI: *Reform and Expansion 1500-1660*, 143-161. Cambridge University Press, 2007.

Bueno de la Fuente, Eloy. "El sínodo diocesano. Estatuto eclesiológico de una experiencia eclesial". *Burguense* 37 (1996): 49-64.

Carleton, Kenneth. *Bishops and Reform in the English Church, 1520-1559*. Boydell Press, 2001.

Carranza, Bartolomé. *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum pastorum*. Ad Signum Spei, 1547.

Cepeda Fandiño, Antonio. "El arzobispo compostelano Martín de Herrera y el manicomio de Conxo, fundación para estancias de acogidos entre 1902 y 1918", *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 141-147.

Concilio de Trento. C*onciliorum Oecumenicorum Decreta.* Ed. Giuseppe Alberigo, Edizioni Dehoniane, 1973.

Concilio Vaticano II. "Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia *Christus Dominus*". 28 de octubre de 1965. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 673-696.

Congar, Yves-Marie-Joseph, y Bernard Dupuy (dirs.). *El episcopado y la Iglesia universal*. Estela, 1966.

Domínguez Ortiz, Antonio. *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Akal, 1973.

Ferrari, Silvio. "Sinodi diocesani". En *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell´Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa* (Grado, 9-13 septiembre 1991), 111-132. Edizioni Dehoniane, 1995.

Forrestal, Alison. *Fathers, Pastors and Kings: Visions of Episcopacy in Seventeenth-Century France*. Manchester University Press, 2004.

François, Wim. "The Council of Trent: Doctrine and Reform in Early Modern Catholicism". *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews, 2024.

García y García, Antonio. *Historia del derecho canónico*. Vol. I: *El primer milenio*. Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia 1, 1967.

Giussano, Giovanni Pietro. *The Life of St. Charles Borromeo, Cardinal Archbishop of Milan*. Vol. I. Burns and Oates, 1884.

Granada, Fray Luis de. *De officio pastorali*. 1572.

Huguenin, Ludovicus. *Expositio methodica juris canonici; studiis clericalibus accommodata*. Gaume fratres et J. Duprey, 1867.

Jedin, Hubert. *Historia del Concilio de Trento*. Vol. 2: *El primer período (1545-1547)*. Ediciones Universidad de Navarra, 1973.

Jedin, Hubert. *Il tipo ideal di vescovo secondo la riforma cattolica*. Morcelliana, 1950.

Marcocchi, Massimo. *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*. Vol. I. Morcelliana, 1967.

Martí i Bonet, Josep María. "La caridad ante el cólera". *Memoria Ecclesiae* 10 (1997): 209-256.

Martín Riego, Manuel. "El emperador, el papado y Trento". *Escuela Abierta* 4 (2000): 217-258.

Mazzone, Umberto, y Angelo Turchini. *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*. Il Mulino, 1985.

Meyer, Andreas. "The Law of Benefices". En Anders Winroth y John Wei, (eds.), *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, 368-395. Cambridge University Press, 2022.

Miguel García, Isidoro. "El Obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista". *Memoria Ecclesiae* 14 (1999): 353-356.

Miguel García, Isidoro. "Labor benéfica y hospitalaria de Don Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza (1539-1575)". *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 115-128.

Ortega Martín, Joaquín Luis. *Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)*. Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1973.

Pérez García, Rafael Mauricio. "Los sínodos sevillanos de Cristóbal de Rojas y Sandoval". *Archivo Hispalense* 82 (1999): 11-26.

Pitón, Michel. "L´idéal episcopal selon les prédicateurs français de la fin du XVe et du début du XVIe siècle". *Revue d´histoire ecclésiastique* 61 (1966): 77-118, 393-423.

Pozo, Cándido. "Tres concepciones posibles del sacramento del orden. A propósito de la sacramentalidad del episcopado". *Revista Española de Teología* 24 (1964): 127-135.

Rubio Merino, Pedro. "Las constituciones del Hospital del Cardenal de Sevilla". *Memoria Ecclesiae* 10 (1997): 349-375.

Schatz, Klaus. *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Trotta, 1999.

Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Ioanne Baptista a Terranova, 1554.

Tejerina Arias, Gonzalo. *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*, vol. III: *Christus Dominus, Presbyterorum ordinis, Perfectae caritatis, Apostolicam actuositatem*. BAC, 2026, 109-250.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. "Carranza y la reforma católica". *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 123-135.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. "Domingo de Soto ante la figura ideal del Obispo en el siglo de la reforma". *Revista Española de Derecho Canónico* 16 (1961): 307-343.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*. Iglesia Nacional Española, 1963.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. "El Concilio de Trento y los obispos titulares". En José Ángel López Ortiz y José María Blázquez Martínez (eds), *El colegio episcopal*, vol. I, 384. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. "El formulario de visita pastoral de Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo". *Anthologica Annua* 4 (1956): 420.

Tellechea Idígoras, José Ignacio. "Francisco de Vitoria y la reforma católica: la figura ideal del Obispo". *Revista Española de Derecho Canónico* 12 (1957): 65-110.

Turchini, Angelo. "Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive". En *ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell´Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa* (Grado, 9-13 septiembre 1991), 148. Edizioni Dehoniane, 1995, 133-158.

Valton, Émile. "Évêques. Questions théologiques et canoniques". En *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, 2.ª parte, cols. 1719-1720. Letouzey et Ané, 1913.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 415-442, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Ecological awareness: sign of the times?

Conciencia ecológica: ¿Un signo de los tiempos?

GODVOLKER FAUSTIN MWINUKA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
godvolker@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-5739-1691

Received: 23 March 2026
Accepted: 28 September 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.415

ABSTRACT

Ecological awareness has been one of the most relevant issues today and can be interpreted as a "sign of the times," challenging humanity to rethink its relationship with nature. The Church attempts to respond to the reality of the ecological crisis from the perspective of creation theology. Recovering creation theology allows us to rediscover a sense of responsibility and fraternity with all the creation. Theology does not consider the world as a storehouse of resources, but as a gift from God that has its own value because it allows us to contemplate the mysteries of the history of salvation. This perspective invites us to recognize that human beings have been called not to dominate destructively, but to care for creation. This article tries to give a theological approach to the question of whether ecological concern can be considered a "sign of the times".

Keywords: Ecological concern, sign of the times, creation theology, salvation.

RESUMEN

La preocupación ecológica ha sido uno de los temas relevantes actualmente y puede interpretarse como un "signo de los tiempos", que interpela a la humanidad a replantear su relación con la naturaleza. La iglesia intenta dar una respuesta acerca de la realidad de la crisis ecológica, desde la teología de la creación. Recuperar la teología de la creación permite redescubrir el sentido de responsabilidad y de fraternidad con todo lo creado. La teología, no considera al mundo como un almacenamiento de recursos, sino un don que procede de Dios y que posee un valor propio porque de él se puede contemplar los misterios de la historia de la salvación. Esta perspectiva invita a reconocer que el ser humano, ha sido llamado no a dominar de manera destructiva, sino a custodiar la creación. El artículo tiene como motivo, intentar dar la aproximación teológica de si la preocupación ecológica puede considerarse como signo de los tiempos.

Palabras clave: Preocupación ecológica, signo de los tiempos, creación, salvación.

INTRODUCTION

Recently, we have experienced a massive call to be aware and take measures regarding the impact of the climate change and environmental degradation[1]. These impacts are undeniable realities taking into consideration that their effects are in our daily life: changes in the patterns of seasons, global warming and all aspects associated with environmental degradation such as extraordinary floods as well as droughts[2]. The Church tries to take measures to solve the problem.

Therefore, observing the necessity of the Christian to respond to the signs of the times, they can draw the attention on the long ecclesial traditional teachings that insist on stewardship, the call to discernment and the care for the creation. Faithful's discernment should coincide with the truth that the creation is God´s gift. Moreover, Christians can observe the growing ecological concern as a reminder of humanity´s responsibility to protect the earth rather that exploiting it irresponsibly.

There must be a change of attitude that would search for the factors that have led to these climatic changes, and foster the real ethical values that respect creation; by treating it holistically[3]. The causes of the environmental degradation have been considered as follows: deforestation, uncontrolled population growth, poor sewage system, and destruction of the ozone layer due to polluted air released into the atmosphere[4]. Unfortunately, the aforementioned causes are drawn from physical aspects observable, but we do not see them also as an internal ethical problem that

1 Cfr. Woodeene Koeni-Bricker, *Ten Commandments for the environment, Pope Benedict XVI speaks out for creation and justice* (Ave Maria Books, 2009), 1-10; Cfr. Jacquelyn Lindsey, *The environment* (Our Sunday Visitor, 2012), 7; Cfr. Jaime Tatay, *Ecología integral, la recepción catolica del reto de la sostenibilidad* (BAC 2018), xxiii-xxiv; Cfr. Jorge Riechmann, Luis González Reyes, Yayo Herrero and Carmen Madorrán, *Qué hacemos hoy cuando nos encontramos frente a la amenaza de una crisis mayor que la económica: la ecológica* (Akal, 2012), 7-19; Cfr. Denis Edwards, *Ecology at the heart of faith, the change of heart that leads to a new way of living on the earth* (Orbis Books, 2006), 1-4.

2 Andrea Toreti, Davide Bavera, Juan Acosta Navarro, Paulo Barbosa and Alfred De Jager, *Drought in Europe June 2025* - GDO Analytical Report, Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2025, https://data.europa.eu/doi/10.2760/1544910, JRC142857. In this report, the institution indicates the evolution of the drought showing the difference from some few years back. The report shows the drought that affect larger parts of central and northern Europe, as well as northern Africa, the eastern Mediterranean, and the Middle East. As far as the flood is concerned, we have statistics that show the existence of extraordinary rain that caused devastated heavy floods in Central Europe, precisely in September 2024, where; Storm Boris brought heavy rainfall across Poland, the Czech Republic, Austria, and Romania, leading to flash floods and overflowing rivers. (https://www.ecmwf.int/en/about/media-centre/focus/2024/storm-boris-and-european-flooding-september-2024). Spain was hit by Storm DANA in October 2024, particular in the region of Valencia, causing in over 200 deaths, displaced thousands, and caused widespread power and transport outages. (https://wmo.int/media/news/devastating-rainfall-hits-spain-yet-another-flood-related-disaster). Consulted on: 17/11/2025.

3 Cfr. Marybeth Lorbiecki, *Following St. Francis: John Paul II's call for ecological action* (Rizzoli ex libris, 2014), 41-47; Cfr. John Paul II, *Message for the 23rd World day of tourism* (June 24, 2002).

4 Cfr. Riechmann, Reyes, Herrero y Madorrán, *Qué hacemos hoy*, 8-9.

have their origin in human beings who have lost the responsibility to care the creation as gift from God[5].

In this paper, I will delimit the concept of ecological crisis, and then attempt to underscore the cause of the ecological crisis from a perspective of moral deterioration; the search for the need of facing this crisis from theological point of view and see this as one of the "sign of the times" that need special treatment if we really want the future generations to have also a better place to live. Consequently, I will attempt to examine the concept "sign of the times" and see whether or not the ecological awareness fits in it.

1. DELIMITATION OF THE CONCEPT OF ECOLOGICAL CRISIS

The main cause of the ecological crisis has been attributed to industrialization. It is claimed that global warming, loss of biodiversity and the rise of sea level are mainly due to industrialization. All these seem to be outcomes that express the reality of the human beings' direct non-ethical action towards the nature[6].

I refer to this ecological crisis as "sign of the times" because it needs serious discernment and concrete answer because it touches the whole existence of human beings from all dimensions whether physical or spiritual. It invites all of us to respond using the adequate tools, be it from 'the internal level or the external level'[7].

The ecological crisis does not touch only the phenomenal aspects mentioned, it touches also the inner nature of man's relationship with God, and ultimately how this person is related to the environment and vice versa. Creation does not belong to a person, rather to God who has given to human beings as a gift. This relationship has been referred to by what the Magisterium names as "Human ecology"[8].

5 Pope John Paul II declared that ecological crisis is much related to moral issues. This affirmation has been circulating from him to the present time according to the teachings of the Church. That is why, according to the popes (John Paul II and Benedict XVI), the best solution should be reviewed from the change of attitude of the people revising its relationship between a human being and the environment.

6 Cfr. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación* (Sígueme, 1987), 35-42. Pope John Paul II had expressed that; the ecological crisis is a moral problem. He intended to indicate that, it is difficult to distinguish between the ecological crisis and moral deterioration of the society by which its consequence is noted in the environment. Cfr. John Paul II, *Peace with God the creator, peace with all the creation*, 1 January 1990. 6-7.

7 The internal level may be referred to change of attitude of a human being. This consists of ethical and moral form of life, such as reducing consumerism and adapts the austerity. From the external level, we may refer to the political policy that intensifies a call to self-responsibility to the environment and also minimizing excess expenditure of the resources of the Earth.

8 Initially, the terminology was used by Pope John Paul II in his encyclical letter *Centessimus annus*, nº 38. The Pope wanted to indicate that not only do we have to stick on the care of the environment, but the most

1.1. Ecological crisis: environmental and social problem

Studies have demonstrated that environmental problems and social problems are closely related. Man is a social being, man is a social animal[9]. Being a social animal implies that he or she cannot live alone. He needs the others and vice versa. Among the so-called "other" we include the nature to which a human being is nothing without it at least, when we talk from the level of physical life[10].

However, not only the relation between one man and the other seems to be unique, but also man needs an environment in which he can express the sense of belonging and let him think spiritually the implication of the beauty of God. Where there is no good relationship between people, the environment suffers serious deterioration. For example, in cases of wars and other conflicts, environment is affected, and consequently men are affected in all dimensions especially psychologically and economically. Due to a severe consumerism, nature suffers because it may be over exploited to suffice the consumers' demand.

1.2. Ecological crisis is related to crisis in human values

Human beings have been experiencing changes always. These evolutions are catalysts of different forms of attitudes that may provoke changes in human values. Without generalizing, we can say that there is a link between the advanced human thinking and his relation to nature[11]. In the developed societies with relativistic mentality, ethical values seem to be something outdated due to the advanced scientific methods that answer many questions which in the beginning, were thought to have no answers[12].

important thing is to take care of a human being who is an image of God. To God, a human being is a great gift which needs a maximum respect due to its dignity comparing with other creatures. He puts it clear that, just as we are concerned with the caring of the habitat of others species, we must guarantee the habitat of people, which is the family.

9 Cfr. Aristotle, *Politics*, I. 2. 1253a.

10 The Church contemplates that, nature is the divine creation, and a human being is called to be a guardian of it and not an absolute owner. Therefore, nature is a gift of God given to Man so that he can use and be sustained by it. Here comes a reason to care it since he depends on it for his sustainment. Apart from that, as Pope Francis says in *Laudato si'*; "The human person grows more, matures more and is sanctified more to the extent that he or she enters into relationships, (…) to live in communion with God, with others and with all creatures" LS 240. This implies that there is an inseparable bond between a human being and the nature, since the nature proclaims also the glory of God.

11 Cfr. Francis Bacon, *The great instauration*, in *The works of Francis Bacon*, vol. 1, ed. Ellis Spedding (Hurd and Houghton, 1878), 39. Cfr. Reynaldo D. Raluto, *Poverty and ecology at the crossroad, towards an ecological Theology of liberation in the Philippine Context* (Ateneo de Manila University Press, 2015), 42-43.

12 Cfr. Fritjof Capra, *The turning point: Science, Society, and the rising culture*, (Simon & Schuster, 1982), 61.

Nowadays everything is submitted to technocratic paradigm and scientific mode of thinking[13]. The Church insists that not all that can be submitted to technical method is ethical. Certainly, science and technology helps us to discover many things that were unknown, but that is not a guarantee to declare it the only way of getting the solution, of all questions that create anxiety in the human mind.

Man is no longer a co-creator; he has become the owner of nature. This is due to the empowering of this human being as the only being that has the right to enjoy the fruits of the nature[14]. This attitude facilitates the spirit of undervaluing the nature as an object of experiment and the source of raw materials[15].

Human beings think only about exploiting nature to achieve economic growth without considering its consequences. In fact, man becomes an enemy of nature itself. Discerned from the other point of creation itself it seems as if nature is an enemy of man who exercises his power to dominate and discover its secrets[16]. Man is always full of ambition of becoming a hero and conqueror before nature. Consumerism is one of the aspects that directly affect the environment due to its anti-austerity character. There has been a massive offer of products that seduce people to develop addiction on them[17]. This provokes an uncontrolled consumerism without thinking that the raw materials of the planets are limited. All these are due to man's thirst for power over the nature.

Economic wars among developed countries are associated with the idea that having a strong army and sophisticated weapons is the sign of power and dominion[18]. Poor countries are struggling to possess strong armies and military equipment instead of utilizing the resources to improve the living standard of their people. All these have direct and indirect consequences to the environment (man and creation)[19].

13 Cfr. Pope Francis, *Laudato si´*, nº 101.

14 Cfr. Pope Francis, *Laudato si´*, nº 115.

15 Ibidem, nº 115.

16 Cfr. Bacon, *The great instauration*, 39; Cfr. Carl Friedrich von Weizsäcker, *A World View of Physics* (Routledge and Kegan Paul, 1952); Ulrich Duchrow and Gerhard Liedke, *Shalom, Biblical perspectives on Creation, Justice and Peace* (World Council of Churches, 1987), 66.

17 The known offer of *Black Friday* has been a common phenomenon which provokes a massive consumerism. Sometimes, people buy not for necessity; rather by the impulse caused by discounts which are seen in the shops or supermarket. "Black Friday may face increasing criticism as it relates to consumer concerns about overconsumption, while also exposing environmental pressures". Yihe Huang "A review on the cause of black Friday consumerism", *Journal of Education, Humanities and Social Sciences*, 31 (2024): 19.

18 Cfr. Javier Gafo, *10 Palabras claves en ecología* (Verbo Divino, 1999), 33.

19 We can cite the examples of the nuclear bombs, bacteriological bomb, biological bomb etc. These are examples which have direct impact to the nature and also to the people. Cfr. Francis, *Laudato si´*, nº 57.

1.3. Absolutism of Technology

Man has reached a technological development to the extent of challenging the work of God in the creation thinking himself as a creator. What was thought to be impossible to human being; is now converted to be the advance of a human intelligence. Technology seems to be the response to each and every question of a human being´s life. The absolute use of technology converts a man into a creator of all the beings of the planet.

The law of nature is being challenged by the trust of the science and technology. There should be a limit between what is tested and the norms that determines the ethical values of the experiment done[20]. A line of reasoning from the ethical point of view; should be a key point to evaluate the consequence of the technology. We cannot only make a technology as an "absolute being" that is considered to be the source and the end of everything. The technology should only be used as a means to attain a certain goal on condition that: all the ethical and moral norms should be a key guide.

2. THEOLOGY OF CREATION: CREATIVE RESPONSE TO ECOLOGICAL CRISIS

The Church has contemplated the significance of the creation as an important aspect in line with faith about the revelation of God. All creation comes from the good work of God. He created it out of nothing –*creatio ex nihilo*– not to show his majesty and power, rather out of love (Cfr. Gen 1, 1-31). The theology of creation seems to be put aside in the schools of theology due to the submissive and dependent attitude of rationalism, science and technology as the only means that respond human's needs[21].

Ecological movements have emerged to defend the environment[22], but unfortunately, some of these movements aim at benefiting themselves forgetting the

20 The technology reached has challenged even the dignity of a person. Now through science and technology, a process of a human growth from conception is taken just as a mere experiment. We are not contrary to the development attained in order to heal and detect many diseases that harm the process of human growth, rather we criticize all these utilitarian groups that use science and technology to manipulate the essence of a human being.

21 Cfr. Joseph Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today: Meeting with the Doctrinal Commissions of Europe* (2 May 1989).

22 Every day emerges a movement which aims at being a forefront for protecting the environments. Generally we can categorize three epochs which can be termed as great movements which resulted to the rise of the present ecological movements. The first is believed to start on later 19th century. This epoch comprises of the conservationism with objectives of resource management such as forests, wildlife etc., and the preservation. The second epoch is known as the "age of ecology". This period is moved by the effects caused by the development of

essential elements to be taken into account: creation has something to tell us about the revelation of God, reminding us that through it, we understand the beauty of its Creator and the creation shows the glory of God[23]. Thus, theology of creation should be at a forefront in the call to respond to the ecological crisis[24].

The best response that the Church offers for the ecological crisis is taken from the reflections of the documents emitted by the Second Vatican Council, promoting the call to respond to the 'sign of the times'. The constitutions and the decree, even if they were intended to create a climate of a good evangelization and how the Church could enter in the dynamic of the 21st century; from theological perspective, aimed at addressing the pastoral activities to which the generation needed the answer of different questions and anxieties.

The call to respond and study the "sign of the times" is still the best response of the church to the ecological crisis. Thus the ecological crisis is one of the important problems that direct us towards another great reality, that need a quick response: the human existence[25]. The ecological crisis was not seen as a question of urgent need by the Second Vatican Council, but a good number of documents have been addressing it in different ways, because the need to evangelize goes hand in hand with the care of the creation[26].

It will be a vain venture if we talk only about creation disconnecting it from the key motive of the act of creation which is the salvation of man and the universe[27]. Hence, the theology of the history of salvation must be connected with the theology of creation if we want to respond adequately to the problem of ecology. It is not easy to understand the theology of creation without understanding that it is through the

pesticides which led to lots of environmental impacts. A great author who is seemed to be a big influencer is Rachel Carson´s with his book *Silent spring* on 1962. This book led to ecological awareness with impulse on the enactment of major laws such as *Clean Air Act*. Lastly, we can nominate as a diversification period, which starts from 1970´s to the present. Here is where we can note the progress on the environmental studies and defense of environmental health as a great issue to all the countries. Here is where, nations give much emphasis on anti-nuclear weapons, animal rights and also one of the famous concept called "deep ecology".

23 Cfr. Moltmann, *Dios en la creación*, 18-19.

24 The theology of creation is basing on the concept that; man is a steward of creation. He is the image of God who is put not to dominate the creation rather to take it as a gift and be a guardian.

25 Cfr. Benedict XVI, *Caritas in veritate*, nº 51. Pope Benedict XVI states clearly that: "*The Church has a responsibility towards creation* and she must assert this responsibility in the public sphere. (…) She must above all protect mankind from self-destruction. There is need for what might be called a human ecology, correctly understood".

26 We can refer to a specific document which teach about these aspects and draw a clear line of understanding about the teachings of the Church: Cfr. *Gaudium et spes* nº 4, 12, 57.

27 Cfr. Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación* (BAC, 2012), 25-46.

act of creation; the coming of the Son of God for salvation of the universe acquires its meaning.

God does not create out of whim; rather his motive is to show his love, intentioned to complete it in Christ as the culmination of all his love; knowing that through the act of incarnation of Christ; the definitive revelation of God has been shown[28]. The theology of creation is the anticipation of the call of the Church to integrate in the response of the ecological crisis, due to her bond with the history of man that began with creation and its end will be identified with the figure of Jesus Christ[29].

Creation is a gift of God to man who has the duty to care it due to its transcendental and physical aspects. For man, creation is a motive to contemplate the presence and actuation of God in the history of the universe (Cfr. Isa 6, 3; Jer 23, 24). Moreover, is through creation we come to recognize God's existence and his operation in the universe[30].

2.1. Creation as God's Sacrament

Sacraments are sacred and visible signs instituted by Christ to give us grace. They efficaciously make present the grace that they signify by the action of Christ and the power of the Holy Spirit (Cfr. *CCC* 1084). Through the visible elements we are able to contemplate the transcendental aspects[31]. God always looks for us and attracts us to recognize his presence everywhere including in sacraments[32]. Salvation history is God's love to communicate and enter into relationship with a human being. God awaits the free response of man to be the steward of the created realities.

It will be difficult to get a solution to the current ecological crisis if we are not able to understand that before we talk of care for the environment, we should understand that it is the creation of God in which He manifests himself and through

28 Cfr. *Gaudium et spes*, nº 22; *Dei verbum*, nº 2, 4. Heb 1, 1-4.

29 Cfr. Moltmann, *Dios en la creación*, 238-240.

30 Cfr. Koenig-Bricker, *Ten Commandments for the environment,* 137; Cfr. Benedict XVI, *Deus caritas est,* nº 9.

31 Cfr. Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, 100-101.

32 Cfr. Cfr. Victor Ferrández Obradors, *Comprender y amar la naturaleza, dimensión ecológica del cristianismo* (San Pablo, 1996), 53; Cfr. *Gaudium et spes,* nº 16. We believe that God talks with man in his interior part that is a conscience. Here is where a human being solely responds to the call of God, and from here a man through his freedom can choose what is good and avoid what is bad. Also in the sacramental celebration, justifies that God comes to an encounter with a human being by letting him touch and experience his love and mercy.

it we come to understand that God rests also in the land: "Thus says Yahweh: With heaven my throne and earth my footstool, what house could you build me, what place could you make for my rest?"[33].

The ecological crisis is a proof of a predatory behavior of man that should be corrected. Theology in relation to other field of studies makes us understand that creation is destined to salvation of man and the entire universe[34]. Nature is neither a landscape nor a storehouse of resources, but the sphere with which we must establish reciprocal relationships. Taking care of creation is a theological act of faith which needs the participation of man in this act of faith as a response to his mission to cultivate it.

2.2. Jesus and Environment

The life of Jesus, from the beginning, is related to the bond that exists between him and the environment. Jesus lived in a rural area occupying himself with agricultural activities, carpentry and pastures. It is possible to say that Jesus was living among the inhabitants in the countryside[35].

His environment is reflected in his way of transmitting his message of salvation. His preaching is not presented abstractly; rather he uses images from the realities surrounding him to explain his teaching on the Kingdom of God, a simple message that would easily be understood by all. He uses images from his life experience, from the concrete realities of every day's life[36].

His good news is proclaimed from natural environments, on the plain, mount, around the shore of lake. He seems to teach in an environment where his message could be heard by all, be it in the fields, mountains and the lakes, and by birds of the air. Jesus also taught in the synagogue, but he was seldom found teaching in synagogues. He presented his message using examples from his surroundings in order to convey well his message especially the sermons directed to his audience. We cannot read the Gospels abandoning completely the environment in which Jesus taught[37].

33 Isa 66, 1.
34 Cfr. Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Verbo Divino, 1993), 44.
35 Cfr. Obradors, *Comprender y amar la naturaleza, dimensión ecológica del cristianismo*, 37-37.
36 Ibidem, 36.
37 There is a close connection between the life of Jesus and nature. This is not merely a normal human experience, rather a story of salvation that involves the whole creation. From his birth in Bethlehem, in humble surroundings amongst animals, to his death on the cross, nature is ever-present. His travels, his daily life and

2.3. Jesus Christ: The beginning and the end of creation

Jesus Christ pre-existed as "*Logos*" of God before the created World (Cfr. Jn 1, 1-18; Cfr. Col 1, 17-18.) St. John in explaining the theology of the "Word" identifies Jesus Christ with a Word which had existed from the beginning, and is God (Cfr. Jn. 1.1). Jesus Christ is the firstborn of all the creation, and all creatures exist because of him (Cfr. Col 1, 15-16). If all were created for him, we have the reason to state that Jesus Christ is a perfect owner of creation. The existence of the universe depends on Jesus because from the beginning of the creation, God created through Christ; in Him and all things are maintained by Him. When God created the world, He already saw it in Jesus Christ as the beginning and end, in which all things will be consummated[38].

The mystery of creation is well identified by the act of incarnation. In Christ in whom all were created, God has revealed himself to us through the act of incarnation. The dignity of creation is well reflected from the one who has given its form and its essential aspect; that is the Logos of God[39].

Christ is the Lord. He is the owner of everything created and all are subject to Him. His Lordship is not comparable to human stewardship which is often subjected to authoritarian and despotic objectives. Christ is Lord by loving, protecting and showing solidarity with all his creation. Christ is above everything but at the same time he places himself as a servant to all. His service is marked by justice, truth, peace and freedom (Cfr. 1Cor. 8, 6).

Through Christ, nature is sanctified. Christ sanctifies the creation and consecrates it with his physical presence. Material realities are transformed by his physical presence. The whole nature, and not just human nature, has become sacred because divinity has penetrated it. In him, everything is unified; there is no dissociation. That is the reason by which most of the sacraments use material things from the nature, to signify this bond between the divine aspect and the material aspects. At the final end of this world, everything will return to Him (Cfr. Col. 2, 9).

his work reflect a direct coexistence with the natural environment. During his public life, Jesus preached on roads, in fields and by the sea, interacting with ordinary people such as fishermen (Mk. 1, 16-20). He used natural elements in his teachings, particularly in parables, to explain the Kingdom of God (Mt. 13, 24-30; Jn. 15, 1-6). Furthermore, he sought out places such as the desert or the mountains to pray. Even in his death, creation participates symbolically.

38 Cfr. Francisco Conesa, "The nature of revelation in Vatican II", *Scripta theologica*, 45 (2013): 373.

39 Cfr. Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Sal Terrae, 1986), 129.

3. ECOLOGICAL AWARENESS: THOLOGICAL INTERPRETATION OF THE "SIGN OF THE TIMES"

The expression "signs of the times" comes from a biblical context (Cfr. Mt. 16, 1-4; Lk. 12, 54-56). It refers to the action of God in the course of history and also makes a close interpretation of the messianic irruptions. Jesus wants to alert to the Pharisees about their lack of concentration of the coming of the Son of God. "Sign of the times" consists of the assertion that, it is an opportunity and a means to show future hope from a Christian perspective.

The expression "signs of the times" is a theological place and relationship where the encounter between man and God takes place. God has revealed himself in history. This revelation has initiated the essential sign; that God is in the history of human life, which is none other than his revelation in Jesus. Our intention is to use its interpretation in order to determine the presupposed affirmation that the "ecological awareness" can be considered one of the "sign of the times" in the present time.

A clear interpretation is needed to find the correct meaning of the expression "signs of times" which nowadays has been used to consider whatever extraordinary events that happen, as "signs of times". Luis González Carvajal, claims that it is not easy to find a systematic interpretation of the "signs of the times"[40].

Furthermore, even though the closest meaning is that which describes the "signs of the times" according to the phenomena that occur frequently and distinguish one era from another, Carvajal warns that we must take into account the secular origin of the expression, which would later be used in the theological sphere. Although the 'signs of times' is a category apparently of secular use, its use in the theological sphere has prevailed, to the point of becoming a specific category to theological science[41].

In this passage from the Gospel (Mt. 16:1-4), the evangelist Matthew does not seek to describe a historical period or its atmospheric climate, even though he uses meteorological aspects. For him, talking about '*time*' refers to the time of Jesus. The precise translation of the Greek concept would be 'χρονισμός - *the right moment'* or rather *kairos*. Therefore, in the biblical sense, the "signs of the times" are interpreted in order to understand God's plan, which is revealed through events

40 Luis González Carvajal, *Los signos de los tiempos, El Reino de Dios está entre nosotros* (Sal Terrae, 1987), 9.

41 Ibidem, 19.

within the history of human life[42]. But these events must be discerned correctly in order to reveal God's will, to which the Church is uniquely committed and invited to respond[43].

3.1. Definitions of "sign of the times" from selected theologians

Our intention here is not to examine all the theologians, rather to have few representations to orient us to achieve a widely accepted understanding of the "signs of the times" which will enable us to affirm that the ecological awareness can be considered as a "sign of the times" theologically.

Salvatore Rino Fisichella understands the expression 'signs of the times' as "all historical events that manage to create universal consensus and enable understanding of the fundamental stages of human history"[44]. Fisichella invites us to delve into the essence of the expression. From a Christian perspective, Christ is the sign par excellence[45]. Through Christ the history of humanity enters a new stage with new horizons. "The 'signs of times' have come to mark the decisive moments for the life of men on earth: the history of Redemption and the end of history"[46]. In the presence of Jesus, a new era has begun, described as the Kingdom of God[47].

Félix Placer Ugarte offers us some aspects which will help us to reach our goal as far as the ecclesial interpretation is concerned. He defines the "signs of the times" as follows:

> "The signs of the times are objective facts that include historical and sociological elements that need to be reflected upon in the light of faith and responded to in accordance with their demands; events that appeal to the spirit of each individual, clearly and profoundly manifesting the current will of God"[48].

Ugarte shows an attitude to be reflected upon theologically. He argues that, events that determine the "signs of the times" must have evangelical criteria that

42 Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy, eds., *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo, Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2004), 110.

43 Cfr. Gonzalo Tejerina, "Los signos del tiempo, susurros del Espíritu que llena el universo", in *Los gemidos seculares del Espíritu, LV Jornadas de Teología*, ed. Francisco García Martínez (BAC, 2025), 72-73.

44 Rino Fisichella, "Signos de los tiempos", in *Diccionario teológico enciclopédico*, ed. Luciano Pacomio and Vito Mancuso (Verbo Divino, 1995), 906.

45 Patricio Merino Beas, "Discernir los Signos de los Tiempos: Perspectiva Cristológica y Pneumatológica" *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 150 (2008): 15.

46 José Orlandis, *Los signos de los tiempos* (Rialp, 2006), 11.

47 Carvajal, *Los signos de los tiempos*, 25.

48 Felix Placer Ugarte, *Signos de los tiempos sacramentales* (Paulinas, 1991), 72.

reveal God's action. In these events, the presence of the Kingdom of God acting in them must be identified. From there, a pastoral theology is developed that assumes the will of God experienced in such events and will be reflected by the response of the believer who transforms this proclamation of the Kingdom of God into practices[49].

From this definition we can extract the following dimensions: reflection on the event in the light of faith, manifestation of the will of God through the objective facts that include historical and sociological elements. These key points will be the pivots in all the ecclesial interpretation of "the signs of the times" after the Second Vatican Council[50].

3.2. Ecclesial-theological interpretation of the signs of the times.

Theologically, we must recognize and appreciate the significant value of this expression after the Second Vatican Council. It has been widely used in various reflections, whether ecclesiastical or in the public domain. It probably even harmonizes with many other events occurring in society. But as can be understood, many of these uses can be confusing and erratic, comparing to the correct meaning of the category signs of the times in the theological sphere. The correct discernment and interpretation must always be carried out in the light of faith and the Word of God.

a) Marie-Dominique Chenu and the "signs of the times"

The Dominican theologian Marie Dominique Chenu plays a great role in the analysis of the criteria used in interpreting the "signs of the times". His contribution to the pre- and post-conciliar reflection is significant for interpreting the expression "signs of the times"[51]. For him, "Theology arises from the light that illuminates intelligence and knowledge in the events of salvation that unfold today"[52]. In other

49 Cfr. Ugarte, *Signos de los tiempos sacramentales*, 72.

50 The pastoral constitution *Gaudium et spes* has been a document which reflects the reality of the interpretation of this theological category. In it we can see how the Church responds to the need of the people of God. Cfr. *Gaudium et spes*, nº 4, 11, 44.

51 Cfr. Patricio Merino Beas, *La categoría teológica 'Signos de los Tiempos' desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco* (USTA, 2014), 112.

52 Jacques Duquesne and Marie D. Chenu, *Jacques Duquesne interroge le père Chenu: un théologien en liberté* (Le Centurion, 1975), 71.

words, theology arises from deep reflection on those events that are guided by the Word of God and are to be interpreted clearly [53].

When Pope John XXIII used the expression "signs of the times" in the apostolic constitution *Humanae salutis*, in some way, he was influenced by a theological background of the change of time that Chenu had been expressing as theologian in various occasions. Chenu's reflections had such a great impact on ecclesial life that we can say they were among those aspects that most influenced the theological renewal that led Pope John XXIII to think about the situation of the Church in that particular time[54].

For example, in the magazine *Signa du temps*, whose main purpose was to reflect on the daily issues in the Church and the world, we find him talking about it though did not give us a real sense of the expression "sign of the times", at least it shed light on what an expression that had already influenced the Church and the world was all about[55].

Bearing in mind what Chenu expresses, we can relate the ecological crisis as one of the aspect that has called the attention to almost the whole world. Its impact is contemplated from different study´s disciplines. Ecological crisis reveals the truth that a human being has not been responsible to the mandate from God, and also reveals the moral and spiritual deprivation of man who is to view the environment not only as a natural object but also a place where God manifests and reveals himself to the world and thus gives it a dignity as an essential element of God´s presence.

The call of the Church is to return to its theological interpretation where, the creation and nature is understood theologically as "God´s place of revelation" in which, all this history of salvation is well realized and contemplated. This can be

53 According to the interpretation of Chenu, when we refer to the theological explanation of the signs of times, we cannot opt for other thing than what the theology talks of the history of salvation. The entire hermeneutic paradigm, be it from the social aspect or historical aspects, should focus on the final destination which is the salvation. Thus to say; a proper interpretation should be accompanied by the Word of God and be received by a deep faith.

54 Existed one of the magazine in France named *La Vie intellectuelle*. In the year 1949 dedicated one section named "*Les signes du temps*". This part dedicated to collect, comment and make a serious study and reflection on significant monthly events in light of the Gospel in order to come up with a correct interpretation of the events according to the faith of the Church. Chenu´s reflections seemed to be most influential in sense that for him it could be as *Locus theologicus* and this called the attention to Pope John XXIII, Cfr. Eduardo Silva Arévalo, "La significación theológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu" *Teología y vida*, 33 (1992): 271-272.

55 Cfr. Beas, *La categoría teológica*, 19; Cfr. Carvajal, *Los signos de los tiempos*, 21; Gilles Routhier, "Les signes du temps. Fortune e infortun", 80.

the orientation of theological interpretation of the signs of times with regard to ecological awareness.

b) Pope John XXIII: *Humanae salutis*

Pope John XXIII used the expression "signs of the times" officially for the first time in the papal Bull *Humanae salutis*. We can say that he was the first scholar to incorporate this expression into the official usage of the Church and especially into the official translation as a new term in ecclesiastical and, obviously, a magisterial vocabulary[56].

Pope John XXIII understood that we should prepare ourselves in matters of faith due to the great changes that have taken place in society. Based on the history of God's salvation, it is clear that "salvation comes through history"[57]. The Church, following the mission received from Christ, must be an instrument of hope and salvation to man who is within the history and walks in it[58]. Ecological crisis though was not one of the current issues when Pope John XXIII called for the Vatican session, but it was one of the aspects that touched the fundamental aspects of the faith of the Church. Just as we have the positive results of the Second Vatican Council about the emphasis on the pastoral concern, the correct use of the Word of God, correct teachings of the anthropologic sphere; the Church has also put emphasis on the family, the center of the human being in all labor activities, the respect of the order given by God etc. These anthropological aspects reflect the call of the Church to recognize the "human ecology" as one of the most important element in the ecological awareness responding to "the sign of times" recently.

Pope John XXIII recognized that the world had undergone significant changes that somehow made believers feel worried about the issues they see in history. The context of the epoch was like facing difficulties that had no answers to the problems afflicting humanity such as massive use of technology that threaten existence, expansion of the sophisticated arms which can destroy the whole world etc. Therefore, the Church was the only entity that could restore hope to the people. This was well expressed by Joseph Ratzinger:

56 Cfr. Marie D. Chenu, "Los signos de los tiempos, reflexión teológica", in *La iglesia en el mundo de hoy*, vol. II, ed. Yves Congar and Michel Peuchmaurd (Taurus, 1970), 254-255; Cfr. Gonzalo Tejerina, "Los signos del tiempo, susurros del espíritu que llena el universo" 67.

57 Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos, materiales para una teología fundamental* (Herder, 1985), 182.

58 Cfr. Fisichella, "Signos de los tiempos" 1362-1363.

> "The human individual entrusts himself directly to the faith of the Church, not because he has come, through historical proofs, to the conviction that the events recorded in the New Testament are the indisputable center of all history, but because he finds in a World formed by and filled with faith a firm basis that gives his life meaning, salvation and shelter"[59].

Thus, the interest for the care of the creation is not only an obligation but also the act of faith to which a human being is called to practice his faith. A faithful is called to work for the care of the environment as his task to participate in the reconciliation of the creation in Christ.

In *Pacem in terris*, the Holy Father revealed in his reflections those things that mark the "sign of the times" in our epoch. In this letter, whose objective was to clarify and promote peace and the truth about life on earth, there are many indications of these aspects. The Church recognizes its great contribution to social development, especially in terms of equal rights, empowering women, solidarity and the vocation of the Church and society to cooperate as one of the great interpretation of the sign of times[60].

The aforementioned aspects seemed to be current issues in that time. We all agree that, solidarity, human right, equality between men and women are "signs of times" related to the present time when Church defends that the ecological awareness is well related to peace, human life defense, solidarity with those affected by climate change and emancipation of women who are direct victims of the effects of the ecological crisis.

Pope John XXIII proposed ways of interpreting the signs of the times, which we could say were based on two important aspects of human life. First of all; to understand the "sign of the times" as social events in history within space and time, from the perspective of technological experience and social changes that need a response; and secondly, biblical interpretations that are supposed to guide the Church's primary mission in the society, bearing in mind that the purpose of the Church is to prepare the path of salvation and manifest the Kingdom of God through evangelization[61].

59 Ratzinger, *Principles of Catholic Theology, Building Stones for a Fundamental Theology*, 154.

60 In this encyclical letter, Pope Juan XXIII makes a reading of "the signs of time" in the present time. Cfr. Chenu, "Los signos de los tiempos, reflexión teológica", 255; Cfr. Tejerina, "Los signos del tiempo, susurros del espíritu que llena el universo," 67-68.

61 Cfr. Pope John XXIII, *Humanae salutis*, nº 3-6.

c) *Gaudium et spes* on the signs of the times

If the Church intends to give response to humanity´s perennial questions, it must examine the signs of the times and interpret them in the light of the Gospel[62]. In *Gaudium et Spes* the expression "sign of the times" attained the highest status as a theological category.

Following the call of Pope John XXIII to address issues concerning pastoral activity in modern times, largely driven by globalization, the Second Vatican Council hoped to keep pace with modern times in planning well its pastoral work in order to achieve effective evangelization, since things and reality must be considered in themselves according to their nature, giving them their value as such in order to carry out an adequate pastoral discernment[63]. It is in this line of thought the Council speaks about the signs of times:

> "To carry out such a task, the Church has always had the duty of scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel (…). We must therefore recognize and understand the world in which we live, its explanations, its longings, and its often dramatic characteristics."[64]

3.3. Sociological-pastoral criterion for interpreting the "signs of the times"

In order to analyze this criterion, I use the definition of the "sign of the times" given by Marie D. Chenu. His definition does not leave aside the social phenomena found in society. Neither does he ignore the social phenomena when interpreting the call to live the Gospel of Christ. We have to recognize the hidden meaning in the phenomena in order to obtain the correct interpretation. Chenu defines:

> "Signs of the times are certain widespread phenomena that encompass an entire sphere of activity and express the needs and aspirations of humanity today. But these general phenomena are only signs when they are accompanied by a sudden awareness, in the movement of history"[65].

In this definition, Chenu emphasizes the phenomena that shake the world and characterize an era. Without doubt, the ecological crisis is worldwide issue. Addressing it is a form of letting people to be aware of its impacts in social, political,

62 *Gaudium et spes,* nº 4.

63 Cfr. Yves Congar, "Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II", in *La Iglesia en el mundo de hoy*, vol. III, ed. Yves Congar and Michel Peuchmaurd (Taurus, 1970), 22-23.

64 *Gaudium et spes*, nº 4.

65 Chenu, "Los cristianos y la acción temporal", 41.

economic and spiritual perspectives. However, not everything that shakes the world, and seems to affect social life deserves to be considered as a "sign of the times"[66]. The question which can be posed regarding this reality will be: What is the measure to use; in order to classify an event occurred as the "sign of the times"?

The first crucial thing is: facts must be interpreted in the light of faith. Christian faith moved by human experience believes that God is the origin of all creation and continues to unite with humanity. The call to be aware of the ecological crisis is an act of faith that needs a personal conversion as an initiative to respond to man´s responsibility in collaborating on God´s plan.

> "Faith does not consist in intellectually accepting specific truths drawn from the Bible. Faith consists in recognizing God's plan, the coming of the Kingdom of God. It is about recognizing the march of God's people in our times"[67].

Social events are visible and have significant influence on the way people live and think. The ecological question implies social dimension. The experience indicates that any activities which fail to respect the environment, causes harm to human society. They can disorientate the human community and that is why we affirm that, in the light of faith, we need to understand the hidden divine action.

As Benedict XVI expressed clearly that the Church does not only defend the earth, water and air as gifts of creation but must also protect humankind from self-destruction[68]. This truth confirms the church´s response to the signs of times and also responding to the need of the practice of faith. Faith does not remain in the immanence, but it transforms into a reality open to transcendence: it does not belong only to the visible world but transcends a calculable world opening itself up to contact with an eternal[69].

Jesus' mission was a struggle against the false Kingdom, perpetrated by injustice, violence, exploitation and oppression. This struggle was accompanied by gestures which he always insisted that his followers should maintain their faith in him and in God the Father (Cfr. Lk 17:11-19). Jesus recognizes the poor and the excluded to be God's preference. It is like saying that in the poor and the excluded God manifests himself[70].

66 Cfr. José Comblin, "Signos de los tiempos", *Concilium*, 312 (2005): 87-100, 91.
67 Comblin, "Signos de los tiempos," 98.
68 Benedict XVI, *Address to the members of the Roman curia* (22 December 2008).
69 Joseph Ratzinger, *Fe y futuro* (Sígueme, 1973), 31.
70 A good interpretation we can make is from Mt 25, 31-46. In this text, Jesus shows clearly that whatever is done to the least; it was done to him. We can classify the least including the poor who need a help.

The second feature of the interpretation seeks to respond to the main call of Christian doctrine, which integrates into the history of salvation[71]. The events interpreted under this initiative "become signs of divine will and reveal both, the openness to grace and aptitudes as well as the obstacles and refusals of today's world to listen to the word of God"[72]. Ecological awareness reminds a human being´s role as guardian who is called to act in sense of stewardship.

Finally, there is a prophetic-sacramental aspect of the phenomena. The events demand attention from believers and the Church. Although we recognize that there may be ambiguities because the sign of God's presence can be obscured by an anti-sign. The anti-sign can obscure the true signs of divine presence, so it should be interpreted in the light of the Word of God. "Knowing God implies putting oneself in a listening attitude"[73]. This is a necessary tool for interpreting the voice of God crying out in society. The crying of the poor[74] caused by climate change, the widening gap between developed world and developing world show the reality of the immoral act of a human being. Man needs to change his attitude in order to play his part not as exploiter but as a guardian of the garden of God. The prophetic task belongs to the whole Church and the faithful, and this task is always accompanied by the witness that is necessary in discerning the signs of the times enlightened by the word of God[75].

3.4. Historical-theological criterion of the signs of the times

Yves Congar uses the theology of history as his tool to understand the phrase "sign of the times". He examined the importance of events from theological point of view. He viewed them in relation to the history of salvation without denying their importance in the history of the world. It is like saying that, what is revealed by God is in the history of the world. Salvation history is not an independent entity rather an event which occurs in the history of the world. The Church participates in this history, and God has always manifested himself within history. Being in the world, the Church recognizes and interprets its presence in a theological perspective

71 François Houtart, "Los aspectos sociológicos de los signos de los tiempos", in *La Iglesia en el mundo de hoy*, vol. II, 212.

72 Ibidem, 212.

73 Beas, *La categoría signos de los tiempo*, 118.

74 Cfr. Leo XIV, *Magnifica humanitas*, nº 42.

75 Cfr. Leo XIV, *Magnifica humanitas*, nº 23 and 91.

because the history prepares the time of Jesus Christ when he comes to restore the Kingdom.

> "Those who speak of Signs of the Times acknowledge that there is something to be learned from time itself. This category of Signs of the Times would need to be clarified, as biblical, Christological, and eschatological references. But the most interesting aspect of the term is the intention implied in it. It is a matter of fully recognizing the historicity of the world, of the Church itself insofar as, although distinct from the world, it is nevertheless linked to the world. The movements of the world must have an echo in the Church. There will not be answers for everyone, at least not completely finished and adequate answers. But it will be known that it is not enough to repeat the same old lessons"[76].

The understanding of revelation is to be a constitutive element in our efforts to understand and interpret the signs of the times. There are events that carry within them a mystery that reveals divine manifestation, although they are not easy to discover due to their ambiguous nature.

> "The Signs of the Times point towards a more global, universal interpretation of revealed truth and compel the Church, in her teaching, to adapt that salvific message to the life and culture of human beings, which inevitably change and transform. Thus, in a certain sense, the Signs of the Times already belong to revelation, because they can be identified with those seeds of life, placed in the world and in the heart of every human being, through which it is easier to perceive the action of God who acts unceasingly in creation, in history and in human beings"[77].

We have to specify these events involved in order to identify the landmark events from the daily customs and practices. This exercise can be different if it is done by a believer or a non-believer.

> "(...) those historical events that manage to create a universal consensus, whereby believers are confirmed in their belief in God's immutable and dramatic actions in history, while non-believers are led to make increasingly true, coherent and fundamental choices in favor of the global advancement of humanity"[78].

An understanding of the signs of times from this perspective of salvation history recognizes that, the world and time have meaning because they reveal God's plan. God´s plan is not to make a human being created in his image to perish, rather to experience his love and be saved. Acts like solidarity with the poor, seeking of

76 Yves Congar, in Beas, *La categoría signos de los tiempos*, 114.
77 Rino Fisichella, *La revelación, evento de credibilidad* (Sígueme, 1989), 366-367.
78 Ibidem, 367.

justice whether environmental justice by returning the land to the poor of a particular place as indigenous people, or cultural justice by not exterminating them from their land, is part of collaboration in the process of salvation as part of the plan of God. There is a salvific dynamism accumulated in the events of history in the march of the world. But this can only be perceived in the light of faith and attentive listening to the Word of God.

The history of humanity is seen to be imbued with God's presence, making one perceive it with the presence of God through many significant events in history. Miguel Rubio Carrasco expresses three aspects that underline this statement: first, creation. Through it, God manifests his action. In creation, God consolidates the relationship between Himself and the world within the framework of history[79]. Second, it refers to divine incarnation and mission of the Holy Spirit in the world[80].

This is a living and active presence in which God shows his action within history and God enters directly to the life of a human being and live in him. Third, we recognize God's presence in history and in the world through the Church as a community of believers on a pilgrimage[81]. God acts and accompanies us, and thus the Church continues with the mission of Jesus Christ as his spouse.

3.5. Proposed suggestions of ecological awareness as the signs of times

The theological interpretation of the signs of times gives us room to draw some suggestions which we think will help Christians to respond to the signs of times regarding the ecological awareness. These suggestions are well related to moral and spiritual perspectives. One of them is the ecological conversion. This concept was introduced by John Paul II and well developed by Pope Francis to indicate the argument that defend the unity between practice of faith and the care of natural environment. Ecological conversion convokes a Christian to practice his faith by reshaping the way one relates with the environment recognizing the premise: care for the Earth is a spiritual and moral responsibility and not merely a practical or political issue.

Moreover, upholding the fundamental principle of respect for life is another proposal that indicates ecological awareness as the response of the signs of times in

79 Beas, *La categoría signos de los tiempos*, 119.

80 Cfr. Chenu, "Los cristianos y la acción temporal…", 47.

81 Cfr. Miguel Rubio "Los 'signos de los tiempos' como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres", *Moralia* 13 (1991): 20-22.

recent time. Human dignity must never be interpreted in isolation from the truth of the transcendental nature of the human person. Christians understand that the foundation of human dignity is set out in the Holy Scripture, Genesis 1:26-27. The person is not merely one object amongst many, but a subject loved by God for a specific mission. Defending the dignity of the person is a driving force towards economic and social progress, whilst promoting integral ecology.

However, we cannot talk of human dignity if we do not educate the sense of responsibility about the ecological aspects. Christians ought to invest in education aiming at fostering a broad and deep ecological responsibility based on respect for human beings and their fundamental rights and duties[82]. The best school which gives good values toward awareness of the ecological crisis is the family. In this, a person learns to respect others and love nature.

Another fundamental aspect is a review of a lifestyle. Just as Pope John Paul II proclaimed; "Today's society will not find a solution to the environmental problem unless it seriously reviews its lifestyle". Hedonism and consumerism should be replaced by virtues of austerity, moderation, self-discipline and a spirit of sacrifice as a way of showing solidarity with those suffering the negative consequences of the ecological crisis. These are some of the suggestions which we consider important in the course of responding and identifying the sign of times in the present time.

4. RESPONSE TO ECOLOGICAL AWARENESS AS A SIGN OF TIMES: THEOLOGICAL PERSPECTIVE

It is not easy to reach agreement on specific criteria that determine the signs of the times. Theologians have been debating whether there are universal elements for determining the interpretation of this expression. Research on the expression 'signs of the times' is based on approximation of theological interpretations, and there are many similarities between them, but still there are differences and difficulties, hence one can fall into a risk of correct interpretation[83].

82 Cfr. Benedict XVI, *Homily for the World Day of Peace* (1 January, 2010).
83 Cfr. Tejerina, "Los signos del tiempo, susurros del espíritu que llena el universo", 86-88.

4.1. Joseph Ratzinger's claims for the forgotten theology of creation

Joseph Ratzinger during a lecture given to the bishops forming the doctrinal committee, emphasizing what he claimed to be an almost disappeared theology of creation, pointed out what he believed to be the causes of this disappearance of the doctrine on the theology of creation[84]. Among the causes, is the desire to discover the world as a material object for human enjoyment rather than a gift from God.

However, he accused modernity of putting much emphasis on rationalism and rendering faith in creation useless. According to rationalism, faith does not help us understand creation. Man needs to be free of it (faith) in order to understand the creation[85]. Humanity focuses on technological advances that have plagued the universe to the point of becoming the power of this world, forgetting the absolute and the transcendence because God cannot be examined by natural science[86]. God has no place before this powerful human force which relies on reason and science.

If governing the world through science is what gives modern man the power to feel like the master of the world, then this spirit makes him self-sufficient, without meditating on the imperfection of man, who occasionally needs nature for his development. Experimental science is neither the answer to everything, nor an end in itself. It is a means to know, understand and contemplate the created world. Denying this dimension, man loses his horizon. Thus trusting in science and its power, he becomes an object of experimentation, forgetting the theological meaning contained in creation since the beginning of the world[87]. The result is the decline or loss of faith in God and Christ through whom and for whom all things were created (Cfr. Col 1:16).

4.2. The consistence between faith and deeds

Faith without deeds is useless (Cfr. Jas 2:14-26). When we believe that creation is important in God's plan for men, we will then act and care it because man is also a being created by God and was given the responsibility to care it. Lack of respect for the environment in which all creatures live will make it difficult for human beings

84 Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today* (2 May 1989).

85 Joseph Ratzinger, *In the beginning, a Catholic understanding of the Story of Creation and Fall* (Burns & Oates, 1995), 82.

86 Cfr. Ratzinger, *In the beginning*, 84.

87 Ratzinger, *In the beginning*, 92

discern and understand the message conveyed by creation itself. Creation has sacramental, Christological and eschatological dimension[88].

The effects of environmental abuse manifest themselves in the way man govern his life which depend much on nature for air, food and even our work. These effects, remind us that our relationships with creation has been improper. It is necessary to change our way of life with regard to human relationships and environment. The negative impact of abusive relationships between men and their environment manifests itself not only in one place, but everywhere. We may say that the poor suffer most but we must not forget that the whole world suffers from these problems and is in agony (Cfr. Rom. 8:21-22).

We can affirm then that "ecological awareness" is a concept that can be considered a "sign of the times" because, first of all, it is something that affects God's creation as a whole and, from a theological point of view, it is studied from the perspective of the history of salvation and it needs to be interpreted through the study of human relations and their role in caring it because environment is an important aspect for man's existence. In ordinary language, the important elements for man's existence are from nature. Destroying ecosystems is equal to destroy man's existence. We say that the responsibility of man is to care for the world and recognize God's work of creation, which will be completed when Christ comes and restores all things (Cfr. Col.1, 15)[89].

CONCLUSION

The phrase "ecological awareness" can be taken as a "sign of the times" based on how the environment relates to man's everyday human life and his relation to salvation history which will reach to its fullness in Christ. The environment in its broad sense is a fundamental aspect of man's existence. Degradation of this means degradation of man himself and it is what some have called sin of ecology. Its importance in the life of men makes all who are working for its safety to present a landmark event because they are defending the work of God, which manifests God's glory, goodness and love as well as the interpretation of the salvation history. Luis Ladaria affirms as follows:

88 Cfr. Ratzinger *In the Beginning*, 15-18.
89 Ángel Cordovilla, *Dios creador* (Centre de Pastoral Litúrgica, 2017), 43.

> "We cannot understand the biblical notion of God's glory if we do not take into account what the manifestation of God's goodness and salvation means, which has taken place definitively in Jesus; in him God manifests his glory. There are obvious points of contact between the idea of creation in Christ and towards Christ and that of creation for the glory of God. From here we must study the problem in relation to the communication of God's perfections to creatures. How does the good of creatures relate to the revelation of divine closeness and goodness? The glory of God in relation to creatures, especially human beings, is manifested in the latter's participation in perfection and divine life; the glory of God produces a reflection of his goodness in human beings"[90].

A correct interpretation of the "signs of times" makes a believer to take his responsibility as co-creator. A human being is the only creature who has been given the responsibility to care for creation as a way of participating in the work of God. Thus, when taking care of it, a human being participates also in the mandate of God to cultivate it for the rest of other creatures. The call of God is to let a man recognize or be aware that he is a guardian of creation and not as despotic exploiter. This theological understanding of creation and the stewardship of man makes ecological awareness be considered as a "sign of the times".

REFERENCES

Arévalo, Eduardo Silva. "La significación teológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu". *Teología y vida,* 33 (1992): 269-297.

Aristotle. *Politics*. Loeb Classical Library, 1932.

Bacon, Francis. *The great instauration*. In *The works of Francis Bacon*. Vol. 1, edited by Ellis Spedding. Hurd and Houghton, 1878.

Beas, Merino Patricio. "Discernir los Signos de los Tiempos: Perspectiva Cristológica y Pneumatológica". *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu,* 150 (2008): 13-32.

Beas, Merino Patricio. *La categoría teológica 'Signos de los Tiempos' desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco.* USTA, 2014.

Benedict XVI. *Caritas in veritate*. San Pablo, 2009.

Benedict XVI. *Deus caritas est.* San Pablo, 2006.

Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer., and Roland E. Murphy (eds). *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo, Nuevo Testamento.* Verbo Divino, 2004.

Capra, Fritjof. *The Turning point: Science, Society, and the Rising Culture*. Simon & Schuster, 1982.

90 Ladaria, *El hombre*, 69.

Carvajal, Luis González. *Los signos de los tiempos, El Reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, 1987.
Chenu, Marie D. *Los cristianos y la acción temporal*. Estela, 1968.
Comblin, José. "Signos de los tiempos". *Concilium* 312 (2005): 87-100.
Conesa, Francisco. "The nature of Revelation in Vatican II". *Scripta theologica*, 45 (2013): 365-393.
Congar, Yves and Michel Peuchmaurd. *La Iglesia en el mundo de hoy*. Vol. II y III. Taurus, 1970.
Cordovilla, Ángel. *Dios creador*. Centre de Pastoral Litúrgica, 2017.
Duchrow, Ulrich and Gerhard Liedke. *Shalom, Biblical perspectives on Creation, Justice and Peace*. World Council of Churches, 1987.
Duquesne, Jacques and Marie D. Chenu. *Jacques Duquesne interroge le père Chenu: un théologien en liberté*. Le Centurion, 1975.
Edwards, Denis. *Ecology at the Heart of Faith*. Orbis Books, 2006.
Fisichella, Rino and Latourelle René, eds. *Diccionario de teología Fundamental*. San Pablo 1992.
Fisichella, Rino. *La revelación, evento de credibilidad*. Sígueme, 1989.
Gafo, Javier. *10 Palabras claves en ecología*. Verbo Divino, 1999.
García Martínez, Francisco, ed. *Los gemidos seculares del espíritu, LV jornadas de Teología*. BAC, 2025.
Houtart, François. "Los aspectos sociológicos de los signos de los tiempos". In *La Iglesia en el mundo de hoy*. Vol II, edited by Yves Congar and Peuchmaurd, 211-251. Taurus, 1970.
Huang, Yihe. "A Review on the Cause of Black Friday Consumerism". *Journal of Education, Humanities and Social Sciences* 31 (2024): 12-20.
Koenig-Bricker, Wodeene. *Ten Commandments for the Environment, Pope Benedict XVI Speaks Out for Creation and Justice*. Ave Maria Books, 2009.
Ladaria, Luis. *El hombre en la creación*. BAC, 2012.
Ladaria, Luis. *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, 1993.
Lindsey, Jacquelyn. *The environment*. Our Sunday Visitor Publishing, 2012.
Lorbiecki, Marybeth. *Following St. Francis: John Paul II's call for ecological action*. Rizzoli ex libris, 2014.
Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación*. Sígueme, 1987.
Obradors, Víctor Ferrández. *Comprender y amar la naturaleza, dimensión ecológica del cristianismo*. San Pablo, 1996.
Orlandis, José. *Los signos de los tiempos*. Rialp, 2006.
Pacomio, Luciano y Mancuso Vito, eds. *Diccionario teológico enciclopédico*. Verbo Divino, 1995.
Pope Francis. *Laudato si´*. Mensajero, 2015.
Pope John Paul II. *Centessimus annus*. AAS 83 (1991): 793-867.
Pope John Paul II. *Message for the 23rd World day of tourism*. June 24, 2002.
Pope John Paul II. *Peace with God the creator, peace with all the creation*, World day of peace. 1 January 1990.

Pope John XXIII. *Humanae salutis*. AAS 54 (1962): 5-13.
Pope Leo XIV. *Magnifica humanitas*. Mensajero, 2026.
Raluto, Reynaldo D. *Poverty and Ecology at the crossroad, Towards an ecological Theology of liberation in the Philippine Context*. Ateneo de Manila University Press, 2015.
Ratzinger, Joseph. *Difficulties confronting the faith in Europe today: Meeting with the Doctrinal Commissions of Europe.* Laxenburg, 2 May 1989.
Ratzinger, Joseph. *Fe y futuro*. Sígueme, 1973.
Ratzinger, Joseph. *In the beginning, a Catholic understanding of the Story of Creation and Fall*. Eerdmans, 1995.
Ratzinger, Joseph. *Principles of Catholic Theology, Building Stones for a Fundamental Theology*. Ignatius Press, 1987.
Riechmann, Jorge, Reyes Luis González, Herrero Yayo y Madorrán Carmen. *Qué hacemos hoy cuando nos encontramos frente a la amenaza de una crisis mayor que la económica: la ecológica*. AKAL, 2012.
Routhier, Gilles. "Les signes du temps. Fortune e infortune d'une expression du concile Vatican II", *Transversalités,* 118 (2011): 77-102.
Rubio, Miguel. "Los ´signos de los tiempos´ como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres". *Moralia,* 13 (1991): 3-32.
Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Sal Terrae, 1986.
Second Vatican Council. *Gaudium et spes*. AAS 58 (1966): 1025-1115.
Tatay, Jaime. *Ecología integral, la recepción católica del reto de la sostenibilidad*. BAC, 2018.
Tejerina, Gonzalo. "Los signos del tiempo, susurros del espíritu que llena el universo". In *Los gemidos seculares del espíritu, LV jornadas de Teología*. Editado por Francisco García Martínez, 65-97. BAC, 2025.
Toreti, Andrea, Davide Bavera, Juan Acosta Navarro, Paulo Barbosa and Alfred De Jager, *Drought in Europe June 2025* - GDO Analytical Report. Publications Office of the European Union, 2025.
Ugarte, Felix Placer. *Signos de los tiempos sacramentales*. Paulinas, 1991.
Uribarri, Gabino. *Teología y nueva evangelización*. Desclée De Brouwer, 2005.
Valera, Luca. "Earth Stewardship: Oikophilia and Philanthropy", *Salmanticensis,* 72/1 (2025): 127-147.
Weizsäcker, Carl Friedrich von. *A World View of Physics*. Routledge and Kegan Paul, 1952.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 443-458, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

La noche oscura y la verdad de la experiencia. Desposesión en la lectura de Jean Baruzi

The Dark Night and the Truth of Experience: Dispossession in Jean Baruzi's Interpretation

IMANOL BAGENETA MESSEGUER
Conservatorio Superior de Música de Castilla y León
ibag_net@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0005-8099-2883

Recibido: 25 de febrero de 2026
Aceptado: 20 de abril de 2026

RESUMEN

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.443

Este artículo examina el estatuto de la vivencia mística a partir de la lectura que Jean Baruzi realiza de la noche oscura de san Juan de la Cruz. En esta interpretación, la experiencia aparece atravesada por una crisis de su valor como criterio de verdad. Cuando los horizontes de creencia se transforman históricamente, lo vivido ya no vale por sí mismo como garantía. Queda expuesto a formas ambiguas de ilusión o de apropiación del sentido. En diálogo con el psicoanálisis, la distinción entre desposesión crítica y desposesión teologal permite delimitar la especificidad de la experiencia religiosa.

Palabras clave: noche oscura, experiencia, desposesión, san Juan de la Cruz, Jean Baruzi, Martin Jay.

ABSTRACT

This article examines the status of mystical experience based on Jean Baruzi's reading of St. John of the Cross's dark night. In this interpretation, experience undergoes a crisis in its status as a criterion of truth. When horizons of belief are historically transformed, the lived no longer holds by itself as a guarantee. It remains exposed to ambiguous forms of illusion or appropriation of meaning. In dialogue with psychoanalysis, the distinction between critical dispossession and theological dispossession allows us to delimit the specificity of religious experience.

Keywords: dark night; experience; dispossession; saint John of the Cross; Jean Baruzi, Martin Jay.

INTRODUCCIÓN

La cuestión del estatuto cognoscitivo de la experiencia religiosa —y de su aceptación como criterio de verdad—, tal como fue planteada por la mística cristiana, alcanza una radicalidad singular en san Juan de la Cruz, porque en su obra aparece formulada la insuficiencia epistemológica de lo vivido como garantía. No se trata únicamente de una advertencia ascética, sino de una desestabilización del valor probatorio de lo vivido mismo. En la *Subida del Monte Carmelo* escribe: "ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir" (Prólogo, §1); y añade luego: "no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar" (§2).

El problema consiste en determinar si lo vivido conserva algún valor cognoscitivo una vez perdida su función de garantía teológica. La discusión excede el ámbito místico y alcanza una cultura donde la subjetividad experimentada suele operar como criterio de legitimidad.

Jean Baruzi examina este problema en su tesis doctoral (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924; reed. 1931), interpretando la obra del carmelita como una interrogación sobre el estatuto de la experiencia mística. Su estudio constituye un punto de inflexión porque piensa la mística en términos cognoscitivos y no solo como expresión de espiritualidad confesional. En el prólogo a la edición española, José Jiménez Lozano subraya precisamente este desplazamiento cuando afirma que Baruzi "rescató desde el ámbito de lo religioso confesional y para la cultura humana entera esa figura y esa obra", situando así a san Juan de la Cruz en un horizonte intelectual que excede la teología devocional.[1]

Este cambio introduce un antes y un después en la recepción moderna del Doctor místico: la noche oscura deja de leerse como episodio de un itinerario espiritual y aparece como una estructura que suspende toda pretensión de garantía. Nada de lo accesible a la conciencia clara es Dios. La desautorización del sujeto como instancia de validación ocurre precisamente allí donde el discurso místico exige pérdida.[2]

1 José Jiménez Lozano, "Prólogo a la edición castellana", en Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, trad. C. Ortega (Junta de Castilla y León, 1991), 8.

2 La *Noche oscura* fue elaborada simultáneamente con la *Subida del Monte Carmelo* entre 1578 y 1585. La ausencia de un autógrafo definitivo puede interpretarse no solo como un problema de transmisión textual, sino también como indicio de una experiencia todavía abierta. Esta condición refuerza la lectura baruziana: la negatividad sanjuanista habla de una reconfiguración permanente del conocer. Dámaso Alonso recuerda que los comentarios realizados a ambos textos quedaron inacabados, deteniéndose en las primeras estrofas: "¿Fueron tal vez acabados los comentarios, y el temor suprimió luego las páginas en que se trataba lo inefable?". Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, 3 ed. (Aguilar, 1958), 142.

La recepción de la obra de Baruzi ha seguido tres grandes líneas: las críticas doctrinales iniciales, los debates sobre su método filosófico-filológico y, más recientemente, las interpretaciones centradas en el lenguaje, la mediación simbólica y el estatuto de la experiencia mística.[3]

Las primeras objeciones surgieron en el interior de la tradición doctrinal católica, donde se atribuyó a Baruzi un cierto racionalismo hermenéutico.[4] Otros autores cuestionaron después la articulación entre filología y filosofía en su método.[5] Posteriormente, el debate se centró en el lenguaje y la mediación simbólica. La escritura comenzó a interpretarse como una práctica discursiva surgida del derrumbe del saber constituido,[6] mientras que el escepticismo sanjuanista pasó a considerarse una dimensión estructural de su obra.[7]

Sin embargo, al situar la mística dentro de los debates contemporáneos sobre la experiencia religiosa,[8] estos enfoques tienden a no distinguir con claridad entre una desposesión de alcance filosófico y otra teologal, propia de la tradición mística. Precisamente en esa diferencia se sitúa uno de los problemas centrales de este trabajo.

El artículo adopta un enfoque hermenéutico-comparativo. Más que proyectar categorías contemporáneas sobre san Juan de la Cruz, busca señalar convergencias estructurales en torno a la crisis de la experiencia como apoyo. El análisis seguirá tres momentos: transformación moderna del modo de comprender lo vivido, lectura baruziana de la noche oscura y diálogo con el psicoanálisis contemporáneo.[9]

3 Sobre la recepción contemporánea de Baruzi y las reinterpretaciones fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas de la experiencia mística, véanse también Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI–XVII)* (Siruela, 2006); Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta* (Caparrós, 1997); y las discusiones recientes sobre mediación simbólica y corporeidad en Júlio Dinis Lobo, "Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty", *Salmanticensis* 72/2 (2025): 235-240.

4 Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz: Su obra científica y su obra literaria*, 2 vols. (Ávila: Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929).

5 Pedro Urbano González de la Calle, "Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, par Jean Baruzi (París, Alcan, 1924)", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 86 (1925): 298–305; Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*,142.

6 Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI–XVII)*, obra original publicada en 1982.

7 Bernat Castany Prado, "Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz", *San Juan de la Cruz* 43 (2009): 41–61.

8 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: Estudio comparado* (Trotta, 1999); Secundino Castro Sánchez, "San Juan de la Cruz y la crisis de la mística", *San Juan de la Cruz* 45 (2010): 83–111.

9 Entre los estudios recientes sobre experiencia, fenomenología y teología destacan las aportaciones de Jean-Luc Marion, Michel Henry o Jean-Louis Chrétien sobre donación, afectividad y negatividad. En el ámbito hispánico, la discusión sobre experiencia religiosa y mediación fenomenológica ha tenido desarrollos importantes en torno a la obra de Juan Martín Velasco.

La pregunta puede formularse entonces de manera más precisa: tras la crisis del criterio experiencial, ¿es posible pensar un estatuto cognoscitivo de la vivencia mística que no repose en su propia evidencia? En ello se juega el sentido filosófico de la noche oscura.

1. LA EXPERIENCIA BAJO SOSPECHA

1.1. Mutaciones de la experiencia

El problema requiere un marco más amplio que el estrictamente teológico. La transformación del concepto de lo vivido y la mutación del régimen epistemológico de la razón moderna configuran un horizonte desde el cual comprender la pérdida de su valor como instancia inmediata de verdad. El diagnóstico histórico-cultural de Martin Jay permite captar con precisión este desplazamiento.

En *La imaginación dialéctica*, la experiencia aparece como ambivalente: erosionada por la racionalización y, a la vez, portadora de un resto negativo que resiste toda integración. No se trata únicamente de una pérdida de inmediatez. Lo que allí se altera es el vínculo mismo entre percepción interior y sentido. Esa tensión se profundiza en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* y alcanza formulación sistemática en *Cantos de experiencia*[10]: no desaparece, pero pierde progresivamente densidad; se describe como mediada,[11] atravesada por marcos históricos y lingüísticos que impiden considerarla un fundamento inmediato de verdad.

Deja entonces la experiencia de funcionar como garantía autosuficiente. Comparece, más bien, como un ámbito atravesado por mediaciones, opacidades y excedencias de sentido que impiden su plena apropiación por la conciencia. En una dirección distinta, aunque parcialmente convergente, Gabriel Marcel había descrito lo vivido no como simple dato psicológico, sino como una tensión entre el yo y "las profundidades del ser". La existencia humana aparece entonces atravesada

10 Martin Jay, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* (Ediciones Universidad Diego Portales, 2003); Martin Jay, *Cantos de experiencia: Variaciones modernas sobre un tema universal* (Paidós, 2009), obra original publicada en 2005.

11 René Jolivet, al exponer el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, subraya que no puede haber "filosofía concreta" sin una "tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el Yo y las profundidades del ser", así como sin una reflexión ejercida sobre "la experiencia más intensamente vivida". Ese concepto de lo vivido no aparece como garantía autosuficiente de verdad, sino como ámbito problemático de revelación de sentido, atravesado por una dimensión ontológica que excede la pura interioridad psicológica. René Jolivet, "El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel", *Sapientia* 3 (1947): 69–70.

por una dimensión ontológica que desborda tanto la pura interioridad subjetiva como la disponibilidad conceptual de lo vivido. Lo decisivo no es su extinción, sino el saber que transforma su función.

1.2. Después de la metafísica

En coherencia con este trasfondo, la subjetividad deja de pensarse como dato originario para ser comprendida como una realidad configurada simbólicamente; allí donde se presenta como evidencia psicológica, se bloquea su posible función como instancia de validación.[12] Este desplazamiento remite a una transformación más amplia del modo en que la razón se comprende en la modernidad, lo que permite situar el problema en el tránsito del pensamiento metafísico al postmetafísico descrito por Jürgen Habermas.

En el ámbito religioso, el término *metafísica* no designa solo un sistema doctrinal, sino un modo de pensar —de Platón a Hegel— que presupone un fundamento accesible a la conciencia contemplativa y atribuye a la filosofía el estatuto de intérprete de lo absoluto. Basta pensar en la convicción de que el entendimiento humano puede alcanzar, mediante la reflexión, una certeza acerca del ser, Dios o el alma. Esa confianza constituye el núcleo de la actitud metafísica.

El tránsito hacia una racionalidad postmetafísica comienza cuando la razón deja de orientarse a fundamentos últimos. Entonces esa pretensión se debilita y pasa a comprenderse como una forma histórica de racionalidad, situada, mediada lingüísticamente e inscrita en procesos intersubjetivos propios del mundo de la vida. En este marco, la radicalidad de la noche oscura puede leerse como una desestabilización anticipada de la pretensión metafísica de fundamento. Como señala Habermas:

> Solo bajo las premisas de un pensamiento postmetafísico se desmorona ese concepto enfático de teoría que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza.[13]

Desde este horizonte filosófico puede releerse la obra del Doctor místico.

La obra del Doctor místico permite reconocer una convergencia estructural en la crítica de la experiencia como garantía inmediata de verdad. Cuando la razón

12 Sobre la crítica contemporánea a los dualismos entre experiencia espiritual y corporeidad, véase Carlos Granados, "Una clave para la teología de la creación desde la *somatología* del Cantar de los cantares", *Salmanticensis* 72/1 (2025): 13ss.

13 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Taurus, 1990), 16.

deja de disponer de un acceso transparente a lo absoluto —señala Habermas[14]— también la percepción subjetiva pierde su pretensión fundante. La expresión teológica desplaza entonces el criterio hacia la capacidad de atravesar la desposesión: "para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada" (Subida, I, 13).

1.3. Aprender a perder

¿No es este el horizonte en el que puede comprenderse la radicalización sanjuanista? La verdad deja entonces de coincidir con el sentir y ningún estado interior puede funcionar ya como garantía apropiable por el sujeto. Esta lógica de desapropiación atraviesa la tradición espiritual y reaparece, bajo nuevas formas, en la fenomenología contemporánea de la donación.[15] La experiencia trascendente ya no puede comprenderse como acceso inmediato a una evidencia absoluta, sino como una vivencia mediada por interpretación y lenguaje. Desde esta perspectiva —presente también en el enfoque fenomenológico de Louis Roy[16]— la noche oscura deja de pensarse como intensificación de una interioridad transparente y aparece como crisis del privilegio epistemológico de lo vivido.

En esa tensión se sitúa la noche oscura: no como negación de la verdad, sino como retirada de toda apropiación subjetiva. El gesto no suprime el acceso a la verdad, pero priva a la experiencia de su pretensión certificadora. Incluso la contemplación permanece bajo el signo de la no-posesión: "mientras vivan acá en la tierra, los santos no ven los misterios de la naturaleza divina más que a través de alguna imagen"[17]. La validez espiritual no se verifica únicamente en la intensidad de lo vivido, sino en el despojo que sustrae a la conciencia de toda función de criterio último.

2. JEAN BARUZI: DE LA GARANTÍA A LA PRUEBA

14 Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 28.

15 Esta lógica posee antecedentes en la tradición apofática cristiana —desde el abandono progresivo del saber en el Pseudo-Dionisio hasta la noción de vaciedad en Meister Eckhart— y ha reaparecido en la fenomenología de la donación, donde la alteridad desborda todo horizonte constituido; en palabras de Jean-Luc Marion, ello "descalifica la posibilidad de una revelación en el momento mismo en que hace posible toda manifestación". Jean-Luc Marion, *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*, (Síntesis, 2008), §§ 4–5, 19.

16 Louis Roy insiste en que las experiencias trascendentes "no son lo mismo que los fenómenos sobrenaturales" y rechaza su reducción a un incremento extraordinario de percepción o conocimiento. Véase Louis Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica* (Herder, 2006), 25-26.

17 Antonio Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2003), 98.

2.1. La noche como tránsito

Cuando la filosofía confía demasiado en el concepto, el recorrido interior deja de operar como fundamento seguro. Tal es también el problema de la experiencia espiritual —y de la lectura de Jean Baruzi— si se la considera desde nuestra situación intelectual. Baruzi evita convertir la experiencia en una nueva forma de inmediatez; desplaza la vivencia fuera de su función fundante y la convierte en lugar de prueba. De ahí que el itinerario místico exija "no ver ya nada de sí"[18]. La pérdida de apoyo en la conciencia no constituye un déficit. Es, por el contrario, la condición misma de apertura a aquello que el sujeto no puede producir ni poseer.

Baruzi formula esta exigencia con un rigor que desborda toda lectura psicologista:

> Juan de la Cruz rechaza con igual ímpetu las nociones humanas y los sentimientos humanos. […] Al final es la razón la que se encuentra parcialmente satisfecha por el abandono sistemático de todos los conocimientos distintos. [19]

Con la noche, la experiencia pierde su función verificadora y entra en un proceso de desapropiación. Baruzi distingue aquí dos movimientos todavía entrelazados: las *tinieblas*, asociadas al empobrecimiento interior y a la pérdida de consuelo, y la *oscuridad* en sentido estricto, que comienza cuando esa pérdida deja de vivirse solo como carencia y modifica la relación del sujeto con aquello que pretende conocer. Lo vivido ya no comparece como evidencia transparente para quien lo atraviesa.[20]

> La noche es la compleja reunión, en un solo vocablo, de las cosas y los pensamientos abolidos, de la luz que no comprendo.[21]

La conciencia deja entonces de sostenerse con la misma seguridad y ya no encuentra en lo vivido una confirmación inmediata. Por eso la nada no aparece aquí como una simple carencia psicológica. Manuel Ballestero cuestiona precisamente esta reorganización doctrinal de la experiencia sanjuanista y recuerda que en el poema aparece una misma materia simbólica —"desplazamiento inmóvil" y "sin posible configuración de etapas propiamente dichas"[22]— que el comentario

18 Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (Junta de Castilla y León, 1991), 393.

19 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 527.

20 Manuel Ballestero observa que el comentario transforma en secuencia doctrinal lo que en el poema aparecía todavía como "desplazamiento inmóvil" y unidad dinámica de una misma experiencia simbólica. Manuel Ballestero, *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido* (Península, 1977), 62–63.

21 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 315.

22 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 62.

convierte después en secuencia. Esta pérdida no remite entonces únicamente a una metáfora de oscuridad, sino a una modificación del vínculo entre conciencia, experiencia y verdad.

2.2. Baruzi en el debate francés sobre la mística

La originalidad de esta lectura se perfila en el contexto del debate sobre la mística desarrollado en Francia entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. En ese escenario intelectual, marcado por la renovación de la filosofía de la religión y por el interés en formas de conciencia no reductibles al racionalismo clásico, Henri Bergson propone una *intuición suprarracional del ser concreto* como vía de acceso a lo absoluto.

Esta orientación encuentra resonancias en Louis Lavelle —especialmente en su comprensión de la interioridad como participación en el ser— y en Henri Delacroix, aunque en ninguno de ellos la pérdida constituye el eje estructural de la experiencia.[23] Lo propio de Baruzi —y de Juan de la Cruz— es afirmar que ni la inmediatez vivida ni el concepto racional alojan la verdad: esta comparece en el lenguaje místico atravesada por la negación. Frente a la intuición bergsoniana, introduce ruptura; frente al objeto psicológico de Delacroix, un movimiento que desborda toda objetivación. En la noche oscura, la verdad comparece únicamente donde cesa toda posesión.

3. LA NOCHE OSCURA COMO INSTANCIA CRÍTICA

3.1. Crisis de la vivencia inmediata

El análisis se articula en tres momentos: (a) la pérdida de fundamento de lo vivido según Baruzi, (b) las objeciones que suscita esta tesis y (c) su alcance estructural en diálogo con el psicoanálisis. Se examina, en primer lugar, cómo

23 La referencia a Louis Lavelle resulta significativa porque su filosofía de la interioridad mantiene todavía una comprensión positiva de la presencia y de la participación en el ser, especialmente en *La présence totale* (Aubier, 1934), donde la experiencia interior aparece ligada a una presencia que desborda la apropiación reflexiva del sujeto. Véase también Imanol Bageneta Messeguer, *En torno a La Présence totale (1934), de Louis Lavelle. La experiencia del ser en la filosofía del espíritu francesa*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2020. Frente a ciertas corrientes de la espiritualidad francesa contemporánea —entre ellas el horizonte asociado a Henri Bremond—, Baruzi insiste, en cambio, en que la experiencia mística implica también una desautorización de los sentimientos humanos como criterio suficiente de verdad: "Juan de la Cruz rechaza con igual ímpetu las nociones humanas y los sentimientos humanos". Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 527. Véase Henri Bremond, *Prière et poésie* (Grasset, 1926) y Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (Félix Alcan, 1908).

Baruzi desarrolla esta problemática en un apartado de su estudio sobre Juan de la Cruz, donde la noche aparece como instancia crítica que priva a la vivencia de pretensión de fundamento.

Surge primero este problema: si la modernidad ha debilitado la pretensión fundante de la vivencia, ¿implica ello un retorno a la interioridad o exige quizá una transformación radical de su estatuto? Quienes leen la crisis de la razón metafísica como ocasión para rehabilitar lo vivido buscan recuperar una inmediatez originaria. Incluso ciertas corrientes fenomenológicas intentaron describir una experiencia primaria anterior a toda elaboración conceptual, una forma de presencia inmediata del ser irreductible al racionalismo abstracto.[24] Baruzi, en cambio, no propone un retorno, sino una desposesión: la vivencia deja de sostener la verdad y pasa al régimen de la prueba.

Esto es, puede haber intensidad sin verdad. Y puede haber verdad precisamente allí donde la vivencia deja de certificarse a sí misma.

Baruzi lleva aquí la lógica hasta el extremo:

> En cambio, la experiencia oscura representa una renuncia, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Para el alma, el hecho de ser oscura o de estar a oscuras comporta una actitud experimental conducente, en el orden de las aprehensiones distintas, a una nada natural y sobrenatural. […] La experiencia oscura dibuja el secreto y atrevido movimiento que nos llevará más allá de nosotros mismos.[25]

3.2. Negatividad y tránsito

La negatividad sanjuanista no describe solo un empobrecimiento afectivo. Introduce una modificación del vínculo entre experiencia y verdad. Es el núcleo del problema, y Baruzi resume así la negatividad sanjuanista:

> Dios no es nada de lo que podemos sentir, imaginar, pensar o desear —nada de lo que podemos aprehender. Está más allá de todas nuestras maneras de ser—. Y sin embargo, está en nosotros mismos. Pero no podemos encontrarlo si no es

24 Algunos desarrollos fenomenológicos de mediados del siglo XX describieron la existencia de una *patencia* originaria del ser anterior a toda tematización conceptual. Alberto Caturelli hablaba, en este sentido, de una "experiencia del ser en bruto", mientras que diversos discípulos de Husserl rechazaron el giro idealista del maestro en nombre de una orientación realista de la intencionalidad. El itinerario de Edith Stein resulta especialmente significativo por su desplazamiento hacia una metafísica de raíz tomista. Véanse Alberto Caturelli, "Desolación del filósofo en Argentina", *Sapientia* 39–40 (1956): 48–49; Juan Alfredo Casaubón, "Gérmenes de idealismo en las Investigaciones lógicas de Husserl", *Sapientia* 41 (1956): 250.

25 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 310.

> recuperando esa Luz interior que jamás falta en nosotros, es decir, renunciando a todo cuanto no sea ella, a todo nuestro ser sin purificar.[26]

Baruzi lee a Juan de la Cruz como un pensador del límite: la vivencia es necesaria para el camino, pero insuficiente como instancia de verificación. La verdad permanece, aunque la conciencia ya no pueda apropiársela como evidencia inmediata.

3.3. Pérdida y apertura

La radicalidad de esta operación aparece constantemente en la *Subida del Monte Carmelo*. Juan de la Cruz no se limita a desconfiar de ciertos excesos sensibles o imaginativos; cuestiona la posibilidad misma de convertir la experiencia en criterio de verdad. Por eso el alma debe atravesar una privación progresiva de apoyos espirituales: imágenes, consuelos, comprensiones e incluso formas elevadas de experiencia religiosa.

El vaciamiento opera aquí en dos direcciones complementarias.

> (a) La vivencia deja de operar como criterio suficiente. La negatividad sanjuanista no elimina la experiencia, pero la priva de función verificadora. Baruzi interpreta este desplazamiento como una desautorización de la conciencia entendida como instancia última de validación. Permanece decisiva, aunque ya no garantiza por sí sola la verdad de aquello que manifiesta.
>
> (b) Este proceso no termina de dejarse organizar mediante una secuencia doctrinal estable. Ballestero señala que la lectura de Baruzi tiende a reconstruir la experiencia sanjuanista mediante un esquema excesivamente intelectualista.[27] Lo decisivo, sin embargo, no es una sucesión ordenada de etapas interiores, sino una modificación más profunda de la estructura de la experiencia. La privación afecta a la forma misma en que el sujeto se orienta hacia el mundo y hacia sí. Por eso Ballestero habla de un "desplazamiento inmóvil" y de una experiencia "sin posible configuración de etapas propiamente dichas".[28] Esta retirada afecta así a las condiciones mismas bajo las cuales la conciencia organiza sentido, deseo y verdad.

Dos objeciones permanecen abiertas. La primera: la desposesión conduciría a una neutralización afectiva; sin embargo, la tradición mística desplaza la función del afecto sin exigir su extinción. La segunda: la modernidad no absolutiza la

26 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 592.
27 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 74.
28 Ballestero, *Juan de la Cruz*, 77.

vivencia, aunque puede empobrecerla al reducirla a indicadores psicológicos. En ambos casos aparece una misma pregunta: ¿puede el empobrecimiento convertirse, paradójicamente, en criterio?

El problema desborda entonces el ámbito de la experiencia religiosa y alcanza el horizonte más amplio de la interioridad y sus límites como criterio de verdad.

3.4. La herida del sujeto

Lo que está en cuestión no es lo vivido, sino su estatuto. Para san Juan —según Baruzi— la verdad mística no reside en la intensidad, sino en la mediación simbólica y en la pérdida de evidencia: solo se vuelve pensable al precio de una traducción que altera su inmediatez. Así, alguien puede tomar la vivencia como signo de autenticidad —por ejemplo, el consuelo en la oración—; entonces deja de ser mediación y funciona como verificación. La noche deja de atravesar al sujeto y comienza simplemente a describirlo. El camino se reduce a una psicología del yo; la dimensión teologal se atenúa. Frente a esta deriva, la noche introduce una interrupción decisiva: desplaza el sentido fuera del dominio del yo.

Es aquí donde la referencia al psicoanálisis adquiere interés crítico.[29] No porque permita "explicar" la noche oscura, sino porque ayuda a precisar un problema común: la imposibilidad de convertir la experiencia interior en garantía transparente de verdad. También Freud mostró —en un registro distinto— que el sujeto no coincide plenamente consigo mismo, mientras que Lacan radicalizó esta fractura al situar la verdad no del lado de la vivencia inmediata, sino de aquello que en ella desborda al yo. La convergencia, sin embargo, permanece limitada: la noche sanjuanista no remite únicamente a una división estructural del sujeto, sino a una apertura teologal que excede toda economía del deseo. Lacan no explica a san Juan, pero permite precisar con mayor rigor el problema que Baruzi sitúa en primer plano: la imposibilidad de erigir lo vivido en criterio último.

29 No es irrelevante recordar que Jacques Lacan asistió a los cursos de Jean Baruzi en la *École Pratique des Hautes* Études en los años treinta. Sin embargo, más allá de cualquier filiación biográfica, la convergencia aquí señalada es de orden estructural y no histórico: no se trata de establecer una influencia doctrinal directa, sino de advertir una afinidad en la crítica del criterio experiencial.

4. DISCERNIMIENTO, CUERPO Y LÍMITE DE LA EXPERIENCIA

4.1. Freud y la pérdida de transparencia

La pérdida del criterio basado en lo vivido se vuelve más inteligible cuando se sitúa en el cruce entre cuerpo, lenguaje y goce abierto por el psicoanálisis. Allí puede distinguirse una ruptura crítica —accesible al diagnóstico analítico— de una transformación teologal que constituye el núcleo propio de la noche oscura. La comparación entre psicoanálisis y Baruzi no busca filiaciones históricas, sino una convergencia estructural en la desautorización del sujeto como instancia de verdad. La diferencia no es meramente conceptual: afecta a la estructura misma del sujeto. El discernimiento deja de apoyarse en la coherencia de lo sentido y pasa a reconocer el régimen en que la experiencia se inscribe; la noche aparece entonces como una pérdida somática y afectiva que desactiva cualquier criterio puramente interior de verdad.

Freud formula un primer desplazamiento: la conciencia no coincide con los procesos que determinan la vida psíquica. El sujeto puede actuar lo reprimido sin saberlo:

> El analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace.[30]

Lo vivido deja así de constituir un criterio fiable de verdad: no basta sentir ni comprender lo que se siente. La experiencia consciente aparece atravesada por determinaciones que la exceden y que no se dejan reducir a la evidencia inmediata.

4.2. Lacan y la división del sujeto

Lacan radicaliza la cuestión. La sospecha no se dirige solo contra la transparencia de la conciencia, sino contra la consistencia del sujeto mismo: este no funda lo vivido, sino que es efecto del significante, determinado por un orden simbólico que lo excede.[31] La consecuencia es estructural: el sujeto no precede a la verdad que pretende vivir, sino que se constituye en dependencia de ella. El yo aparece dividido por la cadena significante; por eso la vivencia no puede erigirse

30 Sigmund Freud, "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)", en *Obras completas*, vol. XII (Amorrortu, 1976), 151. Obra original publicada en 1914.

31 Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto* (Gedisa, 1987).

en fundamento suficiente, pues quien la vive no es un centro soberano, sino una posición producida.

La ruptura introducida por Baruzi resulta especialmente significativa: la interioridad deja de funcionar como lugar transparente de presencia y pierde toda capacidad de verificarse a sí misma.[32]

4.3. La noche oscura y la desautorización del yo

En este punto se perfila la convergencia con la noche oscura. También aquí la proximidad con el psicoanálisis se vuelve visible: como él, la noche oscura desmantela la ilusión de una interioridad autosuficiente. Puede haber intensidad sin verdad, y verdad allí donde la vivencia pierde su autosuficiencia; la proximidad, sin embargo, no implica identidad.[33] La noche no solo remite a la división del sujeto, sino a la posibilidad de una relación con lo que lo excede sin anularlo. Si el psicoanálisis muestra que la experiencia no funda verdad porque el sujeto está estructuralmente escindido, la noche radicaliza esa desautorización al situar la verdad fuera del dominio del yo.

La lectura de Baruzi sitúa esta ruptura en el límite de la conciencia:

> El símbolo de la noche es el que ayuda a Juan de la Cruz a ir demostrando que nada de lo que es accesible a nuestra clara conciencia es Dios —o digamos lo Real último—.[34]

Sostener ese hiato: ahí comienza propiamente el discernimiento. Reconocer que ninguna vivencia garantiza la verdad y, al mismo tiempo, que la verdad no se reduce al resto imposible que el sujeto encuentra en sí mismo. Al desactivar la experiencia como fundamento, la noche protege la trascendencia frente a su reducción a vivencia interior disponible. La experiencia permanece; pierde únicamente el derecho a decidir sobre la verdad.

32 Esta distancia respecto de las filosofías francesas de la interioridad resulta especialmente visible si se compara la negatividad sanjuanista descrita por Baruzi con la ontología participativa de Louis Lavelle o con las aproximaciones psicológicas a la experiencia religiosa desarrolladas por Henri Delacroix en *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Allí donde esas perspectivas conservan todavía algún grado de continuidad entre experiencia interior y presencia de sentido, Baruzi sitúa la verdad únicamente en el atravesamiento de la desposesión. Véase asimismo Louis Lavelle, *La présence totale*.

33 La analogía es estructural: el psicoanálisis piensa la división desde la falta, mientras que la tradición teologal remite a una alteridad que excede al sujeto.

34 Baruzi, *San Juan de la Cruz*, 16.

CONCLUSIÓN

El recorrido realizado permite responder con mayor precisión a la pregunta inicial: la crisis del criterio experiencial no implica abandono de la verdad, sino transformación de su estatuto. La lectura baruziana de san Juan de la Cruz no restaura una inmediatez perdida —solución romántica— ni se repliega en lo indecible —solución escéptica—: instituye un régimen en el que la experiencia, desposeída de su función fundante, deviene lugar de una verdad que no puede ser poseída por el sujeto.

La experiencia no desaparece: deja de decidir y pasa a dar testimonio. De ahí que la distinción entre desposesión crítica y desposesión teologal no remita simplemente a dos lenguajes distintos aplicados al mismo fenómeno, sino a dos formas irreductibles de atravesar la pérdida. La primera —accesible también al diagnóstico psicoanalítico— desactiva la ilusión de transparencia y priva a la vivencia de función probatoria. La segunda no restituye ninguna certeza sustitutiva, pero tampoco clausura la verdad en la fractura del sujeto: abre una relación con una alteridad que lo precede y lo excede. Aquí reside la diferencia decisiva: el psicoanálisis piensa la división desde la falta constitutiva del sujeto; la noche sanjuanista la piensa desde una trascendencia que no puede reducirse a efecto de una estructura simbólica.

El discernimiento espiritual no consiste entonces en recuperar una coherencia interior, sino en sostener el hiato entre sentir y verdad sin cancelarlo prematuramente. Si la noche fuera únicamente una forma de división subjetiva, bastaría el análisis para atravesarla. Pero Baruzi muestra que Juan de la Cruz exige algo distinto: reconocer un régimen en el que la experiencia deja de coincidir plenamente consigo misma sin por ello quedar reducida a ilusión o vacío. Después de la noche no aparece una nueva seguridad; lo que queda es una relación más incierta con la verdad, justamente cuando la conciencia ya no puede apoyarse del todo en sí misma.

La pregunta final no es qué queda de la experiencia tras la crítica, sino qué relación con la verdad exige una vivencia que ha dejado de fundarse en su propia evidencia. La noche no responde: es el lugar donde la pregunta puede formularse sin engaño.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Dámaso. *La poesía de San Juan de la Cruz*. 3 ed. Aguilar, 1958.

Ballestero, Manuel. *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*. Península, 1977.

Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, 1991. Ed. or. 1924; 2 ed. francesa 1931.

Castany Prado, Bernat. "Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz". *San Juan de la Cruz* 43 (2009): 41–61.

Castro Sánchez, Secundino. San Juan de la Cruz y la crisis de la mística. *San Juan de la Cruz* 45 (2010): 83–111.

Certeau, Michel de. *La fábula mística (siglos XVI–XVII)*. Siruela, 2006.

Chrétien, Jean-Louis. *La llamada y la respuesta*. Caparrós, 1997.

Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz: Su obra científica y su obra literaria*. Vol. 1-2. Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929.

Delacroix, Henri. *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme.* Félix Alcan, 1908.

Dor, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto*. Gedisa, 1987.

Freud, Sigmund. "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)". En *Obras completas*. Vol. XII. Amorrortu, 1976.

González de la Calle, Pedro Urbano. "Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, par Jean Baruzi (París, Alcan, 1924)". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (1925): 298–305.

Granados, Carlos. "Una clave para la teología de la creación desde la 'somatología' del Cantar de los cantares". *Salmanticensis* 72 (2025): 11–27.

Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, 1990.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923–1950)*. Taurus, 1989.

Jay, Martin. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

Jay, Martin. *Cantos de experiencia: Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós, 2009.

Jiménez Lozano, José. "Prólogo a la edición castellana". En Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, i–xv. Junta de Castilla y León, 1991.

Jolivet, Régis. "El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel". *Sapientia* 3 (1947): 68–77.

Lobo, Júlio Dinis. "Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty". *Salmanticensis* 72 (2025): 233–260.

Marion, Jean-Luc. *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis, 2008.

Martín Velasco, Juan de Dios. *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Trotta, 1999.

Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Herder, 2006.

Royo Marín, Antonio. *Los grandes maestros de la vida espiritual*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

Waaijman, Kees. *Espiritualidad: Formas, fundamentos y métodos*. Sígueme, 2011.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 459-488, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Viktor Frankl: experiencia vital, Logoterapia y espiritualidad

Viktor Frankl: life experience, Logotherapy, and spirituality

CARLOS GÓMEZ IGLESIAS
Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela
cgomez@itcdesantiago.org
https://orcid.org/0009-0005-6396-459X

Recibido: 30 de junio de 2026
Aceptado:16 de octubre de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.459

RESUMEN

En el año 2025 se cumplían los 80 años de la liberación de Viktor E. Frankl del último campo de concentración en el que estuvo retenido. Su particular experiencia le hizo sentar las bases de una antropología que dará lugar a la tercera escuela vienesa de psicología: la Logoterapia. Este artículo destaca aspectos de su experiencia vital, su concepción del ser humano, su Logoterapia y su consideración del hombre como libre, responsable, espiritual y abierto al sentido.

Palabras clave: Frankl, Logoterapia, sentido, religión, espiritualidad.

ABSTRACT

In 2025, it marked 80 years since Viktor E. Frankl was freed from the last concentration camp where he had been detained. His unique experience laid the groundwork for an anthropology that would give rise to the third Viennese school of psychology: logotherapy. This article highlights aspects of his life experience, his view of the human being, his logotherapy, and his perception of humans as free, responsible, spiritual, and open to meaning.

Keywords: Frankl, logotherapy, meaning, religion, spirituality.

"(...) al hombre no lo dominan ni la voluntad de placer ni la voluntad de poder, sino lo que yo llamo la Voluntad de sentido: su esfuerzo y su lucha profundamente arraigados por un sentido último y elevado de su existencia" [1].

INTRODUCCIÓN

Hay siempre un hilo conductor en la vida de cada persona que explica su vida y su obra. Los hechos, experiencias, encuentros explican el lento proceso evolutivo de cada ser humano. En Viktor Frankl encontramos también, de un modo especialmente significativo, una continuidad entre su obra terapéutica y los acontecimientos de su propia existencia; por ello, en parte, Gabriel Marcel en el prefacio a la edición italiana de su obra más difundida lo define como un "enviado de otro mundo"[2].

Desde su inicio como disciplina científica, la Psicología se ha interesado por el fenómeno de la religión, si bien con inconstancia e inconsistencia, en diferentes épocas y por parte de autores adscritos a diferentes paradigmas, con aportaciones diversas, condicionadas por la antropología subyacente a los mismos. Son ya clásicos en la historia de la Psicología de la Religión nombres como J. H. Leuba, E. D. Starbuck, W. Wundt, W. James, G. S. Hall, S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, G. W. Allport o A. H. Maslow[3]; si bien, son los autores pertenecientes al ámbito del psicoanálisis -fundamentalmente Freud y Jung- los más reconocidos y con una mayor presencia en los manuales específicos de Psicología de la Religión, y en otras publicaciones en general[4]. Paradójicamente, la figura notoria de Viktor E. Frankl, no ha gozado de una difusión que reconozca la profundidad de su obra en esta disciplina concreta.

1 Viktor E. Frankl, *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre Logoterapia* (Herder, 2001), 127.

2 Gabriel Marcel, "La vertigine dell'organizzazione," en Viktor E. Frankl, *Uno psicologo nei lager* (Ares, 2000), 5.

3 Carlos Gómez, "Los comienzos de la Psicología de la Religión: W. James y S. Freud", en *Sembrar en surcos de esperanza. Miscelánea en honor de Mons. Julián Barrio* (ITC, 2018), 265-293; Carlos Gómez, "Tres paradigmas en psicología de la religión: C. Jung, E. Fromm y A. Maslow", *Compostellanum* 67 (2021): 67-106.

4 Joaquín García-Alandete y José Francisco Gallego-Pérez, "La religión en el Análisis Existencial y la Logoterapia de Viktor E. Frankl", en *5º Congreso Virtual de Psiquiatría. Interpsiquis*, febrero de 2004, en https://psiquiatria.com/formacion/quinto-congreso-virtual-de-psiquiatria-interpsiquis-2004, 2.

El pasado 27 de enero de 2026 se cumplían los 81 años de la liberación del campo de concentración de Auschwitz, uno de los cuatro en los que vivió su cautiverio nuestro autor; Viktor Frankl fue hecho prisionero en septiembre de 1942 en Theresienstadt y liberado finalmente en abril de 1945 del campo de Turkheim[5]. Él logró sobrevivir; no así su mujer, sus padres, hermano, cuñada, muchos colegas y amigos. Frankl expone su experiencia personal en los campos de concentración nazis y realiza, a partir de la misma, profundas reflexiones antropológicas y psicológicas. A pesar de todo, y gracias a esa experiencia vital, en toda su obra manifiesta una fe incondicionada en un significado incondicionado[6].

Viktor Frankl señaló un tema tan actual en su manifestación, como olvidado en su estudio: que la enfermedad propia de nuestro tiempo es la falta de sentido. Según él, son muchas las personas que tienen la sensación de que su vida carece de sentido, lo que genera un sentimiento de frustración existencial. Nos movemos en un fenómeno ampliamente extendido, cuya onda expansiva es tan potente que atraviesa todo tipo de barreras, haciendo mella, sobre todo, en los jóvenes.

En el presente trabajo hacemos una breve exposición de la vida y la obra de Viktor Emil Frankl (1905-1997), psiquiatra, neurólogo y filósofo vienés, quien contribuyó al estudio de cuestiones que son nucleares en la Psicología de la Religión, como el Análisis Existencial y la Logoterapia. Presentamos brevemente su modelo, conocido también como la Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia, junto al Psicoanálisis de Sigmund Freud y la Psicología Individual de Alfred Adler, y que goza de un, cada vez mayor reconocimiento, también en este ámbito que nos ocupa.

1. BIOGRAFÍA

Viktor Emil Frankl nace el 26 de marzo de 1905. Hijo de Gabriel Frankl y Elsa Lion, procedente de una distinguida familia judía de Praga. Su tío era Oskar Wiener, reconocido poeta alemán. Viktor es el segundo de tres hermanos; Walter, el mayor y Stella, la menor, nacida cuatro años después de él.

Su padre fue estudiante de medicina y trabajador que llegó a ser director del ministerio de Asuntos Sociales. Gabriel tenía una visión espartana de la vida y del

5 Viktor E. Frankl, *Llegará un día en el que serás libre. Cartas, textos y discursos inéditos* (Herder, 2018), 12.

6 Viktor E. Frankl, *Senso e valori per l'esistenza. La risposta de la Logoterapia* (Città Nuova, 1998), 164.

deber, muy fiel a sus principios, era profundamente religioso y con pensamiento crítico. Su madre, Elsa, era una persona de alma bondadosa y corazón piadoso. El propio Frankl afirma que las cualidades heredadas de ambos deben de haber generado una tensión en la estructura de su carácter; de hecho, cuando le aplicaron el test Rorschach se revelaba un contraste enorme entre una racionalidad extrema y una profunda emocionalidad[7]. Podríamos inferir en esta descripción de su personalidad una simbiosis heredada de las figuras significativas.

Viktor fue un niño frágil, más inclinado a hablar de ideas que a jugar. Su sentimiento de amparo nació del entorno familiar, afectuoso y humanamente fecundo. A los cinco años recordó despertar con una intensa alegría interior de sentirse protegido[8] al abrir los ojos y ver a su padre inclinado sobre él, sonriendo. Frankl dirá que la Logoterapia surgió en la casa en la que nació[9]. Otro recuerdo decisivo fue oír que la vida era un simple proceso de combustión y preguntarse, entonces, si la vida tenía sentido[10]; mantuvo hasta el final la convicción de que siempre lo tiene[11].

Viktor contaba con 9 años cuando empezó la Primera Guerra Mundial (1914 – 1918), y su familia había aprendido a sobrevivir y a saber lo que era ser pobre[12]. Desde niño fue un gran observador y persona reflexiva, dotado de una gran inteligencia; Frankl narra cómo en el campo de concentración de Thereisenstadt, un profesor de Praga realizó un test de inteligencia a distintos colegas, obteniendo un cociente intelectual por encima de la media. Esta experiencia le causó tristeza, al pensar que se desperdiciaría ese don al, probablemente, morir en el campo de concentración[13].

En la escuela estudió filosofía natural, leyó psicología aplicada y se interesó por el Psicoanálisis; así, con 16 años inició correspondencia con Sigmund Freud[14], quien presentó su trabajo "La mímica de la afirmación y negación" en la Revista Internacional de Psicoanálisis[15]. Frankl recordaba que Freud respondía sus cartas

7 Viktor E. Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias* (Herder, 2016), 16-17.
8 Viktor E. Frankl, *La vita come compito. Appunti autobiografici* (SEI, 1997), 10.
9 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 21, 23.
10 Viktor E. Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos* (Herder, 1993), 19.
11 Viktor E. Frankl, *La idea psicológica del hombre* (Rialp, 1999), 204.
12 Él mismo destaca: "En Viena tenía que ponerme a la cola de las patatas del mercado a las tres de la mañana, hasta que venía mi madre a relevarme, a las siete y media, para que pudiera ir al colegio. Y esto sucedía en invierno". Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 43.
13 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 26.
14 Rafael de los Ríos, *Cuando el mundo gira enamorado. Semblanza de Viktor Frankl* (Rialp, 2004), 149.
15 Viktor E. Frankl, "La mimica dell'affermazione e della negazione," en *Le radici della Logoterapia. Scritti giovanili 1923-1942*, ed. E. Fizzotti (LAS, 2000), 25-26.

en menos de 48 horas[16]. También convirtió ejercicios escolares en ensayos psicoanalíticos y asistió a conferencias de E. Hitschmann y P. Schilder, discípulos directos de Freud[17].

Frankl afirma que la vocación médica le rondaba desde la escuela secundaria y por influjo del Psicoanálisis se fue inclinando hacia la psiquiatría; sin embargo, también le atraía la dermatología o la ginecología, como opción vocacional. Un dicho de S. Kierkegaard le hizo ver su huida de lo que era su auténtica vocación: "No querer ser uno mismo desesperadamente"[18]. Así vislumbró la necesidad de focalizarse en la psiquiatría y abandonar sus devaneos con otras disciplinas, y en 1924, con 19 años ingresa en la facultad de Medicina de la Universidad de Viena. La monografía que presenta para obtener el título de bachillerato nos anuncia las dos vertientes entrelazadas en sus estudios y lleva por título "Psicología del pensamiento filosófico". Se trata de una patografía de orientación psicoanalítica sobre el pensamiento de A. Schopenhauer[19].

Durante estos años comienza nuestro autor a escribir artículos de temática psicológica en un periódico de Viena; al mismo tiempo que redacta su primera disertación sobre "El sentido de la vida" en el grupo de estudios filosóficos de la Universidad de Viena, cuyo director era Edgar Zilsel. Se encuentran ya en este escrito, en ciernes, dos fundamentos claros que desarrollará posteriormente: la necesidad de responder a las preguntas de la vida y el "suprasentido"[20].

En 1925, se distancia del Psicoanálisis y da un giro hacia la Psicología Individual de Alfred Adler. El joven estudiante de medicina entra a formar parte del restringido grupo que se había creado en torno a Adler; su teoría le parecía, en aquel momento, una visión más holística del ser humano. Su relevancia en este momento hace que el 27 de septiembre de 1926 tenga una ponencia en el III Congreso Internacional de Psicología Individual celebrado en Düsseldorf[21]. Posteriormente, en 1927, Viktor Frankl, en compañía de Rudolf Allers y Oswald Schwarz, el fundador de la medicina psicosomática, toma distancia también en relación con la Psicología Individual de Adler[22]. Frankl es expulsado de la Sociedad

16 Viktor E. Frankl, *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano* (Paidós, 2023), 10.
17 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 46.
18 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 48; Frankl, *La vita come compito*, 30-31.
19 Viktor E. Frankl, *Escritos de juventud. 1923-1942* (Herder, 2024), 32.
20 Elisabeth Lukas, *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida. El pensamiento esencial de Viktor E. Frankl* (Plataforma Editorial, 2024), 71.
21 Eugenio Fizzotti, *Logoterapia per tutti. Guida teorico-pratica per chi cerca il senso della vita* (Rubbettino Editore, 2002), 14.
22 Frankl, *En el principio era el sentido*, 11.

para la Psicología Individual, del mismo modo que antes Alfred Adler se había visto excluido del círculo de los psicoanalistas. Durante toda su vida Frankl no dejó de afirmar que el Psicoanálisis y la Psicología Individual sobrevivirán siempre, son como los cimientos de un edificio a los que nadie mira; se entierran, pero están ahí.

Durante los estudios de Medicina nuestro autor asistía a las clases de filósofos como Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Martin Buber o Ludwig Binswanger; al mismo tiempo, fue creciendo en él la convicción de que la persona era única, original, irrepetible. Una unidad somático-psíquica-espiritual orientada hacia la individuación del significado de su existencia y a la realización de su propia tarea personal[23].

Tras su exclusión del círculo de Adler, Frankl funda junto con Fritz Wittels, autor de la primera biografía de Sigmund Freud, y con Maximilien Silbermann, la Asociación Académica para la Psicología Médica; en el programa de formación continua de la misma aparece por primera vez la palabra "Logoterapia". Comienza a emplear el concepto de "Análisis Existencial" en su escrito: "Filosofía y Psicoterapia". En 1936, obtiene la especialidad en Neurología y Psiquiatría y después de doctorarse, Frankl trabajó intensamente durante casi cuatro años en el Hospital Psiquiátrico de Viena Am Steinhof; en esta época pasaron por su consulta unos doce mil pacientes afectados de depresiones profundas[24]. Posteriormente, en 1937, abre también su clínica privada especializada en neurología y psiquiatría, que no permaneció abierta más de un año, dados los acontecimientos que se cernían.

En 1938 las tropas de Hitler invaden Austria y comienza el hostigamiento a la comunidad judía de Viena. Posteriormente, a finales de 1939, Frankl es nombrado jefe del departamento de Neurología del Hospital Rothschild de Viena[25]. Cabe destacar que durante estos años el doctor Frankl fue ignorado, debido al ambiente antisemita, no teniendo nunca, en estos años, nombramiento de funcionario público, a pesar de su cualificación y publicaciones[26].

Durante la guerra, Frankl intentó obtener un permiso para emigrar a Estados Unidos, concedido en 1941. La decisión enfrentaba un futuro profesional seguro en América con la realidad de la Austria nazi y sus padres ancianos; su hermano

23 Frankl, *Escritos de juventud*, 19.
24 Lukas, *Viktor E. Frankl*, 75.
25 De los Ríos, *Cuando el mundo gira enamorado*, 150.
26 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 27.

Walter y su cuñada Elsa habían sido enviados a Auschwitz, y su hermana Stella emigraría a México y después a Australia. Frankl siguió la conciencia como "órgano del sentido", capaz de rastrear el deber en cada situación. Aunque sólo Stella quedó indemne, para él la decisión de quedarse fue obvia y nunca se apartó de esa concepción espiritual.

El 17 de diciembre de 1941 Viktor contrae matrimonio con Tilly Grosser en el registro civil de Leopoldstad, en Viena. Poco después, en septiembre de 1942, a los 37 años de edad, clausuraron el hospital Rotschild de Viena, donde era director del departamento de Neurología; él, sus padres y esposa son deportados al campo de concentración de Theresienstadt, permaneciendo durante tres años en cuatro campos de concentración[27]. Su padre muere a causa de una neumonía contraída en el mencionado campo. El propio Frankl afirma haber tenido lo que Maslow denomina una "experiencia cumbre", una satisfacción absoluta, al haber estado con su padre hasta el momento en que perdió la consciencia, rompiendo la prohibición de salir de su barracón para estar con él y administrarle morfina que aliviase los efectos del edema pulmonar[28]. En los campos de concentración Frankl se vio reducido a un número: 119104; había perdido todo —familia, libertad, manuscritos—, pero comprendió que todavía podía elegir su actitud. Como él mismo relata, "cuando no se puede cambiar una situación, uno se enfrenta al reto de cambiarse a sí mismo"[29]. Frankl demostró en los campos de concentración cómo no somos libres de lo que nos sucede, pero sí de la respuesta que damos a lo que nos sucede.

En octubre de 1944, Viktor es trasladado a Auschwitz con su esposa Tilly; nuestro autor, como hemos dicho, presenció la muerte de su padre en el campo de concentración de Thereisenstadt y hasta el último momento albergó la esperanza de que su madre y su primera esposa hubieran sobrevivido. En una de las primeras cartas que se conservan después de su liberación, estando en Munich, le comunicaron que su madre había sido asesinada en Auschwitz; y, al regresar a Viena, le transmitieron la información de que su primera esposa había fallecido en Berger-Belsen, después de la liberación de los ingleses en agosto de 1945, a causa de las

27 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 99.
28 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 29.
29 Viktor E. Frankl, *El hombre en busca del sentido último. El Análisis Existencial y la conciencia espiritual del ser humano* (Paidós, 1999), 112.

enfermedades contraídas. Desde entonces, en los meses siguientes, no hablará de su supervivencia como una alegría, sino como una carga[30].

Turkheim fue liberado por tropas norteamericanas el 27 de abril de 1945. Frankl trabajó después en el hospital militar aliado de Bad Wörishofen, que abandonó para buscar a su familia, y al ser nombrado jefe de Neurología del Hospital Policlínico de Viena, cargo que ocupó durante veinticinco años[31]. En aquella reubicación personal y social impartió una conferencia radiada sobre los asesinatos masivos de enfermos mentales y publicó un artículo sobre la psicología de los campos de concentración[32]. Sus primeras reflexiones tras la liberación abordaron el trauma, la culpa del superviviente y la reconstrucción de la esperanza: "el sufrimiento deja de ser sufrimiento cuando adquiere sentido"[33]. Desde esa vivencia desarrolló la Logoterapia, tras momentos de despersonalización y adaptación física a la libertad, mientras su mente conservaba más inhibiciones[34].

En el mes de noviembre de 1945, Frankl reconstruye totalmente el manuscrito que le fue arrebatado en un campo de concentración; lo rehace teniendo como base dos docenas de papelitos en los que tomó notas taquigráficas, conteniendo el esquema general de su trabajo. Este libro apareció con el nombre en español de *Psicoanálisis y Existencialismo*, dedicado a la memoria de Tilly, su primera esposa. Él mismo afirma que el primer manuscrito lo perdió en Auschwitz, cuando lo llevaba cosido en el forro del abrigo; el segundo comenzó a reescribirlo durante las noches en vela, cuando estaba enfermo de tifus[35]. Al final dicta el texto en el balneario Kneipp, reconvertido en hospital y residencia para prisioneros judíos venidos de diferentes campos de concentración; estamos en junio de 1945, dos meses después de la liberación, el 27 de abril[36].

La experiencia de la II Guerra Mundial y el Holocausto, como superviviente y como médico, provocó en Frankl la "necesidad y obligación" de llevar a cabo

30 Él mismo afirma: "Para mí no existe felicidad en esta vida desde los martirios de mi madre y mi esposa. No me ha quedado nada, excepto el compromiso de completar mi obra intelectual, aún y a pesar de todo, o quizá precisamente por todo lo que tengo que sufrir". Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 14. Su estancia en Munich, después de la liberación, está marcada por un gran desconsuelo y dolor; afirma sentirse inmensamente cansado, triste, solo. No espera nada, ni teme nada, sin alegrías en la vida; sólo actúa según su conciencia. La situación es terrible, tal y como revelan sus cartas, ante la muerte de los más queridos; a esto se añade el diagnóstico que recibe de su miocardiopatía y las secuelas del tifus. Véase Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 53, 59-63.

31 Lukas, *Viktor E. Frankl*, 76.

32 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 45.

33 Viktor E. Frankl, *Sí a la vida, a pesar de todo* (Herder, 2012), 47.

34 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 38.

35 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 62.

36 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 40.

una labor de reconstrucción psicológica. Esta labor giraba en torno a tres temas: la responsabilidad individual, política y social, el sufrimiento y la culpa. Desde ahí se comprende la cuestión existencial y la triada: sufrimiento, culpa y muerte[37]. La correspondencia con los más íntimos nos revela la situación vital que experimentó Frankl y que hoy conocemos; el proceso que vivió y la maduración de su teoría en primera persona[38].

Tras su regreso a Viena, Frankl fue tremendamente productivo; así, entre 1945 y 1949 publicó ocho libros; de entre ellos cabe destacar como, en tan sólo nueve días, dicta, entre lágrimas, el libro *Un psicólogo en el campo de concentración*, traducido al español como *El hombre en busca de sentido*, durante las navidades de 1945[39]. Posteriormente, ya en 1946 pudo retomar su actividad como médico y fue nombrado director del departamento de neurología del Hospital Policlínico de Viena. En los meses posteriores a su liberación, nuestro autor también fue prolífico en su actividad como conferenciante, algunas de sus alocuciones, podemos leerlas hoy en lengua española[40].

Frankl llegó a escribir 31 libros, que han sido publicados en más de 46 idiomas, incluyendo japonés, chino y ruso, además de numerosos artículos en diversas revistas científicas. Como dato significativo, baste decir que su obra *El hombre en busca de sentido*, fue declarado por la Librería del congreso de Washington: "*One of the ten most influential books in America*"[41]. Frankl fue invitado por más de doscientas treinta universidades a dictar cursos y conferencias en los cinco continentes. Además de catedrático en la Universidad de Viena, fue profesor visitante en las universidades de Harvard, Dallas, Pittsburgh y la Universidad Internacional de Estados Unidos, en California, donde crearon una cátedra de Logoterapia para él.

Entre 1970 y 1995 Frankl recibió 29 títulos de *Doctor Honoris Causa*. Su última clase la dictó en la Universidad de Viena en 1995 y concedió al año siguiente la última entrevista ante un numeroso público de especialistas con motivo del Primer Congreso Mundial de Psicoterapia en Viena, cuando contaba con 91 años

37 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 16-17.

38 Eugenio Fizzotti, "Carissima Stella... tuo Viktor. Profilo psicologico di Frankl in alcune lettere inedite del dopo-guerra," *Ricerca di Senso* 3 (2005): 317-333.

39 De los Ríos, *Cuando el mundo gira enamorado*, 150.

40 En un volumen se recogen, por vez primera en lengua castellana, tres conferencias que Viktor Frankl pronunció en Viena, en la Universidad Politécnica de Viena-Ottakring en 1946, tras su experiencia como prisionero en varios campos de concentración. Los tres textos surgidos de las conferencias vieron la luz aquel mismo año. Véase Viktor E. Frankl, *A pesar de todo, decir sí a la vida* (Plataforma Editorial, 2016), 216.

41 "Uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos". Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 121.

de edad; no cabe la menor duda de que su amplio legado científico ha enriquecido la Medicina, la Psicología y la Filosofía. De entre los cientos de homenajes y premios recibidos destaca el Premio Oskar Pfister otorgado por la Sociedad Americana de Psiquiatría, concedido, por primera vez, a un psiquiatra no norteamericano[42].

Frankl siempre destacó por su afabilidad y humanidad cercana, teniendo contacto con grandes personalidades del siglo XX, entre las que se destacan el Papa Pablo VI con quien estuvo en audiencia especial, invitado por el Vaticano; el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger y filósofos como Martin Heidegger, Gabriel Marcel y Karl Jaspers, con quien compartía la formación como psiquiatra y filósofo.

Quienes tuvieron la oportunidad de conocerlo personalmente afirman que era un hombre intelectualmente inquieto, activo, polifacético, sumamente respetuoso, pero también cálido, sereno y con gran sentido del humor. Entre los testimonios cercanos a su persona y que lo definen a lo largo de sus obras, están Juan Bautista Torelló[43], sacerdote y psiquiatra español, residente en Viena y Eugenio Fizzotti[44], sacerdote, profesor y amigo personal, fundador y director de la ALAEF (Asociación de Logoterapia y Análisis Existencial Frankliano) hasta su muerte.

El profesor Frankl sufrió, cuando contaba con más de ochenta años, una enfermedad ocular degenerativa que le afectó notablemente; murió de un fallo cardíaco en Viena, el 2 de septiembre de 1997, con 92 años, dejando a su esposa, Eleonore y a una hija, la doctora Gabriele Frankl-Vesely[45].

2. LA ANTROPOLOGÍA QUE EMANA DE SUS ESCRITOS

Frankl afirma que el hombre es libre, responsable, espiritual y autotrascendente[46]. Participa de tres dimensiones: somática u orgánica, psíquica o mental y espiritual; esta última no es la única, pero sí la específicamente humana[47]. Negar cualquiera de ellas reduce al hombre a una proyección. Frente al psicoanálisis freudiano, que ceñía al ser humano a la dimensión psicofísica, Frankl abrió pronto

42 Lukas, *Viktor E. Frankl*, 187-92.
43 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 109.
44 Viktor E. Frankl y Pinchas Lapide, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo* (Herder, 2005), 152.
45 De los Ríos, *Cuando el mundo gira enamorado*, 151.
46 Jesús García Rojo, "La Logoterapia de Viktor Frankl," *Revista de Espiritualidad* 255 (2005): 279-312.
47 Frankl, *En el principio era el sentido*, 20.

una perspectiva que valorase la riqueza y dignidad irrepetible de la dimensión espiritual.

Al elaborar su visión, Frankl se enfrenta al atomismo y al energismo de raíz freudiana. El primero fragmenta la mente, el segundo reduce la realidad humana a energía y convierte al hombre en títere de las pulsiones[48]. Para Frankl, cada ser humano es nuevo, original y llamado a realizarse; de él sólo vemos sus actos, "la espuma" de la realidad, pero el núcleo permanece más hondo. Los rasgos corporales pueden expresar el carácter y éste, a su vez, lo espiritual. El organismo psicofísico es instrumento de la persona espiritual, como el instrumento del músico: ambos son necesarios, pero no pertenecen a la misma dimensión del ser[49]. El espíritu permanece invisible, no enferma, y permite al enfermo una relación personal con su proceso orgánico.

Es fundamental a los ojos de Frankl comprender, el ser hombre, en el verdadero sentido de la palabra; lo cual comienza cuando la persona sobrepasa toda limitación; es decir, cuando se muestra el "poder de obstinación del espíritu", como él lo denomina. Se refiere a la lucha contra los límites personales, que deben ser superados, como el propio carácter, los impulsos que poseemos y no deben poseernos, o lo que él llama la libertad de decir "no"[50]. Es precisamente en la limitación donde el espíritu se sobrepone al organismo.

En términos psicológicos, Frankl concibe el espíritu como el eje que atraviesa consciente, preconsciente e inconsciente de la persona; así, no es lo psicofísico, sino lo espiritual-existencial lo esencial. En los actos espirituales la persona queda absorbida y su unidad no se rompe. Así, todo ser humano es espiritual, existencial, libre, responsable y capaz de trascenderse; esto lo convierte en responsable de realizar un sentido[51] en su vida, ya que no es un simple manojo de instintos o reflejos.

Al considerar la dimensión espiritual del hombre como algo fundamental, Frankl distingue dos capacidades específicamente humanas: a) el autodistanciamiento, o posibilidad de distanciarse de una situación o de los condicionamientos personales por medio del humor y el heroísmo. b) la autotrascendencia: es decir, ir más allá de uno mismo y del presente. En estas capacidades, el ser humano

48 Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, 31-35.
49 Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos*, 148.
50 Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos*, 140-42.
51 Viktor E. Frankl, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia* (Herder, 2001), 112.

apunta por encima de sí hacia algo que no es él, o hacia un sentido que hay que cumplir, o hacia otro ser humano a cuyo encuentro vamos con amor[52].

Frankl destaca la condición proyectiva del ser humano: existimos hacia algo que nos supera, el sentido y los valores, que se descubren y no se crean; en último término, hacia Alguien, Dios. Sólo al entender la vida como misión buscamos realizar sus valores. Así, ser hombre significa orientarse a la trascendencia y al deber, no impulsado por un contenido inconsciente de pulsiones y deseos, sino desde el conocimiento responsable. Por ello considera que la religiosidad se sostiene por decisión y fracasa por impulsividad[53]. El Análisis Existencial entiende lo espiritual no como impulso, sino como anhelo de valores y la Logoterapia amplía el campo visual de los valores y deja al paciente elegir, manteniendo abierta la puerta de la inmanencia a la trascendencia[54].

La condición proyectiva del ser humano hace que Frankl destaque siempre la vocación por superar los límites que, culturalmente se imponen, empequeñeciendo una realidad tan grande como la condición humana; así afirma, inspirándose en Goethe: "Si tomamos al hombre por lo que es, lo hacemos peor. Pero, si lo tomamos por lo que debe ser, lo convertimos en lo que puede ser"[55].

3. LA LOGOTERAPIA

En el prefacio de la obra *El hombre en busca de sentido*[56], Gordon Allport define la Logoterapia como el más significativo movimiento psicológico de esta época. Juan Bautista Torellò la denomina como el último sistema de la historia de la psicoterapia[57].

La Logoterapia creada y desarrollada por Frankl es concebida como un modelo de psicoterapia que se ocupa del sentido, entendiendo éste como: "*la posibilidad más valiosa de afrontar cada situación*"[58] y se fundamenta en tres principios básicos: la *Voluntad de sentido, la libertad de la voluntad y el sentido de la vida*.

52 Viktor E. Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia* (Herder, 2012), 27.
53 Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, 86.
54 Viktor E. Frankl, *¿Neurotización de la humanidad o rehumanización de la psicoterapia?* (Herder, 2018), 64.
55 Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos*, 190.
56 Viktor E. Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Herder, 1991).
57 Frankl, *La vita come compito*, 43.
58 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 86.

En el primer principio se plantea que el hombre es dueño de una *Voluntad de sentido* y se siente frustrado o vacío cuando deja de ejercerla; la *Voluntad de sentido* está muy relacionada con la autotrascendencia que caracteriza al ser humano. El hombre siempre apunta más allá de sí mismo, hacia un sentido que primeramente debe de descubrir y cuya plenitud debe lograr. La voluntad de placer y la voluntad de poder, de Freud y de Adler respectivamente, llevan al hombre a la inmanencia; dichos conceptos se oponen a la autotrascendencia y frustran la *Voluntad de sentido*, del ser humano maduro. Así, el principio del placer freudiano es el principio rector del niño, el principio adleriano del poder, el del adolescente, y la *Voluntad de sentido*, es concebido por nuestro autor, como el propio del ser humano maduro[59].

Para la Logoterapia, el placer y el poder son consecuencias de alcanzar un fin y no el fin en sí mismo. Es por esto, que las personas que persiguen el placer y el poder para ser felices llegan a un estado de frustración, sumergidas en un gran vacío existencial; dado que, cuanto más se busca la felicidad más esquiva es; es más, perseguir la felicidad es suficiente para alejarla[60].

La *Voluntad de sentido* no busca alcanzar el poder ni el placer, ni siquiera la felicidad, sino que es el encuentro de un argumento, una razón para ser feliz apoyada en la premisa de que el hombre es libre y responsable. De esta forma, el ser humano es libre de determinismos. Por otro lado, la persona orienta su vida y su conducta, así como sus pensamientos y motivaciones, hacia un objetivo que le dé una razón para validar su existencia.

El segundo principio es la *libertad de la voluntad*: el hombre es libre, dentro de sus límites, para realizar los sentidos de su existencia[61]. Aunque influyan condiciones internas o externas, puede decidir su respuesta. No es mero producto de circunstancias; puede elegir actitud y decisiones. Esta libertad permite autodistanciarse del instinto, ambiente y herencia, que condicionan, pero no determinan. Por eso Frankl rechaza el determinismo: el ser humano es libre frente a lo que lo condiciona y, al ser libre, lo es para ser responsable.

El tercer principio que sustenta la Logoterapia es el *Sentido de la Vida*; es decir, la vida tiene sentido bajo todas las circunstancias. Los dos principios que hemos mencionado con anterioridad nos hablan de una persona dispuesta a tomar posición ante las circunstancias de la vida, con total libertad, a partir de un

59 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 48.
60 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 41.
61 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 22.

sentido que la unifica. Este es el perfil del hombre en busca de sentido: el mismo que, al descubrir un valor y realizarlo, se constituye en sí mismo. Según Frankl, la vida encierra y conserva un sentido que es peculiar y original en cada persona. Así, nuestro deber, como seres conscientes y responsables, es el descubrimiento del sentido de nuestras vidas. Frankl afirma, en oposición directa a Freud y Adler, que sólo cuando la preocupación original respecto a la realización del sentido se frustra, entonces la persona o bien se contenta con el poder o bien lo intenta encontrar en el placer[62].

En la actualidad se considera que la Logoterapia es uno de los modelos más importantes y de mayor vigencia de la psicoterapia existencial. La intervención clínica desde la Logoterapia está particularmente indicada en el tratamiento de personas que no le encuentran sentido a la vida, enfrentadas al dolor o al sufrimiento, especialmente, en casos relacionados con procesos de elaboración de duelo. El *experimentum crucis*, como Frankl lo define, vivido en los campos de concentración, supuso la verificación y validación existencial de las auténticas capacidades humanas de la autotrascendencia y autodistanciamiento[63]. Estas dos características antropológicas fundamentales de la existencia humana son instrumentos basilares de la Logoterapia.

Además, la Logoterapia no sólo puede ocuparse de la cuestión del sentido, sino también de la del *metasentido* o *suprasentido*, al cual remite en última instancia la fe religiosa[64].

3.1. La vida es libertad: *la libertad de la voluntad*

Como seres humanos, no solo somos capaces de elegir, sino que también debemos hacerlo. No hay neutralidad en la vida; cada situación plantea una pregunta a la que estamos llamados a responder de una manera única y personal. Esta responsabilidad es intransferible, ya que nadie puede asumir nuestras respuestas ante los desafíos de la vida.

La responsabilidad no debe entenderse como una carga negativa, sino como una manifestación de nuestra capacidad para encontrar y realizar un sentido en la vida. Es una invitación a responder ante los desafíos de la existencia con creatividad, coraje y autenticidad. Esto es lo que Frankl denomina la "dimensión

62 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 43.
63 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 97.
64 Frankl, *Ante el vacío existencial*, 101-116.

noética" o espiritual del ser humano: el núcleo más profundo desde donde surge nuestra libertad y capacidad para tomar decisiones con significado. Esta *libertad de la voluntad* nos permite trascender la finitud de nuestra vida. Aunque nuestra existencia es limitada y todos enfrentamos la realidad de la muerte, podemos dar forma a nuestras vidas a través de nuestras decisiones y acciones. Esta capacidad de elegir es lo que nos eleva por encima de los condicionamientos y limitaciones de la vida material.

En la vida cotidiana, vivir la *libertad de la voluntad* desde la Logoterapia implica reconocer que, en cada momento de la existencia, tenemos la oportunidad de ejercer esta libertad. Las circunstancias externas pueden parecer insuperables, pero siempre existe la posibilidad de elegir una actitud ante ellas. El propio Frankl lo explica con palabras sumamente reveladoras: "A un hombre le pueden robar todo, excepto una cosa: la última de las libertades humanas, la elección de su actitud ante cualquier tipo de circunstancias"[65].

3.2. La vida tiene un sentido: *el sentido vital*

En Frankl resulta inseparable vida y obra; al madurar tuvo que luchar contra el sentimiento de sinsentido y buscó un antídoto contra el nihilismo[66]. Su reflexión depende de una antropología donde la persona no reacciona sólo a estímulos ni descarga pulsiones, sino que actúa en el mundo. Se autotrasciende al olvidarse de sí y servir a un sentido, deber, persona o causa. A esta orientación la llama "autocomprensión ontológica prerreflexiva": cada ser humano intuye qué significa existir antes de estudiarlo teóricamente.

La vida llama constantemente a descubrir sentido, con independencia de estudios, inteligencia, sexo, edad o religión. El sentido no es sobrehumano, sino profundamente humano. Incluso en el sufrimiento, cuando no podemos cambiar la situación, podemos modificar nuestra posición y transformar la tragedia en logro humano[67]. Ni siquiera la muerte quita sentido a la vida; la finitud urge a actuar, vivir, amar y sufrir valerosamente[68]; así, lo efímero de la existencia llama a la responsabilidad[69], y lo vivido, creado o experimentado en el pasado no

65 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 86.
66 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 8.
67 Frankl, *En el principio era el sentido*, 40-43.
68 Viktor E. Frankl, *Asumir lo efímero de la existencia* (Herder, 2022), 10.
69 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 124.

desaparece[70]. Por todo ello, para Frankl, el sentido es único, irrepetible y debe descubrirse personalmente ya que la ciencia y la técnica no lo otorgan; citando a Schrödinger y Einstein, exige ir más allá de la razón. Así, cuando la persona encuentra sentido puede ser feliz y soportar sufrimiento, frustración y renuncia por alguien, por Dios o por una causa; sin sentido, pierde capacidad de sufrir y vivir, de ahí que las expectativas vitales dependan de valores, posibilidades de sentido y tareas[71], capaces de impulsar al ser humano más allá de sus fuerzas biológicas.

Precisamente, la causa del vacío existencial está en que, a diferencia del animal, el ser humano carece primariamente del sentido que le diga qué hacer en cada circunstancia y se ha apartado de tradiciones orientadoras. Sin guía ni deseo claro, cae en el conformismo —hacer lo que hacen los demás—, o totalitarismo —hacer lo que otros quieren[72]. De este modo, el ser humano satisface y crea necesidades, pero relega la búsqueda de sentido.

Según Frankl, el bienestar material de nuestra época suele ir acompañado de empobrecimiento existencial[73], que provoca la frustración de sentido y se encuentra correlacionada con suicidio, drogadicción, alcoholismo y criminalidad. Así, las personas existencialmente frustradas pueden no presentar problemas psicofísicos ni socioeconómicos, pero sí síntomas de neurosis noógenas al frustrar la Voluntad de sentido[74]. Siguiendo a Lifton, Frankl advierte que la falta de sentido aumenta la disposición a matar o querer matar; de este modo, la eutanasia sería consecuencia lógica del nihilismo y el cinismo[75].

La situación descrita llega a tal punto, que mientras la persona no está encaminada hacia un sentido, todo proceso de curación será infructuoso. Estamos, por tanto, persuadidos por una necesidad vital profunda de sentido, que debe de corresponderse con algo fuera, en el mundo exterior, que nos puede parecer inaccesible. Según Frankl, citando a Franz Werfel: "La sed es la prueba más clara de la existencia de algo parecido al agua"[76].

Recuperar la pregunta por el sentido y el valor de la vida es tarea de todo ser humano, más allá del valor de utilidad que le buscamos a todo. Es más, Frankl

70 Frankl, *La vita come compito*, 9.
71 Frankl, *Asumir lo efímero de la existencia*, 21.
72 Frankl, *En el principio era el sentido*, 102. En la misma página, Frankl afirma que un hecho sociológico como la pérdida de las tradiciones es lo que provoca tanta inseguridad existencial en el hombre de hoy.
73 Frankl, *En el principio era el sentido*, 38-39.
74 Frankl, *En el principio era el sentido*, 103.
75 Frankl, *¿Neurotización de la humanidad?*, 48.
76 Frankl, *En el principio era el sentido*, 46.

afirma que, hasta en el final de la vida, se dan siempre posibilidades incomparables para el crecimiento personal e interpersonal de la persona y de su entorno, incluso bajo el sufrimiento que inflige una persona querida sufriente o que ha fallecido[77].

Frankl ha pasado, como hemos mostrado más arriba, por la escuela del psicologismo y del nihilismo. Pero, además, desarrolla un sistema propio de psicoterapia que reescribe su propia historia clínica y representa la neurosis colectiva de una época. El propio Frankl afirma que su sufrimiento fue un sacrificio útil para los demás en cuanto puede contribuir a inmunizar a otros, para ayudar a cualquier ser humano doliente. Se puede afirmar que nuestro autor ha encontrado el sentido de su vida ayudando a otros a encontrar sentido en sus vidas[78].

3.3. La vida requiere de voluntad: *la voluntad de sentido*

Estamos tocando dos de las reflexiones centrales de Frankl; por una parte, somos nosotros los preguntados por el sentido de la vida, y llamados a responder a las preguntas que nos plantea la vida; por otra, solamente podemos sentirnos interpelados y responder a dichas cuestiones, si nos responsabilizamos de nuestra existencia. Pero, además, el sentido último va más allá de nuestra capacidad de comprensión; en él solo podemos creer. Y aunque sea de forma inconsciente, afirma Frankl, cada uno de nosotros ya cree en él. Lo que a uno le sucede tiene un sentido, un *suprasentido*, que no se puede conocer, solo creer[79].

Frankl observa la paradoja de que hoy resulte casi tabú decir que la vida tiene sentido, mientras predominan frustraciones existenciales y sentimiento de sinsentido[80], sobre todo en jóvenes, signo de creciente neurotización. Esto se corresponde con la "*voluntad de sentido*"[81]. En los campos de concentración, quienes se proyectaban hacia el futuro y hacia un sentido superior tenían más posibilidades de supervivencia. No era condición suficiente, pero sí necesaria[82].

La *voluntad de sentido* pertenece a la autotrascendencia: la persona se abre más allá de sí, al deber, al servicio o al amor, en un proceso dinámico y orientado,

77 Viktor E. Frankl, *Logoterapia y Análisis Existencial. Textos de seis décadas* (Herder, 2021), 348-49; Frankl, *Asumir lo efímero de la existencia*, 49.

78 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 127, 129.

79 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 52.

80 Frankl, *¿Neurotización de la humanidad?*, 14.

81 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 97.

82 Frankl, *En el principio era el sentido*, 33-34.

aunque no asegure alcanzar el fin[83]. Sin autotrascendencia no se comprende la frustración existencial de falta de sentido[84]. Frankl lo explica con el ojo: sólo se mira a sí mismo cuando enferma; así también la existencia se trastorna cuando se centra en sí misma. De este modo, la autorrealización es efecto colateral de la autotrascendencia[85]. Sin posibilidad de sentido, el hombre se refugia en el placer o el poder, porque perseguir directamente la felicidad es perderla. El sentido no se produce, se descubre; lo que sí podemos producir es el sinsentido[86].

Además de constatar que el sentido no puede darse, Frankl afirma que debe ser encontrado por cada ser humano, pero en una realidad mayor que el propio hombre. Ya en 1929 Frankl comenzó a elaborar la distinción entre los tres grupos de valores a través de los cuales el ser humano puede hacer suyo el sentido de la vida[87]; son *los valores de creación, experiencia y actitud*.

Finalmente, Frankl afirma que la Logoterapia puede abrir la puerta a la religión, pero es el paciente, no el médico, quien ha de decidir si quiere atravesar dicha puerta[88]. Siempre, teniendo en cuenta que la diferencia entre psicoterapia y religión es dimensional, siendo la dimensión religiosa más inclusiva que la psicoterapéutica, la cual quedaría integrada en aquélla. En palabras de Frankl, "la biología queda englobada por la psicología, la psicología por la noología, y la noología por la teología"[89].

4. EL SENTIDO DE LA VIDA Y LOS VALORES

Frankl define los valores como sentidos universales cristalizados en situaciones típicas que una sociedad o la humanidad debe enfrentar[90]; atraen, pero cada persona puede aceptarlos o rechazarlos según su conciencia. El sentido es un valor situado, descubierto por una persona singular. Frankl distingue tres categorías básicas para hallarlo: valores *de creación* (trabajo), *de experiencia* (amor) y *de*

83 Viktor E. Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos* (Herder, 1992), 79; Frankl y Lapide, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 128.

84 Viktor E. Frankl, "The Feeling of Meaninglessness", *The American Journal of Psychoanalysis* 32 (1972): 85.

85 Frankl, *¿Neurotización de la humanidad?*, 23.

86 Viktor E. Frankl, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia* (Herder, 1994), 29-31; Frankl, *¿Neurotización de la humanidad?*, 50.

87 Frankl, *La vita come compito*, 42.

88 Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, 45.

89 Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, 23.

90 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 59.

actitud (sufrimiento)[91]. Esta trilogía muestra que la vida conserva sentido hasta el último suspiro y que el sufrimiento puede transfigurarse en logro humano[92].

a) *Valores de creación*: se refieren a lo que el ser humano forja en forma de trabajo, creación, transformación. En el trabajo lo importante es la entrega concreta, la intensidad con la que se aplica a la tarea y no el tipo de trabajo que se realiza. No es tan importante el *qué cosa se hace,* sino el *cómo se hace.* Lo que convierte a la vida en algo insustituible e irremplazable, algo único, algo que sólo se vive una vez; depende del hombre mismo, de quién lo haga y de cómo lo haga, no de lo que se haga[93].

b) *Valores de experiencia*: son los recibidos gratuitamente del mundo: vivencia artística, filosófica, literaria o contemplación de la naturaleza. Su forma más profunda es el encuentro con otro ser humano, donde se descubre su unicidad, irrepetibilidad y potencialidad: un camino que va de la amistad al amor profundo[94]. El amor auténtico alcanza el yo profundo del amado; lo físico puede ser medio de expresión, pero el amor se realiza como orientación espiritual hacia la persona única e irrepetible.

c) *Valores de actitud*: aparecen cuando no pueden realizarse valores de creación o experiencia. Hallar sentido en el trabajo o el arte es más sencillo que encontrarlo en el sufrimiento, pero estos valores abren posibilidades más altas. La tríada trágica —sufrimiento, culpa y muerte— no anula el sentido de la vida[95]. Ante pacientes incurables, Frankl percibía tras la decadencia física la hondura espiritual de la persona; sólo desde esa realidad trascendente se ilumina el sentido del sufrimiento[96].Considera que privar al ser humano del sufrimiento necesario y con sentido sería inhumano[97], pues negar el sufrimiento inevitable deshumaniza y vacía la personalidad.

La sociedad y los medios de comunicación social no preparan para el sufrimiento o la vivencia de lo espiritual, sino que acentúan el valor del éxito, la eterna juventud y el poder mal entendido. Por ello, cuando alguien se enfrenta con un ineludible dolor físico, moral, psicológico o espiritual, se sacuden las seguridades

91 Frankl, *Asumir lo efímero de la existencia*, 34.
92 Frankl, *Lo que no está escrito en mis libros*, 62.
93 Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo* (FCE, 1989), 173.
94 Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, 187.
95 Frankl, *Logoterapia y Análisis Existencial*, 156.
96 Frankl, *La idea psicológica del hombre*, 68.
97 Viktor E. Frankl, *El hombre doliente* (Herder, 1994), 129.

y hasta se degrada la misma persona. De este modo, Frankl afirma que cuando la espiritualidad humana se bloquea, el hombre hace un proceso regresivo hacia sus ancestros animales[98].

Frankl cree que la decadencia de valores universales y la ausencia de apertura al sentido último de la vida alimenta apatía y vacío existencial, fomentando el desconocimiento del valor del sufrimiento[99], donde se manifiesta la grandeza humana, porque la persona se confronta con su capacidad no sólo de trabajar y gozar, sino de sufrir: "sufrir significa tomar postura frente al propio dolor y esto equivale a estar por encima de él"[100]. Además del derecho a vida, trabajo, alegría y paz, hay un derecho al sufrimiento como oportunidad de cumplir el propio sentido[101]. Por eso, crecimiento, maduración y enriquecimiento vital se vinculan al dolor; la respuesta al porqué del sufrimiento es silenciosa, pero para Frankl es la única significativa[102].

Nuestro autor considera que vivimos en una sociedad de la desesperanza, porque no se busca el sentido de la vida, ni el valor de la vida, sino el valor de utilidad. A pesar de ello, Frankl cree que el sentido de la vida y el valor de la persona siempre permanecen, son indestructibles. Nos cuesta entenderlo, en una sociedad orientada a los logros, que idolatra la juventud y huye del esfuerzo y el sufrir; donde el joven tiene posibilidades e incertidumbres y la persona mayor, realidades, y certidumbres. La dignidad incuestionable del ser humano nos hace percibir el límite como oportunidad, por cuanto *el sentido vital* y valor de la persona van siempre unidos[103].

98 Elisabeth Lukas, *Una vida fascinante* (San Pablo, 1994), 24.

99 El vacío no superado se expresa a través de manifestaciones como el aburrimiento o apatía. Se puede definir el primero como una falta de interés por el mundo y la segunda como una falta de iniciativa para cambiar algo en él. Así, el ser humano no sabe ni siquiera lo que quiere. Se inclina a querer lo que quieren los demás (conformismo) o a hacer aquello que los demás quieren (totalitarismo). De este modo, el vacío existencial es el caldo de cultivo perfecto para que surjan las tres grandes problemáticas de nuestra época que, autores posteriores a Frankl, como Lukas y Batthyány, denominaron la triada neurótica de masas: la depresión, la adicción y la agresión. En la práctica esto significa un suicidio en el sentido estricto de la palabra o el suicidio crónico con la dependencia y violencia contra los otros y el mundo. Véase Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, 112-118.

100 Frankl, *El hombre doliente*, 182.

101 Viktor E. Frankl, *Teoría y terapia de la neurosis* (Herder, 1992), 254.

102 Frankl, *El hombre doliente*, 297.

103 Frankl, *Asumir lo efímero de la existencia*, 56.

5. LA ELEVACIÓN Y LA PROFUNDIDAD DE LO HUMANO EVIDENCIA LA TRASCENDENCIA

Frankl considera que no puede haber una antropología sin referencia a lo trascendente y no se puede hablar del ser humano sin hacer referencia a lo "absoluto", a Dios[104].

En 1948 Frankl publica por primera vez *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, obra sobre religión y psicoterapia nacida de una conferencia ante intelectuales vieneses y con la que obtuvo el doctorado en filosofía[105]; allí defiende que en todo hombre hay una tendencia inconsciente e intencional hacia Dios, una relación escondida que denomina "Dios inconsciente"[106].

Hay tres conceptos que llevan el sello de Viktor Frankl y que condensan la visión del ser humano y la relación con lo trascendente, el núcleo de su antropología y Logoterapia. Él concibe el inconsciente espiritual, la trascendencia de la conciencia y la religiosidad inconsciente como tres dimensiones inseparables del ser humano, todas orientadas a su capacidad de sentido y apertura a lo trascendente. El inconsciente espiritual: núcleo profundo donde residen valores, libertad y responsabilidad. La trascendencia de la conciencia: capacidad de captar el sentido y responder a él. La religiosidad inconsciente: apertura estructural del ser humano a un sentido último o a Dios. Estas tres dimensiones conforman una visión del ser humano espiritual, libre, responsable y orientado al sentido.

5.1. El inconsciente espiritual

En el pensamiento de Frankl es basilar la existencia de un sentido religioso hondamente enraizado en las profundidades inconscientes de todos los seres humanos[107], un sentido último que puede ser experimentado y vivido conscientemente o permanecer oculto, ignorado, pudiendo salir a la superficie, a la consciencia, de manera súbita e inesperada ante las circunstancias y acontecimientos más variados. De este modo, para Frankl, el ser humano es un ser inmanentemente inclinado a la trascendencia, cuya existencia es esencialmente espiritual; es decir,

104 Frankl, *El hombre doliente*, 274.
105 De los Ríos, *Cuando el mundo gira enamorado*, 151.
106 Viktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (Paidós, 1999), 69.
107 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 21.

está caracterizado por la conciencia, la libertad y la responsabilidad como notas constitutivas.

Frankl amplía el inconsciente clásico con una dimensión espiritual donde residen valores, decisiones y orientación al sentido. No sólo hay impulsividad inconsciente, sino espiritualidad inconsciente: núcleo humano de responsabilidad, libertad interior y orientación al bien. Esta noción, original, aunque con raíces filosóficas y religiosas, permite al terapeuta trabajar con recursos profundos que no son impulsos reprimidos, sino valores y capacidades éticas latentes. Así puede explorar motivaciones no formuladas, activar responsabilidad en confusión o desesperanza y revelar capacidades de amor, creatividad y entrega. La *voluntad de sentido* no desaparece, puede quedar inaccesible a la conciencia inmediata.

Para Frankl, el inconsciente espiritual designa una predisposición humana inconsciente a Dios, intencional y no pulsional; dicha atracción puede estar reprimida u oculta al yo consciente[108]. El Análisis Existencial de los sueños muestra una vía de manifestación, rompiendo el "pudor religioso": protección de lo íntimo y sagrado frente a miradas profanadoras. Ese pudor preserva la religiosidad, mientras que la represión puede ocultarla a la conciencia[109].

5.2. La trascendencia de la conciencia

Para Frankl, la conciencia no es sólo un fenómeno psicológico, sino un fenómeno trascendente: la conciencia es la instancia que permite al ser humano salir de sí, orientarse hacia valores y responder a las exigencias de cada situación. Su carácter trascendente explica la responsabilidad moral, que no puede reducirse a mecanismos psíquicos. Frankl afirma que la conciencia es "el órgano del sentido", capaz de captar lo que cada situación demanda y guiar al individuo hacia su realización. La trascendencia de la conciencia es, por tanto, la capacidad humana de ir más allá de lo dado, de abrirse a significados y valores que no se reducen a lo biográfico o a lo instintivo.

Este "órgano del sentido" que es la conciencia, no crea sentido, lo descubre[110]. En *La presencia ignorada de Dios* la describe como instancia intuitiva que permite hallar el sentido personal. Clínicamente, esto implica confiar en que el paciente

108 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 267; Frankl y Lapide, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 116.

109 García-Alandete y Gallego-Pérez, "La religión en el Análisis Existencial," 5.

110 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 40-50.

puede captar lo que la situación pide. Mediante diálogo socrático, el terapeuta no impone respuestas, sino ayuda a descubrir lo sabido en profundidad. También permite reencuadrar el sufrimiento como llamada a una respuesta personal; en el duelo, por ejemplo, la conciencia puede orientar una actitud que honre a la persona perdida sin negar el dolor. Es un trabajo sobre las actitudes de la persona, que busca una postura personal frente al sufrimiento inevitable[111].

En la perspectiva de Frankl, la conciencia es diferente al "yo"; se trata de un fenómeno que trasciende el ser hombre, y, por tanto, nos lleva a comprender la existencia a partir de la trascendencia[112]; con lo que la conciencia se entiende como un fenómeno esencialmente trascendente, por encima de su realidad psicológica; no como un hecho psicológico inmanente, sino como algo que sólo puede ser entendido trascendentemente, tanto en su principio como en su fundamento.

En palabras de Frankl, la conciencia es una realidad "penúltima" y no "última", ya que hace referencia a algo superior a ella misma; de este modo, para nuestro autor el hombre irreligioso es aquel que se ha detenido en la búsqueda de sentido y no ha preguntado más allá de la conciencia[113].

5.3. La religiosidad inconsciente

Frankl sostiene que el ser humano es estructuralmente religioso, aunque esa religiosidad pueda permanecer inconsciente o reprimida. No se trata de inculcar creencias, sino de reconocer una apertura espiritual a lo absoluto, a un Tú trascendente. En *La presencia ignorada de Dios* muestra que la dimensión religiosa emerge en experiencias existenciales profundas. La ciencia está ciega ante el significado último que no es plenamente cognoscible, pero puede ser creíble. Cuando acaba el conocimiento, la fe toma la antorcha; no se opone a la razón, sino que se suma a ella. De este modo, la apertura a Dios es sobrenatural, propia de la fe[114], y el acceso a Dios pasa por el afecto y, en último término, por el amor[115].

El Análisis Existencial ha puesto al descubierto la religiosidad inconsciente: una relación latente con lo trascendente que es inherente en el ser humano. El

111 Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 116-23, 131-36, 140-44.
112 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 56.
113 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 60.
114 Viktor E. Frankl, *El hombre en busca del sentido último. El Análisis Existencial y la conciencia espiritual del ser humano* (Herder, 1997), 193-95.
115 Viktor E. Frankl, *La voluntad de sentido* (Herder, 1988), 66-69.

Dios inconsciente es inconsciente para el hombre[116]. Es en el inconsciente espiritual en donde tendrán cabida una moralidad y una creencia o religiosidad inconsciente. De este modo, afirma que la religión le proporciona al hombre un ancla espiritual, un sentimiento de seguridad que no podrá encontrar en otro sitio[117].

Para Frankl, fue Jung quien, en el siglo XX, por primera vez, expuso una tesis atrevida y poco ortodoxa en su momento, según la cual la neurosis es el sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido[118]. Así, a pesar de que la meta de la psicoterapia, de la psiquiatría y de la medicina es la salud, y la meta de la religión es la salvación, Frankl admite que la religión incide positivamente sobre la salud.[119]

Nuestro autor afirma que un 20% de las neurosis, son de origen noógeno; es decir aquéllas marcadas por la frustración existencial en la búsqueda de sentido vital, la falta de esperanza, de contenido que se refleja en el aburrimiento[120]. Así, por regla general una persona religiosa puede encontrar un sentido antes, o más fácilmente que una no religiosa[121].

Frankl, contrariamente a Jung, considera que el origen de la religiosidad no reside en el inconsciente colectivo, sino que depende de una profunda decisión personal[122]. Así, la religiosidad sólo se entiende desde la perspectiva existencial, espiritual ya que proviene de la urdimbre de la persona. Según nuestro autor, el amor, la oración y la muerte constituyen una reserva del más íntimo recogimiento de la persona, donde uno puede ser y seguir siendo él mismo. Es ahí donde se sitúa esta experiencia, en ese espacio de preservación de lo más íntimo y personal, lejos de lo exterior, aquello que Max Scheler denominó el pudor[123].

Por otra parte, la religiosidad constitutiva del ser humano se canalizaría a través de los esquemas religiosos existentes en el contexto sociocultural al que se pertenece, y no en virtud de una supuesta herencia de un inconsciente colectivo. Frankl mantiene desde su experiencia clínica que la atrofia del sentido religioso del hombre acaba en una distorsión de sus conceptos religiosos, convirtiendo a nivel individual, el ángel en demonio y a nivel sociocultural, la religión reprimida

116 Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, 80-83.
117 Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, 28, 46-47, 93; Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 143.
118 Frankl, *En el principio era el sentido*, 14-15.
119 Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, 48.
120 Frankl, *La psicoterapia al alcance de todos*, 124.
121 Frankl, *En el principio era el sentido*, 47-48.
122 Gómez, "Tres paradigmas en psicología de la religión: C. Jung, E. Fromm y A. Maslow", 67-106.
123 Frankl, *En el principio era el sentido*, 77-78.

en superstición. Nuestro autor sostiene que hay dos fuerzas que actúan en este momento cultural como vectores represivos que aplacan el sentimiento religioso, y son la razón divinizada y la tecnología megalomaníaca[124].

6. LA RELIGIOSIDAD ABIERTA DE FRANKL

La Logoterapia considera que la religión es un tema vital. Así, el espíritu designa la dimensión de los fenómenos específicamente humanos y, a diferencia del reduccionismo actual de las ciencias parcializando y excluyendo dimensiones humanas básicas, la Logoterapia se niega a ceñirse a cualquier clase de fenómenos infrahumanos o hacerse dependiente de ellos[125]. De este modo, Frankl se une a las palabras de Einstein, para quien creer en un sentido de la vida es ser religioso; o a las de Wittgenstein, quien sostuvo que creer en Dios es afirmar que la vida tiene un sentido; por ello, nuestro autor se siente respaldado para afirmar que el hombre es esencialmente religioso[126].

De este modo, el ser humano entiende su vida como misión. Frankl se opone a la opinión de que la actitud religiosa convierte al hombre en un ente pasivo; al contrario, está convencido de que lo puede hacer sumamente activo al incentivar su responsabilidad. Desde esa misma responsabilidad y búsqueda de sentido sobre la propia existencia humana se descubre el Absoluto. Así, el ser humano que se manifiesta incapaz de crear una imagen de lo que debe ser, descubre un valor supremo, un *suprasentido*[127]. Es así como el hombre se descubre como creatura, y evita el caer o reproducir constantemente una caricatura de sí mismo. Frankl nos muestra cómo, del mismo modo que el hombre no puede ser comprendido sin Dios, no se puede acceder a Él, sino desde el hombre mismo.

Las imágenes iluminadoras en la obra de Frankl se suceden, como hemos visto; así nos resulta reveladora aquélla que considera que las personas están en la vida como los actores en el escenario; éstos deslumbrados por los focos, en lugar de ver la sala y los espectadores, ven un gran agujero negro, y no "ante quien" están actuando. Así explica cómo el ser humano deslumbrado por el brillo de la vida cotidiana, no ve "ante quién asume la responsabilidad de su existencia". Sin embargo, hay quien cree que donde no vemos nada, justo allí, está el gran

124 Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, 92.
125 Frankl y Lapide, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 145.
126 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 148.
127 Frankl, *Ante el vacío existencial*, 114.

espectador[128]. Esta circunstancia, sin embargo, no le hace sentirse superior, sino, más bien, actuar con mayor sentido y solidaridad.

La experiencia vital de Frankl le lleva a asumir que donde se ha desdivinizado el cielo, y materializado su esencia en visiones infrahumanas, se termina también por deshumanizar al hombre, como nos transmite una mirada a los hechos más oscuros de la historia de la humanidad[129]; de entre ellos, la experiencia de los campos de concentración que ha reflejado nuestro autor en la grandeza y miseria de lo humano.

CONCLUSIÓN

Desearía destacar la importancia que Frankl le concede a la estructura antropológica que revela la profundidad y la elevación del ser humano, que no abdica de su compleja naturaleza. Para Frankl, el ser humano es espiritual, consciente, libre y responsable. La Logoterapia explicita su visión antropológica y del mundo a través del Análisis Existencial. Su concepción del ser humano integra y armoniza diferentes dimensiones (biológica, psicológica y espiritual) en una unidad (multidimensionalidad). La dimensión espiritual (que se expresa en libertad, responsabilidad, conciencia, voluntad de sentido) es la específicamente humana; no es susceptible de enfermar y posibilita el cambio y transformación de la persona. Esta visión implica una ampliación de la mirada y previene sobre visiones reduccionistas del ser humano. De este modo, Frankl asume que la vida tiene sentido bajo cualquier circunstancia, por extrema que sea y admite una apertura a Dios que no es cognoscitiva sino "experiencial", propia del afecto, que no está vinculada al conocer, sino exclusivamente a la fe.

Frankl recupera la expresión de Tertuliano "*anima naturaliter cristiana*"[130] para hablar del anhelo de todo hombre por Dios y la importancia de la religión en su pensamiento. Por ello, en su obra vital *El hombre en busca de sentido* afirma que la experiencia final para el hombre que vuelve a su hogar es la maravillosa sensación de que, después de todo lo que ha sufrido, ya no hay nada que tenga que temer, sólo tiene a su Dios. Frankl afirma que el hombre ha inventado la cámara de gas de Auschwitz, pero también es quien ha entrado en ellas con la cabeza erguida y el Padre Nuestro o el Shema Israel en sus labios. Por eso considera que

128 Frankl, *Llegará un día en el que serás libre*, 194.
129 Frankl y Lapide, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 128.
130 Tertuliano, *Apologeticum* 17, 6 (PL 1, 377).

sólo la raza humana, sólo nosotros somos los seres que buscamos sentido a la vida; sin embargo, no lo hallaremos a menos que nos abramos a una dimensión profunda, a menos que todo lo que vivimos, experimentamos, obramos, elaboramos, esté impregnado de la confianza en algo más grande y que no nace de nosotros.

Frankl define religión y fe no como mera *voluntad de sentido*, sino como *voluntad de sentido último*, de un *suprasentido* que supera la razón[131]. Frente al nihilismo, no considera a Dios muerto, sino silencioso: la ausencia de respuesta no niega su existencia, sino que apunta a su infinitud. Así, Frankl no hace teología; permanece neutral como psicoterapeuta y quiere servir a médicos y pacientes de cualquier credo. Aunque una psicoterapia religiosa estricta le resulta incomprensible y la Logoterapia no cruza el límite entre psicoterapia y religión, deja abierta la puerta para que el paciente decida atravesarla[132]. Religión y psicoterapia pertenecen a dimensiones distintas, pero buscan el bien de la persona desde la verdad.

Por otro parte, creo que se le debe reconocer a Frankl que, decenios antes de que el sentimiento de la falta de sentido y el vacío existencial llegase a ser una "neurosis colectiva", ha confrontado la psicoterapia con los problemas espirituales, en particular con el problema del sentido y finalmente con el mismo problema de Dios[133]. Así, su consideración sobre las neurosis noógenas se anticipó a la proliferación de sus efectos sobre una población occidental llena por fuera y vacía por dentro.

Cabe destacar que, a partir de la obra de Frankl, se ha ido generando una comunidad científica que está realizando una valiosa aportación al desarrollo y aplicación de la Logoterapia y a la rehumanización de todas las disciplinas vinculadas con las ciencias humanas, dado el carácter interdisciplinar que posee su obra.

Frankl nos advierte que cuando la frustración existencial invade persona y sociedad se pierde la ilusión de vivir y aparecen conductas contrarias a la vida:

131 Frankl, *¿Neurotización de la humanidad?*, 67. Frankl abre una puerta a la esperanza con la dimensión suprahumana, define la religión como la búsqueda del sentido último y apuesta por una fe incondicional que otorga sentido al sufrimiento. Cf. Antonia Tejeda, "La fe incondicional frankleana y la fe dubitativa unamuniana: dos acercamientos a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la Shoah)", *Salmanticensis*, 71/2 (2024): 279-310.

132 Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 142-44.

133 Nos recuerda cómo también Jung desarrolla un camino similar con consecuencias parecidas cuando afirma: "Entre todos mis pacientes de más de treinta y cinco años, no hubo ninguno cuyo problema fundamental no fuera, en última instancia, un problema religioso". Carl G. Jung, *Obras completas*, vol. 11 (Trotta, 2002), 287; Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*, 36-38.

adicciones, delincuencia o suicidio. Quien no tiene un porqué difícilmente sabrá para qué vivir ni cómo hacerlo. Entonces razón y sentido ceden ante sinrazón y sinsentido, formas de nihilismo despersonalizador. En una sociedad con medios cada vez más perfectos escasean los fines; sin metas, la persona se desorienta. De ahí su llamada urgente a descubrir un sentido personal profundo para vivir y morir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

De los Ríos, Rafael. *Cuando el mundo gira enamorado. Semblanza de Viktor Frankl*. Rialp, 2004.

Fizzotti, Eugenio. "Carissima Stella... tuo Viktor. Profilo psicologico di Frankl in alcune lettere inedite del dopo-guerra." *Ricerca di Senso* 3 (2005): 317-333.

Fizzotti, Eugenio. *Logoterapia per tutti. Guida teorico-pratica per chi cerca il senso della vita*. Rubbettino Editore, 2002.

Frankl, Viktor E. "La mimica dell'affermazione e della negazione." En *Le radici della Logoterapia. Scritti giovanili 1923-1942*, 25-26. LAS, 2000.

Frankl, Viktor E. "The Feeling of Meaninglessness". *The American Journal of Psychoanalysis* 32 (1972): 85-89.

Frankl, Viktor E. *A pesar de todo, decir sí a la vida*. Plataforma Editorial, 2016.

Frankl, Viktor E. *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Herder, 2001.

Frankl, Viktor E. *Asumir lo efímero de la existencia*. Herder, 2022.

Frankl, Viktor E. *El hombre doliente*. Herder, 1994.

Frankl, Viktor E. *El hombre en busca de sentido*. Herder, 1991.

Frankl, Viktor E. *El hombre en busca del sentido último*. Paidós, 1999.

Frankl, Viktor E. *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*. Paidós, 2023.

Frankl, Viktor E. *Escritos de juventud. 1923-1942*. Herder, 2024.

Frankl, Viktor E. *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*. Herder, 2012.

Frankl, Viktor E. *La idea psicológica del hombre*. Rialp, 1999.

Frankl, Viktor E. *La presencia ignorada de Dios*. Paidós, 1999.

Frankl, Viktor E. *La psicoterapia al alcance de todos*. Herder, 1992.

Frankl, Viktor E. *La vita come compito*. SEI, 1997.

Frankl, Viktor E. *La Voluntad de sentido*. Herder, 1988.

Frankl, Viktor E. *Llegará un día en el que serás libre. Cartas, textos y discursos inéditos*. Herder, 2018.

Frankl, Viktor E. *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Herder, 2016.

Frankl, Viktor E. *Logoterapia y Análisis Existencial. Textos de seis décadas*. Herder, 2021.

Frankl, Viktor E. *Psicoanálisis y existencialismo*. FCE, 1989.

Frankl, Viktor E. *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre Logoterapia*. Herder, 2001.
Frankl, Viktor E. *Senso e valori per l'esistenza*. Città Nuova, 1998.
Frankl, Viktor E. *Sí a la vida, a pesar de todo*. Herder, 2012.
Frankl, Viktor E. *Teoría y terapia de la neurosis*. Herder, 1992.
Frankl, Viktor E. y Pichas Lapide. *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Herder, 2005.
Frankl, Viktor E.*¿Neurotización de la humanidad o rehumanización de la psicoterapia?* Herder, 2018.
García Rojo, Jesús. "La Logoterapia de Viktor Frankl." *Revista de Espiritualidad* 255 (2005): 279-312.
García-Alandete, Joaquín y José Francisco Gallego-Pérez. "La religión en el Análisis Existencial y la Logoterapia de Viktor E. Frankl." En *5º Congreso Virtual de Psiquiatría. Interpsiquis*, febrero de 2004, https://psiquiatria.com/formacion/quinto-congreso-virtual-de-psiquiatria-interpsiquis-2004.
Gómez, Carlos. "Los comienzos de la Psicología de la Religión: W. James y S. Freud". En *Sembrar en surcos de esperanza. Miscelánea en honor de Mons. Julián Barrio*, 265-293. ITC, 2018.
Gómez, Carlos. "Tres paradigmas en psicología de la religión: C. Jung, E. Fromm y A. Maslow". *Compostellanum* 67 (2021): 67-106.
Jung, Carl G. *Obras completas*. Vol 11. Trotta, 2002.
Lukas, Elisabeth. *Una vida fascinante*. San Pablo, 1994.
Lukas, Elisabeth. *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida. El pensamiento esencial de Viktor E. Frankl*. Plataforma Editorial, 2024.
Marcel, Gabriel. "La vertigine dell'organizzazione." En Viktor E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*. Ares, 2000.
Tejeda Antonia. "La fe incondicional frankleana y la fe dubitativa unamuniana: dos acercamientos a la esperanza (y al sentido del sufrimiento de las víctimas de la shoah)". *Salmanticensis* 71/2 (2024): 279-310.
Tertuliano, *Apologeticum*. En PL 1.
.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 489-506, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

NOTA

Después del aniversario. Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea de 325 a partir de dos libros de Samuel Fernández

ALFONS FÜRST
Universidad de Münster
afuerst@uni-muenster.de
https://orcid.org/0009-0009-6512-9626

¿Qué queda del 1700º aniversario del Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, asamblea que pasó a la historia de las iglesias cristianas como el primer concilio ecuménico? Se celebraron numerosos congresos científicos y otros actos, y no han sido menos numerosos los libros y artículos publicados, y aún se publicarán otros tras los congresos[1]. Los dos libros más interesantes, en mi opinión, son los de Samuel Fernández (Santiago de Chile). Entre 2024 y 2025 publicó las ediciones inglesa, española e italiana de un volumen de fuentes que recoge una nueva colección de textos sobre este concilio y su historia más inmediata, seguido en 2025 —justo a tiempo para el aniversario— de una monografía en la que propone una nueva interpretación de estos textos y de los aspectos históricos y teológicos del Concilio, también en inglés, español e italiano[2].

* Publicado originalmente, en alemán, en *Theologische Revue* 122 (Junio 2026), 1-13 (doi.org/10.17879/thrv-2026-9710). La traducción española fue revisada por Anna Gimona.

1 A modo de ejemplo, remito aquí a los instructivos volúmenes colectivos de Uta Heil, Jan-Heiner Tück (ed.), *Nizäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven* (Herder, 2025), y de Julia Knop, Bernhard Knorn, Paul Schroffner, Yauheniya Danilovich (ed.), *1700 Jahre Konzil von Nizäa. Vom Ereignis zur Rezeption*, QD 352 (Herder, 2026). Ya antes del jubileo había aparecido Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* (Cambridge University Press, 2021).

2 Samuel Fernández (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, CAMA 10 (Brill, 2024); edición española, Íd., *Fontes Nicaenae Synodi. Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea* (Sígueme, 2025); edición italiana, *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, Samuel Fernández e Sara Contini, Nuovi testi patristici, 8 (Città Nuova, 2025); Íd., *Nicaea 325. Reassessing*

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.489

1. SOBRE LAS FUENTES DEL CONCILIO DE NICEA

Fernández dedica un volumen aparte a las fuentes, ya que la situación de las fuentes en torno al concilio es sumamente precaria. Como marco temporal toma el reinado del emperador Constantino I (306-337), aunque arranca unos años antes (304), ya que entonces, a raíz de la persecución de los cristianos bajo Diocleciano, se inició en Egipto el cisma meliciano, estrechamente vinculado con el concilio y con su historia inmediatamente posterior. Los 80 textos recopilados (entre los que se incluyen numerosos fragmentos) son casi exclusivamente cartas, y las más numerosas son las del emperador (24 textos). En comparación con la recopilación pionera de Hans-Georg Opitz, que contaba con 34 "documentos" (Urk.)[3] y que, en la nueva edición con traducción alemana de Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Annette von Stockhausen y Angelika Wintjes, se ha ampliado ligeramente hasta 39 *Dokumente* (Dok.)[4], Fernández ofrece en las *Fontes Nicaenae Synodi* (FNS) más del doble de fuentes (con traducción al inglés, español e italiano), si bien estas abarcan un período más amplio.

Ninguna de estas fuentes se ha conservado en tradición directa, sino que todas forman parte de las obras históricas, polémicas y apologéticas de Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría, Epifanio de Salamina, Hilario de Poitiers y de los historiadores eclesiásticos de la Antigüedad tardía Rufino de Aquilea, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio, Sulpicio Severo y el Anónimo de Cícico. En la investigación moderna, desde Opitz, estos textos se han separado ya del marco en el que los presentan dichos autores. Fernández, como es lógico, también lo hace y, para ello, distingue tres niveles (Introducción, 15-24): las "narraciones" de los historiadores posteriores, los "testimonios" de los protagonistas que participaron en el concilio, pero escribieron más tarde (sobre todo Eusebio y Atanasio) y los "documentos" contemporáneos. El problema de los "testimonios" radica en que, si bien sus autores —que participaron en el concilio o estuvieron involucrados en su historia inmediatamente posterior— son sin duda testigos importantes de los acontecimientos y transmiten mucho material auténtico, lo presentan desde su propia perspectiva y con una interpretación parcial. En particular, Atanasio, quien en sus

the Contemporary Sources, CAMA 14 (Brill, 2025); Íd., *Nicea 325. Reevaluación histórica y teológica desde las fuentes contemporáneas* (Sígueme, 2025); Íd., *Il primo concilio di Nicea: riesame storico-teologico delle fonti antiche*, SEA (Nerbini, 2025). Véase también su artículo, "The Sources of Nicaea 325 and their Interpretation," en ThRv 121 (2025), 285-300.

3 Hans-Georg Opitz (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III/1 (De Gruyter, 1934-1935), 1-76.

4 Brennecke et al., Uta Heil, Annette von Stockhausen, Angelika Wintjes (ed.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, AW III/1 (De Gruyter, 2007), 77-126.

escritos antiarrianos —redactados 25 años después del concilio y aún más tarde— reproduce total o parcialmente unos 80 textos (también de los años posteriores a 337), creó con su interpretación una narrativa muy influyente que, sobre todo, dominó casi por completo los "relatos" de los historiadores eclesiásticos de la Antigüedad tardía (y que sigue estando presente en la investigación actual). Por estas razones, el volumen de fuentes de Fernández se centra en los "documentos", entre los que se cuentan, además de cartas y escritos imperiales, credos, cánones y declaraciones teológicas[5]. Estos "documentos" proceden de la época en torno al concilio y se han transmitido a través de citas de autores posteriores. Separados de los contextos posteriores y sesgados en que fueron transmitidos, deben interpretarse en el contexto de su época de origen y de las tradiciones teológicas vigentes entonces, y no a la luz de las definiciones heresiológicas posteriores ni, mucho menos, según los criterios dogmáticos de la ortodoxia fijados más tarde. Otro mérito de las *Fontes Nicaenae Synodi* radica en que las fuentes recopiladas no se limitan a las discusiones dogmáticas y al credo, sino que abarcan todos los aspectos que tuvieron relevancia en el Concilio de Nicea; es decir, además de la controversia arriana, también el cisma meliciano, la fecha de la Pascua y diversas cuestiones de disciplina eclesiástica (Introducción, 20-24).

Fernández demuestra, además, una conciencia histórica del problema, pues tampoco considera los "documentos" seleccionados como fuentes neutrales ni objetivas. También sus autores —baste citar como ejemplo a Arrio y Alejandro de Alejandría— escribieron desde sus propias perspectivas partidistas y persiguieron sus propios intereses. Sin embargo, los "documentos" ofrecen, frente a los "testimonios" y las "narraciones", la ventaja de que no se escribieron con una mirada retrospectiva y, por lo tanto, pueden interpretarse en el contexto de la época en que se redactaron. Además, solo disponemos de un número muy limitado de fuentes contemporáneas, resultado de la selección realizada por los autores que las citan y del azar de la transmisión textual. No es posible reconstruir una imagen completa del Concilio de

5 Se han incluido los fragmentos de Asterio de Capadocia, así como los de Eustacio de Antioquía relacionados con el concilio; no así los numerosos fragmentos de Marcelo de Ancira, dado que estos son bien accesibles en ediciones separadas. Sobre estos autores véase Markus Vinzent (ed.), *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar*, SVigChr 20 (Brill, 1993); Íd. (ed.), *Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*, SVigChr 39 (Brill, 1997); Samuel Fernández (ed.), *Marcelo de Ancira, Carta a Julio. Fragmentos teológicos. Sobre la santa Iglesia*, Fuentes Patrísticas 36 (Ciudad Nueva, 2021). También se ha omitido la lista con las firmas de los obispos al credo, ya que existe una edición propia de ella en la Bibliotheca Teubneriana, y la lista, transmitida en seis lenguas, plantea problemas particulares: Heinrich Gelzer, Heinrich Hilgenfeld, Otto Cuntz (ed.), *Patrum Nicaenorum Nomina. Latine Graece Coptice Syriace Arabice Armeniace* (Teubneriana, 1898), reimpresión con un prólogo de Christoph Markschies, 1995.

Nicea, junto con sus antecedentes y consecuencias inmediatas, partiendo de un conjunto de fuentes tan escaso (Introducción, 23-24).

La cronología absoluta y relativa, en particular de los acontecimientos inmediatamente anteriores al Concilio, plantea un problema aparte —y, a mi juicio, difícil de resolver—. En la investigación sobre Nicea y el arrianismo, desde los trabajos fundamentales de Opitz, quien basó sus análisis principalmente en las "narraciones" de Epifanio y Sozomeno[6] y, en gran medida, en los manuales de teología, predomina la denominada "cronología larga", según la cual el estallido de las controversias se sitúa en el año 318. Esta cronología solo se ha modificado en algunos detalles en trabajos posteriores, como en la colección de documentos de Brennecke et al., mencionada anteriormente[7]. Fernández, por el contrario, se adhiere a la denominada "cronología corta", defendida por algunos investigadores, según la cual las disputas sobre la teología de Arrio no estallaron hasta los años 322/23 —propuesta por primera vez por Eduard Schwartz[8]— y, a diferencia de Opitz y Brennecke et al., presenta las fuentes en un nuevo orden cronológico (Introducción, 28-36). Las *Fontes Nicaenae Synodi* se agrupan en las siguientes etapas: los inicios del cisma meliciano (FNS 1-5); desde el inicio del conflicto entre Arrio y Alejandro de Alejandría hasta la víspera del concilio (FNS 6-30); textos redactados durante el concilio e inmediatamente después, entre ellos las resoluciones del propio concilio (FNS 31-47); la segunda fase del cisma meliciano y las cuestiones relacionadas con la disciplina eclesiástica (FNS 48-50; 55-62; 67-76; 78-79); el sínodo de Antioquía de 329 (FNS 51-54); la reconciliación de Arrio (FNS 63-66; 77; 80).

La mejor manera de demostrar lo desalentador que resulta el panorama cronológico para quien utilice las tres colecciones de fuentes mencionadas es, sin duda, reunir en una tabla las tres diferentes dataciones absolutas y relativas de las fuentes y sus respectivas numeraciones. En ella no enumero los 80 textos recopilados por Fernández, sino únicamente los relevantes para el estallido de la controversia y los acontecimientos inmediatamente anteriores y posteriores:

6 Especialmente Hans-Georg Opitz, "Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328," ZNW 33 (1934), 131-159. Cf. Epifanio de Salamina, Panarion 69.3-10; Sozomeno, Historia *ecclesiastica* 1.15.3-12. También Winrich Löhr: "Arius Reconsidered," en ZAC 9 (2005), 524-560; 10 (2006) 121-157, parte de estas "narrativas" para su reconstrucción, 533-543.

7 Brennecke et al., *Dokumente*, XIX-XXXVII.

8 Eduard Schwartz, "Die Dokumente das arianischen Streites bis 325," en NGWG.PH (Göttingen 1905), 257-299 (en especial, 298: otoño de 323), reimpreso en Íd.: *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Zur Geschichte des Athanasius* (De Gruyter, 1959), 117-168.

Texto	Urk.	Dok.	FNS
Arrio, *Carta a Eusebio de Nicomedia*	1: ca. 318	15	6: 322/23
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Arrio*	2: ca. 318	16	7: 322/23
Eusebio de Cesarea, *Carta a Eufrasio* Eusebio de Cesarea, *Carta*	3: ca. 318	10	13: ca. 323 14: ca. 323
Alejandro, *Deposición de Arrio*	4a: ca. 319	2.1	25: 324
Alejandro, *Carta encíclica*	4b: ca. 319	2.2	26: 324
Sínodo de Bitinia, *Carta sinodal*	5: ca. 320	3	—
Arrio y compañeros, *Carta a Alejandro*	6: ca. 320	1	11: 323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Alejandro*	7: ca. 320	9	12: 323
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Paulino*	8: ca. 320/21	4	15: ca. 323
Paulino de Tiro, *Carta*	9: ca. 320/21	5	16: ca. 323
Sínodo de Palestina, *Carta sinodal*	10: 321/22	8	—
Asterio de Capadocia, *Fragmentos teológicos*	—	—	17: 323
Arrio, *Himno [Talia]*	—	—	18: 323/24
Atanasio de Anazarbo, *Carta a Alejandro*	11: ca. 322	11	21: 324
Atanasio de Anazarbo, *Carta*	—	12	22: ?
Teognis de Nicea, *Carta*	—	13	23: ?
Jorge [de Laodicea], *Carta a Alejandro*	12: ca. 322	6	19: 324
Jorge [de Laodicea], *Carta a Arrio y los suyos*	13: ca. 322	7	20: 324
Alejandro, *Carta a Alejandro de Bizancio*	14: 324	17	8: 322/23
Alejandro, *Carta a Filogonio*	15: 324	14	9: 322/23
Alejandro, *Carta a Silvestre*	16: ?	18	27: 324
Alejandro, *Homilía festal IX*	—	—	10: 321/23?
Constantino, *Carta a Alejandro y Arrio*	17: oct. 324	19	24: fin 324
Sínodo de Antioquía, *Carta sinodal*	18: inicio 325	20	29: 324/25
Narciso de Neronias, *Carta*	19: 325	21	29: 325
Constantino, *Carta a los obispos*	20: inicio 325	22	30: inicio 325
Constantino, *Discurso al Sínodo*	—	—	31: junio 325
Eusebio (?), *Fragmento*	21: junio 325	23	38: 325
Eusebio de Cesarea, *Carta a la iglesia de Cesarea*	22: junio 325	24	37: mediados 325
Sínodo de Nicea, *Carta a la iglesia de Egipto*	23: junio 325	25	34: 325
Sínodo de Nicea, *Credo*	24: junio 325	26	32: junio 325
Sínodo de Nicea, *Cánones*	—	—	33: 325
Constantino, *Carta a la iglesia de Alejandría*	25: junio 325	29	36: 325
Constantino, *Carta a todas las iglesias*	26: junio 325	30	35: 325

Eustacio de Antioquía, *Sobre Prov 8* (fr. 79)	—	—	39: 325
Eustacio, *Contra los ariomaniacos* (fr. 6)	—	—	40: 325/28
Eustacio, *Contra los arrianos* (fr. 107)	—	—	41: ?
Constantino, *Carta a la iglesia de Nicomedia*	27: fin 325	31	42: fin 325
Constantino, *Carta a Teódoto de Laodicea*	28: fin 325	32	43: fin 325
Constantino, *Carta a Arrio*	29: nov. 327	33: 326/27	64: 334
Arrio y Euzoio, *Carta a Constantino*	30: fin 327	34: 326/7	65: 335
Informes sobre sínodos en Antioquía	—	35: 327	—
[Segundo y Teonas], *Libelo de apología*	31: fin 327	36	66: 335
Constantino, *Carta a Alejandro*	32: inicio 328	37	80: fin 335
Constantino, *Carta a los obispos y al pueblo*	33: 333	28: 325	44: fin 325
Constantino, *Carta a Atanasio*	—	38: 328/35	50: 328/31
Constantino, *Carta a Arrio y sus compañeros*	34: 333	27: antes de Nic.	63: 334
Sínodo de Jerusalén, *Carta sinodal*	—	39: sept. 335	77: sept. 335

De estas confusas secuencias numéricas se desprende que hay dos fases temporales especialmente controvertidas: (1) los años inmediatamente anteriores al concilio y, en particular, la cuestión de si la controversia se inicia con la carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia (según Urk. 1 y FNS 6) o con la carta de Arrio y sus compañeros al obispo Alejandro de Alejandría (según Dok. 1)[9]; (2) la fecha de la reconciliación de Arrio, que Opitz sitúa en los años 327/28, mientras que en las *Fontes Nicaenae Synodi* no se produce hasta los años 334/35. Los documentos aprobados por el Concilio y las cartas escritas inmediatamente después pertenecen, sin lugar a dudas, al año 325. En cuanto a la propuesta cronológica que figura en los *Dokumente* (Dok.), con numerosas modificaciones de la cronología de Opitz, puede consultarse un resumen en Brennecke et al.[10]. No obstante, puede resultar útil enumerar aquí la cronología según el orden en que Fernández la reconstruye en las *Fontes Nicaenae Synodi*:

9 Véase al respecto, por ejemplo, la discusión de varios puntos controvertidos en Löhr, *Arius Reconsidered* (Part 1), 543-560.

10 Brennecke et al., *Dokumente*, XXXII-XXXIV.

Texto	FNS (Urk.; Dok.)	Fecha
Arrio, *Carta a Eusebio de Nicomedia*	FNS 6 (Urk. 1; Dok. 15)	322/23
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Arrio*	FNS 7 (Urk. 2; Dok. 16)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Carta a Alejandro de Bizancio*	FNS 8 (Urk. 14; Dok. 17)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Carta a Filogonio*	FNS 9 (Urk. 15; Dok. 14)	322/23
Alejandro de Alejandría, *Homilía festal IX*	FNS 10 (—)	321/23?
Arrio y compañeros, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 11 (Urk. 6; Dok. 1)	323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 12 (Urk. 7; Dok. 9)	323
Eusebio de Cesarea, *Carta a Eufrasio*	FNS 13 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebio de Cesarea, *Carta*	FNS 14 (Urk. 3; Dok. 10)	ca. 323
Eusebio de Nicomedia, *Carta a Paulino de Tiro*	FNS 15 (Urk. 8; Dok. 4)	ca. 323
Paulino de Tiro, *Carta*	FNS 16 (Urk. 9; Dok. 5)	ca. 323
Asterio de Capadocia, *Fragmentos teológicos*	FNS 17 (—)	323
Arrio, *Himno [Talia]*	FNS 18 (—)	323/24
Jorge [de Laodicea], *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 19 (Urk. 12; Dok. 6)	324
Jorge [de Laodicea], *Carta a Arrio y los suyos*	FNS 20 (Urk. 13; Dok. 7)	324
Atanasio de Anazarbo, *Carta a Alejandro de Alejandría*	FNS 21 (Urk. 11; Dok. 11)	324
Atanasio de Anazarbo, *Carta*	FNS 22 (Urk. —; Dok. 12)	?
Teognis de Nicea, *Carta*	FNS 23 (Urk. —; Dok. 13)	?
Constantino, *Carta a Alejandro y Arrio*	FNS 24 (Urk. 17; Dok. 19)	324 fines
Alejandro, *Deposición de Arrio*	FNS 25 (Urk. 4a; Dok. 2.1)	324

Alejandro, *Carta encíclica (Urk. 4b)*	FNS 26 (Urk. 4b; Dok. 2.2)	324
Alejandro, *Carta a Silvestre*	FNS 27 (Urk. 16; Dok. 18)	324
Sínodo de Antioquía, *Carta sinodal*	FNS 28 (Urk. 18; Dok. 20)	324/25
Narciso de Neronias, *Carta*	FNS 29 (Urk. 19; Dok. 21)	325
Constantino, *Carta a los obispos*	FNS 30 (Urk. 20; Dok. 22)	inicio 325
Constantino, *Discurso al Sínodo*	FNS 31 (—)	junio 325
Sínodo de Nicea, *Credo*	FNS 32 (Urk. 24; Dok. 26)	junio 325
Sínodo de Nicea, *Cánones*	FNS 33 (—)	325
Sínodo de Nicea, *Carta a la iglesia de Egipto, Lib. y Pent.*	FNS 34 (Urk. 23; Dok. 25)	325
Constantino, *Carta a todas las iglesias*	FNS 35 (Urk. 26; Dok. 30)	325
Constantino, *Carta a la iglesia de Alejandría*	FNS 36 (Urk. 25; Dok. 29)	325
Eusebio de Cesarea, *Carta a la iglesia de Cesarea*	FNS 37 (Urk. 22; Dok. 24)	325 mediados
Eusebio (?), *Fragmento*	FNS 38 (Urk. 21; Dok. 23)	325
Eustacio de Antioquía, *Sobre Prov 8, 22 (fr. 79)*	FNS 39 (—)	325
Eustacio de Antioquía, *Contra los ariomaniacos (fr. 6)*	FNS 40 (—)	325/28
Eustacio de Antioquía, *Contra los arrianos (fr. 107)*	FNS 41 (—)	?
Constantino, *Carta a la iglesia de Nicomedia*	FNS 42 (Urk. 27; Dok. 31)	325 fines
Constantino, *Carta a Teódoto de Laodicea*	FNS 43 (Urk. 28; Dok. 32)	325 fines
Constantino, *Carta a los obispos y al pueblo*	FNS 44 (Urk. 33; Dok. 28)	325 fines
Constantino, *Carta a Atanasio*	FNS 50 (Urk. —; Dok. 38)	328/31
Constantino, *Carta a Arrio y sus compañeros*	FNS 63 (Urk. 34; Dok. 27)	334

Constantino, *Carta a Arrio*	FNS 64 (Urk. 29; Dok. 33)	334
Arrio y Euzoio, *Carta a Constantino*	FNS 65 (Urk. 30; Dok. 34)	335
[Segundo y Teonas], *Libelo de apología*	FNS 66 (Urk. 31; Dok. 36)	335
Sínodo de Jerusalén, *Carta sinodal*	FNS 77 (Urk. —; Dok. 39)	335 sept.
Constantino, *Carta a Alejandro [de Constantinopla]*	FNS 80 (Urk. 32; Dok. 37)	335 fines

A pesar de las numerosas cuestiones pendientes en torno a las fuentes del Concilio de Nicea, Fernández ha presentado con las *Fontes Nicaenae Synodi* una colección sumamente útil para futuras investigaciones. Los textos griegos reproducidos —y, en algunos casos, también los latinos, sirios y etíopes— proceden de las ediciones críticas existentes (recurriendo a los manuscritos solo de forma ocasional), que se han cotejado entre sí en los casos en que los textos se han transmitido en varias versiones por diferentes autores (Introducción, 37-39). Las notas a pie de página que acompañan a la traducción, en la que han participado varios traductores, contribuyen en gran medida a la interpretación y la comprensión de los textos. Lo único que criticaría es la estructura del aparato crítico que acompaña a los textos, en el que, además de los testimonios, se han integrado las referencias bíblicas. En la traducción no se indican estas últimas, por lo que solo se pueden encontrar dando un rodeo por el texto griego, donde, a partir de la numeración de líneas, se pueden localizar los pasajes bíblicos en el aparato crítico. Esto no solo es poco práctico y, a menudo, laborioso, sino que resulta prácticamente imposible para los lectores que no saben griego.

2. SOBRE LA INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO DE NICEA DE 325

Con las *Fontes Nicaenae Synodi*, Fernández ha reunido la base documental para su nueva interpretación del Concilio de Nicea, que presenta en la monografía de 2025. En cinco capítulos, este libro aborda: (1) los antecedentes institucionales y teológicos del Concilio de Nicea (25-93); (2) el estallido de la controversia "arriana" (95-162); (3) la expansión de la polémica más allá de Alejandría (163-218); (4) el desarrollo y los resultados del Concilio (219-285) y (5) las repercusiones posteriores

del Concilio hasta la muerte de Constantino en el año 337 (287-356). En una (6) "Conclusión narrativa" (357-370) se resumen de forma concisa los resultados del estudio. Dado que estas interpretaciones, aunque no sean enteramente nuevas en todos sus detalles, contradicen en varios puntos las lecturas habituales del Concilio de Nicea, es probable que susciten intensos debates en los círculos patrísticos. Pueden agruparse en dos áreas temáticas: (a) el estado de la discusión teológica y (b) los contextos y desarrollos históricos. En lugar de repasar los capítulos uno por uno según estos dos ámbitos temáticos, intentaré ofrecer en las páginas siguientes una especie de resumen, presentando nueve conclusiones a las que se llega siguiendo la reevaluación de las fuentes contemporáneas del Concilio de Nicea de 325 llevada a cabo por Fernández. Dado que Fernández aborda todos los temas relevantes para el Concilio de Nicea, su estudio es mucho más rico en detalles de lo que aquí cabe presentar. ¡Merece, pues, la pena leerlo!

2.1. Sobre la teología del Concilio de Nicea de 325

Un factor decisivo a la hora de interpretar la teología del Concilio de Nicea es su punto de partida. La división habitual de la historia de la teología patrística en una época prenicena y otra posnicena lleva a subestimar u ocultar la profunda continuidad entre los problemas teológicos debatidos en el Concilio y los de los siglos II y III. El estudio de Fernández se aleja decididamente de esta tendencia. Fernández sitúa los inicios de la controversia arriana y el propio Concilio de Nicea en este contexto y consigue demostrar de forma convincente —en una primera inspección— que el conflicto se originó en un debate dentro de la tradición teológica alejandrina. Esta tradición no solo tenía su origen en Alejandría, sino que —gracias a la obra de Orígenes, su figura más influyente— también se extendió a Cesarea Marítima, en Palestina, y su influencia alcanzó mucho más allá de estas dos regiones de la costa sureste del Mediterráneo, hasta Antioquía del Orontes y otros lugares del mundo cristiano de lengua griega. No se trataba de un conflicto entre la teología alejandrina y la de Antioquía o de Asia Menor, sino de debates dentro de la propia tradición alejandrina. Todas las partes implicadas en la controversia se movían dentro de ese marco. Concretamente: todos —tanto el presbítero Arrio como su obispo Alejandro en Alejandría, así como Eusebio de Cesarea— desarrollaban su teología siguiendo el legado de Orígenes.

De este modo —segunda conclusión— queda obsoleta una afirmación que, de hecho, la historiografía del dogma repite unánimemente, a saber, la de vincular con

Orígenes solo la teología de Arrio y no la de los demás protagonistas (o, al menos, en mucha menor medida). Esta tendencia historiográfica conduce a una distorsión de la historia de la teología de la Iglesia primitiva en dos aspectos: por un lado, se convierte así a Orígenes en el "padre de Arrio" y se vincula su doctrina sobre Dios con el arrianismo[11]. Pero, desde una perspectiva tan anacrónica, el pensamiento de Orígenes ya no se aborda de forma adecuada y su imagen queda deformada por una clasificación heresiológica engañosa que lo asocia con el arrianismo. Por otro lado, se pasa por alto que otros teólogos nicenos, como Eusebio de Cesarea y Alejandro de Alejandría, también seguían la enseñanza de Orígenes y, en varios puntos, incluso retomaban el pensamiento de Orígenes de forma más directa que Arrio. Incluso el propio Concilio siguió, en un punto decisivo —a saber, que el Padre nunca puede concebirse sin el Hijo—, una idea fundamental de Orígenes, y ello precisamente en *contra* de Arrio (y de Eusebio de Cesarea). Por lo tanto, si se quiere establecer una relación entre Orígenes, Arrio y Nicea, no debe hacerse de modo que Orígenes acabe situándose del lado del arrianismo; más bien ocurre lo contrario, como se desprende claramente del estudio de Fernández (y como ya se ha demostrado desde otra perspectiva, entre otros, en el estudio de Christoph Bruns, que muestra que Orígenes, aunque no en la terminología, sí en lo esencial, defendió la doctrina sobre Dios del Concilio de Nicea)[12].

A ello va estrechamente unida una tercera idea: Eusebio de Cesarea desempeñó un papel central en los inicios de la controversia. Él también pertenece a la tradición teológica alejandrina, marcada por Orígenes, y puede incluso considerarse su portavoz. Junto con Pánfilo de Cesarea, escribió la *Apología de Orígenes* en seis volúmenes, incluyó en el sexto libro de su Historia de la Iglesia una biografía panegírica de Orígenes y se ocupó en Cesarea de su extenso legado, conservado en la biblioteca de esa ciudad. Teológicamente, pensaba en la línea de Orígenes, pero desarrolló sus reflexiones sobre el concepto cristiano de Dios en una dirección que —y este es el punto decisivo— lo acercaba a Arrio. Fernández logra demostrar que Eusebio de Cesarea fue el protagonista de la corriente de pensamiento que también defendía Arrio, y que el verdadero adversario de Alejandro, patriarca de Alejandría y Egipto, no fue el presbítero Arrio, sino el influyente obispo palestino Eusebio.

11 Quien primero hizo esto con intención polémica fue Epifanio de Salamina, *Panarion* 64.4.2; 76.3.5; *Epistula ad Iohannem Hierosolymitanum* en Jerónimo, *Epistula* 51.3.3. Jerónimo, *Epistula* 84.4.3, y el emperador Justiniano I, *Epistula ad Menam* 4, retomaron esta filiación herética. Véase al respecto Alfons Fürst, *Antiarianischer Anti-Origenismus. Epiphanius von Salamis über die Trinitätslehre des Origenes,* en Íd. (ed.), *Attacke auf Origenes. Methodius, Epiphanius und das Panarion,* Adamantiana 33 (Aschendorf, 2025), 43-76.

12 Christoph Bruns, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Adamantiana 3 (Aschendorf, 2013).

Alejandro, por su parte, que también pensaba en la línea de la tradición alejandrina-origenista, se situaba —cuarta observación— en un punto decisivo más cerca del pensamiento de Orígenes que de Eusebio y Arrio. Este punto se refiere al problema teológico central que desencadenó el debate, a saber, la cuestión del origen precósmico del Hijo en Dios antes de su nacimiento humano de María. Fernández habla aquí, refiriéndose al siglo III, de una "teología del Logos en dos etapas" o "cristología en dos etapas" (54 y *passim*), término con el que engloba todos los conceptos que, desde una perspectiva antimonarquiana —que es el contexto omnipresente de estos debates—, concebían una unidad original de Dios que, en un segundo "momento", se diferenciaba en Padre e Hijo. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, el modelo según el cual el Logos, como λόγος ἐνδιάθετος, existe en Dios desde toda la eternidad, pero "luego", "antes de todos los tiempos", es engendrado como λόγος προφορικός, como primogénito de toda la creación (56, cf. Col 1,15). Este fue el trasfondo teológico de los debates a principios del siglo IV. Eusebio partía de una posterioridad atemporal del Hijo (que para él era claramente Dios). En otras palabras, el Padre engendró al Hijo antes de la creación del espacio y el tiempo, es decir, en la atemporalidad de la existencia divina. Sin embargo, dado que solo el Padre es "ingénito" (ἀγέννητος), el Hijo, aunque haya sido engendrado antes de todos los tiempos, no ha existido por ello como "ingénito" desde tiempos sin principio, pues eso implicaría la existencia de dos seres "ingénitos". Por lo tanto, para Eusebio, el Hijo no coexistía desde tiempos eternos con el Padre (105, con referencia a Eusebio, *Demonstratio evangelica* V 1,20), sino que surgió en una especie de "posterioridad atemporal" con respecto al Padre (ibíd. IV 3,5; V 1,19 y ss.; parece que la reflexión de Eusebio sobre los problemas lógicos de un concepto de tiempo que encierra un oxímoron fue tan insuficiente como la de los demás teólogos implicados en la controversia). Por el contrario, Alejandro hizo hincapié en la generación eterna del Hijo (FNS 8,26-28. 48. 52), con lo que seguía directamente a Orígenes, que fue el primer teólogo cristiano en destacar esta idea frente a la "teología de dos etapas" vigente en su época. El Concilio de Nicea siguió esta línea de pensamiento al subrayar la unión eterna, existente desde el principio, entre el Padre y el Hijo en Dios.

Arrio, por el contrario, retomó la teología de Eusebio al afirmar que el Hijo había sido engendrado antes de toda la creación (pero no como las criaturas), aunque hubo cuando el Hijo no existía. Se trata de una formulación concisa de la posterioridad atemporal del Hijo (con el mismo problema lógico en el concepto de tiempo). Orígenes, en este importante punto, pensaba lo contrario y ya se había opuesto con firmeza, por así decirlo *avant la lettre*, a la tesis sostenida por Arrio (FNS 6,5; cf.

Thalia, FNS 18, citado en p. 197) y anatematizada por el Concilio de Nicea (FNS 32,4): "Hubo un momento en el cual el Hijo no existía", como lo declaró explícitamente en *De principiis*[13]. Las líneas de conflicto teológico se presentan, pues, de tal manera que, en cuanto al problema central de la controversia, Alejandro se situó del lado de la teología conciliar junto a Orígenes, mientras que Eusebio y Arrio se situaron en el bando opuesto. La imagen que suele trazarse, según la cual Eusebio se sitúa del lado de la teología conciliar y Orígenes del lado de Arrio, es errónea, pues, como señala con precisión Fernández, "en términos coloquiales, la historiografía ofrece con frecuencia un Arrio 'empeorado' y un Eusebio 'mejorado'" (157; véase 368: "Por ello, junto con el proceso de demonización de Arrio, los historiadores antiguos y modernos tendieron a llevar a cabo un proceso de 'desarrianización' de Eusebio").

A esto se puede añadir, como quinta reflexión, que —aunque Fernández no lo formule así, sí lo expone— Arrio era tan poco arriano como Nestorio era nestoriano. En el caso de Nestorio, la investigación moderna ya lo ha reconocido. Algo análogo parece valer para Arrio. Entre los presbíteros y diáconos del entorno de Arrio condenados por Alejandro, algunos sostenían sin duda opiniones que más tarde se clasificaron como "arrianas" (véase FNS 21,1). Alejandro no se tomó la molestia de diferenciar entre estas opiniones, sino que atribuyó en bloque a Arrio "y a los suyos" las ideas que criticaba (véanse las explicaciones de Fernández a FNS, 8.10-14, notas 93-95 y a FNS 26.7-10, notas 250-255). Sin embargo, se ha demostrado que Arrio no defendió algunas opiniones consideradas típicamente "arrianas". Esto se pone de manifiesto con mayor claridad en la cuestión central de la controversia: ¿Es posible concebir a Dios, desde el principio, solo como Padre e Hijo, o al menos en un instante lógico también sin el Hijo? Solo en el primer supuesto se introduce una diferencia interna en la unidad de Dios, de la que se deriva la diversidad del mundo, de tal modo que el Hijo pertenece inequívocamente al lado de Dios y no al de las criaturas. Orígenes reflexionó incesantemente sobre esta cuestión metafísica de la identidad y la diferencia en el único principio y fundamento del ser, y Alejandro y el Concilio de Nicea le siguieron en ello, aunque con un énfasis unilateral en la identidad, sin reflexionar sobre la diferencia (lo que daría lugar a prolongadas discusiones en épocas posteriores)[14]. Eusebio y Arrio, por el contrario, hicieron mayor hincapié en la diferencia, con el riesgo de alejar al Hijo, al menos en cierta medida,

13 Orígenes, *De principiis* 1.2.9; 4.4.1. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi* 27.2, transmite al respecto un fragmento griego, con lo cual queda garantizada la autenticidad de la traducción latina de Rufino en este pasaje.

14 Véase al respecto Alfons Fürst, "Das Konzil von Nizäa 325 und die Entwicklung der christlichen Theologie in der Spätantike," ThQ 205 (2025), 222-246.

de Dios y situarlo del lado de las criaturas —algo que, sin embargo, ninguno de los dos hizo. Arrio escribió, más bien, expresamente que el Hijo "es una criatura perfecta de Dios, pero no como una de las criaturas; engendrado, pero no como una de las cosas engendradas" (FNS 11,2). Haciendo caso omiso de esto, sus oponentes le reprocharon sin cesar, de forma polémica y en calidad de representante de todos los "arrianos", precisamente lo contrario. Era falsa la acusación de que Arrio negaba la divinidad del Hijo y lo convertía en una criatura como las demás. Con una expresión que, por cierto, también se encuentra en la Carta pascual XVI de Teófilo de Alejandría[15], Arrio se refirió más bien al Hijo como "Dios perfecto", πλήρης θεός (FNS 6,4). A pesar de esta afirmación, el presbítero alejandrino ha pasado a la historia del dogma con el estigma mencionado. Los editores modernos han enmendado el texto en este punto, en lugar de reflexionar sobre la polémica heresiológica[16]. La condena de Arrio como arriano por excelencia estaba tan arraigada en el pensamiento dogmático que, al parecer, ni siquiera cabía imaginar que las cosas pudieran ser de otro modo. Aunque pueden encontrarse posiciones como las atribuidas a Arrio en otros "arrianos", en el sentido del "arrianismo" construido heresiológicamente, Arrio no era arriano. Como a todos los herejes, sus adversarios lo hicieron hereje.

Es de desear que, gracias al libro de Fernández, estas ideas se impongan y se incorporen a la historiografía del dogma y a los manuales de teología patrística y de historia del dogma. El desarrollo de la teología cristiana, en particular de la doctrina de la Trinidad y de la cristología, en la Antigüedad tardía se vería así bajo una luz diferente y, retomando una observación de Norbert Brox sobre la clasificación de Orígenes en la historia de la teología, también en lo que respecta a Arrio "sería posible una mayor justicia en la historiografía eclesiástica"[17].

15 Teófilo de Alejandría en Jerónimo, *Epistula* 96.3.4: *perfectus deus*. Cirilo de Alejandría, *De recta fide ad reginas* (PG 76, 1717; ACO 1/1.5.68), transmite al respecto un fragmento griego en el que figura πλήρης θεός. Véanse ahora estos textos en Alfons Fürst (ed.): *Zwischen Origenismus und Anthropomorphismus. Die antiorigenistischen Schriften des Theophilus von Alexandria*, Adamantiana 34 (Aschendorf, 2025), 168.

16 Karl Holl, en su edición de Epifanio, completa la expresión πλήρης θεός en GCS 37, 157 —no en el texto, pero sí en el aparato crítico, a partir de Jn 1,14, lín. 13— como πλήρης <χάριτος καὶ ἀληθείας>, θεός. En las "Urkunden" de Opitz esta conjetura se incorpora al texto (Urk. 1: AW III/1.3, lín. 2); en Brennecke et al., *Dokumente*, 91, se traduce como "voll der Gnade und der Wahrheit, Gott", sin señalar la conjetura.

17 Norbert Brox, "Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas," en Ernst Dassmann, Karl Suso Frank (ed.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, JAC.E 8 (Aschendorf, 1980), 140-154, aquí 154.

2.2. Sobre la historia del Concilio de Nicea de 325

Esta constelación teológica tuvo consecuencias para el desarrollo del conflicto. La sexta idea que se desprende del libro de Fernández es que no fue Arrio, sino Eusebio de Cesarea, el principal adversario de Alejandro. Dos de los obispos más importantes de principios del siglo IV —el patriarca de Alejandría y Egipto, por un lado, y el obispo de Cesarea de Palestina, cuya influencia se extendía mucho más allá de su diócesis, por otro—, defendían —ambos desde la tradición origenista-alejandrina, aunque con matices distintos— puntos de vista diametralmente opuestos sobre una cuestión central de la concepción cristiana de Dios. Esta constelación explica la intensidad y la propagación suprarregional del conflicto que surgió en torno a esta cuestión, el cual, solo por haberse originado en Alejandría, parecía ser de carácter local: la disputa no se intensificó porque un obispo tuviera problemas con uno de sus presbíteros (o con un grupo de presbíteros y diáconos de su comunidad), sino porque dos obispos destacados disputaban por el poder y la influencia, y porque detrás había una tradición teológica muy extendida, en la que el papel de Cristo en la creación y la salvación ocupaba un lugar central.

La séptima reflexión del libro de Fernández, que se deriva de lo anterior, se refiere al papel de Arrio en la política eclesiástica durante estas disputas y, más concretamente, en el Concilio de Nicea. Es muy probable que ni siquiera estuviera presente en el propio Concilio. En el año 325, Arrio era un presbítero excomulgado por su obispo junto con un grupo de otros presbíteros y diáconos alejandrinos, y dicha sentencia seguía vigente. De todos modos, los presbíteros solo estaban representados en una asamblea de obispos en casos excepcionales. Esto valía con mayor razón para un presbítero excomulgado, sobre todo porque, según los cánones de la Iglesia primitiva, solo su propio obispo podía readmitirlo en la comunión. Por lo tanto, el Concilio de Nicea no se ocupó de Arrio en sí ni dictó sentencia alguna contra él, pues ya existía una sentencia y no había motivo para volver a pronunciarse al respecto. Por consiguiente, deben rectificarse en este sentido todas las descripciones que dan a entender que Arrio fue condenado como hereje en el Concilio de Nicea o por este.

Sin embargo —octava reflexión—, sí hubo motivos para debatir sobre otro obispo, concretamente Eusebio de Cesarea. Según la reconstrucción de los acontecimientos previos al Concilio realizada por Fernández, que en algunos puntos comparten otros especialistas, Eusebio fue condenado por un sínodo regional celebrado en Antioquía a principios de 325, junto con otros dos obispos, Narciso de Neronias y Teodoto de Laodicea, por sostener opiniones cercanas a las de Arrio —ya

condenado antes en Alejandría— y al grupo de presbíteros y diáconos que lo rodeaban. Eusebio apeló contra esta condena ante una asamblea suprarregional de obispos —una vía de recurso prevista por el derecho canónico, entonces en proceso de consolidación—, que debía celebrarse en Ancira en el año 325. Entretanto, sin embargo, la controversia —que cada vez más obispos avivaban mediante numerosas cartas— había adquirido tales dimensiones que atrajo la atención del emperador Constantino, quien, tras la victoria sobre su rival Licinio en el año 324, también gobernaba el Oriente y se había convertido así en el único soberano del Imperio Romano. Su enviado, el obispo Osio de Córdoba, había intentado apaciguar el conflicto, pero sin éxito. Dada la importancia que tenía el asunto, al menos en la mitad oriental del Imperio, el emperador se hizo cargo del sínodo previsto en Ancira, lo trasladó a Nicea, cerca de su residencia en Nicomedia, y lo celebró bajo su dirección. Estos acontecimientos de política eclesiástica son bien conocidos. El punto decisivo en la exposición de Fernández es que el Concilio, primero en Ancira y luego en Nicea, se concibió originalmente como una instancia de apelación en la que se examinaría la legitimidad de las acusaciones contra Eusebio de Cesarea y de la sentencia dictada contra él en el sínodo de Antioquía. Por lo tanto, Eusebio participó en el Concilio de Nicea como obispo condenado por un sínodo regional, que estaba sentado en el banquillo de los acusados. Pero también los obispos que habían abogado por su condena, encabezados por Eustacio de Antioquía, tenían que justificarse, ya que se trataba de examinar la legitimidad de sus acusaciones y de su sentencia.

En la carta que Eusebio escribió a su comunidad de Cesarea inmediatamente después del Concilio, para justificarse por haber firmado el Credo de Nicea, intentó presentar los hechos como si él hubiera propuesto al Concilio un credo que, en el fondo, había aceptado y ampliado con las conocidas formulaciones antiarrianas (FNS 37; además, Fernández interpreta de forma convincente el fragmento 79 de Eustacio de Antioquía = FNS 39, sosteniendo que ambos textos describen el mismo acontecimiento —a saber, el Concilio de Nicea— poco después de su conclusión, cada uno desde una perspectiva partidista: 238-251). Sin embargo, si se lee la retórica de la carta de Eusebio con espíritu crítico y entre líneas, resulta evidente, según Fernández, que el credo presentado por Eusebio fue rechazado abiertamente por la mayoría del Concilio y que, en su lugar, se formuló una nueva fórmula de fe que contenía expresiones que no encajaban con la teología defendida por Eusebio antes (y también después) del Concilio. Por lo tanto, Eusebio no era el portavoz de un "partido moderado" entre los partidarios y los detractores de Arrio, como suele suponerse en la investigación a pesar de que ello no puede demostrarse en las fuentes

contemporáneas. Más bien, como obispo excomulgado, tuvo que justificar sus opiniones. Aunque no logró imponerse, sí consiguió evitar su excomunión al firmar finalmente el Credo de Nicea. Solo este giro explica por qué se vio impulsado a escribir una carta a su comunidad en la que justifica su comportamiento y, casi a modo de disculpa, alude al emperador, bajo cuya presión, según Eusebio, se habría introducido en la fórmula de fe el término ὁμοούσιος —un concepto que, en realidad, Eusebio rechazaba— (FNS 37,7). Si realmente hubiera logrado imponer su teología en el Concilio, habría podido escribir una carta mucho más triunfal o, mejor dicho, no habría tenido que escribir una carta de justificación.

Pero esto es solo una cara del resultado de las negociaciones en el Concilio. Además —novena reflexión—, la parte contraria, los adversarios de Eusebio reunidos en torno a Eustacio de Antioquía, tampoco podían estar satisfechos, pues no habían logrado que se aceptaran sus acusaciones contra Eusebio, cuya validez debía examinarse en el concilio. Así como Eusebio quedó libre de estas acusaciones al firmar las resoluciones del Concilio, también lo quedaron sus oponentes, aunque las formulaciones del credo suscitaron reservas en muchos de ellos, sobre todo el concepto central de la igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo (detrás de la cual se escondían cuestiones sin aclarar sobre el significado de los controvertidos términos οὐσία e ὑπόστασις, que en aquella época designaban ambos una "esencia individual" o una "existencia individual", respectivamente, y por lo tanto podían utilizarse como sinónimos —una problemática teológica propia, entrelazada con la cuestión central expuesta anteriormente, que complicaba las líneas de conflicto: 270-276). Las dos partes que se enfrentaron en el Concilio, Eusebio de Cesarea y Eustacio de Antioquía (por citar los nombres de los protagonistas a modo de *pars pro toto*) salieron del Concilio como perdedores en la medida en que no pudieron imponer sus respectivas posiciones, sino que la mayoría de los obispos acordó un nuevo texto de confesión de fe. De forma un tanto paradójica, también se podría decir que no abandonaron el concilio ni como ganadores ni como perdedores, ya que, al fin y al cabo, ambas partes firmaron; por lo que también se podría afirmar que lo abandonaron a la vez como perdedores y como ganadores. Estas paradojas pretenden expresar la impresión de que el Concilio terminó de forma insatisfactoria para la mayoría de los participantes de ambos bandos. Ninguna de las partes pudo estar plenamente satisfecha con el resultado (368).

Esto podría explicar dos hechos llamativos: por un lado, no se han conservado actas del Concilio de Nicea de 325. Esto sorprende porque, en un acto de Estado de tan alto nivel como una asamblea de ámbito imperial, convocada y presidida por el

emperador y con un número considerable de participantes —mayor que el de cualquier sínodo eclesiástico anterior—, es difícil suponer que no se levantara acta, como era práctica habitual en el Imperio Romano. Probablemente sí se levantaron actas, pero, dado que ninguna de las partes implicadas quedó realmente satisfecha con el resultado, es posible que nadie tuviera interés en conservar y difundir los documentos. "La historia la escriben los vencedores, pero en este caso no hubo vencedores y, por ello, nadie se esforzó por escribir su historia" (368). Por otro lado, esta constatación podría ayudar a explicar por qué este Concilio y su fórmula de fe no desempeñaron papel alguno durante los treinta años siguientes y solo en la segunda y tercera generación tras el Concilio, a partir de mediados del siglo IV, se reavivaron los debates teológicos al respecto y se libraron con aún mayor intensidad.

3. CONCLUSIÓN

Con su historia posterior y sus repercusiones, el Concilio de Nicea trasciende con creces su contexto histórico original. De la reinterpretación de las fuentes realizada por Fernández se desprende claramente lo fortuito que fue el surgimiento de este Concilio y lo imprevisible que fue su desenlace. Lo que en un principio se concibió como una instancia de apelación para examinar la legitimidad de la condena de unos obispos por parte de otros, se convirtió en una asamblea dirigida por el emperador romano, en la que, por primera vez, se aprobó formalmente un credo cristiano con un texto concreto, se condenaron formalmente, también por primera vez, las opiniones contrarias mediante un anatema y se adoptaron una serie de resoluciones adicionales que marcaron un hito en la organización de las Iglesias cristianas. La reconstrucción de Fernández me parece, por tanto, especialmente notable porque, basándose fielmente en las fuentes, describe con detalle cómo, a partir de una concatenación de numerosos acontecimientos contingentes, impulsados por las decisiones de los actores implicados —guiadas en cada caso por intereses propios—, se produjo un acontecimiento que no podía preverse tal como fue y que, aunque con retraso, influyó de manera profunda y duradera en el desarrollo posterior de la Iglesia y la teología. Aunque muchos detalles de su exposición serán sin duda objeto de debate en la investigación especializada, el libro de Fernández ofrece un ejemplo paradigmático de la contingencia de la historia, también y precisamente en el caso de un acontecimiento que se convirtió en el primer concilio ecuménico del cristianismo y que, con su credo —que definió la igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo—, determinó la naturaleza trinitaria del Dios cristiano.

SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 507-541, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Álvaro Pereira Delgado. *Segunda Carta a los Corintios*. BAC, 2026, 600 pp. ISBN: 978-84-220-2432-3.

El libro que presentamos es un extraordinario comentario a la Segunda carta a los corintios (2Cor). Por una parte, porque, al igual que el anterior comentario publicado por el autor en la misma colección (*Primera Carta a los Corintios*, Col. Comprender la Palabra 31B, BAC, 2017), es el mejor que existe en lengua castellana sobre 2Cor, y superior a muchos otros en diversas lenguas; ambos comentarios son el resultado de doce años de trabajo de su autor. Por otra parte, porque sobresale en una colección que lo desluce porque ningún otro volumen se equipara en profundidad exegética y teológica.

Por el volumen de páginas, el rigor adoptado en la explicación de cada tema y el detenimiento con el que se discute cada punto, el lector capta desde el inicio que no estamos ante un comentario pastoral o de divulgación, sino ante un comentario riguroso y científico que, no obstante, logra transmitir el sentido teológico y pastoral de 2Cor. La obra se inicia con una presentación general a la colección (idéntica a la de otros volúmenes de la colección) y un prólogo del autor que explica brevemente cómo ha concebido el comentario. Todo el resto se divide en dos grandes partes: una introducción (64 págs.) y el comentario propiamente dicho (469 págs.), a las que hay que añadir la bibliografía final (37 págs.).

La introducción tiene, a su vez, cuatro partes en las que aborda, sucesivamente, cuestiones literarias, históricas y teológicas, además de una breve historia de su recepción. Entre las primeras, la que más espacio ocupa, con razón, es la discusión sobre la unidad literaria de la carta, es decir, si 2Cor, tal como la conservamos hoy, coincide con la que Pablo escribió de principio a fin o es el resultado de la agrupación de cartas independientes que fueron compiladas por sus discípulos tras su muerte. La postura que cualquier comentarista o lector adopte respecto a esa pregunta condiciona necesariamente la interpretación; no es posible leer un texto bíblico sin ningún presupuesto histórico o literario en general; y esto se hace especialmente evidente en 2Cor. Además, como Pereira nota muy acertadamente (p. XXXII), es imposible una respuesta a esa pregunta al margen

de una reconstrucción histórica de los acontecimientos de la vida de Pablo y de los corintios mencionados en la carta. Esto transforma la pregunta planteada en una muy compleja pero fundamental, puesto que condiciona la lectura de la carta. Pereira explica con conocimiento y detalle las diferentes respuestas a esa pregunta, repasando sus virtudes y limitaciones, y justifica la opción que considera más plausible: que "la 2 Corintios fue escrita de principio a fin en la misma situación y que las supuestas tensiones pueden ser resueltas sin necesidad de recurrir a la compilación de cartas" (pág. XXXIV). Como él mismo afirma, parece que hay una tendencia en los exégetas de los últimos años a inclinarse por esta opción. A este revisor, sin embargo, que parte de una postura contraria en este punto, la lectura detenida de las razones que presenta el autor le ha confirmado en la mayor plausibilidad de la propuesta de la compilación. No obstante, Pereira argumenta muy bien su postura y deja en evidencia que la lectura continua de la carta es una posibilidad legítima con razones de peso. Una conclusión, quizá de consenso, creo que se puede extraer de este punto: las tres partes que plantean más diferencias respecto al contenido, estilo y contexto histórico (1Cor 2,14-7,4; 10-13; y 1,1-2,13 junto con 7,5-9,15) tienen, también en la lectura continua, una entidad diversa al resto que permite entenderlas como secciones con características diferentes en el conjunto de 2Cor.

En la segunda parte de la Introducción se abordan cuestiones históricas; ahí se trata, en primer lugar, la reconstrucción de las diferentes visitas de Pablo a Corinto con sus consecuencias y su relación con la correspondencia entre ambos; y, en segundo lugar, el problema de la identidad de los rivales de Pablo en Corinto. De nuevo el tema es complejo y las propuestas son muchas. Pereira presenta con mucha solvencia las diversas hipótesis de identificación y con tino rechaza las más detalladas que estrechan excesivamente el perfil de estos oponentes. Sin embargo, quizá en un intento de salir al paso de las dificultades de identificación, opta por plantear el conflicto con los oponentes en un plano más abstracto: "El problema estribó, más bien, en una pugna de autoridad con relación a la Iglesia de Corinto. Los otros misioneros querían desplazar a Pablo y ganar el favor exclusivo de aquella Iglesia" (pág. LXIV). Es una respuesta salomónica, pero esta opción obligaría a responder a una pregunta ulterior que no se plantea: ¿por qué y para qué querían ganar el favor de los corintios? ¿Qué querían corregir, cambiar o introducir en Corinto? El autor probablemente quiere evitar los problemas que trae la identificación de los oponentes con corrientes de creyentes vinculadas a Jerusalén (que reconoce en pág. LXIII), pero no es posible abordar el sentido de la defensa de Pablo en 2Cor sin aclarar que, efectivamente, también en Corinto

algunos misioneros creyentes querían deshacer la teología de la "nueva alianza", que Pablo defiende con ahínco en 2Cor 3-4. La afirmación del autor de que "la polémica sobre la Ley en Gálatas y Romanos aún no es relevante en 2 Corintios" (pág. LXXXVII) quizá se podría haber matizado: si Pablo debe justificar y defenderse de su "capacidad" para ser "ministro" de "la nueva alianza" y se sitúa frente a "Moisés" en su argumento sobre la lectura de "la antigua alianza", que está "velada", el conflicto debe ser intrajudeo inequívocamente; no la ley, efectivamente, pero sí la interpretación de la misma, su lugar y función en el plan de Dios a la luz del acontecimiento de Cristo.

En la tercera parte de la introducción, dedicada a las cuestiones teológicas, Pereira afirma que "el tema más relevante de la carta [es] el ministerio de la nueva alianza" (p. LXXV). Antes ha explicado el sentido de la "Nueva edad, nueva alianza, nueva creación", subrayando el sentido teológico desde la novedad cristiana. El ministerio de Pablo se presenta en respuesta al de los otros ministros, entendiendo correctamente que es una pugna por modelos de liderazgo, los criterios que lo acreditan y, sobre todo, la fidelidad de los corintios al evangelio que aceptaron. Quizá, como decimos, hubiera enriquecido la comprensión de la defensa de Pablo y de los argumentos de la carta haber detallado, de acuerdo con los indicios textuales, el fondo histórico (los conflictos en el naciente cristianismo) de la particular defensa de Pablo. En cualquier caso, el autor explica muy bien la naturaleza del apostolado de Pablo, los argumentos teológicos de su apología y las consecuencias para la comprensión del apostolado cristiano. Aquí se descubre la ambición pastoral y divulgadora de este comentario que, sin perder un ápice su rigor exegético, sabe ofrecer una palabra actualizada sobre la comprensión de aquellos temas para un lector actual. La cuarta parte de la introducción es una utilísima presentación de los temas más recurrentes y relevantes de la historia de la interpretación de 2Cor; ese breve repaso es ya una magnífica presentación de la Carta.

El resto del comentario despliega la explicación de 2Cor pasaje a pasaje, de acuerdo con la distribución que el autor ha hecho al inicio (pp. LIV-LVI). En cada perícopa estudiada se sigue el mismo procedimiento en cinco pasos. En primer lugar, se presenta la *Traducción* de la Conferencia Episcopal, que es la que originó la colección. Aunque se respeta, el autor se ve obligado a introducir matices, mejoras o correcciones con frecuencia. Esto lo justifica en la segunda parte: las *Notas de crítica textual*. Además de mencionar variantes significativas en los manuscritos o de explicar alguna construcción sintáctica importante o el sentido de algún

término, ofrece también mejoras en la traducción, siempre muy justificadamente. En tercer lugar, se presenta la *Función y composición* del pasaje, donde el autor explica la posible estructura interna (cuando el pasaje es amplio) y el lugar que ocupa en la estructura externa de toda la Carta. Con frecuencia se anticipan temas que se vuelven a explicar, con más detalle, en la siguiente parte; pero es inevitable. En cuarto lugar encontramos el *Comentario* propiamente dicho, en el que Pereira explica versículo a versículo (a veces sintagma por sintagma) el sentido del texto. Aquí es donde la competencia, pericia y sabiduría del autor brillan con luz propia, porque logra desplegar el sentido de la Carta discurriendo entre la multitud de intérpretes, a los que conoce, pero ofreciendo su propia interpretación, siempre justificada y razonada. Esto es lo que hace tan original y valioso este comentario: la aportación de los detalles exegéticos que Pereira extrae a cada paso. Por último, encontramos *La palabra en la vida de la Iglesia*, donde el autor recoge algunos de los hitos más significativos en la historia de la interpretación, dando especial relevancia a los Padres de la Iglesia.

Como se ha dicho, la competencia y rigor del trabajo del autor es extraordinario; pocos exégetas actuales (en cualquier lengua) son capaces de elaborar un comentario de esta profundidad, seriedad y originalidad. Obviamente, los especialistas discreparán de muchas de las interpretaciones o de las opciones que se toman en este comentario, pero ninguna de ellas está carente de razones y fundamento. Por eso, sería justo que alguna editorial de otra lengua se fijara en él (junto con el de 1Cor de la misma colección y del mismo autor) y lo tradujera para darlo a conocer a más lectores. No es una obra únicamente para especialistas, que disfrutarán sin duda con los detalles, discusiones, ricas notas a pie de página; es también un comentario que puede leer cualquier estudiante de teología, cualquier persona con interés por conocer esta fascinante Carta y al Apóstol de las naciones. Puede saltarse en su lectura, si le parecen excesivas, las Notas de crítica textual, incluso la Función y composición del pasaje, y leer únicamente el Comentario: en él encontrará un pozo de información y de inspiración para adentrarse en el fascinante camino que Pablo propone en esta Carta.

Carlos Gil Arbiol
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

María Inmaculada Eibe Guijarro. *La salud como integridad. Estudio de la relación entre la enfermedad y su curación (Sant 5,13-20) y los comportamientos en la Carta de Santiago.* Verbo Divino, 2026, 696 pp. ISBN: 978-84-1063-242-4.

A lo largo de la historia de la exégesis no todos los libros bíblicos han recibido la misma atención por parte de los estudiosos. Del mismo modo, la lectura de algunos pasajes ha quedado orillada en celebraciones litúrgicas o en reflexiones comunitarias. En este sentido, la Epístola o Carta de Santiago ha podido sufrir, en algunos ámbitos, un cierto olvido, una minusvaloración de su argumentación teológica y una falta de consideración exegética.

Como ocurre en tantas esferas de la vida, no se ama lo que no se conoce. De tal manera que, en gran medida, el desconocimiento o la falta de familiaridad con la Carta de Santiago se ha evidenciado en la falta de proliferación de estudios. Sin embargo, en las últimas décadas ha habido un aumento considerable de investigaciones a las que se suma de manera deslumbrante la obra de María Inmaculada Eibe Guijarro.

No cabe la menor duda de que los lectores que se acerquen a la Carta de Santiago a través de esta monografía podrán compartir el mismo conocimiento, aprecio y amor por este libro bíblico que transmite la autora. No se trata de un comentario completo y detallado de la epístola, pero sí ofrece un conjunto de claves, explicaciones y aclaraciones imprescindibles para comprender al autor, a la comunidad a la que le escribe y, sobre todo, el texto (Sant 5,13-20) y la temática (salud y enfermedad), que sirven como hilo conductor de la investigación.

La acreditada colección "Monografías Bíblicas", publicada por la editorial Verbo Divino en colaboración con la Asociación Bíblica Española, ofrece el marco adecuado para la divulgación de esta excelente disertación. Dirigida por María Elisa Estévez López, se trata, no en vano, de la mejor tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, merecedora del "Premio José Ramón de San Pedro" en los cursos 2023-2024 y 2024-2025. Quizás, este aspecto puede llegar a convertirse en un arma de doble filo. En efecto, la extensión (696 páginas) o el análisis en ocasiones demasiado pormenorizado y minucioso pudieran disuadir a quien pretenda pasar por encima de la salud y enfermedad como hilo conductor, de la Carta de Santiago o de la perícopa en cuestión. Por el contrario, estos mismos elementos supondrán un aliciente y un estímulo para la lectura de estudiosos, investigadores y académicos.

Ya desde el prólogo (pp. 39-42), se plantean una serie de interrogantes que encontrarán respuestas en el desarrollo de la obra. ¿Cuál es la relación entre el último pasaje (Sant 5,13-20) y el resto de la epístola?, ¿por qué el autor se detiene y considera con tanto detalle la realidad de enfermedad dentro del grupo de creyentes?, ¿a qué tipo de enfermedad hace referencia?, ¿qué significado posee cada una de las actuaciones que invita a realizar?, ¿qué papel juegan los diferentes personajes que introduce en la narración (enfermo, ancianos, comunidad)?, ¿qué tiene que ver esta enfermedad con todo lo que el autor ha expresado con anterioridad en la carta? y ¿qué relación tiene todo ello con la fe en nuestro Señor Jesucristo que profesa el autor, que es nombrada en la perícopa y que marca con claridad el sentido de todas las exhortaciones que profiere a sus destinatarios a lo largo de la carta?

Efectivamente, la lectura atenta evidencia que la Carta de Santiago no es un rompecabezas de ideas inconexas, como en algún tiempo se ha entendido, sino una composición bien trabada desde el inicio hasta el pasaje final. Para mostrar y demostrar estos y otros aspectos, la autora recorre cuidadosamente los estudios recientes y clásicos en diversos idiomas, como queda atestiguado en las más de cuarenta páginas de referencias bibliográficas (pp. 649-692). Se propicia así un rico y fructífero diálogo entre fuentes originales clásicas y el debate académico actual.

Cuando se analiza un pasaje de las Escrituras siempre es necesario hacerlo en su contexto: literario, teológico, antropológico, social, entre otros. Esta tarea la realiza la autora con gran maestría, haciendo converger las diferentes voces del mundo bíblico con los planteamientos de la filosofía clásica, la profundidad del pensamiento judío y la erudición de literatura grecorromana. Este diálogo se establece a lo largo de toda la obra, aunque especialmente en la primera parte de la misma, titulada "Comportamientos y salud/enfermedad en el Mediterráneo del período grecorromano".

La teología bíblica, desde hace décadas, no se preocupa únicamente del análisis de textos aislados o de libros individualmente, sino que se estudia y busca con ahínco los diferentes hilos que constituyen la urdimbre de las Escrituras. En efecto, el binomio salud-enfermedad, constante en ambos Testamentos, se presenta en la Carta de Santiago como un núcleo vital en el que convergen la fe, la oración y la comunidad.

Del mismo modo que la obra exegética de Luis Alonso Schökel se fundamenta en su rigor como lingüista –postulando que la Sagrada Escritura debe abordarse como un fenómeno literario–, la propuesta de Inmaculada Eibe alcanza su pleno

sentido a la luz de su trayectoria en el ámbito de la salud. Este aspecto, no indiferente, se pone de manifiesto a lo largo de su estudio, tanto en el dominio de la terminología sanitaria como en la delicadeza con que se abordan la enfermedad, la salud y los cuidados terapéuticos. En este sentido, la exégesis y la teología bíblica se enriquecen sobremanera cuando los estudiosos comparten los logros de distintos saberes, metodologías y aproximaciones complementarias. Este libro es un claro ejemplo de ello.

El ámbito del cuidado de la salud, dentro del acercamiento desde las ciencias sociales y, en concreto, desde la antropología cultural constituye una novedad muy sugerente de esta monografía. El estudio desde la antropología médica, especialmente teniendo en cuenta el sistema del cuidado de la salud, aporta a la exégesis realizada un interés especial para los potenciales lectores. Partiendo de una revisión crítica de los estudios previos, la autora los desarrolla y expande con acierto para demostrar que la temática de la salud no se restringe a Sant 5,13-20, sino que se articula orgánicamente con el conjunto de la carta. Estos aspectos, juntamente con el análisis exegético-teológico de la perícopa final se desarrollan ampliamente en la segunda parte de la monografía: "Interpretación y función de Sant 5,13-20 en el contexto de toda la carta".

La salud, la enfermedad y la actuación de los creyentes, es decir, el papel del enfermo, de los ancianos y de la comunidad son claves para comprender tanto la fe en Jesús como la vida cristiana. En la actualidad puede hablarse de la enfermedad como una causa –a veces, consecuencia– de la vulnerabilidad. La asistencia de la comunidad, así como la reincorporación del enfermo al grupo, muestran que la enfermedad física, que afecta a todo el ser humano, requiere una curación integral, tanto física como espiritual. En otros términos, la salud –con ella, la salvación– es comprendida en la Carta de Santiago como plenitud y totalidad, es decir, integridad.

En definitiva, el libro *La salud como integridad* será un referente absoluto en los estudios de la Carta a Santiago. Con mucha probabilidad vinculará, de manera casi inseparable, el nombre de María Inmaculada Eibe Guijarro tanto a la Carta de Santiago como a la temática bíblica de la salud-enfermedad. Y por ello, los biblistas de habla española estamos de enhorabuena.

Isaac Moreno Sanz
Instituto Teológico San Leandro, Huelva

Antonio Gaytán. *Elementos de Patrología. Del concilio de Calcedonia al desenlace de la controversia cristológica*. Ediciones Universidad San Dámaso, 2026, 460 pp. ISBN: 978-84-10270-28-2.

El presente volumen del experto agustino es un sólido estudio que se articula en torno a los hechos y a las principales figuras relacionadas con las problemáticas, los acontecimientos y el ambiente de los cuatro últimos concilios ecuménicos de la Iglesia antigua, es decir, el de Calcedonia (451), los de Constantinopla II (553) y III (680-681) y el de Nicea II (787).

El libro se divide en doce capítulos (pp. 25-304), precedidos por un prefacio y una introducción con su correspondiente bibliografía (pp. 7-24). Completan el volumen una extensa antología de setenta y un textos (pp. 305-436) y cuatro índices: bíblico (pp. 437-443), onomástico (pp. 445-450), de términos griegos (pp. 451-452) y general (pp. 453-460).

La publicación de Gaytán resulta interesante, en primer lugar, por la selección de temas que recoge. Se parte de los mencionados concilios para tratar a continuación de las figuras más emblemáticas de estos siglos, como eje en torno al cual giran otras personalidades y polémicas secundarias. Cada capítulo se estructura de un modo similar al de los manuales de Patrología: Vida – Obras – Pensamiento – Lecturas – Bibliografía. Estas secciones contienen datos de especialización, resultado de una exploración de las publicaciones citadas en el correspondiente capítulo. La sección de obras ofrece una síntesis del contenido de la totalidad de los escritos de cada escritor, facilitando de este modo hacerse una idea cabal de su correspondiente producción. Asimismo, en el apartado de lecturas se indica brevemente el aspecto relevante del fragmento que se invita a leer en las páginas de la antología. Sin duda, uno de los méritos del libro es precisamente el respaldo de una bibliografía, no solo especializada sino también actual, pues más allá de las ediciones de los textos datadas en varias décadas de los siglos XX y XXI, los estudios –en un altísimo porcentaje– parten del año 2005 hasta el presente.

Las páginas de la introducción son clave para definir las líneas de fondo del libro, es decir, "la cuestión cristológica, con las diversas soluciones que se plantearon a la misma, a veces incluso radicalmente opuestas" (p. 13). Como se indica, la comprensión de la persona de Cristo se enfrentaba a los enunciados metafísicos aristotélicos –según los cuales a cada naturaleza concreta le debe corresponder una persona–, difíciles de conciliar con el misterio de Cristo, en quien conviven la naturaleza divina y la humana en una única Persona. El autor traza el recorrido

de la doctrina del Logos y las posteriores propuestas cristológicas: el esquema alejandrino Logos-carne, que, según se interprete, puede derivar en monofisismo; y el antioqueno Logos-hombre, con el riesgo de derivar en nestorianismo. Subraya la importancia capital de la aportación origeniana (cf. Orígenes, *Princ*. 2,6,3), al sentar las bases de la *communicatio idiomatum*, como vía de articulación entre la dualidad de naturalezas y unidad de persona. Se tratan también con detalle las divisiones provocadas por las definiciones del concilio de Calcedonia y la reacción monofisita entre los siglos V y VII. En particular, se destaca la promoción del neocalcedonismo en tiempos de Justiniano con la colaboración de Leoncio de Jerusalén, propuesta que integraba la definición calcedoniana de las dos naturalezas con la fórmula ciriliana «una sola naturaleza del Dios Logos encarnada» y los doce anatematismos cirilianos.

En el siglo VII el error cristológico se manifestó en el monoenergismo y el monotelismo. Según escribe Gaytán, "el tercer concilio de Constantinopla, que afirmó la perfecta armonía en Cristo entre la voluntad humana y la divina, no resolvió el problema, porque afirmó también que ambas conforman una única voluntad: la de la única hipóstasis del *Logos* encarnado, lo cual no es sino un monofisismo enmascarado" (p. 19). No coincidimos con esta observación, en contraste con la definición conciliar, que definía la existencia y armonía entre las dos voluntades –divina y humana– en la única hipóstasis del Logos (cf. Antología 14, pp. 327-329). Por último, el concilio II de Nicea, si bien tuvo como objetivo principal la cuestión de las imágenes, respondía a planteamientos cristológicos suscitados sobre la licitud de representar la humanidad de Cristo.

El primer capítulo, "Los últimos cuatro concilios de la Iglesia antigua" (pp. 25-64), ofrece la panorámica de cada uno de ellos, abordando su desarrollo histórico y las personalidades que intervinieron. Especialmente útiles son los documentos conciliares y las fuentes históricas recogidos en la antología. Los capítulos del II al XI, presentados en orden cronológico, alternan los escritores de lengua latina: Boecio (cap. II), Casiodoro (cap. IV), Gregorio Magno (cap. VII), Isidoro de Sevilla (cap. VIII) y Beda el Venerable (cap. XI); y los de lengua griega: el emperador Justiniano (cap. III), el Pseudo Dionisio Areopagita (cap. V), Leoncio de Bizancio (cap. VI), Máximo el Confesor (cap. IX) y Juan Damasceno (cap. X). El capítulo XII, en cambio, ofrece una visión de conjunto y sintética de la literatura siriaca, copta y armenia.

La lectura de estas páginas suscita distintas reflexiones y abre perspectivas de profundización. Señalamos brevemente algunos de los aspectos más

significativos. En primer lugar, no deja de sorprender al lector contemporáneo la colosal labor compilatoria de esta época. Un claro ejemplo son las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, una vasta enciclopedia de la cultura antigua que requirió un inmenso trabajo de recolección, catalogación y formulación. Asimismo, la obra de Juan Damasceno refleja una impresionante síntesis doctrinal y teológica, fruto de su amplio domino de las fuentes patrísticas previas. Por otro lado, en el ámbito del derecho, el *Corpus Iuris Civilis* impulsado por Justiniano representa la cima de la codificación romana, al consolidar tanto las constituciones imperiales como siglos de jurisprudencia clásica.

En segundo lugar, resulta aleccionadora la evolución de la exégesis bíblica durante esta etapa tardía. Nos encontramos ante intérpretes que, en medio de una tradición consolidada, introducen elementos originales fruto de una maduración teológica personal. Son autores que manejan amplios repertorios de escritos patrísticos, pero no se limitan a la mera compilación: identifican vacíos en la literatura existente y elaboran sus propios comentarios a pasajes, en algunos casos, poco estudiados. En este campo destaca Beda, quien escribió el primer comentario latino completo a los libros de Esdras y Nehemías. Asimismo, sobresale la *Expositio Psalmorum* de Casiodoro, como comentario sistemático a la totalidad del Salterio tras la monumental obra de Agustín de Hipona.

En tercer lugar, en varios capítulos se enuncian referencias al sustrato filosófico que sustenta el pensamiento patrístico tardío y que afecta directamente al planteamiento de la cuestión cristológica. Si fue grande en los Padres de la Iglesia la influencia del neoplatonismo, como escuela de pensamiento que resultaba más acorde con los planteamientos del cristianismo, nos parece un acierto que estas páginas, siguiendo los estudios iniciados en las últimas décadas del siglo XX, indiquen también un conocimiento asimilado de la filosofía aristotélica. Es decir, frente a figuras de acentuado cuño neoplatónico como el Pseudo Dionisio, encontramos la reflexión de Boecio, que analiza los conceptos de *natura* y persona a la luz de la filosofía tanto de Platón como de Aristóteles. Igualmente, la asimilación del instrumental aristotélico le permite a Máximo el Confesor fundamentar la correlación entre naturaleza y operación en la defensa de la humanidad de Cristo. En este ámbito teológico, para explicar la libertad de la naturaleza humana de Cristo, la gran aportación del Confesor fue profundizar en la distinción entre la voluntad natural y la voluntad de elección, mostrando cómo la voluntad del Logos encarnado actúa en perfecta armonía con la divina, dotado de la gracia de unión y libre de la inclinación propia de Adán.

Por último, en la cuestión propiamente cristológica, un aspecto que supone una profundización en esta polémica es la relectura de la doctrina calcedoniana impulsada por el emperador Justiniano. Su propuesta dio lugar a lo que la teología contemporánea denomina neocalcedonismo, interpretación de las fórmulas del cuarto concilio ecuménico desde la perspectiva de Cirilo de Alejandría. En este contexto, Justiniano asumió también la fórmula teopasquita "*Unus de Trinitate passus est carne*", que acentuaba la unidad del sujeto, mostrando así una apertura a los partidarios del monofisismo, leída desde la radicalidad de la *communicatio idiomatum*. En este marco cristológico, las páginas dedicadas a Leoncio de Bizancio – quien debe distinguirse del neocalcedoniano Leoncio de Jerusalén – resultan de gran valor. Aunque distante de la sensibilidad teopasquita, este monje dominó la dialéctica, y proporcionó, mediante nociones como ἐνυπόστασις, conceptos indispensables para responder a las controversias de su época. De este modo, combatiendo tanto el monofisismo severiano como las desviaciones de la tradición antioquena, sentó las bases lógicas sobres las que se asentaron los desarrollos teológicos del siglo VI.

En conclusión, el libro de Gaytán satisface con creces su cometido como subsidio especializado y a la vez que estimula la investigación sobre los temas expuestos. Se trata de una presentación completa, capaz de ilustrar temas complejos con riqueza de información. Sus páginas van más allá de una exposición convencional: aportan valiosos pormenores sobre los autores y los textos, precisan el vocabulario técnico y analizan con rigor los contextos históricos. Felicitamos y agradecemos al autor esta valiosa aportación a los estudios patrísticos.

Silvia Mas
Pontificia Università della Santa Croce, Roma

Arturo Bellocq y Francisco Insa. *Historia de la moral cristiana. Escritura, tradición y reflexión teológica*. EUNSA, 2026, 518 pp. ISBN: 978-84-313-4100-8.

Esta monumental monografía señalará un hito en la historia reciente para la comprensión y análisis adecuados de la ciencia moral. El libro se divide en tres partes: a) primera parte: fuentes de la teología moral; b) segunda parte: historia de la teología moral desde el siglo VIII al siglo XIX; c) tercera parte: la teología moral en los siglos XX y XXI. Estas tres partes van precedidas de una presentación donde los autores nos introducen en el porqué del estudio de la teología moral, una definición de la moral, una justificación del estudio histórico de la teología moral y, por último, una breve descripción de la estructura del libro. Hay que subrayar, ya desde el inicio, el esfuerzo sintético por parte de los autores donde mostrando los aspectos escriturísticos y de la tradición ofrecen una reflexión teológica desde las primeras páginas del libro. Desde sus respectivos enfoques, presentan una visión no solo descriptiva, sino que apuntan los límites de los diversos desarrollos, muchas veces condicionados por el decurso de la historia. Igualmente cabe señalar, como aspecto general, el mérito estilístico, que no parece estar escrito por dos autores sino por dos manos.

La historia de la moral cristiana es la historia de la respuesta del ser humano al Dios trinitario que se revela siempre. Una respuesta falible, débil, limitada, encarnada, histórica, compleja, que busca a través del misterio de la acción responder a alguien que llama, que busca, que se entrega, que ama en definitiva. Nuestros autores nos crean una atmósfera que nos impulsa a conocer elementos de esta respuesta que desde la primera hora de la fe es siempre distinta y nueva. Las primeras páginas del libro es la salida de un viaje de más de 2000 años que nos llevará por distintas etapas, diez y ocho capítulos, que nos describirán los diversos intentos de esta respuesta del hombre a este Dios personal que hace nuevas todas las cosas, y sobre todo hace nuevo al hombre. Un viaje que se inicia en el Antiguo Testamento, con sus acentos y particularidades que progresivamente guían al lector a comprender en plenitud el mensaje moral de Jesús. Un mensaje con la dramaticidad de la paradoja: seguimiento-fidelidad-rechazo, individuo y cooperación, perfección-pecado, escatología-inmanencia, actitud-elección, totalidad-singularidad. Se vislumbra ya desde el inicio que la novedad que Jesús manifiesta es la cifra del amor. Este amor declinado en las formas de eros y de ágape se encuentra como fuente y origen de esta aventura responsorial que el texto apunta. Al mismo tiempo, Bellocq incoa, ya desde el inicio, un tratamiento

especular durante todo el recorrido del viaje, es decir, su particular preferencia hermenéutica, consistente en profundizar en el orden de la razón y en la verdad del bien como objetivos práxicos que se plenificarán con el organismo de las virtudes y que se integrarán plenamente con la iniciativa de Dios para con el hombre. Al final de la conclusión de esta primera parte, tras describir la moral paulina, el texto nos habla de la vida nueva en Cristo, como novedad ontológica surgida por el bautismo y que se concretizará existencialmente en la construcción de un seguimiento filial ante una llamada y configuración nuevas.

El siguiente paso es el análisis histórico en los santos padres, donde Bellocq va a diferenciar entre los padres occidentales y los padres orientales enucleando los mensajes morales de ambos grupos. Trata de una manera más extensa, el análisis moral ofrecido por el doctor de la Gracia, en gran parte, desplegado en sus obras polémicas, pero concentrado especialmente en la gran síntesis moral que aparece en *La Ciudad de Dios*.

En toda esta parte de la Patrística, se detalla la importancia de la Escritura como fuente de la teología moral. El mensaje central es la necesidad de siempre de volver a las fuentes, que a lo largo del tiempo se irá desvaneciendo, subrayando como la descripción de la moral del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, así como la lectura en la primera hora del cristianismo centrada en la época de los Padres, ofrecen una luz fundamental, no solamente para conocer los inicios de la historia de la moral cristiana, sino la necesidad de que sean una fuente permanente en el desarrollo de esta ciencia. La conclusión de la primera parte, se materializa de una manera especial en la moral de San Agustín a partir de la página 137 hasta la conclusión de la gran síntesis de *La Ciudad de Dios* en las páginas 149-155, donde San Agustín, en el contexto de las controversias permanentes que tuvo que afrontar en su ministerio, ofrece como la dinámica del amor enraizado en la Escritura, será una novedad ya desde la primera hora como fuente de la moral.

La segunda parte del libro, historia de la teología moral desde el siglo VIII al siglo XIX constituye la parte central del libro desarrollándose desde la página 159 a la página 319, realizada por F. Insa, donde el autor ofrece los desarrollos de la teología de la Alta Edad Media que va desgranando por los distintos autores, ciertamente con grandes esfuerzos sintéticos, pero con una gran claridad de exposición hasta los albores de la edad contemporánea. El autor, además de conocer en profundidad y sintetizar con acierto las problemáticas de la época, señala los matices y las causas históricas que condicionaron los desarrollos teológicos. Igualmente, desea, ante todo, subrayar la unidad presente en el estudio de la teología

durante la Escolástica en general y en la moral de Santo Tomás de Aquino en particular, señalando como un periodo especialmente fecundo en el desarrollo de la teología moral. El autor irá presentando la novedad, las ventajas, los límites, del método escolástico en el tratamiento científico de la vida moral en el contexto del nacimiento de las universidades. Igualmente, el intento de formar al clero regular en un periodo histórico no exento de conflictos, amenazas y divisiones. Es la coyuntura en la que se desarrollaron las grandes síntesis de la teología medieval. Destaca en el capítulo séptimo, el esplendor de la escolástica en París donde la novedad del pensamiento generado y encarnado por las órdenes mendicantes supuso una novedad en la historia de la teología moral. Figuras como Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Juan Escoto son analizadas con rigor.

Llegamos al capítulo octavo titulado: la Escolástica tardía, donde destaca la figura de Guillermo de Occam, en las antípodas de las presentaciones tomistas y que pondrá las bases del tratamiento de la moral del deber y de la ley, con sus planteamientos problemáticos y novedosos en relación al paradigma de las virtudes subrayadas con diferentes intensidades en la época inmediatamente anterior. En efecto, el misterio de la libertad por parte del nominalismo y del occamismo, se reducirá a una mera aplicación o respuesta mecánica al cumplimiento de la ley, expresión última de la voluntad de Dios y descuidando el primado central de la razón que en toda la Escolástica en general y en la moral de Santo Tomás, en particular, había tenido un papel basilar. Los efectos deletéreos de este cambio revolucionario no tardarían en llegar constituyendo la base del planteamiento moral luterano. Lutero heredó de la teología occamista la separación entre ciencia moral positiva y no positiva: la segunda era una ética natural racional para conseguir el bien en este mundo y se identificaba claramente con la ética nicomaquea; la primera, en cambio, sería la ética de los mandamientos divinos positivos, impuestos por Dios como requisito para la salvación eterna. Por lo tanto, la primera, a diferencia de la segunda, asegura la rectitud del alma ante Dios. Pero Lutero modificó esta separación heredada del occamismo como consecuencia de su doctrina acerca de la justificación del pecador mediante la fe. Esta doctrina implicaba una separación entre la persona y sus actos y este divorcio llevó a modificar tanto la ética de los mandamientos divinos como la ética natural. Por otro lado, el libro señala a estas alturas, la fractura que se originará en la Escolástica tardía y en las repercusiones seculares que la fragmentación de la ciencia teológica originó en el panorama de la ciencia moral. En efecto, nuestros autores señalan en el periodo escolástico la unidad de la teología y cómo se inicia en la tarda Edad Media esta fragmentación entre la dogmática y la moral, donde se reduciría la moral al

análisis descriptivo de las acciones del hombre desligadas en mayor o en menor medida del misterio de Dios. Quizá sea éste uno de los mayores y graves dramas que nuestros autores señalan de una manera adecuada en todo el recorrido histórico de la moral. Esta especie de divorcio entre el misterio de Dios y la acción del hombre, condicionado por problemas y cuestiones originadas por la reforma protestante, en este contexto, llevó a la moral católica a concentrarse en la resolución de casos de conciencia, como expresión tangible del legalismo voluntarista y del nominalismo de finales de la Edad Media. Permanecería esta perspectiva en el desarrollo de la ciencia moral durante varios siglos, si bien con matices. El planteamiento unitario se rompió para siempre.

Frente a este desafío colosal que supuso la Reforma en el interior de la Iglesia, el concilio de Trento, y en su contexto eclesial con la fundación de órdenes nuevas religiosas, no ya mendicantes, sino como la Compañía de Jesús, se inició lo que se describe en el libro como la Manualística, un método de urgencia pedagógico en la enseñanza en las universidades y en los seminarios como ingrediente central de la Contrarreforma frente a la herejía luterana. Eso sí, el precio que hubo que pagar fue la fractura de la unidad de la teología y de ofrecer a través de la casuística, soluciones concretas e inmediatas, partiendo de la objetividad de la ley frente al subjetivismo luterano. Con ello se focalizará y se reducirá la moral al trinomio: ley-conciencia-deber, al margen del orden de la razón y del organismo de las virtudes, desarrollado sobre todo en la moral de Santo Tomás. El papel de la gracia sería auxiliar y no fundante. Por otro lado, este periodo de la Segunda Escolástica no supuso un retorno a la unidad de la teología, sino más bien lo contrario, un deseo pragmático e inmediato de adecuar el acto moral a la ley y a lo debido y no al fin último y a lo bueno. Es ajeno en todo este extenso periodo histórico el planteamiento eudaimónico, ya que todo queda reducido a la adecuación entre la acción y la ley, que es lo único que nos asegura nuestra unión con Dios, según estos autores. En este sentido, continúa el libro narrando la aparición de los sistemas morales, como continuación del reduccionismo práctico, condicionado por los dos extremos: el laxismo y el rigorismo. Esta metodología y visión fueron las aplicadas en las enseñanzas para los futuros candidatos al sacerdocio, donde se coagularon las fracturas entre la teología y la casuística. Figura señera del periodo fue el santo obispo Alfonso María de Ligorio, que intentó una síntesis intermedia entre ambas posturas extremas.

De particular importancia señalo las últimas páginas de esta larga segunda parte donde se nos habla de los inicios de la renovación teológica ya en el siglo

XIX fundamentalmente en el contexto de la teología moral alemana, divididos en la primera mitad del siglo XIX y en la teología moral de la segunda mitad del siglo XIX como un intento de vuelta hacia las fuentes de la teología. Ciertamente, con los mimbres filosóficos de la época en esta nación centroeuropea, como el idealismo y el romanticismo, pero con un intento sano de volver a las fuentes de la moral.

Con estos condicionantes, se inicia la tercera parte con el tratamiento de la teología moral en los siglos XX y XXI desde la página 327 a la 479 dividida en ocho capítulos. Con todo el material diacrónico aportado resulta de especial brillante y luz. Igualmente, también en esta tercera parte, hay un consistente esfuerzo por mostrar los límites de las distintas escuelas y etapas, comparándolas con la opción elegida por el autor Bellocq, que creemos cercano a la recuperación de la moral clásica de Santo Tomás, con los enriquecimientos ulteriores de los estudios contemporáneos de la ética tomista, especialmente en autores como S. Pinckaers, G. Abbá, L. Melina, M. Rhonheimer, J. J. Pérez Soba, por señalar autores de diversas nacionalidades que han supuesto una novedad en estos últimos decenios a partir de las indicaciones conciliares, así como en los desarrollos y conclusiones de los recientes estudios tras la publicación de la *Veritatis Splendor*. Había florecido en el periodo postconciliar una nueva moral de corte autónomo y formal que se había extendido notablemente, llegando a ser predominante durante décadas en la enseñanza y en la aplicación de la vida moral en la comunidad cristiana. Bellocq señalará, con cierta crítica, los límites de algunos planteamientos contemporáneos donde el papel del orden de la razón y de la verdad sobre el bien están desigualmente presentes y donde hay fundamentalmente dos grandes grupos: la ética de la primera persona, que centra el protagonismo de la unión entre el misterio de la acción y la complejidad antropológica del ser humano, y la ética de la tercera persona, donde hay una separación entre los actos y la persona, reconfigurándose las fuentes de la moralidad, tanto en el segundo como en el primer planteamiento. Un problema, en el fondo, de raíz antropológica, que tendrá derivadas en el análisis adecuado o inadecuado de la acción humana. El magisterio reciente apuesta claramente por la ética de la primera persona, señalando en no pocos extremos las dificultades que se originan tanto en la moral personal como social, cuando disociamos la acción de la persona y desconfiguramos las fuentes de la moralidad, desvirtuando la relación entre objeto moral y fin moral. Un botón de muestra aparece en la página 471 del libro, donde el autor señala el revuelo mediático que supuso la declaración del Papa Benedicto XVI en su viaje a África, y donde, ante la pregunta de un periodista, el Pontífice alemán afirmó el recurso

al preservativo en ciertos contextos de salud. No se trataba de actos anticonceptivos, al estar fuera del contexto conyugal, sino que la intencionalidad básica del sujeto agente era preservar el bien fundamental de la vida del otro. También en este contexto delicado de la moral personal, quizá por la gran cantidad de argumentos afrontados, el autor señala en la página 356, hablando del problema demográfico y de los limitados recursos de la tierra, cómo se planteó la extensión y socialización de la anticoncepción, que se inició en un ambiente cristiano, como el de la Inglaterra del siglo XIX. Sin embargo, los herederos de Malthus -neomaltusianos-, no eran ciertamente ateos, como se afirma, sino que fundamentarán la anticoncepción en un utilitarismo filosófico y teológico para sostener su conducta anticonceptiva.

Solo nos queda felicitar a los autores por esta obra que facilitará la investigación y la docencia en los próximos años al ofrecer una adecuada síntesis de la moral cristiana.

Carlos Simón Vázquez
Universidad Pontificia de Salamanca

Román Ángel Pardo Manrique y Jesús Rafael Argumosa Pila, coords. *La influencia de la Escuela de Salamanca en el siglo XXI*. UPSA Ediciones, 2026, 277 pp. ISBN: 979-13-87569-27-3.

Finalizada la lectura de este ensayo colectivo, reconocemos la pertinencia del objetivo pretendido con su publicación y que las palabras del prólogo explicitan cuando afirman que "este libro no es solo una recopilación académica; es un deber intelectual frente a los retos de hoy. En un mundo agitado por fragmentaciones geopolíticas, crisis de valores, inseguridad tecnológica y urgencias humanitarias nunca vistas, rescatar el espíritu crítico, humanista y ético de la Escuela de Salamanca no es un recuerdo histórico, es una obligación civilizatoria" (p. 9). En otras palabras, en medio del colapso epistémico en que nos encontramos, la sabiduría que destila la Escuela de Salamanca puede ser savia renovada para nuestro complejo escenario actual. Como si se tratase de un faro en medio de la tempestad permite satisfacer (sin imposiciones) el anhelo por localizar un fundamento ético desde el que vertebrar actuaciones concretas ante la espiral de las guerras o la dramática situación de los migrantes en la actualidad.

La razón formal de esta obra es la celebración en 2026 del V Centenario de la Escuela de Salamanca, puesto que fue en 1526 cuando su representante más reconocido, Francisco de Vitoria, y considerado el padre fundador del Derecho Internacional, obtuvo la cátedra Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. La publicación de esta obra vive de esta efeméride, pero sobre todo pretende ser memoria agradecida de la notable aportación de esta Escuela al pensamiento occidental posterior. Son once los pensadores que participan en este proyecto intelectual coordinado por la Universidad Pontificia de Salamanca junto al Instituto Europeo de Estudios Internacionales. El perfil de los intervinientes es muy diverso: desde teólogos a militares, desde embajadores a empresarios y asesores internacionales… lo que enriquece notablemente el horizonte de perspectiva del tema que se aborda: confrontarse con los enormes desafíos que este primer tercio del siglo XXI presenta y, para ello, acoger el estilo aperturista y conciliador de la Escuela de Salamanca; en sus palabras: "hicieron posible la proeza de dar respuesta adecuada a la problemática nueva que traía el encontrarse con unas nuevas tierras" (p. 17).

Con el fin de dar una idea de lo que se encontrará en el libro recogemos los temas que trata con sus respectivos autores: "La virtud de la tolerancia y la Escuela de Salamanca" (Román Ángel Pardo Manrique); "La Escuela de Salamanca y la geopolítica holística" (Jesús Rafael Argumosa Pila); "La Escuela de Salamanca y los DDHH en el siglo XXI" (Alejandro Garofali Acosta); "La legitimidad del poder en la Escuela de Salamanca" (José Beraún Aranibar); "Dominio y poder en Franciso de Vitoria" (Idoya Zorrota Huarte); "Vigencia y crítica de la doctrina de la Escuela de Salamanca sobre la guerra justa" (Federico Aznar Fernández-Montesinos); "Francisco de Vitoria y la ética de la guerra en la Escuela de Salamanca" (Juan Antonio Moliner González); "Derecho a la vida en la guerra" (Antonio Núñez García-Saúco); "Legado humanista e Inteligencia Artificial: la Escuela de Salamanca en la era algorítmica" (Mayte Gómez Marcos); "La Escuela de Salamanca: una defensa de la gran aportación española a la construcción de los Derechos Humanos frente al revisionismo interesado del siglo XXI" (Carlos Rubén Fernández) y, por último, "La influencia de la Escuela de Salamanca en los procesos de gobernanza global" (Arturo Flores López). Como es lógico, esta obra colectiva viene enmarcada por una presentación y unas conclusiones que en su brevedad cumplen su objetivo y que han sido redactadas por sus coordinadores; a lo que se añade la ya citada presentación de Alejandro Garofali Fernández en calidad de presidente del *European Institute of International Studies*.

Como es lógico, al tratarse de autores diversos, no todos los temas son tratados con el mismo nivel científico; pero lo indudable es que todos ellos son realmente interesantes y aportan pistas clarificadoras a la hora de adentrarse en la Escuela de Salamanca. De forma reiterada se recuerda el nombre y contribución de cada uno de sus representantes (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina, Domingo Bañez, Pedro de Ledesma, Francisco Suarez, Martín de Azpilcueta o Juan de Mariana), ayudando a contextualizar su aportación, así como a valorar la fabulosa herencia que nos han dejado. Todo el ensayo es, además, una orgullosa reivindicación -con motivo de su quinto centenario- del valor intelectual (especialmente en los ámbitos de la moral y de la política) de esta Escuela. Por lo dicho, consideramos que se trata de una introducción de alta divulgación de lo que, en palabras del teólogo Román A. Pardo, es "la gran olvidada en la Historia del pensamiento universal" (p. 16) y lo justifica: si se la hubiera tenido más en cuenta (al doble nivel: conocerla más y, sobre todo, valorar/acoger su perspectiva teológica de base) nuestra sociedad actual sería mejor. En sus palabras: "porque, precisamente, si la Modernidad hubiera tenido sus raíces en estos autores muy posiblemente hubiera sido otra y, seguramente, esta es mi opinión,

hubiera sido una Modernidad mejor, más humana, menos política procedimental y más realista" (p. 18).

La Escuela de Salamanca se vio urgida a pensar, desde las clásicas categorías heredadas, el contexto radicalmente novedoso que provocó el encuentro con el Nuevo Mundo y sus peculiares habitantes. Se sirvió, para ello, de conceptos que sin ser originales sí que experimentaron un nuevo significado y que, al día de hoy, forman ya parte de nuestra tradición cultura como, por ejemplo, dignidad humana, bien común, legitimidad ética del poder… Cinco siglos después, el sentimiento de colapso epistémico, de irrupción de un nuevo escenario socio-político o más recientemente el desafío digital con la inteligencia artificial como icono epocal nos obliga a replantearnos nuestra vida y su derrotero y, para ello, la Escuela de Salamanca nos puede servir de gran ayuda. Todo el libro así lo defiende y baste el siguiente texto para comprobarlo: "A medida que los algoritmos adquieren un papel central en la toma de decisiones emergen dilemas éticos sobre dignidad, responsabilidad y poder que podemos sintetizar en dos preguntas: ¿Puede una sociedad gobernada por procesos automatizados seguir situando a la persona en el centro de sus valores? ¿Cómo garantizar la justicia cuando las decisiones se basan en códigos y procedimientos difíciles de comprender? Frente a estas preguntas, la tradición humanista de la Escuela de Salamanca ofrece un horizonte de reflexión fecundo" (p. 196).

El libro, por tanto, posee un cariz teórico, pero como bien sabemos una sabia teoría puede conformar *a posteriori* una praxis adecuada. Lo que posibilita que los autores, teniendo a la Escuela de Salamanca como referente mayor, reflexionen y tomen palabra pública en temas tan concretos y actuales como la guerra en Ucrania, la política de Putin, las actuaciones de diversas ONGs como ACNUR, el sentido del G7, la OTAN o los países que forman el BRICS, las tensiones de Oriente Medio, el valor del Ártico o los nuevos espacios como los océanos profundos o el ciberespacio.

Concluimos aplaudiendo la iniciativa de reivindicar no solo el pasado de la Escuela de Salamanca sino su enorme potencialidad para este presente/futuro si se valora en su justa medida la perspectiva teológica de unos presupuestos que van más allá de si es buena o mala la usura, de si la guerra tiene límites éticos irrefutables o si los indios son personas igualmente dignas. Quisiéramos agradecer de forma sincera el recuerdo/homenaje que se hace al profesor de la Facultad de Teología de Burgos Abelardo del Vigo Gutiérrez (fallecido en 2017) al ser citado en varias ocasiones. Este gran moralista dedicó gran parte de su vida académica

a la Escuela de Salamanca y sus publicaciones sobre la misma son referencia obligada al día de hoy. Felicitamos para finalizar a la UPSA por la calidad de la edición y animamos, como no puede ser de otra manera, a su amena, instructiva e interesante lectura.

Fernando Susaeta Montoya
Facultad de Teología del Norte de España, Burgos

Simone Weil. *Sobre el Padrenuestro*. Introducción de Josep Otón Catalán. Trotta, 2026, 80 pp. ISBN: 978-84-1364-352-6.

Es sabido que el Padrenuestro es una de las oraciones fundamentales del cristianismo y, en particular, del catolicismo. De hecho, su título subraya dos pilares fundamentales de la Iglesia Católica sostenidas por el milenario Magisterio y Tradición eclesiásticos. A saber, Padre, como filiación divina, y Nuestro, como fraternidad universal de los católicos (*Kata holos*, según totalidad). La referencia bíblica de esta recitación se localiza en dos pasajes, el Evangelio de Mateo (Mt 6, 9-13) y el de Lucas (Lc 11, 2-4). Nos encontramos, pues, ante una excepcional obra que profundiza en esta oración y en la particular traducción que realizó del texto griego la filósofa, activista social y política de origen judío Simone Weil (1909-1943). La introducción de este ensayo ha sido realizada por Josep Otón Catalán que, de forma excelente y rigurosa, invita al lector a profundizar en el contexto en que la intelectual francófona descubrió esta plegaria y el crucial papel que esta realiza en el conjunto de su pensamiento, en su espiritualidad y en su obra, publicada a título póstumo.

A lo largo de las páginas que componen el preámbulo, su autor, el Dr. Otón, nos adentra en la experiencia del Padrenuestro para Weil que vivió, a raíz de él, una auténtica y substancial transformación interior en septiembre de 1941, mientras cosechaba la uva. Más aún, según nos informa Otón, Weil había traducido el Padrenuestro del griego, aprendiéndoselo de memoria y repitiéndolo incansablemente mientras vendimiaba. Se habituó, desde entonces y durante el resto de su breve vida, a recitarlo cada mañana con "plena atención". Sostenía que no era posible declamarla sin que se produjera un intenso cambio en el interior de la persona. Como ella misma confiesa, las primeras palabras de esta oración arrancan el pensamiento del cuerpo trasladándolo a un "lugar" que trasciende las coordenadas espacio temporales, a la infinitud que rebosa silencio o, más bien, que permanece plenamente atravesada por él. He aquí la experiencia de lo trascendente que, según Weil, deviene el lugar donde Dios sale al encuentro de la persona, abduciéndola de su realidad. En este sentido, el Padrenuestro se convierte en un contexto apropiado para la experiencia espiritual de quietud, de contemplación, en definitiva, de revelación. Un "momento" fuera del tiempo en que Cristo se hace presente, una experiencia genuina de la acción de la gracia misma de Dios en la persona.

Tal como Otón describe acertadamente, no es la recitación del Padrenuestro la primera experiencia en que Weil descubre la presencia de Cristo, de manera clara y llena de amor. Posiblemente, la primera vez a la que ella misma hace alusión, según el autor de la sugerente introducción, remitiría a una experiencia del año 1938, cuando, durante la Semana Santa, visitó la abadía de Solesmes y escuchó el canto gregoriano. En esta situación, ella misma describe que, en el transcurso de los oficios, "el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre" (citada por Otón, p. 15).

Tras describir este episodio, Otón introduce en la experiencia espiritual de Weil del Padrenuestro en el inusitado ambiente de la vendimia. El autor describe cabalmente que, si bien anteriormente había tenido encuentros con el catolicismo en entornos sacros: una procesión, una capilla en Asís, la liturgia de la Pascua, en esta insólita ocasión su experiencia mística se circunscribe al entorno de la vendimia, en la crudeza del trabajo sometido a las inclemencias de la intemperie. Este hecho evidencia su preocupación por los obreros y las condiciones laborales. Afligida por la cosificación de los proletarios en las factorías, se interesa y reflexiona por el efecto deshumanizador del trabajo en las cadenas de producción. Otón afirma que Weil descubre en la fábrica el laboratorio de la distopía social, esto es, el efecto alienador de la concepción mecanicista del colectivo, privando al individuo de la capacidad de pensar por sí mismo, convirtiéndolo en materia inerte, sumiso y obediente, desgarrándolo incluso de la potencialidad misma de ser persona. Es aquí donde Weil descubre la posibilidad de la acción de Dios, la gracia capaz de elevar a la persona contrapuesta a la fuerza de la gravedad que todo lo atrae irremediablemente hacia el centro de la tierra. La gracia que le permite crecer verticalmente desafiando el ímpetu gravitatorio que todo lo empuja hacia abajo.

Quizás el fragmento más importante de la introducción, inspirador y que permite una amplia lectura pedagógica y teológica, sea el apartado que Otón dedica al concepto de atención en la obra de Weil. De hecho, según él, la atención proporciona al individuo la posibilidad de contrarrestar el efecto de la gravedad. He aquí, entre otros aspectos, el valor que adopta la recitación del Padrenuestro con "plena atención". Si previamente Weil había denunciado el efecto alienante del trabajo sobre el individuo, ahora esclarece el abanico de oportunidades que despliega la atención como vía de acceso a la verdad. La atención consiste en suspender el pensamiento, dejándolo vacío, abierto y accesible a la trascendencia. Subyace aquí por qué Otón insiste en que la atención requiere una purificación

previa de la mente, un desapego intelectual, una liberación de todo prejuicio, condición *sine qua non* para captar los infinitos, y aparentemente ocultos, matices de la realidad. Se trata de una atención contemplativa, fecunda, basada en la mirada pura, vaciada de sí misma para dejarse impregnar por la Verdad. Por eso, precisamente, el Padrenuestro es una de las formas más genuinas de atención.

Con todo, Otón puntualiza de forma apropiada que para Weil no es la acción o el esfuerzo humano lo que posibilita el acceso a Dios, sino la gratuidad de la acción divina. Para elevarnos, escribe en el prefacio, necesitamos una energía trascendente que nos alimenta (p. 27). El esfuerzo de la atención, de orientar la mirada hacia Dios, no elude que, en cualquier caso, la iniciativa es de Dios. Al fin y al cabo, elevar el alma humana es una acción libre y gratuita del Creador.

Más allá del sublime exordio de Otón, prosigue la obra la traducción al español a cargo de María Tabuyo y de Agustín López del comentario al Padrenuestro de Weil. La primera frase que la intelectual francesa traduce es *Padre nuestro, el que está en los cielos*. En su interpretación Weil afirma que, como Padre, no hay nada real en nosotros que no proceda de Él. Le pertenecemos por entero, somos suyos y Él nos ama. Sin embargo, trasciende el mundo. Sólo podemos dirigir hacia Él nuestra mirada. Con esto, la autora soluciona el controvertido problema del mal. El mal no procede del Padre, que es infinitamente bueno. Dicho en otras palabras, el origen del mal, como expresa el relato de la caída (Gn 3), está en la humanidad y, en consecuencia, al habitar Dios en el cielo, queda inmaculada su pureza y perfección.

Prosigue su traducción con *Sea santificado tu nombre*. En este epígrafe Weil aclara que su santo nombre sólo puede ser pronunciado por sí mismo. El nombre del Verbo es inefable para los labios humanos. Pronunciar su nombre es la única forma de acceso humano a Él. Nombre que es la santidad misma. La filósofa francófona afirma que somos deseo, y ese intenso deseo y anhelo de Dios es, justamente, lo que permite pasar del tiempo a la eternidad, superando los encadenamientos que nos oprimen.

Venga tu reino indica una espera, un "algo" por-venir. Según ella, el reino de Dios, lo que está porvenir, es el Espíritu Santo llenando el alma de las criaturas. Se trata de invocarlo, de llamarlo pura y simplemente. La autora realiza, en este punto, una sugerente e ilustrativa metáfora. Esta es, cuando se está al límite de la sed, no basta con la acción de beber, sino que se anhela el agua en sí, y esta imagen del agua es un grito de todo ser.

Con *Hágase tu voluntad*, Weil ilustra, con ciertos matices estoicos, la noción de omnipotencia divina. Según ella, todos los acontecimientos pretéritos son producto de la voluntad del Padre. De igual forma, también los que sucederán, una vez pasados, serán conforme a la voluntad divina. Introduce así una profunda reflexión sobre el tiempo y la eternidad, así como la relación entre ellos. En cualquier caso, concluye, hay que desear cuanto ha sucedido, no porque haya sucedido y esté bien a nuestros ojos, sino porque Dios lo ha permitido. La obediencia a Dios por el devenir de los acontecimientos es "por sí misma un bien absoluto" (p. 34).

Weil avanza su traducción del Padrenuestro con el epígrafe *Así en el cielo como en la tierra.* Siguiendo la relación establecida entre el deseo y la voluntad de Dios, afirma que se ha de extender a los aspectos espirituales. Para ella, hay que renunciar a los deseos mundanos y centrarse únicamente en la vida eterna.

Nuestro pan, que es sobrenatural, dánoslo hoy. A propósito de su particular versión de esta parte, Weil introduce la dimensión divina del pan, a saber, la comparecencia de Cristo. Bajo su perspectiva, el consentimiento de su presencia es lo mismo que su manifestación; es un hecho y, como tal, es siempre actual. Vivimos y sobrevivimos porque injerimos energía externa. Somos seres necesitados. No obstante, no debemos pedir nada respecto a los acontecimientos, sino que sean conformes a la voluntad de Dios. Es la energía trascendente, que está en el cielo, la que se derrama sobre nosotros desde el instante que la deseamos.

Este aspecto conecta con el siguiente, *Y perdónanos nuestras deudas, así como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores*. Aquí Weil reflexiona detenidamente sobre la idea de deuda, de reparación de las ofensas, del reconocimiento del bien que pensamos haber hecho y, en general, de todo cuanto esperamos de las personas y de nuestros "derechos". El derecho de compensación del esfuerzo, el derecho a la permanencia, etc. Pensamientos que tienen relación con nuestro apego al pasado. Según Weil, el instinto de conservación hace sentir la continuidad como necesidad, y creer que esta necesidad es un derecho. Pedir a Dios que perdone nuestras deudas es solicitarle que anule nuestro mal. Al fin y al cabo, esto es aceptar la muerte, pedirle que nos haga revivir purificados del mal que hay en nosotros.

Y no nos arrojes a la tentación, sino protégenos del mal. Weil destaca que, a pesar de que ya se ha recibido el pan sobrenatural en el momento solicitado, la persona persiste en su temor al futuro pudiendo provocar nuevas caídas. Al punto

que no podemos dejar de pedir la purificación del mal que hay en nosotros. Por este motivo, el miedo inicial ha de culminar en confianza.

En síntesis, Weil clausura su análisis del Padrenuestro recapitulando las seis peticiones que contiene, correspondidas por pares. En este paralelismo, la intelectual francesa señala que las tres primeras tienen la peculiaridad de orientar la atención hacia Dios, mientras que las tres segundas dirigen la mirada hacia uno mismo, obligando al sujeto a hacer de ellas un acto real y no únicamente imaginario.

Cierra el libro una compilación de textos sobre el Padrenuestro, extraídos de su desperdigada obra, principalmente de *A la espera de Dios* (2026), incluyendo algún fragmento de *La gravedad y la gracia* (2025), de *La condición obrera* (2014), de *El conocimiento sobrenatural* (2003) y de *Cuadernos* (2001). Seleccionados con solicitud, sin lugar a duda, ayudan al lector a situar el Padrenuestro, facilitando su interpretación en el conjunto de su vasta obra y fecundo pensamiento. Un pensamiento a caballo entre la filosofía, la política, el activismo sindical y la teología y que, pese al paso del tiempo, sigue alumbrando nuestra liviana reflexión. De ahí el sumo interés de este conveniente y aconsejable monográfico cuya lectura recomendamos encarecidamente.

Isabel Vilafranca Manguán

Universitat de Barcelona

Jaime Ortega Lázaro. *Hermandad Sacerdotal Española. Fidelidad hasta el final*. Homo Legens, 2025, 453 pp. ISBN: 978-84-19349-36-1.

A lo largo de estos últimos años, dentro de un proceso de renovación de los estudios sobre historia religiosa en España, estamos asistiendo a la publicación de una serie de libros que vienen a enriquecer el conocimiento de la historia del catolicismo español durante los siglos XIX y XX. En gran medida esta floración de investigaciones es fruto del esfuerzo desarrollado por el fallecido catedrático de la Universidad de Alcalá, Feliciano Montero (1948-2018), quien introdujo en España algunos de los conceptos que se estaban empleando en otros países de Europa a la hora de abordar la historia religiosa y promovió la creación de un grupo de investigadores que han logrado homologar la disciplina con los trabajos que se vienen realizando en otros países de nuestro entorno. Dentro de esta corriente renovadora, se ha tratado de un modo particular la evolución del catolicismo español en el postconcilio, con investigaciones sobre la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971, la participación de las religiosas en la renovación conciliar o el catolicismo de base. Sin embargo, quedaba pendiente el análisis de una parte de la Iglesia española, la que, o bien rechazó de plano los nuevos aires del Vaticano II, o bien entendió que la renovación no podía suponer una ruptura con la tradición, dando lugar al surgimiento de un movimiento asociativo integrado por presbíteros y religiosos, concretado en el nacimiento de la Hermandad Sacerdotal Española, que tuvo un papel muy destacado durante los años setenta y ochenta, pero que hasta ahora sólo había merecido alguna referencia secundaria en las publicaciones sobre este periodo.

Esta laguna historiográfica ha venido a ser superada con la tesis doctoral de Jaime Ortega Lázaro (Madrid, 1998), *La Hermandad Sacerdotal Española en la encrucijada del posconcilio (1965-1990)*, defendida el 2025 en la Universidad CEU San Pablo y publicada ahora como libro, una obra que nos ofrece una amplia perspectiva sobre el origen de la Hermandad, su desarrollo y el contexto eclesial y político de la España del final del franquismo y comienzos de la Transición.

Si en la mayor parte de los países católicos la celebración y posterior recepción del Concilio Vaticano II supuso una profunda transformación de la vida eclesial, en España el *aggiornamento* se vivió en un contexto marcado por la confesionalidad del país, los profundos cambios sociales y económicos de los años sesenta y el declive biológico de Franco, que hacían prever, con gran incertidumbre, el próximo fin del régimen. En el seno de la Iglesia española surgieron corrientes

renovadoras dentro del espíritu conciliar, pero también algunos movimientos claramente rupturistas, que con las innovaciones en el ámbito de la liturgia, la pastoral y la teología condujeron a un clima de desconcierto entre muchos sacerdotes, religiosos y seglares. En este clima de conflicto y confusión, una parte del clero apostó por mantenerse firme en la tradición, rechazando algunos toda la renovación conciliar, buscando otros vivir dicha renovación pero insertándola en la fidelidad al legado recibido. Una de sus manifestaciones fue la creación de la Hermandad Sacerdotal Española, nacida de modo público en 1969, con el objetivo de poner coto a las corrientes secularizadoras y progresistas que se estaban difundiendo entre el clero español. Asimismo promovieron la celebración de una serie de Jornadas Sacerdotales, como la de Zaragoza de 1972, que condujeron a tensiones con parte del episcopado, si bien contaron también con el apoyo y simpatía de algunos obispos, como José Guerra Campos, o el cardenal primado, Marcelo González Martín. Su actividad también se expresó a través de una serie de revistas, como *Fuerza Nueva* e *Iglesia-Mundo*. Otra de sus facetas fue la de la creación, sobre todo en sus inicios, de lazos con sectores del clero conservador hispanoamericano y francés, si bien ante la deriva antirromana de Marcel Lefebvre, romperían la relación con él.

Todo ello queda ampliamente analizado en la obra del doctor Ortega Lázaro, quien, a partir de un amplio uso de las fuentes primarias, tanto archivísticas como hemerográficas, además de recurrir a entrevistas personales, nos ofrece un pormenorizado análisis del devenir de la Hermandad. Es de destacar que el autor pudo consultar el archivo de la propia Hermandad, siendo la primera vez que esta documentación ha sido objeto de estudio, lo que permite conocer de primera mano aspectos internos ignorados hasta ahora. Asimismo, las entrevistas con algunos de sus miembros, junto a otras figuras importantes de la vida eclesial del momento, aportan el testimonio de lo vivido, ofreciéndonos una visión émica que complementa y enriquece la perspectiva del propio historiador. Este desarrolla su trabajo a lo largo de ocho capítulos, precedidos por un prólogo, la explicación de las siglas y abreviaturas, los agradecimientos y la Introducción. El primero de ellos ofrece el contexto histórico en el que surgió y sin el que es imposible comprender el nacimiento de la Hermandad, los tormentosos años para la Iglesia en España de aplicación de las reformas conciliares, que tambalearon la profunda simbiosis entre la Iglesia y el Estado que se había desarrollado bajo el régimen franquista. El nacimiento de la Hermandad en 1967, tratando de responder al llamamiento que hizo el propio Concilio para que los sacerdotes se asociaran, y la presidencia del padre Miguel Oltra OFM son estudiados en el segundo capítulo, señalando cuáles

fueron los fines que se propusieron alcanzar, destacando entre ellos dar una respuesta que frenara la secularización de numerosos sacerdotes, además de proteger a clérigos y fieles de las desviaciones en materia doctrinal y de defender la fe católica en la vida española. A lo largo del capítulo se desgrana el surgimiento de la Hermandad a partir de la aparición en Barcelona, fundada por el jesuita Jaime Piulachs, de la Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Antonio María Claret, convertida así en precursora. Si bien la Hermandad nace en 1967, no sería presentada en público hasta 1969, durante la celebración de unas jornadas en Segovia. Se nos da a conocer también la figura del padre Oltra, quien presidiría la Hermandad desde 1969 hasta su fallecimiento en 1982, firme defensor de la necesidad de la confesionalidad y de la inspiración católica del Estado.

El capítulo III narra las relaciones mantenidas por parte de la Hermandad con otras asociaciones y grupos afines, como Fuerza Nueva y algunos sacerdotes tradicionalistas franceses, entre ellos monseñor Lefebvre, si bien, como ya se ha señalado, a medida que éstos se fueron alejando de Roma, la Hermandad optó por apartarse de ellos. Esto fue consecuencia de su actitud frente al Concilio, que aunque fue recibido con reticencia y críticas, fue aceptado –frente a lo sucedido entre los tradicionalistas franceses-, manteniendo un profundo amor y respeto por la figura del papa; esta fidelidad a la sede de Pedro explica, según el autor, que el tradicionalismo religioso no llegara a implantarse en España. Asimismo, aunque fueron críticos con la reforma litúrgica, acabaron aceptándola. Otros elementos de conflicto serían la libertad religiosa y el ecumenismo, siendo especialmente reacios a la noción de libertad religiosa que proclamó el Concilio, mostrándose totalmente contrarios algunos de sus miembros. También su preocupación por la conservación de la confesionalidad católica hizo que se opusieran al proceso de Transición política iniciado tras la muerte de Franco en 1975. Unos apartados desarrollan la relación entre la Hermandad y algunas publicaciones como *Fuerza Nueva*, *Iglesia-Mundo* o *¿Qué pasa?*

A lo largo del Capítulo IV se nos muestran las complejas relaciones mantenidas con los obispos españoles, la Conferencia Episcopal y la Santa Sede. Fueron numerosos los conflictos y desencuentros con parte del episcopado y con la dirección de la Conferencia, destacando lo sucedido durante la celebración de la Asamblea Conjunta de 1971 o el rechazo por parte de la jerarquía española de las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza, organizadas por la Hermandad. Muestra de estas tensiones serían las negativas de la Conferencia a aprobar canónicamente la Hermandad, rechazando los estatutos presentados, primero por el

padre Oltra y, más tarde, por su sucesor, el sacerdote Luis Madrid. En relación con la Santa Sede, la elección de Juan Pablo II hizo que fueran vistos con mayores simpatías, si bien los miembros españoles de la Curia, Eduardo Martínez Somalo y Julián Herranz, mantendrían una actitud más distante.

El desarrollo de la Hermandad en las diferentes diócesis españolas, a través de sus secciones diocesanas, es el objeto de análisis en el capítulo V, destacando su irregular implantación. Sólo fue aprobada canónicamente en once diócesis, si bien en otras actuaron siguiendo las directrices de la dirección nacional, sin contar con el apoyo del obispo ni con aprobación canónica, tal como sucedió en Oviedo, Santander o San Sebastián. Algunas secciones lograron agrupar a un numeroso grupo de clérigos, como en Pamplona, donde se alcanzó la cifra de cuatrocientos socios. Una de las principales acciones de la Hermandad, las Jornadas sacerdotales, son estudiadas en el capítulo VI; en efecto, tras las jornadas segovianas en las que se dio a conocer, la Hermandad celebró nueve jornadas más, desde la de Zaragoza en 1972 hasta la de Córdoba en 1990. El objetivo de los encuentros era ayudar a los sacerdotes a sentirse hermanados entre sí y profundizar en el ministerio desde los temas abordados. En ellas encontramos expresada la espiritualidad propia de la Hermandad, entre cuyas notas estaba la fidelidad al papa y al Concilio, una visión tradicional del ministerio presbiteral y la veneración a los mártires de la persecución religiosa. Las Jornadas de Cuenca de 1974 y de Toledo de 1986 se celebraron en dos diócesis cuyos obispos habían mostrado sus simpatías y apoyo a la Hermandad.

El capítulo VII presenta las uniones seglares, la rama laical de la Hermandad, que surgieron bajo su impulso, participando de su espíritu y manteniendo una estrecha colaboración con ella. El objetivo era que los laicos dieran la cara frente a los obispos, denunciando la situación de la Iglesia, y evitando así que los sacerdotes tuvieran problemas con la jerarquía. Estas uniones eran independientes de la asociación sacerdotal, siendo el único requisito elegir como consiliario o director espiritual a un miembro de ella. La primera en nacer, como ocurrió con los sacerdotes, sería la de Barcelona, y a su ejemplo todas las demás. Tras el recorrido por las diferentes asociaciones seglares, el autor, en el capítulo VIII, nos muestra los últimos años de la Hermandad, caracterizados por el progresivo descenso de sus miembros, debido al fallecimiento de muchos de ellos, mientras que faltaban incorporaciones de sacerdotes jóvenes, pues estos se integraban en otras realidades eclesiales aprobadas, como el Opus Dei. Vemos cómo, tras los sucesivos rechazos por parte de la Conferencia Episcopal a la aprobación de los estatutos, se

produjo la renuncia de Luis Madrid y la vinculación de la Hermandad a la Sociedad Misionera de Cristo Rey, aprobada en 1994 en Cuenca por el obispo Guerra Campos, pasando la presidencia a uno de sus miembros, el sacerdote Antonio Turú. El libro concluye con un epílogo, en el que el autor resalta de nuevo la importancia que tuvo la Hermandad, la presentación de las fuentes y de la bibliografía y un apéndice documental en el que recoge diferentes cartas, las tomas de postura de la Hermandad ante la situación política en España y frente al referéndum constitucional de 1978 y una entrevista a Luis Madrid.

Se trata, en definitiva, de una obra rigurosa, muy necesaria para comprender plenamente el panorama religioso y político de la España del postconcilio. Se hace así realidad lo expresado por el cardenal Tarancón en sus *Confesiones*, en las que afirmó que "no se puede estudiar seriamente el hoy de la Iglesia en España sin prestarle la debida atención a la Hermandad Sacerdotal". Sin duda alguna, es un libro que invita a la discusión académica y a ahondar en aspectos poco conocidos o inexplicablemente ignorados de nuestra historia reciente.

Miguel Ángel Dionisio Vivas

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

Agbonkhianmeghe E. Orobator, ed. *African Synodal Theology: A Tall Tree is as Strong as its Roots*. Orbis Books, 2025, 244 pp. ISBN: 978-1-62698-644-2.

This book, a compilation of articles, is another testament to the work of the African Synodality Initiative, promoted by the Jesuit Conference of Africa and Madagascar. It is centred on the theology, importance, challenges, and inspirations of synodality, specifically for the African ecclesial context. The contributions of the authors collected in this book, which serve as a response to Pope Francis' call "to take a courageous step forward and to develop a theology of synodality" and "to continue research aimed at clarifying and deepening the meaning of synodality," (p. xxiii) point to the fact that the constant call and reminder to the Church and her members to embrace synodality cannot be overemphasised.

The contributors did not only present a theology of synodality; they also presented synodality through an African lens, an intent that furthers the interest of inculturation in the present time. Another important feature of the contributors' intentionality regarding synodality and African traditional values is their critique of certain African cultural and sociological practices in the African Church that do not reflect the principles of synodality.

The image of a tall tree with its roots, which constitutes the subtitle of the book, could be instrumental in understanding the internal organization and structure of its contents. Firstly, the image of the tree and its roots fits well with the general understanding of corresponsibility, relationality, and communion, all of which are vital elements of synodality. The roots, irrespective of their size and length, collectively form the strong foundation that sustains the tree's growth by drawing nutrients from the earth.

Furthermore, the contributors are drawn from distinct theological, academic, and professional formation, which means that each of them, like roots, contributed from their own field to this tall tree. The interconnection among the roots of the same tree can be seen in the way each contributor interacts with the ideas of other contributors, as can be noted in their intentionality of citing each other where necessary.

Regarding the individual contributions of the authors, Anne Arabome, in her piece, "A Spirituality of Synodality: Drawing from the Wells of African Spirituality", stated that there are lessons the Church can draw from African culture,

religion, and spirituality in order to effectively be synodal, and this is because synodality is connatural with African spirituality.

In Marcel Uwineza's piece titled "Theological Foundations of Synodality", the primary focus is on the traditional and historical sources of the Church that present God as one who journeys with his people. This piece highlights the ecclesiology of synodality and its importance in the world today because it brings the hope of unity to our divided world.

The place of communication in the synodal Church was presented by Chijioke Azuawusiefe in his piece, "Communication and the Synodal Church: Ngiga as an African Symbol of Synodality". Here, he focused on the deeper meaning of communication, using *Ngiga*, an instrument found in traditional *Igbo* homes. The article highlights the dynamic nature of synodality, not just as a journey but also as a reality of communication, communion, and community, three qualities that are inspired by the Blessed Trinity.

Josée Ngalula posits that the search for the biblical foundations of a synodal Church is a process of opening oneself to the invisible God who reveals himself out of the abundance of his love as contained in the Sacred Scriptures. The essay, titled "Scriptural Foundations of a Synodal Church", highlights certain biblical instances that serve as a strong basis for the Church to be seen as synodal. The African experience, manifested by the values and ideals of community and interconnection, helps in the comprehension of the practical relevance of the Trinity for the Church.

In "Synodality or the 'Remodeling' of the Church", José Minaku Lukoli focused on the examination of the ecclesiological models postulated by Avery Dulles, mirroring their strengths and weaknesses. He postulates that synodality and its process constitute a new and dynamic model of the Church that corrects the weaknesses of other ecclesiological models postulated by Dulles.

Anthony Egan's piece, "Dialogue, Discernment and Trust: An Ethic for Synodality in a Global, Divided Church", provides insights into how a synodal Church should act. The essay examines some of the documents that have been instrumental to the Synod on Synodality in order to delineate the ethics of a synodal Church that is enshrined in dialogue, discernment, and trust. The need for these cannot be overstated; it is a reminder that synodality is not an abstract idea but an *ethos* that is lived out practically.

In "Religious Women Teachers of Synodality: The Abundant Catch of the Peripheries", Léocadie Lushombo focused on the role of women religious as teachers of synodality and its characteristics. The author builds her position, firstly, from the biblical perspective of women who used their talents for the good of the people and, secondly, from the equality of dignity and corresponsibility championed by the Church. The gifts of women have to be recognized in order for synodality to truly take place in the Church.

Ludovic Lado examines the place of authority in the synodal Church. In his piece titled "The Gift of Authority in a Synodal Church", he points out the necessity of authority in every society, including the Church. The author posits that synodality has a correctional effect against patriarchalism in the Church, but that this needs to be done with a revaluation of the doctrinal and legal provisions that shape the leadership role distribution in the Church. Importantly, he suggests a move from the Synod of Bishops to the Synod of the Church as a way of perpetuating the Church first.

Veronica Rop, in "Consecrated Women Religious Journeying Together for a Missionary Synodal Church in Africa", discusses the experiences and contributions of women religious under the Association of Consecrated Women in Eastern and Central Africa (ACWECA) to the discourse on synodality. Pointing out the existing relationship of collaboration between the Bishops and the consecrated women religious, she highlights certain lapses like the failure to recognize the voice, agency, and role of women and their participation in the decision-making processes. For her, a truly synodal culture paves the way for a better and fuller participation of consecrated women religious in the affairs of the Church.

David Kaulemu presented love as the theological foundation of corresponsibility in his piece titled "Theological Foundation of Co-responsibility". This coresponsibility is a practice of sharing with one another our talents and looking out for the good of each other. It is founded on the sacrament of baptism, from which we receive a special and equal identity. Corresponsibility forms the base for a synodal ethic that inspires each member of the Church to take individual responsibility of participating and getting involved in the creation and sustenance of structures, spaces, and times that allow for inclusivity, openness, and sincere invitation to collaborate in the mission of the Church.

Inspired by Pope Francis' *Christus Vivit*, Sheila Pires, in her contribution titled "A Synodal Church of the Young and the Young at Heart", points out that the

Church cannot be without young people who serve as the Church's present and future. These young people are noticeably present in all the gatherings of the Church; hence, space must be provided for them to contribute their talents towards the growth of the Church. The Church has to create avenues for these people and not reject them in order to be a truly synodal and participatory Church.

After highlighting the principal focus of each contributor to this book, it must be stated that the quest for an African theology of synodality is a timely one. A more detailed reading of each piece in this book, given that it is quite easy to read and comprehend, consolidates the idea that synodality is a spiritual responsibility and imperative that the Church must live out through and in her members. It keeps alive the relevance of synodality in the Church and serves as a constant challenge to practices that do not live up to the synodal standards and expectations of the Church.

It is understood that this book did not pretend to be an exhaustive exposition of the theology of synodality, and so the articles contained therein are primarily focused on synodality and its relevance within the internal workings and organigram of the Church. This, therefore, raises an important question about the relevance of synodality outside the Church, within public sphere. This could be an area that requires reflection and discernment as time goes on. However, the desire to construct and present an African theology of synodality is already off to a beautiful start: a journey of hope and immense benefits for the Church on the African continent and universally.

Charles Chukwuebuka Ugonwafor

Universidad Pontificia de Salamanca