

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SALMANTICENSIS
Vol. 72.2, 2025 / 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. 72, 2025 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 M^a 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 Höltingen – *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. 72, 2025 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. 72, 2025 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

LISTA DE REVISORES 2025

REFEREES 2025

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 en la calidad de nuestra publicación. Durante el año 2025 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

Alfonso Berlanga, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez, *Universidad Santo Tomás*, Bogotá (Colombia)

Augustin Kalamba Mupoyi, *Facultad de Teología San Isidoro*, Sevilla (España)

Carmen José Alejos Grau, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)

David Grumett, *The University of Edinburgh* (Reino Unido)

Domingo García Guillén, *Instituto teológico “Cor Christi”*, Alicante (España)

Fernando Bogóñez Herreras, *Unviersidad de Valladolid* (España)

Ignacio De Ribera-Martín, *The Catholic University of America*, Washington, DC (Estados Unidos)

James W. Nelson Novoa, *University of Ottawa* (Canadá)

Jorge Roggero, *Universidad de Buenos Aires* (Argentina)

José Ángel Achón Insausti, *Universidad de Deusto*, San Sebastián (España)

Juan Eduardo Santón Moreno, *Universidad Católica de Valencia* (España)

Manuel Aróztegi Esnaloa, *Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid (España)

Manuel Reus Canals, *Universidad Deusto*, Bilbao (España)

Marcos Torres Fernández, *Universidad de Navarra*, Pamplona (España)

Matías Ignacio Pizzi, *Universidad de Buenos Aires* (Argentina)

Paula Rivasplata, *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima (Perú)

Román Guridi Ortúzar, *Pontificia Universidad Católica de Chile* (Chile)

Samuel Sueiro Expósito, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid (España)

SUMARIO

ESTUDIOS

Júlio Dinis Lobo, <i>Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty</i>	233-260
Roberto López Montero, <i>Análisis de los manuales españoles de Patrología anteriores a 1936. Propuesta para la recuperación de una escuela</i>	261-294
José Antonio Calvo Gómez, <i>La institucionalización de la caridad de la Iglesia española en Roma en el siglo XVI</i>	295-322
Joseph Cyril Bassey, <i>Christian Participation in Public life. A theological view of “Radical Orthodoxy Theology”</i>	323-354
Eduardo Andrés Agosta Scarel, <i>Transición energética justa a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia y desafíos clave: pobreza energética y neoextractivismo</i>	355-386

RECENSIONES

Francisco Martins. <i>¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia</i> (Carmen Yebra Rovira); Martina Korytiaková. <i>The Concept of Space in the Book of Judith. A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts</i> (Carmen Yebra Rovira); Carlos Gil Arbiol. <i>Escritos paulinos</i> (Álvaro Pereira-Delgado); Juan Manuel Cabiedas. <i>La encarnación de la fe. Empatía subjetiva y experiencia cristiana</i> (Rafael Gómez Miranda); Santiago García Mourelo. <i>Teología fundamental</i> (Juan Manuel Cabiedas Tejero); Pedro Castelao. <i>Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica</i> (Emilio J. Justo); Matthew J. Gaudet, Noreen Herzfeld, Paul Scherz and Jordan J. Wales. <i>Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations</i> (Francisco J. Génova); Ianire Angulo Ordorika y Susana Vilas Boas, eds. <i>Riesgos y fidelidades: Miradas teológicas para un mundo plural</i> (María José Schultz Montalbetti); Estrella Moreno Laiz. <i>Identidades líquidas y conversión cristiana. La propuesta del Evangelio a la generación millennial</i> (Antonio Jiménez Pérez)	387-417
--	---------

CRÓNICA

Enrique Merchán Ceballos, <i>El desafío teológico de la IA, delimitación y posibilidades: Crónica de las LVII Jornadas de Teología</i>	419-423
--	---------

Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty

Analysis of the theological reception of Merleau-Ponty's thought

JÚLIO DINIS LOBO

Universidade Católica Portuguesa, Oporto

jlobo@ucp.pt

<https://orcid.org/0009-0009-3795-2578>

Recibido: 2 de diciembre de 2024

Aceptado: 6 de enero de 2025

RESUMEN

En el espacio teológico, el pensamiento de Merleau-Ponty ha sido valorado en los últimos años. Ha habido algunos aportes dentro del espacio anglosajón, entre los que destacamos los estudios de Edgar y Simpson. Al mismo tiempo, el uso del lenguaje y la argumentación de Merleau-Ponty se ha visto en pensadores como Falque o Pagazzi. El presente estudio pretende sistematizar esta cuestión y constituirse como una contribución para demostrar la relevancia teológica de Merleau-Ponty.

Palabras clave: fecundidad teológica; Kearney; Nordlander; Simpson; Edgar; Falque; Pagazzi.

ABSTRACT

In the theological space, Merleau-Ponty's thought has been valued in recent years. There have been some contributions within the Anglo-Saxon space, among which we highlight the Edgar and Simpson' studies. At the same time, the use of Merleau-Ponty's language and argumentation has been seen in thinkers as Falque or Pagazzi. This study aims to systematize this issue and constitute a contribution to demonstrating Merleau-Ponty's theological relevance.

Keywords: theological fruitfulness; Kearney; Nordlander; Simpson; Edgar; Falque; Pagazzi.

INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty es un filósofo francés de principios del siglo XX, particularmente marcado por la fenomenología de Husserl. En el ámbito filosófico, su pensamiento es reconocido en relación con el tema del cuerpo, pero también dentro del tema de la carne. Recientemente se ha estudiado su influencia y fecundidad en temas tan diversos como el feminismo y la realidad virtual¹, aunque no existan estudios que aborden su influencia en el ámbito teológico ni resalten el aporte de Merleau-Ponty para la propia teología.

En este sentido, nos parece que el pensamiento de Merleau-Ponty está poco valorado en el ámbito teológico. De hecho, principalmente en el contexto anglosajón, han surgido interesantes contribuciones al estudio de la cuestión teológica de Merleau-Ponty, particularmente las de Simpson y Edgar, así como las de Kearney, de un modo más breve. En el contexto europeo, encontramos autores, como Falque o Pagazzi, que citan, utilizan y también se dejan fecundar por el pensamiento de Merleau-Ponty. No obstante, como veremos, estas presencias no son suficientes para demostrar la posibilidad de formarse una perspectiva teológica desde Merleau-Ponty, apenas muestran la razonabilidad de su raciocinio y dejan entrever la fecundidad teológica de su pensamiento.

Nuestro estudio pretende centrarse en la recepción teológica de Merleau-Ponty, con el objetivo de demostrar su insuficiencia. En otras palabras, queremos resaltar que el pensamiento de Merleau-Ponty no está suficientemente valorado por la teología, ya que creemos que puede ofrecer intuiciones para el desarrollo de la teología. Para ello, es necesario realizar un análisis crítico de la bibliografía que aborda directamente el pensamiento de Merleau-Ponty desde el punto de vista de la teología. También pretendemos destacar la obra de Falque y Pagazzi, ya que, aunque no se cuestionan directamente sobre la pertinencia teológica de Merleau-Ponty, lo citan en el desarrollo de su argumento, demostrando implícitamente la relevancia teológica de su pensamiento. Por fin, demostraremos la posibilidad de esbozar una perspectiva teológica desde Merleau-Ponty sobre el sacramento de la eucaristía.

1 Cf. Rosalyn Diprose y Jack Reynolds (eds.), *Merleau-Ponty. Key concepts* (Routledge, 2014); Cf. Taylor Carman y Mark B. N. Hansen (eds.), *The Cambridge companion to Merleau-Ponty* (Cambridge University Press, 2005).

1. EL ESTUDIO DE LA FECUNDIDAD TEOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty no escribió mucho sobre temas religiosos y lo que escribió no es particularmente iluminador. Sin embargo, en su obra utiliza expresiones y nociones con fondo religioso, por ejemplo, carne y encarnación, pero también utiliza la noción de transustanciación como una especie de argumento en su razonamiento sobre lo sensible². Estaríamos hablando de una especie de “herencia simbólica” cristiana, de la que Merleau-Ponty disfrutó³. De hecho, nuestro autor se configura como un pensador heterodoxo en términos cristianos, por lo que no será posible encontrar una afirmación que no se ajuste a ese perfil. Tal como Kearney refiere, “Merleau-Ponty no es un teólogo y ciertamente no es un apologeta cristiano”⁴.

No nos parece posible ni siquiera oportuno, rápidamente, calificar o descalificar a Merleau-Ponty como pensador cristiano, siendo, igualmente, complejo entrar en esa discusión. Existe una referencia propia del cristianismo en su pensamiento, concretamente en una crítica a la forma del cristianismo de su tiempo. Su ontología posibilita un sentido de lo absoluto, que, aunque no se identifique con un Dios personal, significa que el pensamiento de Merleau-Ponty, al menos, está abierto a un sentido de lo absoluto. De hecho, Merleau-Ponty no lo desarrolló, apenas lo intuyó en el decurso de su itinerario filosófico⁵. No obstante, su obra ofrece varias intuiciones al pensamiento teológico, sin que, con todo, nos parezca capaz de, por sí misma, formular una perspectiva teológica. Para eso, serían necesarios otro tipo de recursos argumentativos y un mayor desarrollo que no encontramos en nuestro autor. Sin embargo, Simpson ya destaca la apertura de Merleau-Ponty a la teología, poco común entre los filósofos franceses de su época. En realidad, nuestro autor cultiva un cierto rigor crítico que se caracteriza por rechazar una teología demasiado explicativa, que empiece y termine en sí misma⁶.

En sus escritos dedicados a la temática teológica, Merleau-Ponty no es propiamente sugestivo a este respecto, si excluimos su aforismo “la encarnación lo cambia todo”⁷. En términos teológicos, su perspectiva sobre la encarnación es, sin

2 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), 245-246.

3 Cf. Michael P. Berman, *Merleau-Ponty and God: Hallowing the hollow* (Lexington Books, 2017), 138.

4 Richard Kearney, *Anatheism: returning to God after God* (Columbia University Press, 2010), 91.

5 Para una reflexión más profunda: Emmanuel de Saint Aubert, “‘L’incarnation change tout’: Merleau-Ponty critique de la ‘Théologie explicative’”, *Transversalités* 112, n. 4 (2009): 182 <https://www.caim.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>.

6 Cf. Christopher Ben Simpson, *Merleau-Ponty and theology* (Bloomsbury, 2014) 87.

7 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens* (Gallimard, 1966), 240.

duda alguna, una intuición muy sugerente. Además de eso, tendremos que fijarnos en un conjunto de afirmaciones teológicamente ricas e interesantes que podemos encontrar a lo largo de su obra. Aunque a veces desintegradas de un contexto propio que las haga desarrollarse teológicamente, intuyen una profundidad teológica en Merleau-Ponty. Con otras palabras, no encontramos en nuestro autor un desarrollo teológico; lo que podemos encontrar es un conjunto de intuiciones que, dentro de un contexto teológico, son verdaderamente fecundas y pertinentes para la labor teológica y, en nuestra opinión, con algún tono de novedad.

De hecho, este punto de vista no se encuentra muy desarrollado. El primero en estudiar esta temática de forma sistemática fue Simpson en un libro titulado *Merleau-Ponty and theology*, en 2014. Pero esto no significa que, anteriormente, no se haya encontrado en Merleau-Ponty una determinada fecundidad teológica. Nordlander, en 2011, en su disertación doctoral lo comprueba⁸. En efecto, la aproximación de Nordlander a Merleau-Ponty revela la capacidad de Merleau-Ponty para suscitar puentes entre la filosofía y la teología y para inspirar el raciocinio teológico.

Aún bajo un aspecto formal, hay otro aspecto a destacar: los estudios dedicados a este tema se encuentran, primariamente, en el mundo anglosajón. Reparemos que Simpson, Edgar y Berman se sitúan en esa geografía. Nordlander defiende su doctorado en una universidad sueca. Sin embargo, a nivel global, más concretamente en el mundo francófono, el interés en Merleau-Ponty se ha centrado en torno a la cuestión de Dios, como lo vemos en Saint-Aubert y Labelle⁹. No obstante, también observamos que el razonamiento, los conceptos y las expresiones de Merleau-Ponty se insertan en discursos propiamente teológicos, como es el caso de Falque y Pagazzi. Estos representan otra forma de asimilación de las intuiciones de Merleau-Ponty.

A continuación, analizaremos críticamente los estudios que podrán incluirse en el ámbito del estudio de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty.

8 Andreas Nordlander, *Figuring flesh in creation: Merleau-Ponty in conversation with philosophical theology* (Lund University, 2011).

9 Emmanuel de Saint Aubert, “L’incarnation change tout”, 147-186; Gilles Labelle, “Merleau-Ponty et le christianisme”, *Laval théologique et philosophique* 58, n. 2 (2002): 317-340, <https://doi.org/10.7202/000364ar>.

1.1. Richard Kearney

Kearney es un filósofo irlandés con una interesante perspectiva sobre lo sagrado, a través del concepto de anateísmo, que él mismo acuña. Este autor intenta recuperar una visión más amplia y plural de la experiencia de lo sagrado, posibilitando una comprensión de este, incluso fuera de una perspectiva confesional. Para ello intenta recuperar la experiencia del totalmente Otro, al cual llamamos Dios. En ese sentido, acude a la experiencia de los místicos, pero también de la poesía y de la literatura.

En este contexto global de su perspectiva, recupera a Merleau-Ponty como una posibilidad de formular una visión sacramental. La formulación de este tema puede encontrarse, principalmente, en su propia obra¹⁰ y en una obra colectiva¹¹, publicadas en el mismo año y muy semejantes entre sí. En otro artículo¹², también podemos encontrar el mismo raciocinio de Kearney. Según este, Merleau-Ponty constituye “una alternativa anateísta a la interminable disputa doctrinal entre teísmo y ateísmo”¹³. En otras palabras, “el anateísmo [...] es una invitación a re-visitar lo que podrá designarse como una primera escena de la religión: el encuentro con lo radicalmente Extraño, lo que elegimos, o no elegimos, llamar Dios”¹⁴. Kearney describe una visión sacramental en Merleau-Ponty como una forma de ver lo “extraordinario en lo ordinario”¹⁵, como desarrollo del aforismo de Merleau-Ponty “la encarnación lo cambia todo”. En resumen, “el movimiento sacramental, tal como lo entiendo yo, señala la posibilidad de un segundo Dios separado del primer Dios de la suficiencia metafísica”¹⁶. Como veremos, en este punto, Kearney se acerca a Edgar.

A partir de la noción de encarnación, de la relación entre el sujeto y el mundo, de la experiencia de la reversibilidad y, en particular, de la analogía de Merleau-Ponty con la transubstanciación eucarística, Kearney se basa en afirmar esta visión sacramental, que destaca “la relación reversible entre yo mismo y las cosas, en las que lo sensible da a luz a sí mismo a través de mí”¹⁷. Kearney recupera la

10 Kearney, *Anatheism*, 85-100.

11 Richard Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, en *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, ed. Kascha Semonovitch y Neal DeRoo (Continuum Internacional Publishing Group, 2010).

12 Richard Kearney, “Eucharistic imagination in Merleau-Ponty and James Joyce”, en *Human destinies: philosophical essays in memory of Gerald Hanratty*, ed. Fran O'Rourke (University of Notre Dame Press, 2013).

13 Kearney, *Anatheism*, 93.

14 Kearney, *Anatheism*, 7.

15 Kearney, *Anatheism*, 86.

16 Kearney, *Anatheism*, 86.

17 Kearney, *Anatheism*, 89.

Eucaristía como una percepción profana, una visión que enfatiza la profundidad del mundo, desde el mundo mismo, no en una relación de verticalidad con lo divino.

“Al derribar la ontología cartesiana, Merleau-Ponty efectivamente devuelve Dios a este mundo, la transcendencia *en la* immanencia. La imaginación eucarística, descrita por Merleau-Ponty, ya no es reserva exclusiva de las liturgias de la *High Church*, sino que se extiende generosamente a actos de la experiencia cotidiana donde lo infinito atraviesa lo infinitesimal”¹⁸.

Kearney ofrece una nueva visión de la relación entre lo trascendente y lo immanente. Es decir, no estamos ante una lógica sacramental en tono de objeto, es el esplendor de lo visible. Él posibilita “articular la experiencia ‘sin nombre’ de la carne sacramental”¹⁹. De hecho, Kearney no desarrolla, propiamente, esta visión sacramental, o por lo menos creemos que ella podría dar más de sí misma, pero sabiamente apunta este camino lleno de una lectura renovada de la sacramentalidad del mundo, así como de una posibilidad teológica a partir del pensamiento de Merleau-Ponty.

1.2. Andreas Nordlander

Nordlander presenta su disertación doctoral en 2011 sobre la relación entre Merleau-Ponty y San Agustín. Partiendo de una intuición singular y sugestiva, se inclina sobre el tema de la creación: “¿Qué tipo de ontología es necesaria para preservar la integridad de los seres humanos como parte del mundo natural, así como la integridad del mundo natural en la presencia de la existencia humana?”²⁰. Nordlander no contextualiza su pregunta dentro de la ecología y de la crisis climática, sino desde una perspectiva de teología filosófica. Sin embargo, las implicaciones son bastante notorias. Su investigación intenta buscar una perspectiva ontológica desde la cual sea posible enfrentar la relación entre los seres humanos y el mundo natural, relacionando a Merleau-Ponty y San Agustín.

En otras palabras, Nordlander demuestra a la teología filosófica la relevancia de Merleau-Ponty²¹. Aparentemente, puede parecer no tratarse de un tema dentro

18 Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, 161.

19 Kearney, *Anatheism*, 95.

20 Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 1.

21 “Confrontar los legados de Merleau-Ponty y Agustín no es descubrir cuántos puntos en común podemos encontrar entre ellos o simplemente señalar algunos paralelismos interesantes entre líneas de pensamiento, que, contrariamente, parecen muy distantes; por lo contrario, es, en último análisis, un método para teología filosófica, buscando articular una visión del mundo y utilizando criteriosamente todo el material

de la temática teológica, pero en realidad, aunque este se sitúe en un lugar fronterizo, Nordlander se centra en el tema de la creación, que, como veremos en otros estudios dedicados a la reflexión teológica en Merleau-Ponty, siempre será un elemento en destaque.

Entre los diversos estudios sobre la relación entre Merleau-Ponty y la teología, que hemos indicado, éste es el primero que afronta directamente esta cuestión con profundidad y desarrollo. Nordlander indica precursores de su reflexión, especialmente Milbank, Phillip Blond y Catherine Pickstock, estos dos últimos asociados con la *Radical Orthodoxy*. Sin embargo, él mismo deja entrever que existen otros estudios que desarrollan esta relación, pero prefiere apenas indicarlos²². Con todo, nos parece que Nordlander se distancia simplemente por no señalar una intuición; antes él la presenta y desarrolla, en un contexto amplio y bien ordenado, al mismo tiempo que presenta su perspectiva más creativa en el último capítulo.

Destacamos aun que Nordlander ofrece un camino fecundo hacia la ontología, atrayendo una mirada renovada sobre esta área de la filosofía, permitiendo un reenfoque del problema climático desde sus raíces y no desde sus consecuencias nefastas. A su vez, la reflexión de Nordlander se constituye como un marco importante en el tema de la fecundidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty, lo que contribuye al punto de vista que venimos afirmando a lo largo de nuestro estudio.

En el fondo, la perspectiva más interesante de Nordlander se encuentra en el último capítulo, donde relaciona la noción de carne de Merleau-Ponty con la hermenéutica creacional de Agustín. Aquí desarrolla una lectura interesante de la comprensión que tenía Agustín de los relatos del Génesis, demostrando su continua relevancia²³.

“Lo que es necesario es una ontología creacional que entienda el mundo como carne, creado con estructuras intrínsecas y con el poder de desdoblarlas, de producir y de traer delante a un ser en constante devenir, en el cual el humano es un modelo entrelazado particularmente rico, un ser tejido en la noche oscura de la carne por un poder productivo hecho y sostenido por Dios el creador, y, en último análisis, creado por Dios *ex nihilo*”²⁴.

relevante para ese fin. Y yo afirmo que Merleau-Ponty es altamente relevante para la articulación de una teología filosófica” (Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 8).

22 Cf. Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 8.

23 Cf. Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 26.

24 Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 355.

Nordlander demuestra la posibilidad de que Merleau-Ponty inspire y posibilite una reflexión sobre la creación a partir de la noción de carne, sin que exista antítesis entre ésta y la noción de creación *ex nihilo*. Al mismo tiempo, sitúa esta su reflexión dentro del contexto cultural en el que vivimos, marcado por la afirmación de un mundo vivido, que se caracteriza por la “contingencia, libertad, intencionalidad y un rico potencial de desarrollo”²⁵. O sea, demuestra que la afirmación de la creación, desde la teología, no implica una comprensión mecanicista de la misma, sino que desarrolla la creación dentro del lenguaje de la ontología de la carne, permitiéndole una mirada renovada sobre la misma y una continua profundización de la noción del mundo, señalando una necesaria profundización, por parte de la teología contemporánea, de este tópico que él mismo señala.

“Apropiándose del lenguaje de la ontología de la carne, permitirá al teólogo mantener juntos *llegar a ser* y *convertirse*, donde el primero se refiere al don gratuito de la existencia, y el último a las estructuras abiertas de esta creación, en la cual y por la cual la subjetividad tiene un papel significativo que desempeñar trayendo a la superficie su significado latente”²⁶.

1.3. Ben Simpson

El estudio de Simpson se divide en dos partes. En un primer momento, interpreta el pensamiento de Merleau-Ponty de forma ternaria: “el orden físico de la materia, de la naturaleza, de la física y de la ‘físicoquímica’”; “el orden vital, de la vida, de la “animalidad”, de los cuerpos vivos”; “el orden humano, de la mente, del social, de la cultura”²⁷. Esta lectura de la obra de Merleau-Ponty es criticada por Berman: “Mientras esto encaja de forma uniforme y agradablemente en la trinidad cristiana, no es claro o evidente que Merleau-Ponty trabaje con una estructura predeterminada o *a priori* para todo su proyecto filosófico”²⁸. Además de esto, Berman señala otra falla en la interpretación de Merleau-Ponty: no percibe una evolución en el itinerario intelectual de Merleau-Ponty. Para Simpson, no existe una línea de tiempo en Merleau-Ponty. En efecto, ambas observaciones parecen demostrar alguna razonabilidad.

25 Andreas Nordlander, “The wonder of immanence: Merleau-Ponty e the problem of creation”, *Modern Theology* 29, n. 2 (2013): 122, <https://doi.org/10.1111/moth.12024> p.122.

26 Nordlander, “The wonder of immanence”, 122.

27 Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 13.

28 Berman, *Merleau-Ponty and God*, xiii.

Lo que nos parece más pertinente es el hecho de que Simpson teje puntos de contacto entre Merleau-Ponty y una amplia variedad de temas teológicos, a saber: trascendencia divina, creación, Cristo cósmico como vínculo entre Dios, humanidad y naturaleza, Dios en el mundo, espiritualidad encarnada, Espíritu e Iglesia, bautismo y Eucaristía. Entre estos diferentes temas teológicos encontramos de una forma clara la relación entre Dios y el mundo como lugar constante de encuentro entre Merleau-Ponty y la teología cristiana, aunque sea abordado desde diferentes prismas.

Sin embargo, Simpson no desarrolla propiamente ninguno de estos tópicos. El autor indica que su objetivo es apuntar lugares de intersección entre Merleau-Ponty y la teología cristiana. De un modo sugestivo, destaca puentes de contacto, en orden a un diálogo más profundo entre Merleau-Ponty y la teología cristiana. Simpson elige a los Padres de la Iglesia como interlocutores de la teología cristiana, hasta por razones de orden ecuménica. Dialoga, principalmente, con Ireneo, Atanasio, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Agustín y Máximo el Confesor²⁹.

Por un lado, su estudio tiene la ventaja de indicar varios puentes entre Merleau-Ponty y la teología, lo que constituye precisamente su mayor contribución a esta cuestión. Por otro lado, no desarrolla ninguna de esas perspectivas. En otras palabras, Simpson, en un intento de demostrar la fecundidad teológica de Merleau-Ponty, acaba por no desarrollar con aliento ninguna de estas intuiciones, demostrando apenas la continuidad entre Merleau-Ponty y los Padres de la Iglesia.

El punto más significativo del estudio de Simpson es su capacidad de intuir lo que atrás referíamos como un conjunto de afirmaciones teológicamente pertinentes de Merleau-Ponty, pero, al mismo tiempo, representa su fragilidad, ya que Simpson no presenta un desarrollo teológico de las mismas. Su objetivo es demostrar la fecundidad teológica de Merleau-Ponty.

Tomemos el ejemplo de la Eucaristía. Merleau-Ponty enfatiza la carne como un lugar de visibilidad de lo invisible, como lugar donde lo invisible se vuelve visible. Simpson, recurriendo a Merleau-Ponty, afirma la conexión vital entre lo visible y lo invisible, en la medida en que lo visible “está preñado” de lo invisible, siendo lo visible más que una aparente superficialidad. Lo visible tiene “una estructura interior invisible”, en la cual es desvelado y ocultado por lo visible.

29 Cf. Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 93.

Tomando esta su brevísima interpretación de Merleau-Ponty³⁰, Simpson pretende presentar la Eucaristía como el lugar de un movimiento cósmico al relacionar la creación con la consumación del mundo en Cristo. En el fondo, en el tema de la Eucaristía, Simpson presenta una relación entre los tres órdenes desde los cuales interpreta el pensamiento de Merleau-Ponty.

“De este modo, la Eucaristía pone en práctica todo el movimiento de la Creación – desde lo material, a lo vivo, a lo humano – hacia su consumación en Cristo tal como Dios se ha convertido hombre, y en el Espíritu como Don de Dios al mundo, diseñando en el mundo a través de la humanidad tal como asumida en Cristo hasta al Padre”³¹.

En nuestra opinión, nos parece que podemos desarrollar desde Merleau-Ponty la posibilidad de la relación entre creación y consumación en la Eucaristía. No obstante, Simpson es demasiado breve y no deja espacio para una transición desenvuelta desde Merleau-Ponty hacia el ámbito teológico. Por ejemplo, la expresividad de la metáfora de lo visible preñado de lo invisible no se aprovecha en todo su fulgor. Sólo indica el pan y el vino como carne y sangre de Cristo e indica el movimiento eucarístico, desde el paso del don a la comunión con Cristo.

Toda la segunda parte del libro de Simpson se elabora en estos términos, con un mayor o menor grado de desarrollo. Sin embargo, independientemente de las críticas que se le puedan hacer, Simpson tiene el enorme valor de indicar varios campos en los que Merleau-Ponty puede ser teológicamente pertinente y su estudio se constituye como un marco en la relación entre Merleau-Ponty y la teología. Con todo, entendemos la pertinente observación de Edgar: “Desde hace algún tiempo se hacen excursiones ocasionales en el campo de la relación entre el pensamiento de Merleau-Ponty y la teología cristiana, pero éste permanece como un territorio, en gran medida, inexplorado”³². Así, también tiene sentido la crítica de Berman sobre el riesgo de una lectura demasiado uniforme, en términos teológicos, del pensamiento de Merleau-Ponty.

1.4. Orion Edgar

El estudio de Edgar es interesante y, entre lo que conocemos, encontramos en él la recepción teológica más interesante de Merleau-Ponty. Por un lado, hace una

30 Cf. Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 153.

31 Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 154.

32 Edgar, *Things seen and unseen*, 4-5.

síntesis muy sugerente de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, pero no se detiene en una mera articulación de los contenidos. En términos globales, interpreta la carne como horizonte de la percepción. En el horizonte de la percepción, ofrece una ampliación filosófica de Merleau-Ponty al desarrollar el comer como percepción. Merleau-Ponty estudió, fundamentalmente, la visión como percepción. El comer como percepción permite a Edgar profundizar este tema de la percepción y fundamentar la noción de encarnación del sujeto, en su propia relación con el mundo. Por otro lado, estudia detalladamente la relación entre teología y Merleau-Ponty sin nunca querer cristianizar al autor, sino más bien expandir teológicamente sus propias intuiciones.

Edgar pretende demostrar que la perspectiva ontológica, que Merleau-Ponty estaba desarrollando en *Lo visible y lo invisible*³³, “apunta a una conclusión metafísica basada en la lógica de la tradición católica, en la que Merleau-Ponty recibió una larga formación”³⁴. Al mismo tiempo, su estudio argumenta en favor de un diálogo entre la teología y el pensamiento de Merleau-Ponty, partiendo en gran medida de la noción de encarnación, en su dimensión teológica y filosófica. Según Edgar, este diálogo es anticipado en la fase final del pensamiento de Merleau-Ponty³⁵.

En cuanto a la cuestión teológica, Edgar hace notar una articulación entre la dimensión de trascendencia, en cuanto profundidad, con el tema de la creación y de la lógica sacramental. O sea, “desarrolla una comprensión de la trascendencia como *profundidad*”³⁶ de las propias cosas.

“Deberíamos buscar comprender la encarnación en términos de *profundidad*; el Dios que está en el corazón de las cosas atraviesa sus profundidades para ser conocido en su superficie, en este ser humano particular (Jesús de Nazaret) y en aquello que da testimonio de él”³⁷.

Él relaciona la noción de profundidad, desarrollada principalmente en *El ojo y la mente*, “como la dimensión fundamental de la intersección perceptiva con el mundo”³⁸. Ahora, “la dimensión fundamental de la percepción está en la dimensión existencial de profundidad”³⁹. Destacamos precisamente esta noción de

33 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail* (Gallimard, 1964).

34 Edgar, *Things seen and unseen*, 1.

35 Cf. Edgar, *Things seen and unseen*, 3.

36 Edgar, *Things seen and unseen*, 9.

37 Edgar, *Things seen and unseen*, 156.

38 Edgar, *Things seen and unseen*, 9.

39 Edgar, *Things seen and unseen*, 8.

profundidad, ya que nos parece la más sugestiva de su argumento y como aquella que se constituye como eje de su argumento teológico.

Desde este lugar, Edgar reflexiona sobre la naturaleza de la relación de Dios con el mundo, plantea el tema de la sacramentalidad y el tema de la creación. Quedarían por articular estos tres tópicos a partir de la Eucaristía. Sin embargo, eso no significa que la contribución de Edgar sea menor por eso. Como ya hemos mencionado, en nuestra opinión, Edgar ofrece la recepción teológica de Merleau-Ponty más articulada y sugestiva de que tenemos conocimiento. Naturalmente, siempre se le puede criticar por cristianizar el pensamiento de Merleau-Ponty o por teologizarlo. Sin embargo, el propio autor se opone desde el principio a esta crítica.

“Organizar un encuentro [Merleau-Ponty y la teología] nos colocaría bajo la carga de centrarnos en qué forma el pensamiento de Merleau-Ponty difiere de la ortodoxia cristiana, como ciertamente debe ser. Pero tal ejercicio puede fácilmente perder lo que cada uno puede aprender del otro, y así como pretendo desarrollar el pensamiento de Merleau-Ponty en sus simpatías teológicas, buscando no cristianizar la filosofía de Merleau-Ponty, sino extraer las implicaciones teológicas ya en él presentes”⁴⁰.

Edgar reformula los términos de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty, ofreciendo un interesante argumento que expande el pensamiento de Merleau-Ponty a un ámbito poco estudiado, naturalmente con el auxilio de otros autores, entre los cuales destacamos principalmente a Santo Tomás de Aquino, pero también a San Agustín en una línea más tradicional. A estos se suma, dentro de la teología contemporánea, H. McCabe, así como J. Inge, entre otros. Edgar demuestra que el pensamiento de Merleau-Ponty ofrece nuevas intuiciones y vías para pensar y volver a proponer la teología cristiana.

2. LA PRESENCIA DE MERLEAU-PONTY EN EL DISCURSO TEOLÓGICO

Otro género de recepción del pensamiento de Merleau-Ponty en el ámbito teológico es su presencia en la argumentación teológica, en la medida en que esta utiliza sus raciocinios, puntos de vista y perspectivas filosóficas. Sin embargo, importa, desde ya, enfatizar que deberemos entender “discurso teológico” con cierta amplitud, una vez que encuadramos el trabajo de Falque.

40 Edgar, *Things seen and unseen*, 3.

Desde una perspectiva global, la presencia de Merleau-Ponty en el discurso teológico no es de manera argumental, sino más bien implícita. Los autores que sucintamente mencionamos, Falque y Pagazzi, no se dedican a justificar la pertinencia teológica del pensamiento de Merleau-Ponty, pero lo utilizan con naturalidad en el desarrollo de su raciocinio. De forma exhaustiva, no nos detuvimos en investigar todas las referencias de Merleau-Ponty en el discurso teológico, porque nos parece que Falque y Pagazzi son suficientes para demostrar esta posibilidad. Tampoco nos centraremos en un enfoque minucioso a estos autores, sino que más bien esbozaremos los contornos de lo que parece ser una recepción de Merleau-Ponty en la obra de estos dos autores.

2.1. Emmanuel Falque

Su inclusión en este contexto podrá ser objetada, ya que puede dar la impresión de que clasificamos o reducimos a Falque al espacio estricto de la teología. Falque se sitúa desde el punto de vista de un filósofo y, aunque elabore una aproximación a temas teológicos, muerte, resurrección y Eucaristía de Cristo, en el caso de su *Triduum*⁴¹, desde nociones importantes en la filosofía contemporánea, tales como angustia, finitud y cuerpo, no podemos ignorar que él mismo clasifica la división entre filosofía y teología como permeable. En la práctica, Falque relocaliza la cuestión de Janicaud en otros términos, demostrando que la perspectiva filosófica puede contribuir a una mejor comprensión del objeto teológico.

“En efecto, lo que diferencia la filosofía y la teología, como vamos a mostrar, no es tanto sus contenidos respectivos (se puede hablar *también filosóficamente* de la eucaristía, de la pasión o de la resurrección) como los distintos puntos de partida (desde abajo o desde arriba) y los diferentes modos de proceder (heurístico o didáctico). Dicho de otra manera, la ‘finitud’ servirá de *comienzo* tanto a la filosofía como a la teología, debido en primer lugar a que ningún *teologoúmenon* tendrá sentido fuera de la vivencia de una experiencia, o de un existenciario filosófico que le dé sentido: el cuerpo para la encarnación, la angustia para Getsemaní, el eros para la eucaristía, el nacimiento para la resurrección, el andar errante para el pecado, la infancia para el Reino, etc. En resumen, como se habrá comprendido, una fenomenología de ‘abajo’ precede y funda toda teología de ‘arriba’”⁴².

41 Inicialmente, Falque escribió tres obras *Le Passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la finitude e Les nocces de l'Agneau* que, posteriormente, vendrán a constituir este *Triduum* en una edición única (*Triduum philosophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les nocces de l'Agneau* (Cerf, 2015).

42 Emmanuel Falque, *Pasar el Rubicón: filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras* (Universidad Pontificia Comillas, 2016).

Asumimos, por lo tanto, la especificidad propia de Falque, en lo que respecta a la relación entre filosofía y teología, es decir, la frontera no es tan estricta, ni tampoco la frontera en sí es pertinente o útil. En este sentido, en el contexto en el que nos situamos, la relación entre Merleau-Ponty y el discurso teológico, la inclusión del pensamiento de Falque podrá resultar menos extraña. Además, en la lectura que hemos indicado brevemente, la perspectiva de Falque nos ayuda a comprender la resonancia teológica del pensamiento de Merleau-Ponty.

Emmanuel Falque es un autor reconocido en el pensamiento teológico contemporáneo. Tiene muchas publicaciones, tanto en artículos como en libros, publicados en diferentes idiomas. Ha hecho formación superior tanto en filosofía como en teología, pero siempre se identifica como filósofo. Sin embargo, se ocupa de objetos, utilizando su propio método, donde el espacio entre teología y filosofía puede no ser muy claro. Esto es evidente en su *Triduum philosophique*. Destacamos también que, en el contexto norteamericano, recientemente, ha sido publicada una obra colectiva que se dedica a estudiar su pensamiento, específicamente sobre la frontera entre la filosofía y la teología desarrollada en su propuesta *Pasar el Rubicón*⁴³. De hecho, ésta es la cuestión fundamental que atraviesa todo su pensamiento.

El estudio de la recepción de Merleau-Ponty en la obra de Falque parte de la observación de que este segundo cita al primero con alguna frecuencia. No obstante, esta observación inicial no nos permite concluir que Falque depende en cierta medida de Merleau-Ponty, o simplemente que éste recurra a su pensamiento en la medida que le permite desarrollar su propia perspectiva. El recurso a su pensamiento puede simplemente deberse a una corroboración de su argumento, no a una influencia directa.

Nos parece que la relación entre los dos filósofos es curiosa e intrigante. Sin embargo, no nos queda claro que Falque siga de un modo riguroso a Merleau-Ponty, sino que es más fiel a Nietzsche y Heidegger, en el caso de su *Triduum philosophique*. De hecho, se presenta en varias ocasiones como un crítico de la fenomenología en general porque obvia la reflexión del caos⁴⁴.

43 Martin Koci y Jason W. Alvis (ed.), *Transforming the theological turn: Phenomenology with Emmanuel Falque* (Rowman & Littlefield, 2020).

44 “Caos, por el contrario, es invasión, imposibilidad de asumir la ‘mezcla de sensaciones’, no sólo debido a quien rompe el marco de lo asumible para significar de otro modo (el ‘fenómeno saturado’), sino porque revela a cambio que no llegará a formularse (el ‘fenómeno limitado’). El *límite del fenómeno* no consiste, por lo tanto, o ya no consiste sólo aquí, en su incapacidad de constituirse para la conciencia, sino en aceptar, por el contrario, permanecer en una limitación que el Caos desborda, sin ser jamás recibido ni consciente” (Emmanuel Falque, *Las bodas del cordero: ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía* (Ediciones Sígueme, 2018), 52).

Con todo, más recientemente, Falque recupera la cuestión del caos desde Merleau-Ponty⁴⁵.

Lo que surge como más intrigante en la obra de Falque es que, en su recepción crítica de Merleau-Ponty, termina siendo posible afirmar que algunas de las intuiciones fenomenológico-ontológicas de Merleau-Ponty pueden ser identificadas en su *Triduum philosophique* y más particularmente en su último momento, donde analiza la Eucaristía.

La principal crítica de Merleau-Ponty a la teología es su carácter demasiado especulativo, una abstracción tal que no tiene relación con los problemas reales. Su afirmación “la encarnación lo cambia todo” se encuentra en ese sentido⁴⁶, configurándose como primer elemento. Por lo tanto, la consideración de la encarnación es en la dimensión kenótica, sin retirar todas las consecuencias teológicas que de ahí advienen, dejándonos con una lectura sociopolítica de la condición humana. Con todo, no deja de invitar a repensar todo el misterio cristiano a partir de la encarnación. Esta intuición, que implica, en el fondo, una perspectiva ascendente, que se traduce en una filosofía/teología ascendente, está presente en Falque. Su proyecto filosófico parte exactamente desde abajo. Este movimiento es claramente visible en el análisis de la resurrección, en el segundo momento de su *Triduum philosophique*:

45 “Lo que está en cuestión aquí en Merleau-Ponty es lo que podemos llamar una especie de ‘resistencia del caos’ que nos permite pensar la ‘Profundidad del caos’, tal como exploro en la primera parte de *Les noces de l’Agneau* sin, con todo, darle forma” (Emmanuel Falque, *The loving struggle: phenomenological ant theological debates* (Rowman & Littlefield, 2014), 53).

46 La crítica de Merleau-Ponty hacia el cristianismo se basa en este sentido de la encarnación: el entrelazamiento entre Dios y la humanidad. El cristianismo ignora u olvida esta relación entre Dios y la humanidad. En la óptica de Merleau-Ponty, debería existir una relación íntima entre las partes. De otro modo, estaríamos hablando de una religión alejada de la realidad. Éste es el punto esencial de toda la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty. Según nuestro autor, la noción de cuerpo, así como de la carne, implica necesariamente una relación hacia el otro y al mundo. Esta misma perspectiva es suficientemente valorada a lo largo de toda la obra de Merleau-Ponty. No hay una circularidad cerrada en el cuerpo, ni en la noción de la carne, sino que existe un movimiento de exterioridad. La experiencia de tocante-tocado no expresa esta circularidad; por el contrario, expresa la no coincidencia plena. La noción de quiasmo también apunta en el mismo sentido. Por lo tanto, la crítica de Merleau-Ponty al hecho de suponerse existir una religión que no se exterioriza es un punto de quiebra en un sistema filosófico que constructivamente piensa en aquello que está delante de sí mismo. En otras palabras, la crítica de Merleau-Ponty al cristianismo se refiere al valor del mundo para el cristianismo. A este respecto, nos parece pertinente y sugestiva la observación de Kearney que ve en Merleau-Ponty la defensa de un cierto tipo de “compromiso sacramental con el mundo”, que posteriormente tendrá desarrollos en los sacerdotes obreros en Francia, así como en la teología de la liberación y en la teología política. En el fondo, continúa Kearney, Merleau-Ponty critica el cristianismo por configurarse como un teísmo acósmico que, en cierto modo, rechaza el mundo, al centrarse en una teología excesivamente especulativa y abstracta. En otras palabras, según Merleau-Ponty, el cristianismo “rechaza la santidad de la carne”, en la expresión de Kearney (Cf. Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, 156-157).

“Tras haber mostrado que ‘no tenemos más experiencia de Dios que la del hombre’ (primera parte: brevariario de la finitud), conviene, a continuación del cuasi salvamento de la corporeidad paulina frente al asalto nietzschano (cap. 4), indicar ahora cómo el Hijo del hombre asume y ‘trans-forma’ esa finitud (segunda parte: hacia una metamorfosis)”⁴⁷.

El segundo elemento es la noción de cuerpo y carne. La investigación y discusión sobre la Eucaristía siempre ha estado estrechamente relacionada con la noción de realismo eucarístico. En el fondo, ¿qué significa decir que esas dos sustancias, en realidad, son el cuerpo y la sangre de Cristo? Se trata de un debate sobre la noción de cuerpo y carne. En el mismo sentido, se plantea la misma cuestión sólo en torno a la resurrección de Jesús: ¿en qué sentido Jesús resucitó corporalmente? ¿Qué significa cuerpo?

Si testificamos claramente la presencia de esta reflexión, Falque recibe críticamente el aporte de la fenomenología: “hay en Husserl, como también en el bandazo de la carne en fenomenología, e incluso en teología, una especie de *docetismo de la carne*, llamado también ‘idealismo de lo sensible’ o ‘teoretismo de la carne’ (Romano), del que el propio Merleau-Ponty no está exento”⁴⁸. De hecho, Falque no ignora la reflexión de la fenomenología y específicamente la de Merleau-Ponty, sino que la recibe críticamente, aunque rechazando, como vemos, una cierta antropología fenomenológica⁴⁹. No obstante, eso no invalida su opinión fundamental sobre la pertinencia teológica de la fenomenología: “la teología puede apropiarse de un nuevo estilo de abordar los propios textos fundamentales y las propias temáticas”⁵⁰.

Los últimos elementos son la dimensión del asombro y la comprensión de la comunión eucarística como descubrimiento de un espacio de sentido. El asombro es un elemento liminar ante el misterio eucarístico, que, a menudo, la relación ordinaria tiende a obviar. De hecho, la presencia del cuerpo de Cristo es un escándalo. En este sentido recuperamos la relación con el método fenomenológico y la visión del pintor que es capaz de contemplar y darse cuenta de cómo ocurre la realidad. Por fin, la comunión se entiende como la incorporación de Dios:

47 Emmanuel Falque, *Metamorfosis de la finitud: nacimiento y resurrección* (Sígueme, 2017), 11.

48 Falque, *Las bodas del cordero*, 40.

49 Cf. Manuel Belli, *Caro veritatis cardo: L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti* (Glossa, 2013), 401.

50 M. Belli, *Caro veritatis cardo*, 359. Para una comprensión más profunda de este tema, se puede seguir el estudio que Belli hace sobre este autor, en el libro que venimos citando.

“En la transubstanciación de nuestro Caos interior, de nuestras pasiones y de nuestras pulsiones hasta en el cuerpo entregado, el sacrificio eucarístico, en efecto, no reconduce ni al hombre o al cosmos transfigurado (Teilhard de Chardin), ni a un estado de la ciencia aún más avanzado (G. Martelet), sino al Hijo, que en su relación con el Padre y bajo la fuerza del Espíritu viene unánimemente a incorporarnos”⁵¹.

Recapitulando el argumento desarrollado hasta aquí, sin duda alguna estamos ante una recepción crítica de Merleau-Ponty, así como de toda la fenomenología. Sin embargo, los conceptos elementales de Merleau-Ponty y sus estructuras de comprensión están presentes en la reflexión de Falque, especialmente método, cuerpo y carne. Pero esto no es suficiente para concluir que Falque es el deudor de Merleau-Ponty. Nuestro punto de vista es que la identificación de los elementos básicos de Merleau-Ponty, aunque sea de forma crítica, al menos, nos permite afirmar que la perspectiva ensayada por Merleau-Ponty tiene resonancias en el campo teológico o simplemente puede servir como estructura de un pensamiento teológico, como por ejemplo la Eucaristía.

En definitiva, si no nos es posible señalar en Falque la dependencia del pensamiento de Merleau-Ponty, al menos nos parece evidente que la reflexión de Falque acaba demostrando, aunque sea de forma involuntaria, la fecundidad y la capacidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty.

2.2. Giovanni Cesare Pagazzi

Antes de nada, importa notar que Pagazzi se asocia con Franco Manzi en algunas obras y artículos, o a otros autores⁵². Si interpretamos la presencia de Manzi en la dimensión bíblica, la parte sistemática sería de la autoría de Pagazzi, pero ese argumento es pura fabulación, ya que ninguna de las obras o artículos de autoría compartida contienen esa referencia. Sin embargo, la constancia en la utilización de Merleau-Ponty, tanto en obras y artículos propios como compartidos, nos lleva a concluir que el uso discriminado de escritos propios o compartidos no influirá en la fragilidad de nuestro punto de vista, más bien será un aspecto que tener en consideración y que salvaguardar. Por lo tanto, para ser rigurosos, nuestro análisis se detiene en un conjunto de obras y artículos de la autoría de Pagazzi, así como escritos en colaboración.

51 Falque, *Las bodas del cordero*, 322.

52 Franco Manzi y Giovanni Cesare Pagazzi, *Il pastore dell'essere: fenomenologia dello sguardo del Figlio* (Cittadella Editrice, 2001); Franco Manzi y Giovanni Cesare Pagazzi, “L’habitus’ e la costellazione dello stile cristiano”, *Teologia* 36, n. 2 (2011): 247-270.

Pagazzi es un autor diferente de Falque. Se trata de un profesor de teología relativamente joven. No tiene una obra tan consolidada, pero no es que no sea abundante. Se entiende como teólogo, aunque la filosofía impregne todo su pensamiento, específicamente la fenomenología, asumiendo un método propio en la aproximación a la Cristología.

“Antes de ser una cuestión de método con relación al conocimiento de la fe en Jesús, el enfoque ‘fenomenológico’ debe ser entendido como un método de conocimiento de la fe de Jesús que, precisamente, sabe ver y preservar la trascendencia del Padre en la inmanencia insuperable del fenómeno de la criatura”⁵³.

De forma global, notamos una influencia mucho más notable de Merleau-Ponty en Pagazzi de la que vemos en Falque. Esta no será la única influencia de Pagazzi, sin embargo, ni siquiera queremos evaluar quién influye más en su pensamiento. Nos centramos en nuestra observación: hay una permeabilidad de su lenguaje y argumentación a la de Merleau-Ponty, así como, a veces, desarrolla o explica el pensamiento de Merleau-Ponty. Estos elementos nos llevan a concluir que su recepción de Merleau-Ponty es más clara que en Falque.

La afirmación de Hebreos “me formaste un cuerpo” (Heb 10,5) nos ofrece una referencia para articular la recepción de Merleau-Ponty en Pagazzi. Estamos ante una perspectiva antropológica, que se desdobra en una cosmología cristiana. Es cierto que Pagazzi no elabora un manual de antropología teológica, antes adopta el estilo del ensayo teológico. No obstante, la articulación del pensamiento de Merleau-Ponty en Pagazzi se desdobra en el sentido estricto de la palabra perspectiva: panorama o punto de vista, si lo preferimos.

La consideración inicial de Hebreos se abre a la constatación de que somos un cuerpo, aunque este libro bíblico no tenga una perspectiva antropológica. Pagazzi lee a Jesús desde aquí. Si Jesús es un cuerpo, se deja mover en el horizonte espaciotemporal que el cuerpo lo inscribe. La lectura de las parábolas de Jesús, o de aspectos más particulares como la sed de Jesús o su imaginación, hacen que la lectura sea deudora del marco del cuerpo y de la perspectiva esencial del cuerpo: inserción en el mundo⁵⁴. Es decir, la noción y comprensión del cuerpo que emplea Pagazzi está influenciada por la noción del sujeto encarnado de Merleau-Ponty,

53 Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 15.

54 “De la lección fenomenológica aprendemos, en primer lugar, la crítica a la reducción del mundo al objeto o concepto. Esta doble simplificación presupone, por un lado, un ‘Yo’ sin mundo, capaz de estar ascéticamente delante del mundo, objetivamente comprendido, como si el objeto no estuviera siempre implicado. Por otro lado, él interpreta el mundo como un pretexto para desarrollar una idea” (Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 14-15).

que, a su vez, está presente en la propia comprensión de lo que significa la afirmación de Hebreos.

“El Hijo de Dios revela los vínculos que hacen el mundo posible (vínculos anunciados también por la necesidad y por los sentidos) porque Él se vinculó definitivamente al mundo también a través de su propia necesidad y de sus propios sentidos. [...] Jesús es el *con-tacto* entre el Hijo y el mundo. El Maestro de Galilea, en efecto, no sólo ve y toca el mundo, descubriendo su misterio, sino que se ve a sí mismo visto y se siente tocado por eso”⁵⁵.

De este modo, Pagazzi desarrolla su cristología fenomenológica, destacando la relación de Cristo con el mundo, a través del tacto⁵⁶, de la sensibilidad, la visión y, en lenguaje de Merleau-Ponty, diríamos, en la relación quiástica entre tocado-tocante, visible-vidente. En otras palabras, expresa, de otra manera, el misterio de la encarnación, describiendo los lazos que unen a Jesús con el mundo.

Dice Pagazzi al definir la creación: “mutua mediación del yo y del mundo”⁵⁷. En este primer elemento, sigue de cerca a Merleau-Ponty desarrollando la noción de sujeto encarnado: “pues – en la carne – yo y el mundo nacemos juntos: conocer es co-nacer del Yo y del mundo”⁵⁸. No nacemos fuera de esta relación, el mismo Jesús nace en el seno de esta relación.

“El nacimiento – incluso el nacimiento de Jesús – muestra, en verdad, la ambivalencia y la originaria pasividad que habita toda vida, la misteriosa alteridad de la misma carne que siempre llega ‘antes’ de poder decir ‘Yo’, la ‘trascendencia’ que habita en la inmanencia del propio cuerpo y llega a la palabra en el lenguaje de las necesidades, de los sentimientos y de los afectos”⁵⁹.

55 Giovanni Cesare Pagazzi, *In principio era il legame: sensi e bisogni per dire Gesù* (Cittadella Editrice, 2004), 12.

56 “La mano es la parte del cuerpo que tiene más funciones operativas. Toca las cosas del mundo, su cuerpo y a ella misma. Sus características son su interés por las cosas y la mediación que propicia entre las cosas y el cuerpo del que forma parte de un modo muy especial. Tocando y explorando las cosas, la mano permite la experiencia de la *certeza* de que ellas realmente están ahí” (Giovanni Cesare Pagazzi, *Fatte a mano: l'affetto di Cristo per le cose* (Edizioni Dehoniane Bologna, 2013), 20). Es interesante completar este raciocinio con el pensamiento de Nancy: “El cristianismo habrá sido la invención de la religión del tacto, de lo sensible, de la presencia inmediata al cuerpo y al corazón” (Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: ensayo sobre el levantamiento del cuerpo* (Editorial Trotta, 2006), 26).

57 Giovanni Cesare Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”: spunti per una cristología della creazione”, *Teologia* 36, n. 3 (2011): 392-414, p. 403.

58 Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 399.

59 Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 16.

Esta noción de carne amplía y desarrolla la intuición de Merleau-Ponty, firmando teológicamente la relación entre yo y el mundo de la siguiente manera:

“Si la carne del hombre se alimenta de las cosas de la creación, que le son consustanciales, y el cuerpo del Hijo se identifica con esas cosas, alimentándose de la Eucaristía, la carne del hombre recibe la posibilidad de la resurrección, por el poder vital del Hijo, que la remodelará después de disolverse en la tierra”⁶⁰.

De este modo, Pagazzi desarrolla la creación como el espacio de relación entre los diversos seres creados, en un mismo espacio de sentido: la carne. En otro lugar, Pagazzi define la carne con relación a cuerpo, pero a partir de Jesús.

“Si no es posible conocer al Salvador sin sus manos, él es inimaginable, descuidando el pacto con las cosas, dado por su carne la cual no es simplemente un ‘cuerpo’, pensable independientemente de las cosas, pero mediación originaria, pertenencia recíproca de manos y cosas”⁶¹.

Pagazzi es sugestivo en estas expresiones “mediación original” y “pertenencia recíproca de manos y cosas”, ya que nos apunta a la reflexión de Merleau-Ponty, especialmente a toda la relación tocante-tocado que nos apunta a la noción fundamental de carne.

En el fondo, Pagazzi sitúa a Jesús en el mundo, según la inspiración de Merleau-Ponty: “las cosas que Jesús ve [...] no son dispositivos funcionales para la revelación del Reino, pero la propia revelación del Reino, captado no en el ‘más allá’, en el ‘otro’, ‘en las profundidades’ por detrás de las cosas, pero en su propia carne conectada a las cosas”⁶². La encarnación no es pensable sin un mundo ni sin objetos ni fuera de la mutua pertenencia entre sujeto y mundo. Al contrario, la encarnación es ante todo una relación con el mundo⁶³. En otras palabras, la encarnación es otra forma de apertura de Dios al mundo.

La perspectiva destacada por Pagazzi es la relación del Hijo con el mundo, hasta el punto de repensar el mundo más allá de una visión antropocéntrica. En ese sentido, reinterpreta Ap 21,5 “hago nuevas todas las cosas”. Es decir, las cosas que Jesús tocó, el mundo del Salvador, se inserta en la dinámica del Salvador

60 Giovanni Cesare Pagazzi, “‘O res mirabilis’: spunti per una ripresa del carattere reale della presenza di Cristo nell’Eucaristia”, *Teologia* 46, n. 2 (2021): 307.

61 Pagazzi, *Fatte a mano*, 76.

62 Pagazzi, *Fatte a mano*, 88.

63 En un interesante artículo sobre el valor teológico de la categoría del *habitus*, Pagazzi introduce la reflexión de Merleau-Ponty para desarrollar la relación del yo con el mundo (Cf. Manzi y Pagazzi, “L’‘habitus’ e la costellazione dello stile cristiano”, 261-265).

del mundo⁶⁴. En resumen, la perspectiva de la relación entre el sujeto y el mundo sólo puede concluirse en la afirmación de una nueva creación que se comprende en la relación entre creación, encarnación y salvación⁶⁵.

A pesar de la brevedad de nuestro análisis, en Pagazzi hay varias resonancias del pensamiento de Merleau-Ponty, principalmente la noción de sujeto encarnado, la relación entre visible e invisible y la noción de carne. En efecto, estas influencias apuntan a un posterior desarrollo y profundización de este tópico, ya que habría más por desarrollar. Sin embargo, nos parecen suficientes para señalar esta forma de influencia y de fecundidad de Merleau-Ponty en el campo teológico, ya que, como vemos, el pensamiento de Merleau-Ponty posibilita pensar la fe, suscita y ofrece un nuevo lenguaje para expresar el dogma y es capaz de ayudar en orden a una nueva comprensión de la realidad. En definitiva, el pensamiento de Merleau-Ponty se constituye como una mediación filosófica.

3. LA EUCARISTÍA COMO ESPACIO DE LA FECUNDIDAD TEOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

El análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty nos lleva a concluir la necesidad de profundización en su pensamiento. Los autores que hemos abordado muestran intuiciones interesantes, pero carecen de un mayor desarrollo. En tono evaluativo, pretendemos recoger las intuiciones identificadas por estos autores, demostrando, de manera breve, la fecundidad teológica de Merleau-Ponty al esbozar una perspectiva de la eucaristía desde Merleau-Ponty.

“La encarnación lo cambia todo”, dice Merleau-Ponty. Kearney profundiza en esta perspectiva de la encarnación, abordándola como una visión profana de la propia realidad. Kearney afirma que la eucaristía posibilita una mirada profana, que, en realidad, implica una nueva forma de relación entre lo trascendente y lo immanente, tal como decía Edgar. Estamos en el ámbito de la sacramentalidad de la creación, en su dimensión de profundidad y verticalidad que Kearney señala, según el pensamiento de Merleau-Ponty:

64 Cf. Pagazzi, *In principio era il legame*, 105-110.

65 Cf. Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 394.

“Es él [cuerpo], y él solo, porque es un ser de dos dimensiones, que puede llevarnos a las cosas mismas, que no son ellas mismas seres planos, sino seres en profundidad, inaccesibles a un sujeto de sobrevuelo, abiertas solo a ese, si es posible, que coexiste con ellas en el mismo mundo”⁶⁶.

Por lo tanto, el dominio de la sacramentalidad de la creación se fundamenta en la dimensión ontológica de la propia creación, que, utilizando la expresión de Merleau-Ponty, expresa la dimensión de la no horizontalidad de la realidad. Esto significa que existe cierta dificultad para definir y expresar la misma realidad que se presenta, cuando se considera la experiencia de la propia corporalidad. En ese sentido, la verticalidad de la realidad se fundamenta en la constatación de que ella no se cierra en una lógica positiva, ni mucho menos la podemos definir o reducir sin una noción de lo que es esa misma densidad. En efecto, hay una relación inherente a la propia realidad, es decir, la realidad se da en una especie de relación vinculante, dice Merleau-Ponty:

“Es necesario que, con mi cuerpo, se despierten los cuerpos asociados, los ‘otros’, que no son mis congéneres, como dice la zoología, pero que me acechan, que yo acecho, con los que comulgo en un Ser único, actual, como nunca un animal ha acechado a los de su especie, de su territorio o de su entorno”⁶⁷.

De este modo, hay un tipo de vinculación presente en la misma realidad, o sea, podríamos decir que hay una horizontalidad que se traduce en una verticalidad, por la cual “comulgo en un Ser único”. La noción de sacramentalidad intuita por Kearney podrá ser traducida en Merleau-Ponty en la experiencia de la no horizontalidad de la realidad, en una afirmación de carácter ontológico, que implica la participación “en un Ser único”, que Merleau-Ponty traducirá por la experiencia de la carne: “Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido) y, además, esta carne de mi cuerpo es compartida por el mundo, él la refleja, él la invade y ella lo invade”⁶⁸.

Nos parece que la noción de carne de Merleau-Ponty es, quizás, la noción más sugestiva y fecunda para el discurso teológico, en la medida en que rehabilita la propia vía de la ontología y hace pensar en una estructura de unidad. Cuando Merleau-Ponty utiliza la expresión “carne del mundo”⁶⁹, cuando aborda

66 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 177.

67 Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Gallimard, 1964), 13.

68 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 297.

69 “La carne del mundo es el Ser-visto, es decir, es un ser *eminente*mente percipi, y es por ello que se puede comprender o *percipere*” (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 299).

la noción de reversibilidad presente en la realidad⁷⁰ y dice que “las cosas son el prolongamiento de mi cuerpo y mi cuerpo es el prolongamiento del mundo”⁷¹, entreve un espacio de participación en el que todos participamos. Pues este espacio de vinculación de la realidad en la carne del mundo hace pensar la creación desde la noción de la unidad y la vinculación de la creación en Cristo. Tal como dice Butler: “La carne no es mía ni tuya, ni tan poco es una tercera cosa. Es el nombre para la relación de proximidad y de ruptura. [...] La carne ciertamente no es un sujeto, y, con todo, nuestra gramática nos pone en una posición de sujeto, la carne desafía la gramática”⁷². Nos parece que la noción de carne posibilita pensar la creación en Cristo, en la medida en que la carne sería ese espacio de sentido.

En el fondo, desde Merleau-Ponty, la experiencia de la sacramentalidad del mundo puede ser comprendida como la experiencia de la carne, que se traduce en una experiencia de vinculación de la misma realidad. Pagazzi explica esta cuestión al afirmar: “pues – en la carne – yo y el mundo nacemos juntos: conocer es *co-nacer* del Yo y del mundo”⁷³. En este sentido, la visión profana que Kearney postula desde la eucaristía y el sentido de profundidad que Edgar formula se cruzan en la lectura de la realidad como interrelacionada entre sí, en la justa medida en que Merleau-Ponty afirma: “Es necesario que, con mi cuerpo, despierten los *cuerpos asociados*, los ‘otros’”. De este modo, se abre a la experiencia de la carne, sobre la cual Davies nos ayuda a comprender: “Es, en el sentido de Merleau-Ponty, nuestra participación en el elemento de la ‘carne’ que trasciende cualquier entidad o conjunto de entidades. Es el ‘mar’ de tocar y ser tocado en el que nos movemos y existimos sin nunca ver la posibilidad de un horizonte”⁷⁴.

La no horizontalidad de la creación, que igualmente abordaba Nordlander, nos permite la afirmación de la creación desde la noción de carne, en la medida en que la creación se da en una relación de vinculación. En Merleau-Ponty, esto se traduce por la percepción de que: “Ellos [los otros] son mis gemelos o la carne de mi carne”⁷⁵.

70 “Por ahora, basta notar que aquel que ve, solo puede poseer lo visible si es poseído por él, si es uno de él, si, en principio, de acuerdo con lo que está prescrito por la articulación de la mirada y de las cosas, si él es uno de los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, aquel que es uno de ellos” (Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 175-176).

71 Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 303.

72 J. Butler, “Merleau-Ponty and the Touch...”, 196-197.

73 Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 399.

74 Olivier Davies, *The creativity of God: World, eucharist, reason* (Cambridge University Press, 2004), 156-157.

75 Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Gallimard, 2016), 20.

Desde esta perspectiva, ¿no podremos articular esta visión desde la eucaristía? Esta es la propuesta fundamental de Kearney, aunque él no la desarrolle. En realidad, la eucaristía parte del mundo: “el mundo es la ‘materia’ del sacramento”⁷⁶. De hecho, el pan y el vino presentes en la eucaristía son ellos mismos elementos de la creación, aunque hayan sido transformados por el trabajo y la cultura humana. Por lo tanto, representan el mundo, en su dinamismo creador, así como en el mandato divino de la co-creación, expresado en Gn 1,28. Así, el mundo está presente en la eucaristía. Sin embargo, el movimiento trazado en la eucaristía no es meramente horizontal, diríamos que en la eucaristía se da la consumación de la propia creación, tal como apuntaba Simpson. A este respecto, dice Uríbarri interpretando a Máximo el Confesor: “El plan de Dios se articula como una divinización y finalización del dinamismo propio del ser creador”⁷⁷. Así, la eucaristía, aunque implique una ruptura, tal como se expresa en la noción de transubstanciación, ¿no puede ser comprendida como la realización del mundo en Cristo? ¿Como la consumación de la misma creación? ¿Como la transformación radical de la creación en Cristo? De este modo, la visión profana de la eucaristía implica una lectura de la creación como en tensión de realización de la misma en Cristo, como el cumplimiento escatológico de la misma en Cristo. Por eso, implica una visión inaccesible “al sujeto del sobrevuelo”, es decir, significa una visión escatológica de la creación, que se inserta en un dinamismo de tensión creadora. Pues la vocación de la propia creación sería, según Romanos, su propia consumación escatológica, “liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21).

De este modo, la eucaristía implica “la fisión del Ser”⁷⁸, diríamos usando el lenguaje de Merleau-Ponty, en la medida en que en la eucaristía se da la realización de la creación en Cristo, siendo el pan y el vino transformados en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Esto implica una forma propia de ver el mundo, más allá de las apariencias. En ese sentido, la lectura de la sacramentalidad de la creación de Kearney hace sentido, así como la intuición de Edgar sobre la profundidad en Merleau-Ponty. De hecho, “la encarnación lo cambia todo”. En el caso de la lectura de la eucaristía, podemos decir que la eucaristía cambia todo, ya que implica una nueva forma de ver la realidad, desde su realización en Cristo. Ver el mundo desde la eucaristía es ver el mundo en su tensión de realización en Cristo, es leer el mundo desde su consumación, es un movimiento y un dinamismo diseñado.

76 Germán Martínez Martínez, *Los sacramentos signos de libertad* (Ediciones Sígueme, 2009), 227.

77 Gabino Uríbarri Bilbao, *El Hijo se hizo carne: Cristología fundamental* (Ediciones Sígueme, 2021), 236.

78 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, 81.

Dice Falque: “[el] ‘elemento de la carne’ alcanza las profundidades del mundo y de nuestra propia existencia, redescubriendo la familiaridad perdida de cada uno de nosotros con los objetos, nuestra propia naturaleza y nuestra propia cultura.”⁷⁹.

En síntesis, creemos que es posible profundizar en el sacramento de la eucaristía y en el pensamiento de Merleau-Ponty mediante una aproximación al sacramento a través de Merleau-Ponty. Esto implicaría profundizar el camino aquí elaborado: establecer y desarrollar la vía ontológica de la noción de carne en el sentido de expresar y concretar la relación entre creación y escatología en el sacramento de la eucaristía. En otras palabras, Merleau-Ponty, en su noción de carne, ofrece una vía sugestiva para repensar la eucaristía como expresión de la vinculación de la realidad en Cristo.

CONCLUSIÓN

El estudio de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty aún se encuentra en su fase embrionaria. Es cierto que la fase inicial parece ya superada, donde se discutía la cuestión de la caracterización religiosa del pensamiento de Merleau-Ponty, para dar espacio a la fecundidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty. Notamos, a este respecto, la contribución bastante significativa de Kearney, Nordlander, Simpson y Edgar para destacar el pensamiento de Merleau-Ponty en la esfera teológica, así como las posibilidades esbozadas por Falque y Pagazzi para afirmar ya la presencia de Merleau-Ponty en el discurso teológico como mediación filosófica, capaz de abrir nuevas intuiciones a la racionalidad teológica. Sin embargo, no ignoramos lo mucho que todavía hay que concretar.

En el último apartado, a partir de algunas intuiciones ya identificadas por los autores previamente estudiados, hemos intentado presentar la eucaristía como espacio adecuado para desarrollarlas y darles un mayor impulso teológico. Entre estas, destacamos la noción de carne y la pertinencia del aforismo “la encarnación lo cambia todo”. Sin embargo, en el esbozo realizado subrayamos la capacidad teológica de Merleau-Ponty y lo mucho que este pudo ofrecer a la teología, tanto a nivel de lenguaje y argumentación, como en su capacidad de intuir nuevas perspectivas en el campo teológico.

Con respecto a esto, podríamos también señalar la posibilidad de que Merleau-Ponty reflexionara sobre la noción del otro y de la comunidad, desde su

79 Falque, *The loving struggle*, 59.

noción de cuerpo, lo que naturalmente implicaría rediseñar una ética social. También nos parece que el autor francés pudo ser sugestivo para el propio espacio de la imaginación escatológica, que Uríbarri indica que se encuentra carente de un desarrollo adecuado para nuestros tiempos⁸⁰.

En el fondo, ha habido un esfuerzo por conocer su pensamiento y encontrar intuiciones filosóficas en su obra que sean capaces de ofrecer nuevas vías al ejercicio de la teología. De hecho, Merleau-Ponty se presenta como un autor bastante sugerente para el ejercicio de la teología, aunque su obra sea poco conocida en el ámbito teológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belli, Manuel. *Caro veritatis cardo: L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*. Glossa, 2013.
- Berman, Michael P. *Merleau-Ponty and God: Hollowing the hollow*. Lexington Books, 2017.
- Carman, Taylor y Hansen, Mark B. N. (eds.). *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, 2005.
- Davies Olivier. *The creativity of God: World, eucharist, reason*. Cambridge University Press, 2004.
- Diprose, Rosalyn y Reynolds Jack (eds.). *Merleau-Ponty: Key concepts*. Routledge, 2014.
- Edgar, Orion. *Things seen and unseen: the logic of incarnation in Merleau-Ponty's metaphysics of flesh*. James Clarke & Co, 2016.
- Falque, Emmanuel. *Las bodas del cordero: ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Sígueme, 2018.
- Falque, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud: nacimiento y resurrección*. Sígueme, 2017.
- Falque, Emmanuel. *The loving struggle. Phenomenological and theological debates*. Rowman & Littlefield, 2014.
- Kearney, Richard. *Anatheism: returning to God after God*. Columbia University Press, 2010.
- Kearney, Richard. "Eucharistic imagination in Merleau-Ponty and James Joyce". En *Human destinies: philosophical essays in memory of Gerald Hanratty*, editado por Fran O'Rourke. University of Notre Dame Press, 2013.
- Kearney, Richard, "Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh". En *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, editado por Kascha Semonovitch and Neal DeRoo. Continuum International Publishing Group, 2010.
- Koci, Martin y Alvis, Jason W. (ed.). *Transforming the theological turn: Phenomenology with Emmanuel Falque*. Rowman & Littlefield, 2020.

80 Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tiempo* (Biblioteca de autores cristianos, 2020), 38.

- Labelle, Gilles. "Merleau-Ponty et le christianisme". *Laval théologique et philosophique* 58, n. 2 (2002): 317-340. <https://doi.org/10.7202/000364ar>.
- Manzi, Franco y Pagazzi, Giovanni Cesare. *Il pastore dell'essere: fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Cittadella Editrice, 2001.
- Manzi, Franco y Pagazzi, Giovanni Cesare. "L'habitus' e la costellazione dello stile cristiano". *Teologia* 36, n. 2 (2011): 247-270.
- Martínez Martínez, Germán. *Los sacramentos signos de libertad*. Ediciones Sígueme, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*. Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non sens*. Gallimard, 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Gallimard, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere: ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Editorial Trotta, 2006.
- Nordlander, Andreas. *Figuring flesh in creation: Merleau-Ponty in conversation with philosophical theology*. Lund University, 2011.
- Nordlander, Andreas. "The wonder of immanence: Merleau-Ponty and the problem of creation". *Modern Theology* 29, n. 2 (2013): 104-123. <https://doi.org/10.1111/moth.12024>.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Fatte a mano: l'affetto di Cristo per le cose*. Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. "Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi": spunti per una cristologia della creazione". *Teologia* 36, n. 3 (2011): 392-414.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *In principio era il legame: sensi e bisogni per dire Gesù*. Cittadella Editrice, 2004.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. "O res mirabilis": spunti per una ripresa del carattere reale della presenza di Cristo nell'Eucaristia". *Teologia* 46, n. 2 (2021): 296-312.
- Saint Aubert, Emmanuel de. "L'incarnation change tout"; Merleau-Ponty critique de la "Théologie explicative". *Transversalités* 112, n. 4 (2009): 147-186. <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>.
- Simpson, Christopher Ben. *Merleau-Ponty and theology*. Bloomsbury, 2014.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne: Cristología fundamental*. Ediciones Sígueme, 2021.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La vivencia cristiana del tiempo*. Biblioteca de autores cristianos, 2020.

Análisis de los manuales españoles de Patrología anteriores a 1936. Propuesta para la recuperación de una escuela

Analysis of Spanish Manuals on Patrology published before 1936. Proposal for the Recovery of a School

ROBERTO LÓPEZ MONTERO

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

rlopezm@comillas.edu

<https://orcid.org/0000-0002-9011-6095>

Recibido: 7 de marzo de 2025

Aceptado: 14 de mayo de 2025

RESUMEN

El presente artículo pretende referir las diferentes aportaciones que, sobre Patrología, ofrecieron numerosos autores españoles bajo la categoría de *manual* en el último cuarto del siglo XIX y en el primero del siguiente. Las características comunes que de ellas se extraen no sólo permiten hablar de una escuela bien definida, sino también de una válida argumentación teológica que posibilitó la primera difusión y precisa definición de la Patrología en España.

Palabras clave: Patrología, Patrística, Manuales, Historia de la Teología Española, Bibliografía patrística.

ABSTRACT

This article aims to reveal the different contributions that numerous authors offered on Patrology under the category of *manual* in the last quarter of the 19th century and in the first quarter of the following century. The common characteristics that are extracted from them not only allow us to speak of a well-defined school, but also of a valid theological argumentation in them, that made possible the first dissemination and precise definition of Patrology in Spain.

Keywords: Patrology, Patristics, Manuals, History of Spanish Theology, Patristic Bibliography.

INTRODUCCIÓN

No queremos silenciar que muchas veces –y, en especial, en ambientes académicos de las disciplinas teológicas– se han proferido ciertas expresiones consagradas, tan habituales por su cansina repetición, con el objetivo de desacreditar *a priori* argumentos válidos en equilibradas obras. Que una reflexión sea “de catecismo”, “de enchiridion” o “de manual” no sólo impide un análisis benévolo de un trabajo, sino incluso la mera posibilidad de su eventual examen. Los defectos de algunas obras que pertenecen a estos géneros se han llevado por delante la excelencia de contribuciones innegablemente consistentes. Lo peor, en nuestra opinión, es cuando aquellas expresiones se han utilizado –y se utilizan aún hoy– como argumento formal y casi único para discurrir.

Rechazada, pues, esa aproximación peyorativa del enchiridion o del manual, queremos en este artículo rescatar del olvido la serie de manuales que sobre Patrología aparecieron en España antes de la Guerra Civil. En primer lugar, para manifestar el esfuerzo primigenio que hubo en nuestra patria de sistematizar una disciplina tan poco cultivada como la de los Santos Padres¹. En segundo lugar, para desvelar los meritorios aportes que estos manuales concedieron a la enseñanza de la Patrología en las diversas instituciones de Teología y a la investigación más científica. Y, en tercer lugar, para reunir los nombres de estos maestros –pertenecientes todos al clero diocesano– en una escuela, fundamentada en las características comunes de sus obras. Por estas razones, no es errado adelantarse y apandillarlos ya bajo el nombre de *escuela española de Patrología anterior a 1936*. De modo que no es el presente artículo una bibliografía acotada², sino una reflexión deliberadamente justificada.

Por exigencia de espacio, debemos ceñirnos a la manualística que dejaron estos autores, sin adentrarnos en las aportaciones más concretas y reflexivas que sobre esta disciplina pudieron publicar. Deseamos insistir no sólo en estos extremos argumentativos, sino también en las horquillas cronológicas y territoriales, sobre todo para embarazar posibles críticas que pudieran pasar por encima de estos límites que manifestamos ya desde el principio. Analizaremos los manuales

1 Por todos es conocido que una de las determinaciones fundamentales del Concilio Vaticano II fue la del recurso *ad fontes* de cara al resurgimiento del desarrollo teológico (OT 13). Cf. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC, 1965), 468.

2 Una brevísima introducción a la bibliografía patristica puede encontrarse en Enrique Contreras, “Bibliografía patristica sistematizada,” *Revista Teología* 59 (1992): 77-111. No podemos dejar de citar la inmejorable aportación de Ramón Trevijano, “Bibliografía patristica hispano-luso-americana I,” *Salmanticensis* 27, no. 1 (1980): 93-112, continuada hasta el año 2004.

escritos por españoles y no por extranjeros traducidos al español, y serán los publicados antes del comienzo de la Guerra Civil³. Es evidente, en fin, que las aportaciones de estas obras aquí examinadas no se exponen para negar las irrenunciables contribuciones de los tiempos más recientes en estas lides.

1. LOS SANTOS PADRES DE MIGUEL SÁNCHEZ (1864)

No existe manual anterior al presente sobre estos argumentos en castellano, pues la obra titulada *El mejor método para leer con fruto las obras de los Padres de la Iglesia*, publicada en este mismo año es traducción de su original francés que, a su vez, había sido traducida al latín en 1742⁴. Miguel Sánchez llamó a su manual *Los Santos Padres* y lo dedicó a don Juan Nepomuceno Cascallana, obispo de Málaga. La obra consta de 438 páginas a las que hay que añadir el índice.

Hay cuatro puntos en los que se anota brevemente el marco que se debe tener en cuenta para la recta inteligencia de los treinta y cinco capítulos que componen su obra. El primer punto quiere presentar el contenido de la Patrología. No hay distinción aquí entre Patrología, Patrística e Historia de la literatura cristiana; sino una única expresión general de la primera, que adquiere una aproximación eminentemente teológica. La Patrología es la ciencia –dirá– o el estudio de los Santos Padres y equivale a la historia del origen divino de la Iglesia y de la teología⁵:

Esta ciencia nos dá á conocer las fuentes de la tradicion, el principio y fundamento de las ciencias sagradas, y el celo y la elocuencia, la fortaleza y la erudicion con que los primeros maestros de la religion defendieron y propagaron por todas partes la doctrina de Jesucristo. El estudio de los Santos Padres nos suministra ineluctables argumentos de defensa de nuestra religion y en apoyo de nuestra fé. Fueron

3 Dejamos fuera, por tanto, la obra de Petrus Annato, *De Sanctis Ecclesiae Patribus Tractatio ad usum Hispaniae Seminariorum* (Madrid 1853), que fue versión de su *Apparatus ad positivam Theologiam methodicus*, publicado en Venecia en 1766, o el útil manual del francés Joseph Tixeront, *Curso de Patrología* (Editorial Litúrgica Española, 1927). Dentro de la manualística española o traducida al español están los manuales de Berthold Altaner, *Patrología* (Espasa Calpe, ⁵1962); Johannes Quasten, *Patrología* I-II (BAC, 1961-1962); Angelo di Berardino (dir.), *Patrología* III-IV (BAC, ³1993-2002); Ramón Trevijano, *Patrología* (BAC, ³2001); y Domingo Ramos-Lissón, *Patrología* (EUNSA, ²2008). La constatación de estos títulos es muestra de la generosa aceptación de que goza aún hoy este tipo de obras.

4 La traducción al español –muy libre– fue publicada con el título *El mejor método para leer con fruto las obras de los Padres de la Iglesia* (Madrid, 1864), hecha sobre el original francés de Noël d'Argonne, *Traité de la lecture des Pères de l'Église ou Méthode pour les lire utilement* (París, 1688).

5 Miguel Sánchez, *Los Santos Padres* (Madrid, 1864), i.

escritores de grandísimo ingenio, y con sus poderosos raciocinios nos enseñan á pulverizar los sofismas de los racionalistas contemporáneos⁶.

Es evidente que este autor llama a los Santos Padres fuentes de la Tradición, idea que se repetirá constantemente en todos los prólogos de los manuales venideros. No son la Tradición, sino fuentes de la misma. Y lo son en función de su antigüedad, ya que rozaron con sus manos el origen de dicha Tradición. Por otro lado, Sánchez propone este estudio como arma contra el racionalismo, que ya estaba bien presente en el decurso teológico del momento.

El punto segundo lo dedica a la definición de qué sea un Santo Padre, para lo que se basa en la aludida obra *De optima legendorum ecclesiae Patrum methodo*, de Natal Aragonense. La versión que usa Sánchez es la latina, como él mismo refiere. No duda en insertar las palabras de esta obra para la definición de aquellos que se llaman Santos Padres, a saber, *[qui] antiquitate, sanctimonia, doctrinaque in asserendis, vindicandisque Ecclesiae dogmatibus famam et celebre nomen adepti sunt*. Entiende “antigüedad” como proximidad a la Tradición, y la divide en tres períodos: el de los tres primeros siglos, el de los tres siguientes, y, por último, el que llega hasta san Buenaventura. Esta clasificación simple obtuvo mucho éxito posterior, pues casi todos los manuales la conservan a grandes rasgos. Otorga la categoría de Santo Padre a Orígenes y Tertuliano, pues ambos reportaron indudables beneficios al desarrollo de la Teología. La inclusión de Sánchez es generosa, distinta, desde luego, a la de otros autores que encuentran en esta característica una condición dirimente y absoluta.

El método de su exposición, en tercer lugar, es cronológico. No quiere dividir a los Padres entre griegos y latinos, porque –dice– en la Iglesia no hay más que un Señor, una fe y un bautismo. Se detiene, por último y como otros harán, en el análisis de la autoridad que se extrae de la Patrología. Para ello, refiere las seis conclusiones que aparecen en el cap. VII de la obra de Melchor Cano, *De locis theologicis*: 1) la autoridad de los Santos Padres no suministra argumentos ciertos a cosas que se pueden conocer por la luz natural de la razón; 2) la autoridad de uno o dos Santos Padres, aun en cosas sobre la Fe, suministra un argumento probable, pero no firme; 3) la autoridad de muchos Santos Padres, si hay algunos que la contradigan, no suministra argumentos firmes; 4) la autoridad de muchos en cuestiones que no son de Fe otorga argumento probable; 5) en la interpretación de

6 Sánchez, *Los Santos Padres*, i-ii. Las citas literales de los manuales están copiadas en todos los casos con la ortografía original.

la Sagrada Escritura, si es común a todos, la autoridad es certísima; y 6) no hay error en el dogma asumido por todos los Santos Padres⁷.

De san Justino, por ejemplo, expone su vida y se detiene en la enumeración de sus obras. Para Sánchez, que sigue a San Jerónimo y a Eusebio de Cesarea, son obras también del mártir la *Exhortación a los griegos* y *La Monarquía de Dios*. Critica que Vacherot⁸ afirme que San Justino sea partidario de la eternidad de la materia, y no de la *creatio ex nihilo*. Para ello se apoya en los capítulos 22, 23 y 29 de la *Cohortatio ad Graecos*⁹, insistiendo en que “Platón ha leído las palabras de Moisés, pero no las ha entendido, porque supone que en ellas se habla de una materia preexistente”¹⁰. Más allá de la errada aceptación de la autoría justiniana de dicha obra, quiere destacar no sólo la aprobación de la *Creatio ex nihilo* en el mártir, sino también el tema, siempre interesante, del conocimiento de las escrituras mosaicas por parte del fundador de la Academia de Atenas¹¹.

2. LA PATROLOGÍA, Ó SEA, INTRODUCCIÓN HISTÓRICA Y CRÍTICA AL ESTUDIO DE LOS SANTOS PADRES DE MIGUEL YUS (1872)

El profesor Miguel Yus, licenciado en Sagrada Teología y catedrático de Sagrada Escritura en el Seminario de Tudela –como consta de la portada del manual–, publicó en Madrid esta sólida obra, cuya primera edición consta de 907 páginas sin incluir las del índice final. El libro, además, estaba dedicado a don Cosme Marrodán y Rubio, obispo de Tarazona y Administrador Apostólico en esos años de la diócesis de Tudela. Debido a la calidad de la obra, salió en 1889 una segunda edición de 770 páginas.

7 Cf. Sánchez, *Los Santos Padres*, x-xiii. La alusión al libro VII de esta obra de M. Cano está en todos los manuales de Patrología de esta época. Cano, cuando lo introduce, no habla explícitamente de “Padres”, sino de “santos”, como se puede comprobar en el título de dicho libro: *de Sanctorum auctoritate*. Sin embargo, encontramos elementos de precisión terminológica en el índice de la obra: *Liber VII. De Sanctorum auctoritate. Cap. I. Argumenta complectitur, quibus sanctorum patrum auctoritas impugnatur. Cap. II. Varios modos exponit, quibus de sanctorum patrum auctoritate potest disputari, etc.* Cf. Melchior Cano, *Opera. De locis Theologicis* (Matriti, 1764) vol. I, *index*. Para la versión española puede verse Melchor Cano, *De locis theologicis*, trad. Juan Belda, (BAC 2006).

8 Nos referimos a Étienne Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie I-III* (París, 1846-1851). La presente obra estaba aún incluida en el *Index* de 1948. Cf. Pius XII, *Index librorum prohibitorum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1948), 477.

9 Otros autores la dan como pseudo-justiniana. Cf. Quasten, *Patrología* I, 198, con adición de razones.

10 Sánchez, *Los Santos Padres*, 9.

11 Sobre la lectura de Moisés por parte de Platón cf. Manuel Aróztegi, “San Justino mártir y la cruz del Calvario,” *Revista Española de Teología* 69, no. 1 (2009): 116-19.

2.1. Presentación de la obra o *prólogo* y el *capítulo único*

El manual está estructurado en varias partes bien definidas. Después de la dedicatoria, de la censura y de la aprobación, se halla un prólogo que merece cierto análisis. En el *prólogo* hallamos las claves de interpretación del manual. Yus afirma sin ambages que la aproximación contemporánea de los Santos Padres no permite el avance de la investigación teológica, ni tampoco su aplicación en la dirección de las almas: ni las obras patrísticas están al alcance de la mayoría, ni las que hay pueden alcanzar la utilidad. Se agradece la desfavorable valoración que hace de su propia obra, alerta típica de que lo que vendrá después deba ser considerado con generosos elogios¹². Así, no tiembla en reducir sus aportaciones a “mal trazadas líneas”, o a tachar de “nada nuevo” a su inapreciable síntesis. Algún hodierno aficionado, emulador del homérico Tersites, bien pudiera criticarlo.

Este *capítulo único*, al que se le asocia el título de *preliminares*, posee dos artículos muy breves, pero muy consistentes. El primero se centra en la definición, objeto e importancia de la Patrología. La definición que hace Yus de nuestra disciplina no deja de ser una explicación etimológica, incluyendo en ella un apunte original. Es la ciencia –dice– del uso de los Santos Padres en la Teología:

Patrología es la ciencia que trata de las cosas necesarias para el buen uso de los Santos Padres en el estudio de la Teología. No debe confundirse la Patrología ni con la *Patrística*, que es la que saca y metodiza la doctrina que contienen los escritos de los Santos Padres pertenecientes á la fé, á la moral y á la disciplina, ni tampoco con la *historia literaria* de los Santos Padres, pues esta trata de la vida y escritos de algunos ó de todos los escritores cristianos desde el principio de la Iglesia hasta nuestros días¹³.

La Patrología, por tanto, es para Yus una *ancilla Theologiae*, o, con otras palabras, una ciencia previa al desarrollo de la reflexión teológica. Despunta su carácter probativo, apreciación exhibida en la cita de San Agustín con que presenta su manual. Se puede decir, además, que la distinción entre Patrología, Patrística e Historia literaria, que tanto éxito obtendrá después, aparece aquí por primera vez: es propio de la Patrología el uso de los Santos Padres de cara a la Teología; de la Patrística el estudio de la doctrina de sus escritos en fe, moral y disciplina;

¹² Cf. Miguel Yus, *Patrología, ó sea, introducción histórica y crítica al estudio de los santos padres* (Madrid, 1872), x-xi. Seguimos esta primera edición.

¹³ Yus, *Patrología*, xiii. Las cursivas son nuestras.

y de la Historia de la Literatura la indagación de la vida y de la lista, por así decir, de sus escritos, en cuya aproximación debería de primar el aspecto literario.

La importancia de la Patrología la ve Yus en múltiples aristas. El teólogo debe acudir a ella por los conocimientos profundos que de las ciencias divinas tenían los Santos Padres. Si es imposible renunciar a Platón y a Aristóteles en Filosofía, o a Demóstenes y a Cicerón¹⁴ en las artes oratorias, también así lo será en nuestro caso. Hay en Yus, además, una intuición teológica que se adelanta a su tiempo. El Concilio Vaticano II llama en varios momentos a la Sagrada Escritura *anima Theologiae*, es decir, la concibe como elemento dinamizador de la misma¹⁵. No hay posibilidad en la ciencia teológica sin las fuentes de la Revelación, pero éstas no existen sin la asistencia de los Santos Padres.

2.2. El objeto general de la Patrología

Ya hemos señalado que el *objeto general* de la Patrología constituye un tratado bien delimitado dentro de su manual. Se compone de setenta y cinco extensas páginas que albergan catorce capítulos, y muchos de ellos con tres artículos o más. El capítulo primero se centra en lo que llama *Nociones generales de los Santos Padres y demás escritores eclesiásticos*. De todos los artículos que lo componen destacan la clasificación de los escritores de la Iglesia (art. II), el análisis del título de Santo Padre (art. III), las condiciones necesarias que se exigen para los llamados Santos Padres (art. IV) y la criteriología para el conocimiento de los mismos, es decir, el esclarecimiento de cómo la Iglesia aplica esas condiciones y, por tanto, la justificación de tan egregio título.

Yus da una clasificación, como va dicho, de los escritores de la Iglesia. No todo autor eclesiástico, aun con parámetros comunes, puede recibir el nombre de Padre. Los escritores de la Iglesia, por tanto, o están inspirados o no lo están. Los que no lo están reciben, según Yus, el nombre de *escritores eclesiásticos*. Éstos, a su vez, se subdividen en dos categorías: Padres y Doctores, en primer lugar, y, en segundo, los que en sentido estricto llama *escritores cristianos*, que, o bien son católicos, o bien son herejes. Esta clasificación permite, desde luego, otorgar una caracterización propia al Padre de la Iglesia, que ni puede reducirse a un mero

14 El recurso a los clásicos no sólo aparece entre los patrólogos, sino también en los cultores de las Humanidades de estas fechas. Cf. Arturo M^a Cayuela, *Humanidades Clásicas. Análisis de sus aptitudes*, (Zaragoza, 1940), 26-31.

15 Así, OT 16 y DV 24. Para la intelección de la frase en estos contextos, cf. Ángel Cordovilla, "La Sagrada Escritura, alma de la Teología e inspiración de la existencia cristiana," *Razón y Fe* 266, no. 1367 (2012): 107-116.

escritor cristiano, ni permite que cualquier escritor cristiano, aun católico, sea automáticamente un Padre de la Iglesia.

Por eso se detiene después en la consideración del título mismo de *Padre*, apreciación que justifica su pertinente clasificación. “Padre” es aquel que da la vida a otro, ya sea la del cuerpo, ya sea la del alma. Por eso el título de “Padre de la Iglesia” se ha de reservar para aquéllos que nos instruyeron en la doctrina de la Iglesia, que sirve para la vida espiritual. El padre ilustra al hijo y éste le considera su maestro. Estas coordenadas afectivas, que no pueden trasladarse a cualquiera, están en la base de las condiciones que definen la presente categoría. Veamos cómo se expresa:

Se llama Padre á todo aquel que de algun modo da la vida á otro [...] De aquí se desprende que ademas de los padres que nos dieron, ayudados de Dios, la vida del cuerpo y del espíritu, llamamos tambien con ese nombre á aquellos á quienes debemos, por el socorro de Dios, la vida del alma, que se comunica por la fe y por el bautismo; aunque más principalmente damos este dictado á los que nos instruyeron en la doctrina de la Iglesia. El que es ilustrado con la palabra, se llama hijo del que le enseñó, y este, padre ó maestro de aquel¹⁶.

Esta apreciación de lo paternal en dicha nomenclatura, apoyada en San Juan Crisóstomo y en San Ireneo¹⁷, conduce a las tres condiciones necesarias que deben tener los que reciben tal prerrogativa: 1) doctrina católica y erudición, 2) santidad de vida, y 3) antigüedad. Gran importancia se concede a la posesión de la doctrina católica, ya que es ella la que recibieron de los Apóstoles y de sus sucesores. Es necesario que el Padre, como en lo natural, nutra al hijo en salud y vida, y no en veneno y muerte. Además, no pasa por alto el esclarecimiento de la erudición, reservando al Padre necesariamente la sagrada, entendida como el conocimiento claro y completo de la doctrina de la fe y de las costumbres. La condición de la santidad es también imprescindible, pues sin ella la erudición jamás ha llegado a gran altura. Es más, así como los padres naturales —dice— deben formar a sus hijos con el ejemplo más que con la palabra, así los Padres de la Iglesia no sólo deben alimentar a los fieles con la doctrina, sino, sobre todo, con el ejemplo de sus virtudes. Y en la condición de la antigüedad pasa lo mismo. Del mismo modo que en las cosas naturales es necesario que el padre preceda al hijo, así también el Padre

16 Yus, *Patrología*, 19.

17 Se refiere el de Tudela, en el caso de san Ireneo, a *Haer.* IV, 41, 2, donde el lugdunense explica las dos maneras de ser ‘hijo’: por naturaleza (*secundum naturam*), es decir, por nacimiento; y por adopción. Por adopción, además, cabe ser por creación —como el caso del hombre, que es *creado*—, o por magisterio doctrinal, “pues el oralmente instruido por otro se dice hijo del que le instruyó, y éste padre suyo”. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV del «Adversus Haereses»* (BAC, 1996), 534, nn. 10 y 11.

de la Iglesia, para darle al fiel su ser perfecto, debe precederle en el desarrollo. De modo que la elección de estas tres características no responde a una obsesión de clasificación, sino que está establecida en la categoría de la *paternidad*, esencia del Padre en todos los sentidos posibles.

2.3. La autoridad de los Santos Padres

El capítulo II del *objeto general* está dedicado a la autoridad de los Santos Padres. Persigue dilucidar cuál es su valor en el desarrollo de la Teología. La cuestión es absolutamente pertinente, sobre todo para no rebajar su aportación ni, por el contrario, elevarla adonde no debe llegar. Divide nuestro autor a la autoridad en tres modos: *grande*, de la que no es lícito separarse si no existe otra mayor; *muy grande*, de la que sería temerario separarse; y, en fin, la *absoluta*, de la que nunca será posible distanciarse.

Así, en claro seguimiento de Melchor Cano¹⁸, afirma que, en argumentos naturales, los Santos Padres no tienen más valor que el que se puede extraer de sus propios argumentos, pudiendo ser, por tanto, erróneos. Aisladamente considerados, tampoco sus aportaciones son infalibles, aun cuando pudieran ser éstas probables. Es más, si sus análisis recibieran contradicciones de otros, no cabría aquella certidumbre de la que antes se hubo hablado. De hecho, en asuntos que no pertenecen a la fe pudieron igualmente fallar. Ahora bien, en la exposición de las Sagradas Escrituras, una sentencia común, es decir, reiterada en todos ellos, debe considerarse de valor absoluto. Yus, en este sentido, cita el concilio de Trento, que considera anatema a aquél que en la interpretación de la Sagrada Escritura vaya *contra unanimum consensum Patrum*¹⁹.

El capítulo III, que no se entiende sin el previo, trata de la autoridad de los Padres en cuanto a su *objeto*. Quiere responder a las materias en donde tales prerrogativas de autoridad se cumplen. Yus afirma que la Revelación no sólo está en la Sagrada Escritura. El motivo por el que hay que considerar a los Santos Padres es porque son “testigos” de dicha Revelación y porque representan a toda la Iglesia en acuerdo total. Merece la pena dejar hablar al autor:

18 Cf. Yus, *Patrología*, 25-26. Cf. de nuevo, Melchior Cano, *Opera. De locis Theologicis* (Matriti, 1764), vol. I, cap. VII, caput tertium.

19 Cf. Henricus Denzinger y Adolfus Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Herder 361976), § 1507.

Así como toda la Sagrada Escritura *escrita* aumenta y perfecciona la piedad, del mismo modo sucede con *toda* la doctrina revelada; por cuya razón comprende lo que el hombre ha de creer y ha de obrar para conseguir su último fin. Ahora bien: si *los Santos Padres son los testigos de la doctrina revelada*, su autoridad, que es la Iglesia nos garantiza, se estiende á todo lo que aquella abraza²⁰.

Permítasenos insistir en la distinción que aquí hay entre Sagrada Escritura, escrita, y resto de la Tradición. Ambas son las fuentes de la Revelación, porque ambas comprenden lo que el hombre debe creer para su salvación. Además, no hay identificación entre Tradición, aludida como el resto de “toda de la doctrina revelada”, y Santos Padres, de la que son “testigos”. Por último, se remite a la autoridad de la Iglesia para la consideración de cuándo los Santos Padres poseen esa autoridad a la que antes había llamado absoluta. No puede negarse ver en esta intuición un anticipo de lo que luego aparecerá bellamente expresado en la constitución dogmática *Dei Verbum*²¹ e indicado por alguno de sus comentadores²². ¿Cuándo son testigos de la Tradición? Cuando consienten en las cosas que pertenecen a la fe y a las costumbres y son unánimes en su testimonio. También cuando sus escritos han sido aprobados y señalados como regla de fe.

Cerramos este apartado aludiendo a la conciencia que esta escuela tenía de la gravedad de la crítica textual. Su prescripción estaba muy en boga a finales del siglo XIX, introducida originariamente por las escuelas protestantes; pero no orillada en las católicas. De hecho, todo lo que Yus escribe sobre la crítica de los autores patrísticos, bien sobre la necesidad de llegar al texto original, bien sobre el uso de las ciencias auxiliares, aparecerá poco después definido por León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus*, dedicada íntegramente a la recta hermenéutica de la Sagrada Escritura²³.

20 Yus, *Patrología*, 32. Las cursivas son nuestras.

21 Es muy necesario aludir aquí a las palabras de DV 8, paráfrasis casi de este texto de Yus. Es evidente la distinción entre la Sagrada Escritura inspirada y aquello que transmitieron (*tradentes, traditiones, traditum est*) los Apóstoles, ya sea de forma oral, ya sea por escrito. Todo lo que enseñaron los Apóstoles –prosigue el texto conciliar– contiene todo lo que sirve para llevar una vida santa y todo lo que sirve para aumentar la fe. Este doble objetivo aparece tal cual en el texto de Yus, quien afirma que la Revelación «comprende lo que el hombre ha de creer y ha de obrar para conseguir su último fin».

22 Cf. Luis A. Schökel, “Transmisión de la Revelación divina”, en *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, ed. Luis A. Schökel (BAC, 1969), 229: “El n. 8 §3 se fija en algunos puntos particulares: la función de los Santos Padres como testigos privilegiados de la Tradición, y el testimonio de ésta sobre la Escritura. Domina en el párrafo el tema de la vitalidad actualizadora de la Tradición: esto significa que los Santos Padres no son la Tradición, sino testigos de su presencia”.

23 Encontramos en *Providentissimus Deus* (PD) idénticos parámetros a los tratados aquí. Así, en PD 103, se insiste en la necesidad de valorar las características externas del texto bíblico; en el n. 106 se prescribe el conocimiento de los Santos Padres por ser los mejores intérpretes, y en el n. 107 se desciende a explicar dicha

2.4. El objeto particular: los autores y sus obras

Yus descende al estudio de los autores y de sus obras en tres épocas. La primera (pp. 93-211) va desde los comienzos, cuyo principio sitúa en los Padres Apóstolicos, hasta los Padres y demás escritores notables del siglo III. La segunda (pp. 212-639), y más amplia, recorre la Patrología del siglo IV y del siglo V; y la tercera (pp. 640-901), que puede recibir el nombre de “medieval”, llega hasta el siglo XIII. Se cierra el manual con una conclusión.

En tres partes se estructura esta “primera” época. Se centra, en primer lugar, en los Padres Apostólicos, a los que dedica un preámbulo en el que destaca la gradación de estos autores en aras a la consideración de la autoridad de sus escritos. No hay referencia alguna de la *Didaché*, pero por razones obvias. El manuscrito fue descubierto por Filoteos Bryennios, metropolitano de Nicomedia, en 1873, del que no hizo su primera edición hasta el año 1883²⁴. Ya se encargarán otros de la presente escuela de poner al día tan grave descubrimiento²⁵. La segunda parte la titula *Padres del siglo II*, en donde hay también introducción. En ella hay mención de la “apología de la Religión” como género específico con el que esos autores tuvieron que defender la tradición recibida. De San Ireneo, por ejemplo, refiere las fuentes antiguas que lo citan, los estudios sobre el Santo que hasta la fecha existían, y, finalmente, las ediciones de sus obras²⁶.

La tercera parte de la primera época recoge los Padres y escritores eclesiásticos del siglo III: Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, san Hipólito, san Cripriano, san Dionisio de Alejandría, san Gregorio Taumaturgo, san Metodio y otros. Merece la pena apuntar que Yus niega la pertenencia al número de los Padres a Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes, pero los trata con sumo detalle “por su gran importancia”²⁷. En el caso de Tertuliano llega a afirmar que su doctrina, en general, es católica, y que no odiaba, como dijeron ya algunos, la filosofía. Consideraba nuestro autor, en el caso de Clemente, las disposiciones de Benedicto XIV, que en 1748 omite al alejandrino del martirologio romano.

prescripción”. En el n. 114, en fin, se pide la adquisición del estudio de las antiguas lenguas y de la crítica textual. Para las citas de la *PD*, puede verse Salvador Muñoz Iglesias, *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos* (BAC, 1955).

24 Cf. Jean-Paul Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (París, 1958), 1.

25 Por ejemplo, Julián Adrián Onrubia en su *Patrología ó estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia, 1911), 17-19.

26 No se había descubierto aún el manuscrito armenio que contenía la *Epideixis*. Fue hallado en 1904 y publicado por primera vez en 1907. Cf. Eugenio Romero Pose (ed.), *Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica* (Fuentes Patrísticas, 2001), 22-27.

27 Yus, *Patrología*, 161.

La crítica patrística actual pondrá en entredicho que Yus extienda la época patrística hasta nada menos que el siglo XIII y que reciba el nombre de época “tercera”. Aunque el tudelano utilice la nomenclatura de “Padres de la Iglesia” para el conjunto de estos autores, no puede escaparse que la acepción es en sentido lato, pues son muchas las afirmaciones que permiten adivinar una clara diferencia entre esta última época y las previas. Dos grandes secciones la estructuran. La primera va desde el siglo VI al X y la segunda desde el siglo XI al XIII inclusive. En la primera se estudian, entre otros, a los Padres hispanos, considerados como tales en tiempos modernos²⁸.

3. LOS *ELEMENTA PATROLOGIAE ET THEOLOGIAE PATRISTICAE E PROBATIS AUCTORIBUS COLLECTA* DE MANUEL GONZÁLEZ Y FRANCÉS (1889)

En 1889 aparece en Córdoba la primera edición de los *Elementa Patrologiae et Theologiae Patristicae* de Manuel González y Francés, canónigo magistral de la Catedral cordobesa y profesor de Patrología y Oratoria Sagrada en el Seminario de san Pelagio. La obra consta de dos tomos: *De Patrologia* y *De theologia patristica*. Unos años después sacó una segunda edición, siendo el primer tomo del año 1895 con 575 páginas, y el segundo de 1896 con 519.

3.1. Intención e *isagogae*

La obra, aunque sólo sea por contenerse en dos partes, es más complexiva que la de Yus. Escrita en un elegantísimo latín, que se aleja de todo vulgarismo, no es sino reflejo de una profundísima ciencia del autor. Al igual que Yus, quiere presentar su obra con una cita bíblica, la de Dan 12, 8: *qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae (fulgebunt) in perpetuas aeternitates*; que justifica, desde luego, una de las finalidades por las que escribió tamaña obra. Le siguen la dedicatoria al papa León XIII, expresada en lo que podemos llamar género epigráfico clásico; la carta de agradecimiento firmada por el cardenal Rampolla, y la licencia de publicación.

En un breve aviso, introducido con las palabras *lector benevolo*, da razón práctica de la publicación de sus *Elementa*. La *ratio studiorum* del momento

28 Así Vicente Blanco y Julio Campos, *Santos Padres españoles I. San Ildefonso de Toledo* (BAC, 1971), ix.

aconsejaba que, en días alternos, se estudiase la Patrología a lo largo de dos años²⁹. De hecho –asegura–, hay publicadas *Institutiones*, pero algunas son poco consistentes, otras no tienen método, a otras le falta una crestomatía de doctores o la parte patrística, o bien están escritas en lengua vernácula. E, incluso, las hay que se quedan muy cortas, como la de Fessler³⁰, que llega sólo hasta el 609, año de la muerte de san Gregorio Magno. La nota común, por tanto, que halla González en el campo patrológico contemporáneo es la gran abundancia de obras con notable acumulación de defectos³¹.

Las *Isagogae* o preliminares (pp. 1-22) se componen de tres *lectiones*. La primera se centra en la distinción entre la Patrología y la Patrística. La segunda es una sinopsis breve sobre la Historia de la Patrología, y la tercera sobre la noción o definición de Santo Padre, acompañada de un catálogo sinóptico que incluye a los doctores de la Iglesia, a los Santos Padres y a los principales Escritores Eclesiásticos. La distinción entre Patrología y Patrística está en la línea de Yus, pero González la presenta, desde nuestro punto de vista, de una manera más clara. Llama *Theologia Patristica* o simplemente *Patristica* a la disciplina teológica que extrae de los escritos de los Santos Padres lo que tiene que ver con la fe, las costumbres y la disciplina, es decir, lo que podemos relacionar con el pensamiento teológico de los Padres. El aparato que ayuda al recto uso de dicha doctrina y a los principios que de ella se extraen debe llamarse Patrología.

*Patrologiam vocamus scientiam, quae auctoritatem ss. Patrum in quaestionibus theologicis decernit, eorumdem exactam operum dat cognitionem, regulasque tradit ad authentiam (sic), genuinitatem et sensum librorum investigandum*³².

3.2. Noción de Santo Padre

La *lectio tertia* de las *Isagogae* se centra en la noción de Padre de la Iglesia. La extensión de esta *lectio* es considerable, lo que advierte de la grave consideración que el autor concede a su definición. En efecto, no todos son Padres y, por

29 Cf. Manuel González y Francés, *Elementa Patrologiae et Theologiae Patristicae e probatis auctoribus collecta*, vol. I (Córdoba 1895), xii.

30 Se refiere a la obra de Joseph Fessler, *Institutiones Patrologiae I-II* (Oeniponte, 1850-1851).

31 González y Francés, *Elementa* I, xiv.

32 González y Francés, *Elementa* I, 2. Las cursivas son originales.

ello, no todas las aportaciones de esas prístinas épocas poseen el mismo valor teológico³³.

En primer lugar, confiesa González tres acepciones de padre. La *latissima* o, en español, la más genérica, que designa a los Apóstoles o a los primeros pastores de la Iglesia que, con especial luz del Espíritu e insigne santidad, fundamentaron los cimientos de la Iglesia. Está, además, la acepción *communis*, que refiere a los hombres doctos que, con su voz o con sus escritos, se congregaron en los concilios ecuménicos. La tercera, llamada *stricta*, es el objeto de la Patrología. Así los define:

*Ecclesiae Patres vocamus eos Traditionis testes, scientiaeque divinae magistros, qui antiquitate, sanctimonia, et doctrina in asserendis ac vindicandis dogmatibus famam ita adepti fuerunt, ut gravissimo, sanctissimoque Patri nomine eos donavit Ecclesia catholica*³⁴.

La afirmación de que los Santos Padres no son la Tradición, sino testigos (*testes*) de ella, vuelve a aparecer aquí a modo de *tranquilla possessio*. En la definición aparecen tres notas identitarias de los Padres: a) la antigüedad, que, según el presente autor, se extiende hasta San Bernardo e incluso más; b) la insigne santidad de vida, fundamentada en el mismo argumento que encontramos en Yus, es decir, en la necesidad del ejemplo que los hijos deben encontrar en sus padres³⁵, y c) su doctrina eminente. A estas tres de la definición se añade una cuarta, la “*declaratio Ecclesiae*”, fundamentada en la autoridad de santo Tomás y apoyada también en el *Conmonitorio* de Vicente de Lerins³⁶. Alcanza la categoría de Padre quien aparece “declarado” en los concilios ecuménicos, el que ha sido reconocido “in publicis monumentis” por los Romanos Pontífices, el que ha sido propuesto en el martirologio romano de cara a su veneración, o quien, en fin, “semper et ubique” fue venerado como tal en la Iglesia.

Pudieran añadir algunos que estas notas constriñen la definición de Padre y que, por tanto, impiden un alcance generoso en la recepción patrística. Yerran,

33 En esta línea se sitúa la clarificadora aportación de Eduardo Vadillo Romero, “¿Por qué la Iglesia ha enseñado que Jesucristo es Hijo propio y no adoptivo de Dios en sus dos naturalezas? Reflexiones en torno a la herejía de Elipando,” *Revista Española de Teología* 70, no. 4 (2010): 437-490. Como introducción al tema, puede verse Juan F. Rivera, *El adopcionismo en España (s. VIII)* (Toledo, 1980).

34 González y Francés, *Elementa* I, 10.

35 Cf. Yus, *Patrología*, 19. González se expresa así: “sicut patres corporales et verbo et exemplo liberis instituere debent, ita et Patres Ecclesiae non solum fideles omnes doctrina salutis scriptis praeclare imbuere, sed et insigni virtutum exemplo [...] eosdem perducere debent ad salutem”. Cf. González y Francés, *Elementa* I, 11.

36 La cita de Santo Tomás es II-II, q. 10, a. 12, que se puede cotejar en *Summa Theologica, Secunda Secundae* (BAC, Matriti 21956), vol. III, 83-84. La de san Vicente de Lerins en José Madoz (ed.), *San Vicente de Lerins. Conmonitorio* (Sevilla, 1990), 29.

desde luego, porque en su imponente cuadro sinóptico de Padres, que titula *catalogus ss. Patrum*, incluye, por ejemplo, a Clemente de Alejandría, a Tertuliano y a Orígenes, que no cumplen efectivamente alguna de las “notae” de la definición de santo Padre, pero se les reconoce, sin duda, una importancia capital en la edificación de la Iglesia con sus escritos³⁷.

3.3. La Patrología general y la especial

En la *Patrología general* se incluyen lecciones intrínsecamente unidas a su concepción de la Patrología, es decir, al marco teológico de las aportaciones de los Santos Padres o, de otra forma, al valor que éstas tienen en el desarrollo de la Teología. De ahí que se detenga en la autoridad de los Padres en el decurso teológico, en la necesidad de la crítica textual y del conocimiento de sus reglas³⁸, en la obligatoriedad del conocimiento de otras disciplinas auxiliares para la recta inteligencia de aquellos, o, incluso, en las colecciones aptas para su estudio o en el provecho que aportan sus disertaciones. Es evidente, por tanto, cómo el presente manual se pone ya en la senda de los anteriores de cara a su construcción.

Detengámonos en el análisis de la “auctoritas”, definida como “fuerza para probar, inherente a algunas personas o dichos, por la que, de por sí, somos promovidos a creer o a actuar”³⁹. La autoridad tiene el fin de aceptar sin más las aserciones de los Padres, siempre y cuando se pueda alcanzar dicha autoridad. Para ello, el autor cordobés no hace más que copiar las *conclusiones* que conforman el capítulo tercero del libro VII de la siempre referenciada obra de Melchor Cano. Tras graduar la autoridad en *magna*, *maxima* y *absoluta*, afirma que se le concede “certísimo argumento” al teólogo cuando existe una comprensión unánime de los Padres en la exposición de la Sagrada Escritura.

Podría esperar el lector que, en la *parte especial* de su *Patrologia*, se hallase la teología de los Padres. Ésta se desarrolla, como hemos señalado, en el segundo volumen de su obra. Ahora se detiene en ellos sólo desde el punto de vista formal, es decir, patológico. Esta segunda parte no es más que la aplicación concreta de toda la fundamentación teológica de la primera. De cada autor hay una brevísima

37 Cf. González y Francés, *Elementa* I, 18, n. 3: “Hunc (= Clemens Alexandrinus) et alios Scriptores Ecclesiasticos (= Tertullianus, Origenes, Eusebius) praestantissimos, qui aliqua ratione Ecclesiam suis scriptis aedificaverunt, etiamsi sanctitate non fulserint, in Catalogo Patrum includere docet nos Patrologia”.

38 Se detiene en las causas de la corrupción de las obras patrísticas, en los principios positivos y negativos de la Crítica y en las principales reglas que se deben observar en ella. Cf. González y Francés, *Elementa*, I, 31-41.

39 Cf. González y Francés, *Elementa* I, 23: “Auctoritas est vis probandi aut praecipendi inharens personis aut dictis quibusdam, qua sola permovetur ad credendum, sive ad agendum”.

aproximación a su vida, una valoración de su *auctoritas*, una clasificación de sus obras –genuinas y espurias– y una aportación de las ediciones que de ellas hay hasta la fecha. Los recorre en cuatro tratados: el de los tiempos apostólicos⁴⁰, el de los subapostólicos, que llega hasta el siglo VI; el de los tiempos recientes, en los que incluye a los Padres hispanos y a san Bernardo; y, en fin, el de los recientes, cuyo fin pone en el concilio de Trento. Es evidente que la extensión a semejantes fechas obedece a la necesidad de tratar a doctores y escritores eclesiásticos.

En la lección XIX se detiene en una interesantísima apreciación, y es la valoración –recurrente en estos patrólogos– de tres autores que jamás han sido explícitamente declarados Padres de la Iglesia: Clemente de Alejandría, Tertuliano y Orígenes. Ya se había detenido, aunque brevemente, sobre ello, en la sinopsis, mas ahora amplía el tema generosamente. Ofrece, desde nuestro punto de vista, una solución válida. No pueden ser puestos al mismo nivel de los que poseen todas las características definitorias de la categoría de Padre, pero, por su erudición e importancia, no cabe su exclusión de la Patrología.

La aproximación patrológica a Tertuliano se vertebra en tres apartados: su vida, sus obras y las ediciones de sus obras. Así, en el de su vida, a más de ofrecer los pocos datos que sobre Tertuliano se conocen, se centra en la *quaestio disputata* –si se permite la terminología– sobre su posición y ulterior valoración dentro de la Patrología. Cita el uso que de él hacía San Cipriano llamándole “magister”⁴¹; constata, por el contrario, la acepción negativa que tenía san Jerónimo de él, y, en fin, culmina con las benévolas palabras que Vicente de Lerins, al menos de primeras, le dedica⁴².

3.4. División de su *Theologia Patristica*

González y Francés dedica el segundo volumen de sus *Elementa* a la Teología Patristica. Hay en él unos *prolegomena* y tres partes: la patristica general, la

40 Tampoco hay aquí referencia a la *Didaché*, y eso que, cuando apareció este manual, la primera edición de aquella ya había sido publicada.

41 La anécdota está constatada en numerosos manuales. Por ejemplo, Yus, *Patrología*, 187, con referencia explícita a la obra de Jerónimo; o Tixeront, *Curso de Patrología*, 159: “Una tradición referida por San Jerónimo presenta a san Cipriano como lector asiduo de las obras de Tertuliano, al cual llamaba «maestro» (*Da magistrum*)”. Entre los contemporáneos, sí lo hacen Quasten, *Patrología* I, 617, o Trevijano, *Patrología*, 133. No podía dejar de narrarlo González y Francés, *Elementa* I, 140.

42 González y Francés cita todas las palabras de Vicente de Lerins en el cap. XVIII de su *Conmonitorio*. Con ello muestra este doble planteamiento que siempre ha acompañado a la valoración de Tertuliano en el ámbito estrictamente patrológico. Cf. Madoz (ed.), *San Vicente de Lerins. Conmonitorio*, 73.

patrística especial y la crestomatía patrística. Es del todo necesario detenerse en la descripción de cada una de estas partes, pues el modo en que presenta el contenido patrístico es totalmente original, sin que haya dejado, por desgracia, una estela posterior que pudiera haberlo mejorado. De los *prolegomena* nos interesa señalar la definición de Patrística, que delimita como disciplina teológica, ya que se centra en la doctrina o pensamiento de los Padres. Se distingue, así, de la Patrología, que es una introducción crítica y previa a la Patrística, y de la Historia literaria de los escritores cristianos, que no es sino una ciencia auxiliar. Sólo la Patrística –concluye– se refiere verdadera y propiamente a la Teología de los Padres.

En la *Patrística generalis* se ofrecen los argumentos teológicos de los Padres ordenados según las diversas disciplinas. Son trece lecciones (II-XIV) en las que se constata cuál es la doctrina de cada Padre en filosofía (II), en la exégesis (III), en la teología positiva (IV), sobre el gnosticismo (V), sobre el estoicismo (VI), sobre la divinidad del Hijo (VII), sobre los pelagianos (VIII), sobre el nestorianismo (IX), sobre el monotelismo (X), sobre la ascesis (XI), sobre la pastoral (XII) y sobre la elocuencia (XIII).

La *Patrística specialis* supone una concreción de lo anterior. Ya no es un repaso temático de las disciplinas en general, sino una colección de argumentos teológicos centrados en las cuestiones basilares de la misma Teología. Sin miedo a errar, González superpone el esquema escolástico de los estudios eclesiásticos a la Patrística⁴³: *De Revelatione* (XV), *De Ecclesia Catholica et de Romano Pontifice* (XVI), *De Verbo Dei scripto et tradito* (XVII), *De Deo Uno* (XVIII), *De Deo Trino* (XIX), *De Creatione Angelorum, Mundi et Hominum* (XX), *De Peccato originali* (XXI), *De Deo Incarnato* (XXII), *De Iustificatione et Gratia* (XXIII), *De Sacramentis in genere et in particulari* (XXIV), *De Virtutibus theologicis et moralibus* (XXV), *De Novissimis* (XXVI) y *De Cultu* (XXVII). En la tercera parte o crestomatía encontramos una colección de textos ordenados cronológicamente según el orden acostumbrado. Los autores griegos están traducidos al latín. La capacidad del cordobés en exposición de su patrística es enorme. Quien desee aproximarse a la Patrística desde una perspectiva temática encuentra en la presente obra, desde luego, la mejor de las opciones⁴⁴.

43 Cf. González y Francés, *Elementa* II, 257-516.

44 Se adelanta el autor en este segundo volumen de sus *Elementa* a obras más actuales de marcada índole temática, es decir, publicaciones basadas en un orden disciplinar. Cabe destacar aquí, por ejemplo, la aportación de Francisco Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (BAC, 1961).

4. LAS *INSTITUTIONES PATROLOGICAE SEU DE SANCTIS ECCLESIAE PATRIBUS PRAECIPUE QUAESTIONES* DE DAVID GONZÁLEZ CARBAJAL (1893)

Cuatro años después de la primera edición de la obra precedente, en 1893, sale a la luz la aportación del Dr. David González Carbajal, presbítero de la diócesis de Oviedo y profesor de Teología Moral y Patrología en su Seminario Conciliar. También elige la lengua latina para la exposición de sus *Institutiones*. La presentación en dos volúmenes no obedece, como en el caso anterior, a lo patrológico y a lo patrístico, sino que el segundo es mera continuación cronológica del primero.

4.1. El *proloquium* y la consciencia de una escuela española de Patrología

El *proloquium* se divide en tres partes: *causa scribendi*, *methodus* y *media adhibita*⁴⁵. Desde el punto de vista formal, la parte más interesante, y con mucho, es la *causa scribendi*. En ella hallamos la justificación que el profesor ovetense hace de su manual, sobre todo porque en los últimos años ha habido en España ya tres publicaciones sobre la materia, a las que no sólo cita, sino que analiza. Son palabras que denotan el reconocimiento de una tradición previa, el deseo de unirse a ella y el apoyo para la configuración de una escuela patrológica:

Sacrarum scientiarum agro semen sparsum non multo post tempore sese evolvit, suosque protulit uberiores fructus; nam his postremis viginti et octo annis tria potissimum Opera didascalica de materia substrata Hispaniae prodierunt; quorum primum habet auctorem Michaellem Sanchezium Presbyterum, alterum, ordine temporis secuto, Michaellem Yus, Seminarii Tudelensis Rectorem, tertium vero Emmanuelem Gonzalez Frances, Cathedralis Cordubensis Canonicum Magistralem, qui, altero volumine addito, agit quoque de Theologia Patristica⁴⁶.

Aunque aclara que el libro de Yus es un “opus valde laboriosum” le achaca que haya sido trazado como si fuera un índice de capítulos en los que aparecen todos los escritos de los Santos Padres: *exaratum instar indicis capitum quibus constant singula SS. Patrum scripta*. También le advierte de que haya escrito en lengua vernácula. Aunque esto pueda promover la lectura de los Padres entre los laicos, va en claro detrimento de los seminaristas, a los que se les prescribe el latín en su *Regimen Studiorum*. Corrige también a González Francés. Entre otras

⁴⁵ David González Carbajal, *Institutiones Patrologicae seu de Sanctis Ecclesiae Patribus praecipue quaestiones* I (Oviedo, 1893), v-xx.

⁴⁶ González Carbajal, *Institutiones* I, vii.

cosas le imputa cierta atomización en su exposición. Los dos volúmenes de la obra del asturiano no responden a la férrea distinción anterior entre Patrología y Patrística, sino simplemente a la adecuación de los estudios patrológicos a dos cursos escolares.

4.2. Los *Prolegomena in Patrologiam*

Apenas seis páginas conforman estos prolegómenos que también son referidos como *caput unicum*. Del artículo I entresacamos la definición que hace de la Patrología, su objeto y división, y la diferencia entre Patrología y Patrística. Aunque para ello tiene presente la tradición bibliográfica anterior, se le observan ciertas peculiaridades dignas de mención. Insertamos sus mismas palabras:

Patrologiam dicimus scientiam quae agit de SS. Patrum auctoritate in rebus theologicis, deque ipsorum Operum genuitate, argumento et recta interpretatione. Objectum Patrologiae aliud est generale, aliud vero particulare. Ad objectum generale pertinet patefacere SS. Patrum auctoritatem in quaestionibus theologicis, Opera genuina secernere ab iis, quae dubia sunt vel spuria, regulas tradere, quas observari oportet in SS. Patrum usu et lectione, quibusque difficultates, quae in suis scriptis inveniuntur, removeri queant [...] Hinc patet differentia, quae Patrologiam inter et Patristicam existit; nam etsi mutua relatione jungantur, prior elementa praebet, quae altera in ordinem redigit⁴⁷.

Este texto, de clara naturaleza hermenéutica, parte de una definición genérica o absoluta de la Patrología. Decimos que es “genérica” porque incluye los dos aspectos que luego adquirirán carta de naturaleza en la división de la misma. La Patrología –dice– trata de la autoridad de los Padres en la Teología, de la naturaleza de sus obras, de su argumento o doctrina y de su interpretación. Los dos primeros elementos forman parte de lo que llama “objeto general” y los dos últimos de lo que llama “objeto particular”. La distinción de estos objetos se continúa en la que hay entre Patrología y Patrística, distinción que el autor resuelve en las dos partes de su obra: Patrología general y Patrología especial. De modo que hallamos en González Carbajal una clasificación claramente bipartita: objeto general / Patrología / Patrología general, por un lado, y objeto particular / Patrística / Patrología especial, por otro. Logra diferenciar sustancialmente ambas aproximaciones – la patrológica y la patrística –, pero su explicación en el manual logra adquirir un marco sencillo, que evita posibles polarizaciones y segmentaciones innecesarias.

47 González Carbajal, *Institutiones* I, 2.

El artículo II es un resumen de la Historia de la Patrología, con el que reconoce la valía de las obras que precedieron a la suya. Algunas de ellas ya han aparecido en los manuales que tenemos analizados. No olvida la obra de Natal Aragonense, a quien alaba sin ambages; o la de Fessler, que tanto influyó en González Francés. Acaba con una nueva alusión a los tres manuales españoles (*in Hispania nostra*) anteriores al suyo, lo que aquilata aún más la naturaleza de escuela que venimos exponiendo:

Demum, his novissimis annis, nomen illustre adepti sunt [...] in Hispania nostra Michael Sanchez, an. 1864, sed maxime Michael Yus (*Introducción histórica y crítica al estudio de los SS. Padres*, único volumen en 4º, Madrid, 1872), et Gonzalez Frances (*Elementa Patrologiae et Theologiae Patristicae*, 2 volum. In 4º, Cordubae, 1889), de quibus fusiori calamo in proemio egimus⁴⁸.

4.3. La Patrología General

En absoluta continuidad con su división, la exposición de la Patrología general –o sea, la Patrología propiamente dicha– contiene nueve capítulos: nociones sobre los diversos escritores eclesiásticos (I), la autoridad de los Santos Padres (II), la crítica textual patrológica (III), las causas de la dificultad en su lectura (IV), los subsidios para solventar dicha dificultad (V), las ediciones de sus obras (VI), el uso que hay que darles (VII), el deleite que producen (VIII), y, en fin, las reglas que hay que seguir en su lectura (IX).

La definición que ofrece de Padre de la Iglesia sigue la misma arista de las que se encuentran en los manuales previos y condiciona, por tanto, la asignación del presente título a un autor en particular. Esta arista condicionante es la capacidad de “engendrar”. Lo propio de un padre es comunicar la vida a través de la generación carnal (*per carnalem generationem*), de modo que lo propio de un Padre de la Iglesia será comunicar la vida del alma a través de la doctrina (*per doctrinam*):

Gravissimo sanctissimoque *Patris* nomine vocamus eos traditionis testes, quo ob eminentem doctrinam, insignem vitae sanctitatem et competentem antiquitatem, ut tales declaravit, vel agnovit Ecclesia⁴⁹.

La adjetivación con *gravissimo* y *sanctissimo* al nombre de Padre denota, una vez más, el escrupuloso cuidado que estos patrólogos ponían a la hora de asignar

48 González Carbajal, *Institutiones* I, 6.

49 González Carbajal, *Institutiones* I, 8. Las cursivas son del autor.

a un autor como tal. Además de denominarlos “testigos de la Tradición”, encontramos las cuatro condiciones que se requieren para la presente consecución: eminente doctrina, insigne santidad, competente antigüedad y el testimonio de la Iglesia. González Carbajal se apoya explícitamente en citas bíblicas para su fundamentación y en una de san Isidoro de Sevilla⁵⁰.

El ovetense se detiene en otras posibilidades de clasificación para los autores que se asemejan a los Padres, pero que, o bien pueden recibir otras caracterizaciones, o bien no pueden alcanzar dicha nomenclatura. Es el caso de los *Ecclesiae doctores*, que define como “illi sancti viri, insigniores inter Patres, qui istorum aetate, vel postea suis scriptis Ecclesiam illustrarunt, ab eaque pro talibus declarati vel agniti fuerunt”. O el de los *scriptores ecclesiastici*, donde encontramos unas interesantes líneas que son muestra de la aplicación tajante de su criteriología:

Scriptores Ecclesiastici vocantur illi viri, SS. Patrum coetanei, qui licet sanctitate non fulserint, suis tamen scriptis in Ecclesia floruerunt, eamque quodammodo aedificarunt. De his Patrologia non agit directe, sed quatenus adjumentum praestant ad Opera SS. Patrum genuina secernenda, riteque interpretanda. Quod si mos est apud patrologos ad tractatum de Patribus apponere Clementem Alexandrinum, Tertullianum, Originem, Eusebium Caesariensem et Theodoretum, id fit propter magnam ipsorum eruditionem et antiquitatem, non quia ut Patres habeantur⁵¹.

Estas palabras de González Carbajal están en la línea de sus contemporáneos en lo que respecta a autores tan significativos como Clemente de Alejandría, Tertuliano u Orígenes. Por un lado, hay una afirmación explícita sobre que no pueden ser llamados Padres: no brillaron por la santidad (*sanctitate non fulserunt*). Pero, por otro lado, hay también un reconocimiento de ellos que, por las razones aducidas, no pueden llevar tan grave título. En efecto, por ser “coetáneos” de aquellos que sí son llamados Santos Padres, y, sobre todo, por haber edificado “en cierto modo” (*quodammodo*) a la Iglesia con sus escritos, son dignos de aparecer en los tratados sobre nuestra materia⁵².

El capítulo II está dedicado, como va dicho, a la autoridad de los Santos Padres, tema irrenunciable en la Patrología. Como ya hiciera González Francés, se asevera que esta autoridad es triple: *magna, maxima y absoluta*, sobre todo para

50 Cf. González Carbajal, *Institutiones* I, 8-9. Para la doctrina eminente, se basa en Mt 5, 13 y Dt 32, 7; para la santidad insigne, en Mt 5, 16 y 19 y en Is. Hisp. *De officiis* II, 16; para la antigüedad, en 1Cor 4, 15; y para el testimonio de la Iglesia, en su propia explicación.

51 González Carbajal, *Institutiones* I, 10.

52 Este significado de “padre” como “engendrador de la vida”, así como el requisito de la santidad para la posesión de dicha nomenclatura, merecen aún hoy la consideración de patrólogos modernos. Cf., por ejemplo, Ramos-Lissón, *Patrología*, 35-36.

salvar la autoridad de estos testigos de la Tradición. Y, para su explanación, no duda en acudir a las ocho reglas que, al respecto, Melchor Cano incluye en el libro VII de su *De Locis theologicis*. En el capítulo III se centra en lo que nuestro autor llama “De Critice Patrologica”, es decir, en la crítica textual aplicada a los escritos de los Padres. Supera en este tema a los anteriores⁵³, pues glosa algunas de sus normas de un modo más diáfano, muestra de una clarísima sensibilidad con las prescripciones magisteriales contemporáneas, que, en el campo bíblico y contra el racionalismo, habían prescrito el uso de la “ars critica” para combatir la hermenéutica protestante⁵⁴.

4.4. La Patrología Especial

La propuesta de González Carbajal en lo que él llama *Patrologia Specialis* es más pedagógica que la de González Francés y se asemeja, además, a la de Yus. En el caso del cordobés, la compartida distinción entre Patrología y Patrística le hace concebir una obra en dos volúmenes. Esta tajante separación –ya lo sugerimos– dificulta una aproximación complexiva a cada Padre. En el manual que analizamos ahora, la Patrología Especial incluye la vida, el análisis de las obras, tanto desde el punto de vista de la autoría como desde el contenido, la doctrina y el estilo de cada uno de los Padres. Por otro lado, está dividida cronológicamente en cuatro épocas. Las dos primeras están en el volumen I y las dos últimas en el volumen II. La añadidura de este segundo volumen obedece, por tanto, a la simple continuación temporal de la materia. Hay que decir, además, que la primera época recorre los tres primeros siglos⁵⁵ y la segunda los siglos cuarto y quinto. Extiende el objeto de estudio hasta el siglo XIII.

A Tertuliano, por ejemplo, le dedica veintiocho enjundiosas páginas. No olvida su caída en el montanismo, que impide su automática inclusión en el número de los que gozan del título de Padre. Divide las obras en dos grandes grupos, las escritas a favor de la Iglesia y las escritas en contra de ella⁵⁶. Se detiene en extensos análisis del *Apologético*, de la *Prescripción de los herejes* y del tratado sobre el

53 Así, Yus, *Patrología*, 41-46. Este autor habla de las causas de adulteración y corrupción de las obras, pero no se detiene en los principios positivos y negativos de la crítica. Cf. también González y Francés, *Elementa* I, 31-38. Aquí sí aparecen estos principios expuestos con sobrado detalle.

54 Nos referimos a la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII (1893), n. 115. Cf. Muñoz Iglesias, *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos*, 49.

55 Sorprende que este manual tampoco se haga eco de la aparición de la *Didaché*, pues en 1893 llevaba ya bastantes años publicada.

56 El *Corpus Christianorum* (*Series Latina*) presenta las obras de Tertuliano con este mismo criterio: *Opera catholica* y *Opera montanistica*.

Bautismo, que es alabado con grandes loas y extractado en lo fundamental. Afirma que el africano posee un gran conocimiento sobre la Filosofía y que su actividad está centrada, en especial, contra judíos y paganos. Si, por un lado, cita a san Jerónimo para advertir de que no podía ser considerado “un hombre de Iglesia”, tampoco olvida la actitud de san Cipriano para con este autor: no pasaba día sin leer a Tertuliano. Explica, en fin, la corporeidad que alega del alma, de los ángeles y de Dios.

5. EL COMPENDIO DE PATROLOGÍA Y PATRÍSTICA PARA EL USO DEL SEMINARIO CONCILIAR DE BARCELONA DE ESTEBAN MONEGAL Y NOGUÉS (1906)

Tres años después⁵⁷ sale a la luz el *Compendio* de Esteban Monegal. Pronto obtuvo, en 1908, una segunda edición corregida y aumentada con 351 hojas. Todavía conoció una tercera en 1913; una cuarta en 1922; y, finalmente, una quinta, ya en 1933. Advierte, desde el principio, que su trabajo está compuesto para las aulas y que ha sacrificado todo en aras a la claridad y brevedad⁵⁸. El catalán es consciente de la diferencia entre Patrología y Patrística, pero las trata conjuntamente a lo largo de su obra. Consigue, así, una exposición continua de los autores, sin renunciar al trasfondo formal.

5.1. Nociones preliminares

La estructura del libro es fácil. Posee unas “nociones preliminares”, desarrolladas en dos lecciones, una primera parte denominada “Patrología y Patrística generales”, una segunda que lleva por título “Patrología y Patrística especiales” y, en último lugar, una tercera que llama “exposición teológica de la doctrina de los Santos Padres”. Las “nociones preliminares” definen lo que es Patrología y lo que es Patrística:

La Patrología es una ciencia [...] que trata de aquellas cosas que se juzgan necesarias para el buen uso de los Santos Padres en el estudio de la Sagrada Teología;

57 Nos referimos a que en 1903 salió publicado en Guadalajara el volumen de Francisco María Martínez Marín con el título de *Manual de Patrología y Patrística*. Fue catedrático, entre otras cosas, de Patrología en el Seminario de Cuenca y, en ese año, párroco de Santiago Apóstol de Guadalajara. No es desacertado incluirle dentro de este renacimiento patrio de la Patrística, pero su aportación es de menor hondura.

58 Cf. Esteban Monegal y Nogués, *Compendio de Patrología y Patrística para el uso del Seminario Conciliar de Barcelona* (Barcelona, 2^a 1906). Citamos esta edición.

de manera que la ciencia patológica se ordena á la teológica, por medio de una acertada aplicación de los escritos que dejaron los Santos Padres. Y se ocupa con preferencia en fijar la autoridad de éstos, siempre en orden á la Teología; en distinguir también las obras genuinas patrísticas de las que resultan dudosas y espúreas⁵⁹.

Como se puede observar, en Monegal, vuelve a adquirir esta aproximación formal, propia de una disciplina que puede definirse con todo rigor como *ancilla Theologiae*. Esta definición, que no duda en fijarla en latín⁶⁰, se centra en los parámetros que se deben aplicar a la dilucidación teológica, a saber, en la autoridad de los Padres y en el análisis de sus obras de cara a su autenticidad. Es aquí, por cierto, cuando de manera explícita nombra a sus precursores⁶¹. Acaba esta lección en la división que establece entre *Patrología general*, que desarrollará en la primera parte de su obra y en la que tratará “la noción de los Santos Padres y criterios para distinguirlos; de su autoridad; del uso que debemos hacer de sus escritos y diferentes obras que compusieron; así como también de la Crítica”; y *Patrología especial*, en la que convendrá tratar “el estudio particular de los Santos Padres más salientes, fijándonos en sus vidas y hechos más importantes, en las obras de más nombre que publicaron y en el carácter propio y peculiar con que cada uno se distingue de los otros”⁶².

En la lección segunda se centra en la Patrística, que “se concreta tan sólo á la exposición de la doctrina de los Padres, pero haciendo ver la naturaleza, clase, enlace y dependencia de sus enseñanzas, sujetándolas á un método y plan, ordenados á la ciencia teológica”⁶³. Y, una vez que inserta la definición en latín, vuelve a remarcar que la sola palabra Patrística es sinónima de Teología de los Santos Padres.

5.2. Patrología y Patrística generales

Con estos conceptos bien delimitados, Monegal pasa a desarrollar conjuntamente la Patrología y la Patrística generales. Dedicó a ello ocho lecciones, de las

⁵⁹ Monegal, *Compendio*, 13-14.

⁶⁰ Cf. Monegal, *Compendio*, 14: “Scientia quae auctoritatem sanctorum Patrum in quaestionibus theologicis decernit, eorumque exactam operum dat cognitionem, regulasque tradit ad authentiam, genuinitatem et sensum librorum investigandum”.

⁶¹ Cf. Monegal, *Compendio*, 20: “España no quedó rezagada en este movimiento literario, antes elevóse á gran altura con los escritores Yus, Erro, Sánchez, González y otros”. Con González se refiere, muy probablemente, a González y Francés, ya que lo cita explícitamente en la p. 297.

⁶² Monegal, *Compendio*, 21.

⁶³ Monegal, *Compendio*, 14.

que las seis primeras son propiamente de la Patrología y las dos últimas de la Patrística. Los temas son clásicos: definición de Santo Padre, definición de los Doctores, la autoridad de aquéllos, la Crítica, los principios de la Crítica, causas de obscuridad y dificultad, obras y doctrina de los Santos Padres y el uso de los mismos. Destaca, sin lugar a dudas, la capacidad que el autor tiene de exponer sucintamente todos estos argumentos, tratados aquí en un formato de compendio, pero sin sacrificio de la profundidad.

En lo que respecta a la definición de Santo Padre, es curioso observar que, casi a modo de justificación, comienza con aquella arista tan presente en manuales previos en la que se apunta a la paternidad nutricia, tanto material como espiritual, que posee el Padre de la Iglesia para con aquellos que se acercan a sus escritos⁶⁴. Este marco es fundamental para entender los criterios posteriores, que no son sino los cuatro acostumbrados: doctrina eminente, santidad de vida, antigüedad y declaración expresa de la Iglesia:

En sentido estricto se entienden por Santos Padres aquellos varones ilustres á quienes la Iglesia ha honrado con el nombre de tales, en atención á la fama que con su doctrina, santidad y antigüedad alcanzaron, habiendo por ellas merecido que además se les considerara como testigos de la Tradición y maestros de la vida divina⁶⁵.

Después de detenerse en los interesantes parámetros de qué sea un “doctor de la Iglesia” –en lo que no podemos entrar–, se explaya en el clásico argumento de la autoridad de los Padres, del que dice ser “entre todos los de la ciencia patológica el más importante y capital”. La divide, como ya hicieran otros, en “magna”, “máxima” y “absoluta”, hallándose ésta en el consentimiento unánime de los Santos Padres. Las reglas que dilucidan esta gradación han de extraerse de las que da, a ese propósito, Melchor Cano. Así, “todos los Santos Padres coincidiendo en la interpretación de algún pasaje del Texto Sagrado, suministrarán siempre absoluta certeza” y “el unánime consentimiento de los Santos Padres sobre fe y moral es regla infalible que no puede equivocarse”⁶⁶.

Terminamos este apartado con las dos lecciones, sexta y séptima, que dedica a la Crítica textual. Nos parece elocuentísimo esta dedicación, toda vez que

64 Cf. Monegal, *Compendio*, 31-32: “Comunmente se da el nombre de padre al que, de algún modo, ha dado la vida á algún ser; mas como quiera que esta vida puede pertenecer al orden natural y espiritual, de aquí que en esta última acepción se llama padre al que por sus ministerios, escritos ó sermones, siempre suponiendo la acción de la gracia, hace nacer al alma á la vida del espíritu, de la virtud y de la santidad: y así en efecto lo hicieron los Santos Padres en el decurso de su existencia”.

65 Monegal, *Compendio*, 33-34.

66 Para ésta y la anterior cf. Monegal, *Compendio*, 53.

equipara este aspecto a su análogo en materia bíblica. La Crítica consiste “en dar á conocer la verdad acerca de las obras patrísticas para admitirla y abrazarla y también el error con el propósito de rechazarlo y combatirlo”⁶⁷. Es muy significativo que la crítica textual no la conciba como una disciplina en sí misma, sino con una finalidad teológica. Enumera, además, con ejemplos y como ya hicieran otros⁶⁸, las causas de la corrupción de los escritos.

5.3. Patrología y Patrística especiales. Epílogo

Esta segunda parte del compendio es la más extensa y la más lograda. Es primordial insistir en que se trata a la par de ambas disciplinas, con la exposición conjunta de la vida y las obras de los Padres y de la doctrina “con que cada uno se distingue de los otros”. Está dividida en cuatro edades: la apostólica, la antigua, la media y la moderna, llegando hasta san Bernardo y no más.

No podemos cerrar nuestro comentario a Monegal sin referir la tercera parte de su compendio, concebida como un epílogo. El título muestra claramente que es un epítome patrístico y no patológico: es un resumen de la teología de los Padres por temas. Parece evidente que tiene como referencia las páginas que González y Francés dedica a lo mismo. De hecho, Monegal lo cita sin ningún tipo de embarazo, palabras que aquilatan, de nuevo, la consciencia de escuela que tenían estos patrólogos: “en esta tarea nos han servido de guías los muy eruditos patrólogos don Manuel González y Francés, en su obra *De Theologia Patristica*, y D. Pedro José Tricalet, en la suya: *Bibliotheca Manualis Ecclesiae Patrum*”⁶⁹.

6. LA PATROLOGÍA Ó ESTUDIO DE LA VIDA Y DE LAS OBRAS DE LOS PADRES DE LA IGLESIA DE JULIÁN ADRIÁN ONRUBIA (1911)

Acabamos nuestro análisis con la obra de Julián Adrián Onrubia, licenciado en Teología y Derecho Canónico, canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Palencia y profesor de Patrología en el Seminario Conciliar de san José. Fue publicada en 1911, no se le conoció más edición que la primera y consta de 799 páginas.

67 Monegal, *Compendio*, 59. Aquí mismo la define como “ars de operum Sanctorum Patrum genuinitate, veracitate et integritate judicandi”.

68 Cf. Yus, *Patrología*, 44-53; González y Francés, *Elementa* I, 31-41; González Carbajal, *Institutiones* I, 16-20.

69 Monegal, *Compendio*, 297.

6.1. Las novedades del prólogo y de la introducción

La obra del palentino adquiere novedades con respecto a los manuales previos, aunque no por ello deba sacársele de esta escuela de patrólogos. En el *prólogo*, que apenas excede de cuatro páginas, encontramos significativas claves de hermenéutica de su propio libro. Reconoce la necesidad de la publicación de su manual, no porque en España no haya habido obras de esta naturaleza, sino porque estos envejecen muy pronto. Hace gala, y con razón, de ser el primero que estudia obras fundamentales para la Patrología y que no se contenían en los estudios anteriores. De modo que se inserta en la tradición patrística española, pero la renueva científicamente:

No es porque los españoles hayan descuidado esta clase de estudios, puesto que los meritorios esfuerzos de Miguel Sánchez, Miguel Yus, de González y Francés y de González Carbajal, encaminados á llenar el vacío que se nota, prueban evidentemente lo contrario, sino porque en los tiempos que corremos los libros de literatura patrística envejecen muy pronto [...] Baste recordar á este propósito el descubrimiento de la Didache ó Doctrina de los Doce Apóstoles, el de una parte notable de la Carta de San Clemente á los Corintios, el de la Apología, que se creía perdida, de San Arístides [...]⁷⁰.

A esta primera justificación tan consistente, añade la necesidad de ahondar más en la doctrina misma de los Padres o, por mejor decir, en la Patrística. Por eso dedica sólo trece páginas a lo que corresponde a la Patrología en otros manuales. Aquí se manifiesta la primera aportación de Adrián Onrubia, intuita ya por Monegal: la de presentar en un mismo volumen Patrología y Patrística y, sobre todo, la de concebirlas como un todo. No niega, *a priori*, una distinción previa, pero reconoce que es objeto de esta ciencia el penetrar en los escritos de los Padres, analizarlos y extraer sus tesoros, por lo que Patrología y Patrística bien pudieran ser sinónimos.

Por ello, en la *introducción*, encontramos sólo cuatro epígrafes: noción de la Patrología, Historia de la Patrología, diferentes clases de escritores de la Iglesia y, finalmente, ediciones y traducciones de las obras de los Santos Padres. No se entretiene en cuestiones tan “patrológicas” como la autoridad de los mismos o en la necesidad de reparar en la Crítica textual. Sacrifica, si no le interpretamos mal, la Patrología en aras de la Patrística. En el apartado de la Historia de la Patrología vuelve a citar y, ahora con más detalle, a sus precededores españoles; y en el de

⁷⁰ Julián Adrián Onrubia, *Patrología ó estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia, 1911), v-vi.

las diferentes clases de escritores de la Iglesia, aborda la definición de Padre con los mismos parámetros de siempre. Así, los define como “aquellos escritores eclesiásticos que por la ortodoxia de su doctrina, santidad de vida y antigüedad competente fueron declarados y reconocidos por la Iglesia como testigos de la tradición”⁷¹.

Al lado, como hicieran los anteriores, adjunta la definición de “doctor” y la de “escritor eclesiástico”. “Doctor” se llama “tanto á los Padres más insignes como á los escritores eclesiásticos de épocas posteriores que sobresalieron en santidad y ciencia teológica, y que fueron condecorados por la Iglesia con este honroso título”⁷². Y “escritor eclesiástico” se llama a “todos los autores antiguos que defendieron ó ilustraron con sus escritos la doctrina de la Iglesia, aunque no estuvieran adornados de la aureola de la santidad. La presentación de la triple nomenclatura de los autores de esta índole es, con mucho, la más clara de la presente escuela.

6.2. La primera y la segunda época de la Patrología

Ya en el prólogo presentaba la Patrología en tres épocas: la de su fundación (ss. I-III), la de su florecimiento (ss. IV-V) y la de su decadencia (ss. V-VII), o sea, “hasta San Juan Damasceno entre los griegos y San Isidoro de Sevilla entre los latinos”⁷³. También aquí se aprecia cierto realismo, pues el período patrístico adquiere ya unos límites razonables, a más de clásicos en lo que respecta a los estudios posteriores.

Esta primera época tiene cuatro secciones: 1) la literatura eclesiástica de los primitivos tiempos (pp. 14-40), 2) los apologistas del siglo II (pp. 41-65), 3) la literatura antignóstica del siglo II (pp. 66-74), y 4) la literatura eclesiástica en el siglo III o en la infancia de la ciencia teológica, que acertadamente divide entre orientales y occidentales y aún éstos entre africanos y romanos (pp. 75-155). De la primera sección destaca, sobre todo, la inclusión del estudio de los símbolos apostólicos y, en especial, su aproximación a la *Didaché*, siendo la primera vez que se habla de esta obra en un manual español. La verdad es que esta reseña de

71 Cf. Adrián Onrubia, *Patrología*, 8-9. Renuncia al uso del latín este autor incluso en las definiciones clásicas. Él mismo, en el prólogo, dice que “la obra va escrita en castellano, porque así conviene á mi propósito de divulgar el conocimiento de los escritos de los Santos Padres”.

72 Adrián Onrubia, *Patrología*, 9. De ahí que comente, en esta misma página, que “ni todos los Padres de la Iglesia pueden ser llamados *Doctores* sino solamente los más notables, ni tampoco todos los *Doctores* pueden ser denominados *Santos Padres*”.

73 Adrián Onrubia, *Patrología*, viii.

Adrián Onrubia nada desmerece de otras que de la *Didaché* aparecerán en manuales posteriores. Recorre los autores antiguos que la citan, relata la historia de su descubrimiento y se detiene con detalle en su estructura y argumento.

Entre los apologistas del siglo II estudia a Arístides, del que narra el hallazgo de su apología con copiosas informaciones; o a san Justino, del que narra su vida y comenta no sólo las obras auténticas, sino también las que se han perdido, sin olvidar su doctrina, deteniéndose en su famoso *logoj spermatiko*.j. En la sección tercera destacan, como no puede ser de otra forma, las páginas que dedica a san Ireneo de Lyon. Desarrolla su vida y reflexiona sobre cada uno de los cinco libros de su *Adversus Haereses*. Su indagación crítica no sólo se manifiesta en el estudio que hace de sus obras perdidas y de sus ediciones, sino, sobre todo, en el comentario de la *Epideixis*, que “el Dr. Karapet descubrió el año 1904 en Eriwan en una traducción armenia”⁷⁴. No tiene necesidad, como hicieran otros, de justificar la presencia de Tertuliano en su manual, aunque constata su apostasía de la Iglesia y su pertenencia al montanismo y al tertulianismo. Los resúmenes de las obras son completos y permiten asomarse a la teología del africano. En el caso del *Adversus Marcionem*, por ejemplo, no duda en describir los contenidos de cada uno de sus libros: “ya era montanista Tertuliano, pero su obra es de tal importancia que ha sido considerada en todos los tiempos como un tesoro de la teología antigua”⁷⁵.

En la segunda época, que llega hasta mediados del siglo V, está dividida también entre escritores orientales y occidentales. Entre los primeros destacan Eusebio de Cesarea, san Atanasio, san Cirilo de Jerusalén, san Basilio Magno, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio Niseno, san Juan Crisóstomo, san Cirilo de Alejandría y, en lengua siríaca, san Afraates y san Efrén. A este último le dedica veintiocho extensas hojas (pp. 267-294), superando con creces las referencias que sobre este Padre había en manuales anteriores⁷⁶. Y entre los occidentales se detiene, entre muchos, en san Hilario de Poitiers, Gregorio de Elvira, Mario Victorino, san Paciano, san Ambrosio, Prudencio, san Paulino de Nola, san Jerónimo, san Agustín y san León Magno.

Le hacemos justicia alabando la síntesis que ofrece del obispo de Hipona, al que dedica 74 extensas páginas. Todavía habrá quien critique este esfuerzo

74 Adrián Onrubia, *Patrología*, 73.

75 Adrián Onrubia, *Patrología*, 116.

76 El manual de Ortiz de Urbina sobre la Patrología Siríaca, cuya segunda edición es de 1965, le dedica a san Efrén prácticamente el mismo espacio y lo presenta con la misma estructura. Cf. Ignacio Ortiz de Urbina, *Patrología Syriaca* (Romae, 1965), 56-83.

ímprobo tachándolo de escaso, pero tales quejas denotarían una incapacidad grande de ponderar el género manualístico. Comienza con una exposición detallada de su vida y continúa con la relación de cada una de sus obras. En el primer grupo escribe sobre las *Retractationes* y las *Confesiones*, sobre todo para poder entender las que vienen a continuación. Siguen las obras filosóficas, con un resumen lo suficientemente extenso como para hacerse una idea de sus contenidos. La presentación que hace del *De Trinitate* estimula –así lo creemos– a su lectura⁷⁷.

7. CARACTERÍSTICAS DE LA ESCUELA ESPAÑOLA DE PATROLOGÍA ANTERIOR A 1936

La renovación de la Teología a raíz del último Concilio posibilitó un planteamiento nuevo en las distintas disciplinas eclesiásticas del que, al menos en el presente ámbito, es imposible y nada aconsejable prescindir. Entre los patrólogos españoles que avanzaron en esta perspectiva destacan, sobre todo, el P. Antonio Orbe y su discípulo Eugenio Romero Pose⁷⁸. Esta renovación, sin embargo, eclipsó aquellas prístinas contribuciones de las que ahora hacemos una síntesis:

1. Las aportaciones magisteriales bíblicas contemporáneas a la publicación de estos manuales posibilitaron un resurgimiento de esos estudios en el campo católico. Hubo un conjunto de autores que trasladaron esas recomendaciones a la Patrología. Coincidentes en el tiempo y pertenecientes al clero diocesano español, adoptaron, cada uno con sus mejoramientos, la misma manera de presentar estas ciencias, citándose unos a otros con pacífica costumbre. Por todo lo cual, es lícito proponer una *escuela patrística nacional* previa al año 1936.

2. En estos autores existe una *clara distinción entre Patrología y Patrística*. La Patrología es una ciencia concebida como “ancilla Theologiae”, formal, contenedora de aspectos previos al desarrollo teológico. Siempre se incluyen aquí temas irrenunciables como la misma distinción entre una y otra, la definición de Santo Padre, la autoridad que poseen –que sigue siempre a Melchor Cano–, o la descripción de la Crítica textual patrística. Se incluye en la Patrística la teología de

77 Adrián Onrubia, *Patrología*, 578. No difieren en calidad las páginas que a San Agustín dedica el célebre manual de Di Berardino, confeccionadas por A. Trapè. Cf. di Berardino (dir.), *Patrología* III, 405-553.

78 La aportación más clara en este sentido se encuentra en Antonio Orbe, “La Patrística y el progreso de la Teología,” *Gregorianum* 50 (1969): 543-570. Puede verse también Eugenio Romero Pose, “La investigación sobre la primera teología cristiana. Significado y alcance de la obra de A. Orbe”, *Revista Española de Teología* 64, no. 1 (2004): 21-63.

los Padres. Algunos autores llegan a dividir cada una de estas disciplinas en general o particular.

3. Aunque no se desarrolla de manera muy extensa, existe una sensibilidad grande de plasmar *los criterios de la Crítica textual para las obras de los Santos Padres*. Se habla de las causas de la corrupción de dichas obras y de los principios, positivos y negativos, que deben ser aplicados en el trato de los manuscritos. La influencia de la *Providentissimus Deus* (1893) nos parece manifiesta.

4. En todas las obras hay una nomenclatura tripartita de estos autores: Padre de la Iglesia, Doctor de la Iglesia y autor eclesiástico. Y en todas ellas hay una *definición clarísima de “Santo Padre”* que sirve, sobre todo, para una gradación de los diferentes autores. “Padre”, testigo de la Tradición, es sólo aquel que cumple con cuatro características: antigüedad, doctrina eminente, santidad y declaración de la Iglesia. Además, subyace en esta categoría la noción de “paternidad” en sentido nutricio, lo que impide que algunos autores que acabaron fuera de la Magna Iglesia puedan considerarse como tales. A pesar de esto, no existe una consideración excluyente o despreciativa de Tertuliano, Clemente de Alejandría u Orígenes.

5. La concepción de la Patrística es *cronológica*, con prolongación temporal generosa. Aunque la mayoría de ellos propone que debería llegar hasta el siglo XIII, hay una conciencia de que los últimos Padres dependen de los primeros y, por tanto, no pueden ponerse al mismo nivel. En todo caso, la consideración de la categoría de “doctor de la Iglesia” influye en esta extensión larga. Y unido a ella, está la *acepción geográfica de los Padres*. No es la de A. Orbe, que podemos tildar de teológica.

6. Por último, hay que recalcar que el formato de la presentación es el de *manual*. No hay en ellos una completa teología sobre cada uno de los Padres, pero sí una presentación de sus biografías, obras e hitos teológicos. No se puede obviar, en fin, el esfuerzo de estos teólogos que, en épocas tan distintas a las nuestras, fueron pioneros –y no de cualquier modo– en estas disciplinas tan poco cultivadas en España y que abrieron una vía para la cimentación patrística ulterior.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965.
- Adrián Onrubia, Julián. *Patrología ó estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia*. Palencia, 1911.
- Altaner, Berthold. *Patrología*. Madrid: Espasa Calpe, ⁵1962.
- Annato, Petrus. *De Sanctis Ecclesiae Patribus Tractatio ad usum Hispaniae Seminariorum*. Madrid, 1853.
- d'Argonne, Noël. *Traité de la lecture des Pères de l'Église ou Méthode pour les lire utilement*. París, 1688.
- di Berardino, Angelo (dir.). *Patrología* III-IV. Madrid: BAC, ³1993-2002.
- Blanco, Vicente y Campos, Julio. *Santos Padres españoles I. San Ildefonso de Toledo*. Madrid: BAC, 1971.
- Aróztegi, Manuel. "San Justino mártir y la cruz del Calvario," *Revista Española de Teología* 69, no. 1 (2009): 99.123.
- Cano, Melchior. *Opera. De locis Theologicis* I, Matriti, 1764.
- Cayuela, Arturo M^a. *Humanidades Clásicas. Análisis de sus aptitudes*. Zaragoza, 1940.
- Contreras, Enrique. "Bibliografía patrística sistematizada," *Revista Teología* 59 (1992): 77-111.
- Cordovilla, Ángel. "La Sagrada Escritura, alma de la Teología e inspiración de la existencia cristiana," *Razón y Fe* 266, no. 1367 (2012): 107-116.
- González Carbajal, David. *Institutiones Patrologicae seu de Sanctis Ecclesiae Patribus praecipue quaestiones* I-II. Oviedo, 1893.
- González y Francés, Manuel. *Elementa Patrologiae et Theologiae Patristicae e probatis auctoribus collecta* I-II. Córdoba, ²1895-1896.
- Martínez Marín, Francisco María. *Manual de Patrología y Patrística*. Guadalajara, 1903.
- Monegal y Nogués, Esteban. *Compendio de Patrología y Patrística para el uso del Seminario Conciliar de Barcelona*. Barcelona, ²1906.
- Moriones, Francisco. *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*. Madrid: BAC, 1961.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos*. Madrid: BAC, 1955.
- Orbe, Antonio. "La Patrística y el progreso de la Teología," *Gregorianum* 50 (1969): 543-570.
- Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV del «Adversus Haereses»*. Madrid: BAC, 1996.
- Ortiz de Urbina, Ignacio. *Patrologia Syriaca*. Romae, ²1965.
- Quasten, Johannes. *Patrología* I-II. Madrid: BAC, 1961-1962.
- Ramos-Lissón, Domingo. *Patrología*. Pamplona: EUNSA, ²2008.
- Romero Pose, Eugenio. "La investigación sobre la primera teología cristiana. Significado y alcance de la obra de A. Orbe," *Revista Española de Teología* 64, no. 1 (2004): 21-63.
- Sánchez, Miguel. *Los Santos Padres*. Madrid, 1864.

- Schökel, Luis A. “Transmisión de la Revelación divina”, en *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, editado por Luis A. Schökel. Madrid: BAC, 1969.
- Tixeront, Joseph. *Curso de Patrología*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1927.
- Trevijano, Ramón. “Bibliografía patristica hispano-luso-americana I,” *Salmanticensis* 27, no. 1 (1980): 93-112.
- Trevijano, Ramón. *Patrología*. Madrid: BAC, ³2001.
- Vacherot, Étienne. *Histoire critique de l'école d'Alexandrie I-III*, París, 1846-1851.
- Vadillo Romero, Eduardo. “¿Por qué la Iglesia ha enseñado que Jesucristo es Hijo propio y no adoptivo de Dios en sus dos naturalezas? Reflexiones en torno a la herejía de Elipando,” *Revista Española de Teología* 70, no. 4 (2010): 437-490.
- Yus, Miguel. *Patrología, ó sea, introducción histórica y crítica al estudio de los santos padres*. Madrid, 1872.

La institucionalización de la caridad de la Iglesia española en Roma en el siglo XVI

The institutionalization of the charitable activity of the Spanish Church in Rome in the 16th century¹

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: 15 de junio de 2025

Aceptado: 15 de septiembre de 2025

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 2025.

RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica trata de interpretar las condiciones de partida y el proceso de institucionalización de una obra de caridad de la Iglesia española en Roma que se mantuvo vigente durante siglos. En 1603, la archicofradía de la Resurrección, erigida en 1579 por Gregorio XIII, aprobó unos nuevos estatutos en los que incorporó la normativa para la dotación de doncellas de la Urbe, fundamentalmente españolas, que no aparecía en la legislación de 1582. Las mandas testamentarias de Mari Flores, otorgadas en 1583, y Gerónimo Fonseca, en 1596, iniciaron una obra de caridad que alcanzó un notable desarrollo durante la Modernidad. El testamento de Constantino del Castillo, en 1565, establecía ciertas condiciones formales que fueron asumidas por la archicofradía después de 1583. La normalización de esta obra facilitó que permaneciera en el tiempo y propició que muchas jóvenes españolas en Roma accedieran al matrimonio o a la vida consagrada que las estrictas condiciones socioeconómicas del momento les impedían.

Palabras clave: Archicofradía de la Resurrección, Constantino del Castillo, Gerónimo Fonseca, dotación de doncellas, Mari Flores, Santiago de los Españoles.

ABSTRACT

This historical research paper interprets the initial conditions and the institutionalization process of a charitable activity of the Spanish Church in Rome which remained active for centuries. In 1603, the Archconfraternity of the Resurrection, established in 1579 by Gregory XIII, approved new statutes incorporating regulations for the provision of maidens of Rome, primarily Spanish, which were not included in the legislation of 1582. The testamentary bequests of Mari Flores, granted in 1583, and Gerónimo Fonseca, in 1596, initiated a charitable activity that achieved notable development during the Modern Age. Constantino del Castillo's will, in 1565, established the formal conditions that were adopted by the Archconfraternity after 1583. The standardization of this work facilitated its survival over time and enabled many young Spanish women in Rome to enter marriage or the consecrated life, which harsh socioeconomic conditions prevented them from doing.

Keywords: Archconfraternity of the Resurrection, Constantino del Castillo, Gerónimo Fonseca, Mari Flores, provision for maidens, Santiago de los Españoles.

INTRODUCCIÓN

Los estatutos de 1603 de la archicofradía de la Resurrección de la nación española de Roma, erigida en 1579 por bula de Gregorio XIII en la iglesia nacional de Santiago de los Españoles en Plaza Navona,² establecieron como novedad, sobre las disposiciones de 1582,³ dos argumentos fundamentales. Estos nuevos criterios fueron la legislación, en tres capítulos, sobre la agregación de hermandades, acorde con su promoción en archicofradía por el breve de Gregorio XIV de 1591,⁴ y la normativa, en dos capítulos más, sobre “la dotación de las doncellas” y “el tiempo de dar las dotes”,⁵ que ocupan esta investigación.⁶

La legislación de 1603 se convirtió, en un sentido, en lugar de llegada de un proceso de institucionalización de una obra de caridad que se inició poco después de la publicación de los estatutos de 1582 con la desaparición de Mari Flores, natural de la villa de Buendía, en el obispado de Cuenca, en 1583. En otro sentido, estos dos capítulos representan el lugar de partida de una estructura social y eclesial que se mantuvo al menos hasta 1808 y se integró, después de la supresión de la archicofradía, entre las obligaciones de la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, de la Urbe.

La documentación que se conserva en el archivo de esta institución en Roma de los siglos XVI al XIX, a la que pronto se añadieron los legados testamentarios del portugués Gerónimo Fonseca, en 1596, y del noble palentino Andrés

2 Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754,” *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329.

3 *Los estatutos de la cofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma* (Francisco Zanetti, 1582). Sobre la legislación de 1582: José Antonio Calvo Gómez, “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI,” *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.

4 *Estatutos de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redentor de la nación española de Roma* (Esteban Paulino, 1603), 48-51, distinción tercera, tercera parte. Sobre las agregaciones: José Antonio Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808),” *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 18 (2023): 879-893; Antonio Vertunni, *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación* (Ayuntamiento de Granada, 2022). Sobre el concepto de archicofradía: Jesús Bogarín Díaz, “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla,” *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512.

5 *Estatutos de la archicofradía*, 47, distinción tercera, segunda parte, capítulos I y II, respectivamente.

6 Para situar los problemas intelectuales del periodo: José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza, *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)* (Sfílex, 2019). Los paralelos, en relación con la dotación de doncellas, serían numerosos, con abundantes referencias bibliográficas: Antonio Irigoren López, “Caridad eclesiástica hacia las mujeres en Murcia durante la Edad Moderna. La fundación pía del deán Pacheco para dotar-casar doncellas huérfanas,” *Magallánica. Revista de Historia Moderna* 10/19 (2023): 243-271; y Ermila Paula Rivasplata Varillas, “Honor entre iguales en el Antiguo Régimen: las dotes de la Casa de la Misericordia de Sevilla,” *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 40 (2020): 315-352.

Henríquez, otorgado el 17 de febrero de 1593, que falleció en 1604,⁷ confirma la relevancia que la institucionalización de esta obra de caridad alcanzó entre las jóvenes españolas llegadas a la ciudad en circunstancias no siempre favorables, a las que facilitó su acceso al matrimonio o a la vida consagrada que las estrictas condiciones socioeconómicas de la Modernidad les impedian.⁸ El análisis de cada una de sus vidas, con cierto detenimiento, nos permitiría caracterizar un sustrato humano singularmente variado, al tiempo que económicamente debilitado por la guerra y el desarraigo, las crisis sociales y los procesos inflacionistas, vinculado, en muchas ocasiones, con la orfandad o con el abandono.

En este trabajo, para especificar los límites y aclarar su alcance, nos detendremos cronológica y, sobre todo, intelectualmente, en el análisis de aquella legislación publicada en 1603. Se trataría de interpretar el origen material de la obra, es decir, los testamentos de Mari Flores, de 1583, que hemos trasladado completo en el anexo documental, y Gerónimo Fonseca, de 1596, que proveyeron a la archicofradía de la Resurrección de las capacidades económicas para afrontar las dotaciones; y la base formal sobre la que establecieron el procedimiento dotal, durante siglos, es decir, las disposiciones y últimas voluntades de Constantino del Castillo, otorgadas el 8 de abril de 1565, que se leyeron, con su muerte, el 21 de septiembre de 1566.

Los oficiales de la archicofradía encontraron algunas dificultades para comprender los pormenores de lo que estaba sucediendo en su propia casa. En 1603, también ellos tuvieron necesidad de ordenar cuanto atañía al gobierno ordinario de la institución y a la gestión de los bienes testificales que, por diversos motivos, habían llegado a sus manos. La nueva legislación fue expresión de esta clarificación junto a la redacción del Libro Maestro de la archicofradía, que conservamos.⁹

7 Analizaremos a continuación la fundación de Gerónimo Fonseca. En relación con la obra de Andrés Henríquez, fuera de los límites cronológicos que hemos establecido en este trabajo, véase: Archivo de la Obra Pía, establecimientos españoles en Italia, siglos XV-XX, de la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, de Roma (*en adelante*: AOP) 2260, 663r-691v. La minuta de la fundación, en AOP 59, 19r. Sobre las misas de Andrés Henríquez: AOP 59, 105r-107r; José Antonio Calvo Gómez, "Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603," *Anthologica annua* 71 (2024): 137-167.

8 AOP 58, 590, 858, 859, 869, 872, 873, 1025, 1042, 1121, 1215, 1216, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1555, 1650, 2143, 2144 y 2145. También existen referencias sobre las dotes en AOP 57, 59, 856 y 1086 que, junto a la contabilidad, que veremos en cada caso, incluidas las dotes de Andrés Henríquez, hacen un total de 45 legajos, identificados ahora por primera vez al final de este trabajo, lo que representa alrededor del 20 % de la documentación del archivo de la archicofradía.

9 AOP 71.

1. LOS TESTAMENTOS DE MARI FLORES (1583) Y GERÓNIMO FONSECA (1596)

El origen material de la obra para casar doncellas de la archicofradía de la Resurrección se estableció, antes de 1603, en los testamentos de Mari Flores, natural de la villa de Buendía, en el obispado de Cuenca, que murió en Roma el 29 de junio de 1583,¹⁰ y Gerónimo Fonseca, que otorgó ante notario el 19 de agosto de 1596.¹¹ Los dos pidieron ser enterrados en la iglesia de Santiago de los Españoles para la que dispusieron generosas mandas piadosas, sostenidas en el tiempo.¹²

Mari Flores, que redactó su testamento el 28 de abril de 1583¹³ y lo depositó en manos del notario Alonso de Ávila en 1 de mayo siguiente,¹⁴ quiso que, de “lo demás que sobra de toda mi hazienda, cumplidas las mandas de este mi testamento”, se comprara un censo “para que, con él, se casen tantas doncellas pobres”, como especificó:

De los frutos de este censo, de tres en tres años, se casen tantas pobres doncellas quantas bastare el dinero que huuiere currido, dando de él por cada una la cantidad que acostumbra la yglesia de Santiago de los Españoles en semejantes dotes y de la manera que la dicha yglesia los da.

Luego detalló que quería que estas jóvenes fueran pobres, honradas e hijas de buen padre y buena madre y, “si las huuiere de mi naçión, que sean preferidas a las demás y, si no, de qualquier otra naçión que sean tales”. Dispuso que la fecha señalada para esta dotación debía ser la fiesta de la Concepción de la Virgen, con cuyo hábito quiso ser enterrada. Así quedó reflejado, en 1603, sobre el Libro Maestro, el cumplimiento de esta obligación:

10 AOP 71, 14v-16v (doc. 3 del anexo documental). Existe otra copia en AOP 2260, 398r-450v. Para la minuta de la fundación: AOP 59, 9r-10r.

11 AOP 71, 41r-42v (lat.); AOP 71, 42v-45v (it.).

12 Calvo, “Las obligaciones,” 137-167. Sobre la iglesia de Santiago de los Españoles existen numerosos estudios, fundamentalmente en relación con su patrimonio material. Entre otros: Stefania Verfasser Albiero, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo,” en *Bramante en Roma, Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, coord. Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis e Iván Rega Castro (Universitat de Lleida, 2014), 92-111; Begoña Alonso Ruiz, “Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma,” *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1, ed. Carlos José Hernando Sánchez (Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 173-188; Miguel Ángel Aramburu-Zabala Higuera, “La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento,” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42.

13 AOP 71, 14v-16v (doc. 1 del anexo documental).

14 AOP 71, 14v (doc. 2 del anexo documental).

Dotaçión de donzellas. 1583. En 8 de diciembre, día de la Concepción de Nuestra Señora, cada tres años (es, a saber, dos años no y vno sí), tiene obligación la congregación de dar dos dotes a dos doncellas con las qualidades de las dotes que dexó don Constantino del Castillo, deán de Cuenca, en la yglesia de Santiago de Roma (...) para lo qual dexó Mari Flores el remanente de su hazienda (...) y Juan Philippe de Almao, su alcaçea, dio a la cofradía siete lugares del Monte del Studio.¹⁵

El portugués Gerónimo Fonseca indicó, en su versión italiana, probablemente original, luego traducida al latín: “Ítem, dechiaro che tengo una casa in Campo di Fiore”, que le rendaba doscientos escudos al año.¹⁶ A este respecto, añadió:

Voglio et è la mia uoluntà che de frutti di detta casa si mantino in San Giacomo de Spagnoli ogni anno quattro zitelle con quella dote che pro rata toccherà delli frutti che detta casa renderà ogni anno più o meno le quali zitelle si maritaranno col le medesme conditioni e qualità del Castillo, eccetto che si debbiano sempre preferire quelle della natione portughese.

Luego explicó que, en la decisión sobre la distribución de las dotes, debía tener voto de calidad su hermano Antonio de Fonseca y, junto a él, los delegados que nombrasen los priores de la archicofradía, siempre según la forma de Constantino del Castillo que, desde el 21 de septiembre de 1566, se guardaba en la iglesia de Santiago de los Españoles.

En 1603, también quedó constancia del cumplimiento de esta obligación cuando un anónimo cronista anotó sobre el Libro Maestro: “1596. En domingo siguiente después de la fiesta de Nuestra Señora de la Assumption de cada un año, en agosto, tiene obligación de dar quatro dotes a quatro doncellas, conforme las qualidades del deán Castillo”. Recordó el relator que se debían “preferir de la nación portuguesa y con la cantidad que alcançaren pro rata los frutos de unas

15 AOP 71, 88r. Aquí añadió el oficial: “Auirtiendo que, aunque no dize Mari Flores cuántas dotes, se casan dos por no alcançar más los frutos de los dichos siete lugares del Monte del Studio”. Vease: AOP 2196, tercer dossier, s/n, 12r-14v, y su explicación en Calvo, “Las obligaciones,” 137-167. Con este motivo, se dirá una misa: “El 8 de deçiembre, día de la Concepción de Nuestra Señora, cada tres años, se dirá vna misa en el altar de la Resurección, con la assistencia de los priores y oficiales, y se darán las dotes que dexó Mari Flores” (AOP 2196, tercer dossier, s/n, 6v).

16 AOP 71, 41r-51r, con otra copia en AOP 2260, 371r-389v. Para la minuta de la fundación: AOP 59, 13r-13v. El testamento se encuentra publicado en James Nelson Novoa, “Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome,” *Historia y Genealogía* 4 (2014): 352-355 a partir de una versión que se encuentra en el archivo estatal de Roma.

casas en Campo de Flor”, que dejó “la buena memoria de Hierónimo de Fonseca, entonces prior de nuestra archicofradía”.¹⁷

2. LA FORMALIDAD PREVISTA POR CONSTANTINO DEL CASTILLO PARA LAS DOTES EN 1565

Los criterios formales para la dotación de doncellas en la iglesia de Santiago de los Españoles, en Plaza Navona, y, por extensión, para el cumplimiento de las mandas de Mari Flores, de 1583, y Gerónimo Fonseca, de 1596, los estableció Constantino del Castillo, deán de Cuenca, en el testamento que otorgó el 8 de abril de 1565 ante Nicolás Bertini, que se abrió, con su muerte, el 21 de septiembre de 1566. Se conservaron convenientemente delimitados en la “forma de Castillo para casar las donzellas en Santiago de los Espagnoles”.¹⁸

Entre otras disposiciones, el clérigo estableció que “el día de san Philippe y Santiago de mayo de cada un año, perpetuamente, se han de juntar y congregar los administradores de la yglesia y hospital de los hespañoles con nueue capellanes, los más antiguos”, con el patrón de la capilla de la Asunción de Nuestra Señora y con el secretario de la nación. Después de comprometerse, bajo

17 AOP 71, 88r. La archicofradía tenía su sede canónica en la capilla de la Resurrección o capilla Fonseca: James Nelson Novoa, “Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome,” *Historia y Genealogía* 4 (2014): 341-356; Id., “Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassare Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli Spagnoli,” *Riha Journal* (2014). Con motivo de la entrega de las dotes, se celebraría una misa: “El domingo infra octauam Assumptionis, se dirá una missa cantada de Nuestra Señora en el altar de la Resurección, con la asistencia de los priores y oficiales y patrón, y de darán, a quatro donzellas, las quatro dotes que dexó la buena memoria de Herónimo de Fonseca” (AOP 2196, tercer dossier, s/n, 6r). Sobre Antonio Fonseca, tío político de Gerónimo, y su fundación de dotes en la capilla de la Resurrección: AOP 58; James Nelson Novoa, “Memoria y ficción en el legado de la capilla de la Resurrección (1583-1881),” *Anthologica annua* (2024): 107-136.

18 AOP 71, 61v-63r; AOP 59, 5r-7r, entre otros; Gonzalo Redín Michaus, “Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles,” *Archivo español de arte* 75/298 (2002): 129-144; Luis Vasallo Toranzo y Sergio Pérez Martín, “Rodrigo Gil de Hontañón en Valladolid. La iglesia de La Mota del Marqués para Constantino del Castillo y otras obras,” *BSAA Arte* 77 (2011): 39-62. Sobre la iglesia nacional: Maximiliano Barrio Gozalo, “La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos,” *Anthologica annua* 41 (1994): 281-310; Id., “The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times,” *The journal of european economic history* 27/3 (1998): 579-605; Id., “El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna,” *Anthologica annua* 47 (2000): 419-462; Id., “La iglesia y hospital de Montserrat en Roma en los siglos modernos,” *Anthologica annua* 48-49 (2001-2002): 11-48; Id., “La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII,” *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76; Id., “Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII,” en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1., coord. Carlos José Hernando Sánchez (Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 641-666; Id., “Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII,” *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126; Thomas James Dandeleit, *Spanish Rome, 1500-1700* (Yale University Press, 2001); y Manuel Vaquero Piñero, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los españoles de Roma entre los siglos XV y XVII* (L’Erma di Bretschneider, 1999).

juramento, de actuar “con limpia conciencia y sin fraude ni engaño”, cada uno “que fuere deputado y le cupiere, tenga cuidado, con todo secreto y disimulación de se informar de los vecinos de la tal región qué doncellas ay vírgenes que no tengan con qué se poder casar”.

En su prolongada explicación formal, detalló algunos sesgos en el proceso de designación de estas jóvenes, que “prefesisse la huérfana a la no huérfana”, y también, primero, a las castellanas, por la patria del fundador, “y luego valentianos o valentianas, y aragoneses o aragonesas, navarro o navarra, catatán o catalana”, que amplió en los portugueses, borgoñones, alemanes, flamencos, sieneses, napolitanos y sardos, siempre que “estas tales donzellas estén en común reputación de vírgenes y que no ayan seruido ni siruan a ninguna persona eclesiástica”, y que no tengan “menos de quinze años, sin infamia ni mácula que ellas ni sus padres hayan sydo malas mujeres”.

Según estas mandas, los oficiales de Santiago recabarían los “nombres y sobrenombres, edad, vicinidad e pobreza, condición, estado, grado y honestad, así de las donzellas como de los padres”, que fueran presentadas “en la fiesta y ochauario de san Juan de junio”, cuando “se tornen a congregar en la dicha yglesia”. Entonces, se intercambiarían los nombres de las doncellas entre los oficiales deputedos y, en otro interrogatorio, se completaría la información con nuevas pesquisas antes de que “se tornen a juntar quinze o veynte días antes de la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora de agosto”.

Castillo previó que, en aquel momento, con toda la información, recabada por duplicado, tuviera lugar la elección de las que serían agraciadas con las dotes del año, “la qual elección sea por uotos secretos de habas blancas y negras sobre cada una, saliendo elegidas y aprobadas las que tuvieren más habas blancas”. Entonces se indicó un nuevo sesgo al preferir, en primer lugar, a las que tuviesen más edad y “el marido aparejado”, es decir, las que estuvieran más cerca de contraer el matrimonio previsto “y que el marido y donzella que así se casen queden en Roma a morar”, “dando a cada una, de dote, quarenta scudos de oro y, si fuere parienta del dicho deán, dentro del sexto grado, y pobre, y calificada como arriba se dize, le den ciento”.

En la misma legislación, Castillo reiteró que “se an de casar y morar dentro de Roma y, si moraren fuera o, lo que Dios no permita, fueren malas o murieren sin yjos legítimos de matrimonio, que en qualquiera de los dichos casos la dote ha de tornar a la dicha capilla”. Si “hallaren maridos antes del día de la fiesta de

Nuestra Señora, se disponen y belen en la mañana en la capilla o acauada la misa”; de no ser así, “digan a las que entonçes no tobieren maridos que, dentro de un tiempo conueniente que pareçiere a los dichos administradores y patrón, busquen maridos, si no, que pierdan la dote”.

Junto a las indicaciones sobre la ceremonia de velación, el deán de Cuenca quiso que “las demás donzellas” que “hubieren sido elegidas y aprobadas” para “las quales enconçes no ubiere dote, queden escritas en el libro para el año seguinte, quando la aya”, con una condición. Pasado el año, los “deputados para hazer informaçión, tornen con el mismo secreto y dessimulati3n a informarse si en las tales, despu3s de la primera informati3n, a hauido mácula alguna por que no deban reçebir la dicha dote y limosna”.

La adaptaci3n de la formalidad a las disposiciones testamentarias de Mari Flores, en 1583, y Ger3nimo Fonseca, en 1596, resulta evidente, como se pidi3, aunque con una tambi3n indiscutible simplificaci3n de las explicaciones.¹⁹

3. LA BASE LEGAL PARA LA DOTACI3N DE LAS DONCELLAS EN LOS ESTATUTOS DE 1603

La tercera referencia para la interpretaci3n de las condiciones de partida y el proceso de institucionalizaci3n de la obra de caridad para la dotaci3n de doncellas de la archicofradía de la Resurrecci3n, junto a la base material, sobre los testamentos de Mari Flores, de 1583, y Ger3nimo Fonseca, de 1596, y a la base formal, sobre la fundaci3n de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles, en 1566, es la conformaci3n legal que se desarroll3, en 1603, con

19 AOP 71, 75r-75v; AOP 2196, tercer dossier, s/n, 24r-25v, publicadas en Calvo, “Las obligaciones,” 160-162, doc. 7 del anexo documental, con una explicaci3n sobre los sesgos que convenía atender en el doc. 8, ib. Los redactores del Libro Maestro de la archicofradía quisieron dejar constancia, en 1603, de dos ejemplos de dotaci3n que ya aplicaban las disposiciones de Castillo a las mandas testamentarias de Mari Flores (AOP 71, 64v, sobre la dotaci3n de Francisca Marcina, hija de Mariana, portuguesa, de cuarenta y cuatro escudos, el 20 de febrero de 1599, para que pudiera contraer matrimonio con el barbero Mart3n Merulo con quien, a continuaci3n, estableci3 su residencia en la parroquia de Santa Marfa in Aquino de los Orfanelos) y Ger3nimo Fonseca (AOP 71, 64r, sobre la dotaci3n de Ángela Álvarez, hija del portugu3s Francisco Álvarez y su esposa Margarita Ponelli, de otros cuarenta y cuatro escudos, a la que se puso como condici3n que deb3a contraer matrimonio antes de cumplido el primer año desde el 25 de agosto de 1598, en que se databa). AOP 1555, que tambi3n se data en 1603, confirma definitivamente esta aplicaci3n formal, que se sigui3 desde 1588, en el cumplimiento de las disposiciones de Mari Flores (AOP 1555, 1r-26r, véase AOP 71, 119r para el detalle de 1598-1601) y desde 1597 en el caso de Ger3nimo Fonseca (AOP 1555, 30r-82v, con otro registro en AOP 71, 116v-117v, que se ampli3 hasta 1604 en AOP 71, 117v-118r).

motivo de la aprobación de los nuevos estatutos que sustituyeron las disposiciones de 1582.²⁰

El breve de Gregorio XIV de 20 de julio de 1591 por el que elevaba a la condición de archicofradía la pequeña hermandad romana, “cum facultate aggregandi”,²¹ condicionó la introducción de la tercera parte, sobre “las agregaciones” en la distinción tercera de los nuevos estatutos.²² El proceso fue paralelo a la redacción de la segunda parte de esta tercera distinción en la que se trata una de las “operaciones de la archicofradía”, sobre “las dotes”.²³ Tanto la actuación gregoriana de 1591, como las mandas testamentarias de Mari Flores y Gerónimo Fonseca de 1583 y 1596, impusieron la actualización normativa de la institución romana que, para 1603, ya había redimensionado toda su obra inicial.²⁴

Los capítulos eran relativamente breves. En un sentido, como apuntábamos en la introducción, fueron lugar de llegada de un proceso de adaptación normativa después de 1582. En otro, fueron claramente punto de partida de una obra de caridad que superó los límites cronológicos de la archicofradía tras su integración en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en el siglo XIX.

El capítulo I, “De la dotación de doncellas”, de esta segunda parte, distinción tercera de los estatutos, recuperó algunas noticias históricas ya identificadas arriba:

Svele también nuestra archicofradía dotar entre año algunas pobres donzellas huérfanas, demás de las que tiene obligación, por dotaciones de Mari Flores, natural de Buendía, del obispado de Cuenca; y de Gerónimo de Fonseca, natural de Miranda, del reyno de Portugal, para lo qual los priores visitarán las donzellas, según los memoriales, y harán dos informaciones; la primera, el prior más antiguo, con dos de los visitadores; la segunda, el otro prior, con otros dos que diputará cada vno, conforme la instrucción estampada, que aurá de ordinario en el archiuo.

En este orden, el capítulo VII de la cuarta parte, distinción primera, sobre las personas, cuando el legislador se refería a los “oficios en particular”, sobre los

20 Calvo, “Signum resurrectionis,” 119-158.

21 AOP 2196, tercer fascículo, doc. 1.

22 *Estatutos de la archicofradía*, 48-51. Sobre la agregación de hermandades a la archicofradía: Calvo, “Redes sobrenaturales,” 879-893; Vertunni, *Las cofradías*.

23 *Estatutos de la archicofradía*, 47-48.

24 Entre 1603 y 1675, asistimos a la edad de oro de la archicofradía, de cuya actuación dejó cumplida cuenta documental en su archivo. Sobre esta significativa etapa, 1603-1675: José Antonio Calvo Gómez, “Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721”, *Anthologica annua* 70 (2023): 101-140.

estatutos de 1582,²⁵ se obligó a añadir un apartado sobre “el oficio de los visitadores de mugeres enfermas y donzellas huérfanas”.²⁶ Después de explicar la visita que debían realizar a las peregrinas españolas que estuvieran en el hospital del Borgo Pío, que fundó Cristóbal de Cabrera,²⁷ añadió que, “de las demás que la congregación tomare a su cargo, harán al archiuista vna lista con relación del nombre, sobrenombre y padres para que se note en el libro que aurá para este efeto”. A continuación, añadió que “harán juntamente con los priores las informaciones y uisitas de las donzellas a quien la congregación da las dotes que dexó la buena memoria de Mari Flores y Gerónimo de Fonseca, nuestro prior, y otras qualesquier”. Según exigió el deán Constantino del Castillo, “visitarán vna vez al año las mugeres casadas para que, si han muerto sin hijos, se pueda recuperar la dote que se les dio”.

El capítulo II, “Del tiempo de dar las dotes”, en la segunda parte, distinción tercera, completó legislativamente los datos que también conocemos:

Para este efeto, se hará con tiempo vna congregación en casa del prior más antiguo, con la asistencia de ambos priores y de los visitadores diputados, patrón, si lo vuiere, camarlengo y secretario, en la qual, vistas las probanças y relaciones de las donzellas visitadas, se hará el escrutinio con la instrucción delante y no de otra manera. En lo qual, se les encarga la conciencia y, según las calidades y requisitos, se les darán las dotes y después las cédulas en la missa que se dirá para este efeto, con la solemnidad acostumbrada en el día de la Concepción de Nuestra Señora por deziembre, a las de Mari Flores, y en el domingo de la octaua de la Assumpción de Nuestra Señora por agosto, las de Gerónimo de Fonseca, o quando se alcançare de su santidad.

La legislación fue convenientemente trasladada al Libro Maestro de la archicofradía²⁸, redactado a partir de 1603, en el que, poco más adelante, se incorporó la forma normalizada de actuación: “Instrvción y forma que se ha de guardar en el casamiento de las donzellas que haze la archicofradía de la Santísima

25 Calvo, “Signum resurrectionis,” 141-146.

26 *Estatutos de la archicofradía*, 30. Cabría realizar un estudio prosopográfico de los diferentes visitadores de doncellas nombrados después de 1603. Según la costumbre en la elección de los cargos de la archicofradía, solían recaer en personalidades relevantes de la colonia española de Roma. Antonio Vertunni, “Antonio Fernández de Ortega: un notario granadino de la ‘Roma española’ entre finales del siglo XVI y principios del XVII,” *Pedralbes* 44 (2025): 177-205, entre otras noticias sobre la actuación de archicofradía en los siglos XVI y XVII, recoge la actuación de Fernando Botinete, clérigo zamorano, que ejerció como visitador de doncellas según el acta de la congregación del 6 de mayo de 1618.

27 Sobre Cristóbal de Cabrera, véase: Calvo, “Las obligaciones,” 144.

28 AOP 71, 154v.

Resurrección de Christo, nuestro redentor, de la nación española de Roma assí por estatuto como por dotaciones”, en cuatro capítulos.²⁹

Esta instrucción desarrolló y matizó, en parte, el procedimiento habitual observado hasta la fecha. Hasta 1603, se siguieron, con cierta adaptación, las indicaciones de Constantino del Castillo para las dotes de la iglesia de Santiago de los Españoles. Después de la aprobación de los nuevos estatutos, se fijó un reglamento propio para las dotes de la archicofradía, que atendía a las particulares disposiciones de los fundadores, Mari Flores y Gerónimo Fonseca, y a la cadencia de los tiempos, cuarenta años después.

En todo caso, se ratificaron las garantías sobrenaturales para la correcta actuación de los visitadores de doncellas y el secreto que debían guardar de los informes que oportunamente llegarían a “la primera congragación ordinaria del mes de junio de cada vn año”, para las dotes de Fonseca, y a “la primera de octubre de cada tres años”, para las de Mari Flores. El capítulo II de esta instrucción incluyó un exhaustivo interrogatorio que debían completar los visitadores en las dos pesquisas que se encomendaban, sobre la residencia y legitimidad de las doncellas, sobre su virtud y común reputación, sobre su edad, nunca menor de quince años, y sobre cualquier información relevante que pudiera añadirse, habitualmente obtenida sobre el testimonio de personas honradas y capaces.

En el capítulo III, se incluyó el procedimiento para la “congregación del escrutinio para la aprobación y elección de las donzellas”, muy similar al que ya se venía observando después de 1583, con votación por el sistema de las habas negras y blancas para la delimitación de las admitidas y de su orden de preferencia. Las “cualidades y requisitos de las donzellas” que se prefirieron, en el caso de que hubiera más aprobadas que dotes a asignar, fueron las habituales, incluyendo la prevalencia de las castellanas en la dotación de Mari Flores y las portuguesas en la de Fonseca, “aduiertiendo que, en el escrutinio, aprouación y elección de las dos donzellas que dotó Mari Flores, los priores y visitadores tienen voto decisiuo” y “en las quatro que dotó Gerónimo de Fonseca, los priores tienen cada vno su voto y Antonio de Fonseca, su hermano, tiene dos votos”.

Antes de desarrollar la “forma de cédula de la dote”,³⁰ se incluyó el capítulo cuarto sobre “el tiempo de dar las dotes a las donzellas”,³¹ que recuperamos para

29 AOP 71, 159r-161r.

30 AOP 71, 160v-161r.

31 AOP 71, 160v.

terminar. En la primera parte, quedó constancia de la misa que debía celebrarse el día de la dotación:

En el domingo de la otava de Nuestra Señora de la Assumpción de cada año por agosto, para la dotación de Gerónimo de Fonseca, y en el día de Nuestra Señora de la Concepción de cada tres años, por deziembre, para la de Mari Flores, se dirá vna missa con la solemnidad acostumbrada y asistencia del gouernador, priores, visitadores, camarlengo, secretario y demás oficiales, en la qual se hallarán las donzellas elegidas a quien el prior más antiguo y camarlengo, dos o tres días antes, auisarán y darán vn par de pienelas y çapatos y catorze palmos de reuerso blanco por vna, a las de Gerónimo de Fonseca, y a las de Mari Flores de azul, para venir vestidas y cubiertas con sus velos y acompañadas de gentiles donas a la dicha missa, en la qual se comulgarán.

En la segunda, acabada la misa, se estipuló cómo recibirían estas dotes y los compromisos que adquirirían, según la costumbre:

Acabada (*la misa*), el sacerdote, tomando de la mano del que presidiese las bolsas de raso blanco o azul (que haurá para este efeto) dará a cada vna de ellas la suya con que yrán en processión con candelas encendidas y, después, el que presidiere dará a cada vna la cédula de la dote, prohibiendo que no se puede pagar ni entregar la dote prometida por la cédula sin que primero el marido y muger se ayan obligado ante nuestro secretario y dando (si pudieren) fianças de restituyr la dote si moraren fuera de Roma o murieren sin hijos de legítimo matrimonio o no cumplieren las condiciones, según la forma de la cédula infrascrita del depósito de la dote que será referendada de nuestro secretario.³²

Tanto la minuta de las cédulas como la “instrucción y forma que se ha de guardar en el casamiento de las donçellas” se copió a mano y se imprimió “en molde” para su oportuna distribución, copias que hoy encontramos, con frecuencia, entre los documentos de la archicofradía en el archivo de la Obra Pía de Roma.³³

32 La obligación de vivir en Roma después del matrimonio o de la consagración religiosa fue dispensada en algunos supuestos: AOP 872, 873, 1042.

33 Véase, por ejemplo, AOP 2143, 5r-11v, donde se conservan varias copias de las cláusulas de las fundaciones de dotes, datadas entre 1703-1725; y AOP 2143, 12r-13v, sobre la “forma de la cédula que se haze quando se dan las dotes” de 1603. En AOP 2143, 70r-76v, se recoge “la manera que se a de tener en hazer las informaciones de las donçellas”, ya conocida. Sobre el archivo y la evolución de la institución: Justo Fernández Alonso, “Instrumentos originales en el archivo de Santiago de los Españoles, de Roma,” *Anthologica annua* 4 (1956): 499-548; Id., “Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI,” *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122.

CONCLUSIÓN

En definitiva, las donaciones de Mari Flores, en 1583, y Gerónimo Fonseca, en 1596, según el modelo que desarrolló el deán de Cuenca, Constantino del Castillo, en sus disposiciones testamentarias en favor de la Iglesia Nacional de Santiago de los Españoles, en 1565, alcanzaron su maquetación legal en los nuevos estatutos de la archicofradía de la Resurrección en 1603.

La primera, sobre los frutos de 7 lugares del Monte Estudio, entregaría, cada tres años, los medios suficientes para que dos doncellas pudieran reunir la dote necesaria para acceder al matrimonio.³⁴ La segunda, sobre la renta de la casa que ocupó en vida Gerónimo Fonseca en Campo dei Fiori, alcanzaría para hacer lo propio con cuatro doncellas cada año, preferiblemente portuguesas.³⁵ En 1604, se añadieron los bienes del palentino Andrés Henríquez, que completó la triple asignación que reconocemos en la documentación de la archicofradía, durante siglos.³⁶

La caridad se institucionalizó y, sobre esta estructura, a la vez acto de virtud y por tanto fruto sobrenatural y, en el mismo gesto, obra bien arraigada en la tierra de los vivos, a veces generosa, en cualquier caso, económica y legal, se convirtió en un acto doble de justicia, sostenida en el tiempo. Por un lado, las sucesivas asignaciones de dotes en favor de las doncellas pobres de Roma cumplieron con el compromiso que la archicofradía había adquirido con los testadores (*ius a quo*); por otro, cada una de las dotes se convirtió en un hecho verificable de reparación de los desfavorecidos como justicia redistributiva (*ius ad quem*) conciliada entre adultos, más allá de afectos infantiles y sentimientos espontáneos u ocasionales.³⁷

La institucionalización de la caridad, con la fuerza sobrenatural del juramento, convenientemente emitido por los oficiales de la archicofradía, y la responsabilidad moral de los albaceas de Mari Flores y Gerónimo Fonseca, también de Andrés Henríquez, después de 1604, garantizó la permanencia de la obra que

34 La contabilidad de la asignación de dotes de la memoria de Mari Flores desde 1583 hasta 1808: AOP 774, 775 y 1034. Según el inventario de 1911, existía un volumen, AOP 776, que contenía el Registro de entrada y salida de la memoria de Mari Flórez de 1756-1764: Calvo, *La archicofradía*, en prensa.

35 La contabilidad de la asignación de dotes de la memoria de Gerónimo Fonseca desde 1596 hasta 1808: AOP 777, 778, 779 y 1033.

36 Como cada año, en 1678 se imprimió y publicó un cartel en el que se anunciaba la dotación para que concurriesen cuantas doncellas lo estimaran conveniente (AOP 2143, s/n). La contabilidad de la asignación de dotes de la memoria de Andrés Henríquez, desde 1604 hasta 1808: AOP 782, 783, 785, 1043 y 1160.

37 José Antonio Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma,” *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.

sobrevivió a los testadores y a las infranqueables limitaciones temporales humanas.³⁸

Las obras no solo se construyeron para el presente inmediato, para la vida de aquellos que las realizaron; se diseñaron *in perpetuum*, lo que permitió que la virtud se volviera singularmente fecunda. En otro sentido, empero, también se construyeron para el presente, para el tiempo de los testadores en la medida en que, al formular su deseo de que la caridad se mantuviera después de sus días, confirmaron su voluntad de hacer el bien (*caritas*) y practicar la justicia (*iustitia*) y reiteraron su compromiso cristiano antes del final, según la exigencia del capítulo 25 del evangelio según san Mateo. La muerte llegó igual para todos, pero no de la misma manera. La caridad, expresada en estos términos, programada en estas cláusulas, fue también motivo de consuelo para aquellos que afrontaron el tránsito pertrechados de una caridad que se hacía institución, siempre bajo la atenta mirada de los agregados a la archicofradía de la Resurrección de la nación española de Roma.

FUENTES MANUSCRITAS

AOP 57. *Priuilegios, indultos, gracias, concessiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección, 1724.*

AOP 58. *Dotes recaídos de la memoria de Antonio de Fonseca para su capilla de la Santísima Resurrección desde el principio de su fundación, 1592-1692.*

AOP 59. *Memorias diuersas de fundaciones de dotes, missas y otras cargas dejadas al cuydado de la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo Nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por diuersos bienhechores, 1724.*

AOP 71. *Libro Maestro de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Nuestro Señor Iesu Christo de la nación española, recopilado y ordenado en el año de 1603.*

AOP 590. *Libro de escrutinio de donzellas desde el anno de 1697, 1697-1808.*

AOP 774. *Libro mastro de conti e capitali spettanti alla memoria di Mari Flórez, 1719-1754.*

AOP 775. *Entrata et vscita per la memoria di Maria Florez, 1719-1757.*

38 Las sesiones de la archicofradía se refirieron, permanentemente, a los tres legados píos de Mari Flores, Gerónimo Fonseca y Andrés Henríquez, como la congregación particular del 15 de abril de 1734, después de la restauración, en la que se recordaron, una vez más, las donaciones de 1583, 1597 y 1604 (AOP 894, 108r). También AOP 863, en las dotes de 1680-1707, que no se dejaron de entregar a pesar de que se trató de un periodo singularmente convulso para la institución: Calvo, “Establecimientos españoles,” 101-140. El apoyo de los reyes españoles contribuyó a que las obras de caridad de la archicofradía se extendieran más allá de las dotaciones de doncellas: José Antonio Calvo Gómez, “La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección,” *Salmanticensis* 70 (2023): 353-383; Id., “La reconstrucción de la historia. La correspondencia de Carlos II (1665-1700) en el archivo de la archicofradía de la Resurrección, de Roma,” *Salmanticensis* 71/2 (2024): 311-339.

- AOP 777. *Libro mastro de conti e capitali spettanti alla memoria di Girolamo de Fonseca, 1719-1754.*
- AOP 778. *Entrata et vscita per la memoria di Girolamo de Fonseca, 1719-1738.*
- AOP 779. *Entrata et vscita per la memoria di Girolamo de Fonseca, 1739-1764.*
- AOP 782. *Ristretto de conti della memoria Henriquez dall'anno 1697, 1679-1763.*
- AOP 783. *Libro mastro de conti e capitali spettanti alla memoria di Andrea Henriquez, 1719-1754.*
- AOP 785. *Entrata et vscita per la memoria di Andrea Henriquez dall'anno 1756. 1756-1764.*
- AOP 856. *Bienes de la archicofradía y cuentas de camarlengo, 1606-1608.*
- AOP 858. *Registro de obligaciones de las perceptoras de dotes, 1694-1699.*
- AOP 859. *Registro de mandatos que da la archicofradía della Santísima Resurrectione de nuestra nación española de Roma sobre las dotes y las que assimesmo da cada año a pobres doncellas, 1678-1698.*
- AOP 863. *Libro de congregaciones de la archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestra nación española de Roma, 1680-1707.*
- AOP 869. *Doti promesse dalla regia chiesa di San Giacomo de Spagnoli e dalla archiconfraternità della Santísima Resurrezione per conto delle memorie alle medesime spetii da gennaio 1776. 1776-1797.*
- AOP 872. *Licencias para las donzellas que se casan o entran en rreligion, 1704-1765.*
- AOP 873. *Licencias para las donzellas que salen fuera de Roma, 1703-1765.*
- AOP 894. *Libro primero de congregaciones y decretos de la venerable real archicofradía de nuestra nación española de Roma fundada en la real yglesia de Santiago vajo la imboación de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redemptor, siendo archicofrade in capite y summo protector la chatólica real magestad del rey nuestro señor don Phelipe Quinto, que Dios guarde, gozando de este real patrozinio desde la feliz memoria del señor rey don Phelipe Segundo, 1723.*
- AOP 1025. *Libro de las dotes que la congregación de la Santísima Resurrección de nuestra nación española de Roma va prometiando y pagando desde el año de 1612 en adelante. 1612-1655.*
- AOP 1033. *Libro de mandatos de la memoria de Fonseca, 1697-1719.*
- AOP 1034. *Libro de mandatos de la memoria de Mari Flores, 1697-1719.*
- AOP 1042. *Registro de licencias a doncellas, 1704-1765.*
- AOP 1043. *Libro de mandatos de la memoria de Henríquez usque ad annum 1719, 1697-1719.*
- AOP 1086. *Libro del recibo y gasto que yo, Francisco Martínez, hago como camarlengo de la archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestra nación, 1604-1606.*
- AOP 1121. *Doti promesse della venerabile archiconfraternità della Santísima Resurrettione, 1719-1763.*
- AOP 1160. *Entrata et vscita per la memoria di Andrea Henriquez, 1719-1752.*
- AOP 1215. *Memoriales de donzellas, 1706.*
- AOP 1216. *Memoriales de donzellas, 1705.*
- AOP 1251. *Donzellas del año de 1704.*

- AOP 1252. *Memoriales de donzellas, 1707.*
AOP 1253. *Memoriales de donzellas, 1708.*
AOP 1254. *Memoriales de donzellas, 1709.*
AOP 1255. *Memoriales de donzellas, 1710.*
AOP 1256. *Memoriales de donzellas, 1711.*
AOP 1257. *Memoriales de donzellas, 1712.*
AOP 1555. *Libro de la execución de los legados de Mari Flores y Jerónimo de Fonseca para casar doncellas y (tutelas de las) hijas de Alonso Rodríguez, 1603.*
AOP 1650. *Donzellas que concurrieron a los dotes el año de 1698.*
AOP 2143. *Expediente general. Varios sin fecha. Documentación desde fines del siglo XVI a fines del siglo XVII.*
AOP 2144. *Dotes, 1702-1739.*
AOP 2145. *Dotes, 1740-1798.*
AOP 2196. *Erección, estatutos, órdenes y correspondencia, prerrogativas, controversias con Santiago, ceremonial.*
AOP 2260. *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma, 1579-1754.*

FUENTES IMPRESAS

- Estatvtos de la archicofradía de la Santísima Resvrrección de Christo nvestro Redentor de la nación española de Roma.* Esteban Paulino, 1603.
Los estatvtos de la cofradía de la Sanctíssima Resvrreccion de la nación española de Roma. Francisco Zanetti, 1582.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achón Insausti, José Ángel y Imízcoz Beunza, José María. *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX).* Sílex, 2019.
Albiero, Stefania Verfasser. “La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo.” En *Bramante en Roma, Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, coordinado por Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis e Iván Rega Castro, 92-111. Universitat de Lleida, 2014.
Alonso Ruiz, Begoña. “Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma.” En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1. Edición de Carlos José Hernando Sánchez, 173-188. Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
Aramburu-Zabala Higuera, Miguel Ángel. “La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento.” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42.
Barrio Gozalo, Maximiliano. “La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos.” *Anthologica annua* 41 (1994): 281-310.

- Barrio Gozalo, Maximiliano. "The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times." *The journal of european economic history* 27/3 (1998): 579-605.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna." *Anthologica annua* 47 (2000): 419-462.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La iglesia y hospital de Montserrat en Roma en los siglos modernos." *Anthologica annua* 48-49 (2001-2002): 11-48.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII." *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII." En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1., coordinado por Carlos José Hernando Sánchez, 641-666. Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII." *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126.
- Bogarín Díaz, Jesús. "Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla." *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma." *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI." *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección." *Salmanticensis* 70 (2023): 353-383.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721." *Anthologica annua* 70 (2023): 101-140.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)." *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 879-893.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603." *Anthologica annua* 71 (2024): 137-167.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La reconstrucción de la historia. La correspondencia de Carlos II (1665-1700) en el archivo de la archicofradía de la Resurrección, de Roma." *Salmanticensis* 71/2 (2024): 311-339.
- Dandele, Thomas James. *Spanish Rome, 1500-1700* (Yale University Press, 2001).
- Fernández Alonso, Justo. "Instrumentos originales en el archivo de Santiago de los Españoles, de Roma." *Anthologica annua* 4 (1956): 499-548.

- Fernández Alonso, Justo. "Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI." *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122.
- Fernández Alonso, Justo. "Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754." *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329.
- Irigoren López, Antonio. "Caridad eclesiástica hacia las mujeres en Murcia durante la Edad Moderna. La fundación pía del deán Pacheco para dotar-casar doncellas huérfanas." *Magallánica. Revista de Historia Moderna* 10/19 (2023): 243-271.
- Novoa, James Nelson. "Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome." *Historia y Genealogía* 4 (2014): 341-356.
- Novoa, James Nelson. "Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassare Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli Spagnoli." *Riha Journal* (2014).
- Novoa, James Nelson. "Memoria y ficción en el legado de la capilla de la Resurrección (1583-1881)." *Anthologica annua* (2024): 107-136.
- Redín Michaus, Gonzalo. "Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles." *Archivo español de arte* 75/298 (2002): 129-144.
- Rivasplata Varillas, Ermila Paula. "Honor entre iguales en el Antiguo Régimen: las dotes de la Casa de la Misericordia de Sevilla." *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 40 (2020): 315-352.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los españoles de Roma entre los siglos XV y XVII* (L'Erma di Bretschneider, 1999).
- Vasallo Toranzo, Luis y Pérez Martín, Sergio. "Rodrigo Gil de Hontañón en Valladolid. La iglesia de La Mota del Marqués para Constantino del Castillo y otras obras." *BSAA Arte* 77 (2011): 39-62.
- Vertunni, Antonio. *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación*. Ayuntamiento de Granada, 2022.
- Vertunni, Antonio. "Antonio Fernández de Ortega: un notario granadino de la 'Roma española' entre finales del siglo XVI y principios del XVII." *Pedralbes* 44 (2025): 177-205.

DOCUMENTACIÓN³⁹

1

1583, abril 28. Roma

María Flores, natural de la villa de Buendía, del obispado de Cuenca, España, hermana de Anna López y Magdalena, difuntas, redacta su testamento y últimas voluntades en las que, además de disponer sobre su enterramiento y mandas piadosas, establece que, de lo que sobre de sus bienes, se establezca un censo perpetuo para que, de tres en tres años, se otorguen ciertas dotes para casar doncellas. Delega, para su ejecución, junto a otros albaceas, a los priores de la cofradía de la Santísima Resurrección, recién erigida en la iglesia de Santiago de los Españoles, en Roma.

C. AOP 71, 14v-16v.

D. AOP 2260, 398r-450v.

(*Al margen*: 28 aprilis 1583) En Roma, oy, jueues, ueynte ocho de abril de mill y quinientos y ochenta y tres. Yo, Mari Flores, española, vezina de la villa de Buendía, del obispado de Cuenca, estando en la cama, enferma del cuerpo y sana del entendimiento que Dios me ha dado, y reconociendo que en este mundo non tenemos cosa más cierta y natural que la muerte, y ansí, por hazer lo que deuo al descargo de mi conscientia, antes que de este mundo uaya, hago este mi testamento y codicillo y mi última uoluntad, y reuoco qualquier otro testamento y codicillo que por el pasado yo huuiese hecho. Y quiero que este solo valga después de mis días y que sea çerrado por mano del notario público y que no se abra hasta que yo sia muerta.

Primeramente, mando mi ánima a Jesu Christo, su criador, el qual la redimió con su preciosa sangre y le supplico que le perdone los muchos y graues peccados que contra su diuina magestad en ese mundo (15r) ha cometido y para ello, tomo por intercesora a la gloriossísima Virgine María, su madre y nuestra auogada.

39 En la transcripción de los textos, con algunas pequeñas variantes, se han respetado las indicaciones y criterios de la Comisión Internacional de Diplomática, “Normes internationales pour l’édition des documents médiévalux,” en *Folia Caesaraugustana I: Diplomatica et sigilographica* (Institución Fernando el Católico, 1984), 19-64; y Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española II* (Espasa Calpe, 1983), IX-XXIII. En particular: se han desarrollado las abreviaturas, sin indicar qué letras han sido restituidas; se han adaptado a las necesidades actuales del discurso las mayúsculas, los signos de puntuación y acentuación, y la separación de palabras, respetando las *y*, *v*, *u*, la repetición de letras y el empleo que haga el autor de las nasales antelabiales, *nb* o *nb*, respetando las *mb* y *mb* existentes. La *n* palatal con signo de abreviación se transcribe como *ñ*, respetando las *nn* cuando aparezcan. Los *xp* de origen griego se desarrollan por *chr*. El signo tironiano y otros signos especiales con valor de conjunción copulativa se desarrollan como *e*, salvo que expresamente se utilice *et*, que se respeta. Se han respetado, asimismo, el uso de *x* por *j*; de *ç* por *c* o *z*; de *z* por *c*; de *qu* por *c*; de *u* por *v*, evitando la adaptación a los criterios ortográficos actuales en el empleo o ausencia de otras letras, como las *h* y las *f*, salvo cuando la lectura pudiera representar dificultades importantes de interpretación.

Ítem, mando mi cuerpo a su madre la tierra y que sea sepultado en la yglesia de Santiago de los Españoles, y proprio iuncto a la sepultura donde hará ocho meses, poco más o menos, se enterró vna hermana mía, que se llamaua Anna López.

Ítem, mando que, como muera, me uistan un hábito de blanco con un scapulario azul, que es el hábito de Nuestra Señora de Concepción y con él me intierren, puesto el cuerpo dentro de un ataúd y me lleuen a la dicha yglesia, acompañándome los clérigos de ella y los que la parrochia, y los orfanelos, y los frailes de Santo Augustín, y los de la Trinidad, y los de Santo Apóstolo, y que me lleuen con ueinte antorchas de cera, y que se gaste la demás cera que fuere menester para una missa cantada con sus responsos que me la diga.

Que mi cuerpo se meta debaxo de la tierra y que en la misma yglesia y en el altar que en ella ay priuilegiado se me digan, por mi ánima, cient missas lectas de esta manera. Que el proprio día se digan las que se pudieren y, consecutiue, las demás por todos los ocho días siguientes y que, al último de ello, se me diga otra missa cantada con sus responsos en el proprio altar.

Ítem, mando que en Santa Práxedes se digan, por mi ánima, cinco missas lectas en el altar priuilegiado donde está la colonna de Nuestro Señor.

Ítem, mando que en el proprio altar se digan otras cinco misas por el ánima de mi madre.

Ítem, mando que se digan otras cinco missas lectas en el proprio altar por el ánima de mi agüela.

Ítem, mando que se digan otras cinco missas lectas, en el proprio altar, por el ánima de mi hermana Anna López.

Ítem, mando que, en el proprio altar, se digan otras cinco missas lectas por el ánima de otra hermana mía que se llamauan Madalena.

Ítem, mando que en el proprio altar se digan otras cinco missas lectas por el ánima del quondam Zeneri.

Ítem, mando que, en la yglesia de Sant Gregorio, y en el proprio altar suyo priuilegiado, se digan cient y veinte missas por mi ánima y por ánimas de todos mis antepassados. Y que el exequutor de este mi testamento las haga decir de 30 en 30, pero se entiende diciéndose cada día una hasta que se acaba el trentanario y luego se comencé el otro hasta que se acaban todas quattro trentanarios. Y que se busque un sacerdote que sea persona de buena uida y para que las diga, dándole la limosna.

(*Al margen: signo*) Ítem, mando que se den a la yglesia de Santiago de los Españoles, donde mi cuerpo stará sepultado, ciento y cinquenta escudos de moneda de a 10 julios por escudo para que con estos dineros se compre tanta arenta de censo perpetuo para que

del dicho censo se me digan tantas missas en cada un año en la dicha yglesia y en el altar priuilegiado y que fin de cada un año se me diga una missa cantada in perpetuum.

Ítem, mando que se den diez escudos de moneda de elemosina por mi ánima allo hospital de Santiago de los Incurabiles.

Ítem, mando que se den otros diez escudos de moneda de limosna por mi ánima a los teatinos o clérigos de Sant Blas, que están iuncto a Monte Citorio.

Ítem, mando que den de limosna otros diez escudos al monasterio de las Capucinas que están a Monte Cauallo y esto por las ánimas de aquellas personas a quien yo tengo obligación que no aya transfecho.

Ítem, mando che se den cinco escudos de limosna a los capucinos por las ánimas de mi padre y de mi madre.

Ítem, mando que se den otros cinco escudos de limosna por las dichas ánimas de mis padres a las orfanelas de Santiquattro.

Ítem, mando que se den diez escudos de moneda a Cathelina de Salazar, los dos que yo le deuo y los ocho porque ruega a Dios por mí.

(15v) Ítem, mando que se den diez escudos de moneda a sor perpetua Monza, que está en las conuertidas, que a sido mi criada, por que ruegue a Dios por mí.

Ítem, mando que se den a Cathalina Muñoz, mi criada, seis escudos.

Ítem, mando que se den a Violente, mi criada, seis escudos.

Ítem, mando que se den a Lucretia, mi criada que ha sido, diez escudos, por que ruega a Dios por mí. Y que, ansimesmo, se le dé lo que le uiene por un año de azer por mí el perdón de Sant Gregorio y el de Santa María Mayor.

Ítem, mando que se dé a los hermanos del hospital de Juan de Dios la cama en que yo duermo, que es una litera de nuez con sus medias colonas y un matarazo de la lano de los grandes y un saún de paza y, si no lo tuuiere en mi casa, que se le compren nuevo, y un cabeçal de lana de los largos y un par de coxines de los que yo tengo en la cama, y el capleto de arnesí roxo con el tornalecho de lo mesmo, y un pauellón blanco de razado y una cubierta de lana roxa.

(*Al margen: signo.* Videtur folio 88 infra. Vide la distinción 1, parte 2, capítulo 1 de los estatutos de la archicofradía) Ítem, mando que, lo demás que sobra de toda mi hazienda, cumplidas las mandas de este mi testamento, se haga compra de ello de un censo perpetuo que sea en lugar segura para que, con él, se casen tantas doncellas pobres a las quales dexo por mis uniuersales y particulares herederas, guardándose esta orden in perpetuum.

Y es que, de los frutos de este censo, de tres en tres años, se casen tantas pobres doncellas quantas bastare el dinero que huuiere currido, dando de él por cada una la cantidad que acostumbra la yglesia de Santiago de los Españoles en semejantes dotes y de la manera que la dicha yglesia los da, aduirtiendlo que es mi voluntad que las que se casaren sean doncellas pobres, honrradas, hijas de buen padre y de buena madre, y que no se ayan seruido a ninguna persona. Y, si las huuiere de mi naçión, que sean preferidas a las demás y, si no, de qualquier otra naçión que sean tales. Y que los maridos de cada una de ellas sean tenidos de dar seguridad de las dotes que se los dieren a restituylas a quien se las dan en caso que sus mujeres mueran sin dexar hijos legítimos. Y esto se ha de obseruar con todas in perpetuum. Y el casarlas ha de ser como he dicho de tres en tres años y proprio en el día de Nuestra Señora de la Concepción, que es en el mes de diciembre.

Ítem, mando que, a Isabella, hija de Violante, mi criada, se le dé la dote siempre que halle marido, con que se le ha de dar este ya corrido y cobrado del censo y que no se le busque ninguna de las conditiones que a las demás, sino que se le dé in dote, dando suo marido seguridad de restituirla en caso que ella muera sin hijos legítimos, como las demás.

Ítem, mando que se le dé a Chechina la misma dote se segura recoger y casa con que la aya corrida o que aguarde a que la aya.

Ítem, mando que, a dos criadas de la señora Isabela, paduana, quando se casaren, se le den veinte escudos de moneda para ayuda a su casamiento, y que sean de los frutos de este censo.

Ítem, mando que entre las doncellas que se casaren por el auenir con este censo, si fuere uiua una sobrina de Baptista, boloñés, se case y se le dé la misma dote que a las demás.

Ítem, mando que a una niña que se llama Lucretia de Carouina se le dé ante mesmo la dote si viuiere como a las demás.

Y para cumplimento de este mi testamento, la hazienda con que yo al presente me hallo de que puedo testar es la seiguiente.

700 escudos de moneda que tengo en el banco de los Pinellos, sin otros cinquenta más que tengo en el proprio banco, mas me los reseruo, que los quiero tomar para hacer un negocio.

Más 200 escudos de una compañía que tiene más un cauallero de Capranica que de la manera que está esta compañía lo saben el señor Fabricio Naro y el señor Francisco Tenotti. Y esta disdieta va para ocho meses y los frutos se me deuen ansí mismo.

Más tengo una corona de lapiplázaro que me han querido dar por ella 50 escudos de moneda. Más unos brachaletes de oro, perfume y perlas, que un oreifice me ha querido dar

40 escudos por ellos. Más una cama de demascuillo uerde y naranzado. Vna veste de damasco blanco. Otra veste de rraso pardillo. Dos vestes de rraso negro. Vna faldilla de terciopelo incarnado con las verdugas morillos. (16r) Vna faldilla de damasco carmesí. Vna ropa de vabi. Una ropa de felpa carmesí.

Tengo otras cosas de seruicio de casa y monuderías que, por euitar prolexidad, no las digo. Quando se huuiere de hazer inuentario, se hallarán todas.

Ítem, declaro que un pauellón de paño azul con pasamanos amarillos que tengo puesto en mi lecho no es mío, que es del señor Philippo Dalmao, que por hacer meced me lo ha prestado. Mando que se le buelua luego.

Para complemento de todo lo contenido en este mi testamento, dexo por exequutor principal y solo al señor Francisco Naro, su vida durante. Que, después de sus días, pueda él nombrar otro que lo sea también su vida durante. Y este pueda, a su muerte, nombrar otro. Y ansí de mano in mano, in perpetuum. Pero al qual nombrare el señor Francisco Naro y los demás que sucedieren de allí adelante es mi uoluntad darles compañía y ansí lo quiero que sea él cortesano español, casado, y más que residiere en esta corte y al tal, desde ahora, para entonces, le nombre por exequutor de este mi testamento finitamente con el qual señor Francisco Naro y los demás sucesivamente nombraren.

Y caso que el señor Francisco Naro, por estar ausente de Roma, o por otras causas, non pueda atender a hazer complir este mi testamento ni se acordare de nombrar persona que lo haga después de sus días, que en tal caso, desde agora para entonces, nombro yo otro exequutor testamentario de este mi testamento a otro cortesán spañol y casado que sea ansimesmo de los más antiguos que residieran en Roma para que iunctamente col el cortesano que primero e nombrado sean todos dos executores de este mi testamento a otro cortesano spañol y esto se haga en qualquier tiempo que se dexare de nombrar exequutor por los que sucedieren nombrados después de la vida del dicho señor Francisco Naro.

Ítem, declaro, para mayor intelligentia de lo sobredicho ser mi voluntad que en caso que los señores administradores de Santiago que son o por tiempo serán no acceptaren la manda de los 150 escudos de que arriba hago mençión en la manera y con las cargas que arriba dixe que, en tal caso, los señores mis executores puedan transferirla de la yglesia del señor Santiago.

Ítem, declaro que la manda que yo hago del remanente de mi hacienda y bienes que se entienda de los bienes que tengo en Roma y me pertenecen y que para que se casen las donzellas que arriba digo quede a cargo de los señores administradores del dicho señor Santiago finalmente con mis executores infrascriptos ansí en la compra del censo como en casar las dichas donzellas, según que tienen costumbre de hazerlo con las demás que allí se casan.

Ítem, declaro que, para euitar toda confusión y para que mi uoluntad se cumpla con más auordo en lo que toca a los exequutores de este mi testamento quede presente sean el señor Francisco Naro, gentilhombre romano, y el señor Philippo Dalmao, spañol, sus vidas durantes finalmente y, faltando el uno, que el otro lo pueda hazer cumplir y, después de sus uidas de los dichos señores Naro y Dalmao, nombro desde agora para entonçes por executores de esta mi uoluntad a los señores priores que son o por tiempo fueren de la compañía de la Santísima Resurrección, nueuamente erigida en la dicha yglesia del señor Santiago.

Ítem, mando que se dé al hospital del señor Santiago de los Españoles de mis bienes un matarazo de los grandes y un par de sáuanas nuevas y un cabeçal y un par de coxines y una manta de lana blanca y un pauellón de velo.

Ítem, declaro que por quanto yo son casada en faz de la santa madre Yglesia y he uiuido honestamente en esta corte, pero, por euitar molestias que a las mujeres que están fuera de su natural les suele en esta corte succeder y por esser mi marido ausente, es mi uoluntad que, de mis bienes, se les dé lo que por uía de limosna tengo prometido et prometo al monasterio de las conuertidas de esta ciudad de Roma con tal condición que si, por tiempo, reclamaren o pretendieren otra cosa, se les dé diez escudos de limosna y no otra cosa porque no les toca y, caso que de derecho les toque, ayan solamente lo que les tocan sus priuilegios.

(16v) Y esto digo y affirmo ser mi testamento y última voluntad, el qual quiero que ualga como tal y, si no valiere por testamento, ualga por codicillo y por escriptura pública o, en aquella mayor manera que de derecho aya lugar. Y lo e hecho cerrado y scripto de mano ajena porque mientras yo fuere uiua esté secreto que fue fecho y se otorgó según a las espaldas de este testamento parecerá y confirmé de mi nombre y mano.

Yo, María Flores.

2

1583, mayo 1. Roma

Alonso de Ávila, notario apostólico, certifica que María Flores, natural de la villa de Buendía, del obispado de Cuenca, España, en su presencia y en la de ciertos testigos, otorga su última voluntad para que se abra cuando conste su muerte, para que valga por testamento o, si no valiese, para que valga por codicilo o, al menos, por escritura pública o por la mejor manera que de derecho haya lugar.

C. AOP 71, 14v.

D. AOP 2260, 398r-450v.

En Roma, a primero día del mes de mayo de mil y quingientos y ochenta y tres, la señora Mari Flores, natural de Buendía, diócesis de Cuenca, consinó a mí, el infrascripto notario, la presente scriptura en la qual dixo contenerse su testamento y última voluntad, el qual quiso que ualga por tal y, si no ualiese por testamento, valga por codicillo y, si no valiese por codicillo, valga por escriptura pública o en aquella mejor manera que de derecho aya lugar.

Y quiso y fue su uoluntad que si la de Dios mon Señor fuere de lleuársela desta presente uida, que este testamento se abra ante qualquier juez ordinario y dos testigos, constando de su muerte, sin guardar otra solemnidad, derecho de costumbre, al qual derecho y costumbre renunció. Sobre lo qual pidió por mí, el infrascripto notario, serle hecho uno, dos o más instrumentos que fue fecha ut supra, en Roma, en las casas de mirdo de la dicha señora Mari Flores, siendo presentes por testigos los que a las spaldas desta se subscriuieron.

Ita est, Alonso de Ávila, notario apostólico.

Rogados y requeridos.

Yo, don Francisco Medina Salazar, clérigo de Seuilla, fue presente a la consinación desta scriptura, iunctamente con los supra dictos.

Yo el subdicto don Pedro Pasquier, clérigo de la diócesis de Pamplona, fue presente, ut supra.

Yo, Diego de Valdercaciano, de la diócesis de Salamanca, fue presente, ut supra.

Yo, don Pedro Pasquier, secular de Pamplona, fue presente, ut supra.

Yo, Miguel de Orsi, clérigo de la diócesis de Terraçona, fue presente, ut supra.

Yo, Philippo Dalmao, clérigo çesaragustano, fue presente, ut supra.

Yo, Antonio Zapata, clérigo tirasoncia, fue presente, ut supra.

Ita est, Alonso de Ávila, notario rogado.

3

1583, junio 29. Roma

Alonso de Ávila, notario apostólico, en presencia de Mario Martio, lugarteniente del cardenal Giacomo Savelli, vicario general de Roma, después de que se constató la muerte de María Flores, natural de Buendía, del obispado de Cuenca, entregó el testamento que había otorgado ante él para que se diera lectura y se cumplieran sus últimas voluntades.

B. AOP 71, 14v-16v.

C. AOP 2260, 398r-450v.

In nomine Domini, amén. Sea notorio y manifiesto a todos los que la presente vieren cómo, en el año del nacimiento de nuestro salvador Jesu Christo de mil y quinientos y ochenta y tres años, en la indición undécima, a veinte y nueve días del mes de junio del pontificado de nuestro muy santo padre Gregorio por la diuina prouidentia papa XIII, año duodécimo, en presentia y ante el ilustrísimo señor Mario Martio, lugarteniente in ciuilibus del ilustrísimo señor cardinal Sauello, vicario de su santidad, y en presentia de mí, el notario público y testigos de yuso scriptos, personalmente constituydo el señor Philippo Dalmao, clérigo de Çaragoça, e dixo que, por quanto la señora María Flores hauía fallecido desta presente uida y para dar orden a su enterramiento era necesario se abriese, viese y publicase el testamento çerrado que otorgó ante mí el suprascripto notario, el qual yo lleuaua y lleué ante el dicho señor juez, çerrado con siete sellos y firmado y subscripto de siete testigos, cuyo otorgamiento es el que se sigue (*sigue instrumento jurídico de consignación de testamento, documento 2*).

Por tanto, dixo que pedía y pidió al dicho señor juez que, para que se uea y sepa lo que se contiene en el dicho testamento, dar traslado o traslados de él a los herederos y testamentarios del dicho defuncto o quien tenga interés, y que a los dichos traslados y a cada vno de ello interponga su autoridad y decreto iudicial, para que ualga y hagan fee in iudicio y fuera de él, y lo pidió por testimonio.

Y luego, el dicho señor juez, uisto el dicho pedimento y cómo en el otorgamiento de él concurría las qualidades y solemnidades del derecho, et informado de la muerte del dicho defuncto, y a las otras personas a quien pertinesciesen, siñados en pública forma y que a los dichos traslados que del dicho testamento se sacaren y a cada uno de ellos el dicho señor juez interponía e interpuso su autoridad y decreto judicial, tanto quanto podía y de derecho de iuso, siendo presentes por testigos Francisco Indiano, portugués, y Gaspar Bernardo, veronés, para lo que dicho es, llamados, hauidos y rogados.

Por virtud del qual dicho muerto, en presentia de los señores Francisco Naro, gentil-hombre romano, y el dicho Philippo Dalmao, yo, el dicho notario, abrí, leí y publiqué la dicha scriptura de testamento, la qual estaua en quattro ojas de papel de plego entero, cuyo tenor, de uerbo ad uerbum, es el que se sigue (*sigue testamento de María Flores, documento 1*).

Y ansí por mí, el infrascripto notario, abierto, leído y publicado el dicho testamento en la manera y forma que dicho es, el dicho señor Francisco Naro dijo que recusaua y recusó la carga de exequutor testamentario que dicha señora María Flores, defuncta, le dexaua en el sobredicho testamento y que la renunçiau y renuncia en el señor Philipo Dalmao por la dicha defuncta nombrado ansimesmo para la exequución de este dicho

testamento que estaua presente y aceptante y en el señor Fuluio Theóphilo Remasco, an-simismo presente, tanto quanto podía y con derecho devía.

Sobre lo qual el dicho señor Philipe Dalamao pidió por mí el infrascripto notario serle fecho uno, dos o más instrumentos para poner en exequución lo que más conuenga a la dicha María Flores, defuncta, que fue fecha la presente en Roma, las casas de la morada de la defuncta ut supra, siendo presentes los señores Joan Fernández Quadrado, chantre de León, y Alonso de Lugo, canónigo de Medina del Campo, testigos para lo que dicho es specialmente llamados, hauidos y rogados.

Et porque yo, Alonso de Áuila, notario apostólico del archiuio de corte de Roma a todo lo que dicho es presente fue, este presente público instrumento del testamento subscriuí en testimonio de verdad, rogado y requerido. Lugar (*signo*) del año.

Christian Participation in Public life. A theological view of “Radical Orthodoxy Theology”

Participación cristiana en la vida pública. una visión teológica de la “Radical Orthodoxy Theology”

JOSEPH CYRIL BASSEY

Universidad Pontificia de Salamanca

bjoeeyril@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-3199-5290>

Recibido: 21 de marzo de 2025

Aceptado: 9 de julio de 2025

ABSTRACT

Radical Orthodoxy Theology develops its views within the theological framework of participation, which unravels an ontological dependence of created things on God. We will argue that this understanding makes relationship amidst diversity possible and exposes individualism taught by secularism as a wrong alternative. This way of understanding participation has a serious implication both in the ordering of the civic society and in informing Christian presence and involvement in public life.

Keywords: Christianity, Community, Creation, Ontology, Participation, Public life, Secularism, Theology.

RESUMEN

La “Radical Orthodoxy Theology” desarrolla sus puntos de vista dentro del marco teológico de la participación que desentraña una dependencia ontológica de las cosas creadas con respecto a Dios. Argumentaremos que esta comprensión hace posible la relación en medio de la diversidad y expone el individualismo enseñado por el secularismo como una alternativa equivocada. Este modo de entender la participación tiene una seria implicación tanto en el ordenamiento de la sociedad civil como en la información de la presencia y el compromiso cristiano en la vida pública.

Palabras clave: Comunidad, Creación, Cristianismo, Laicismo, Ontología, Participación, Teología, Vida pública.

INTRODUCTION

In examining the word participation, the first impression is to consider it literally as a complex word formed from the noun “part”¹. This view follows a direct translation/transliteration of the Latin noun “*participation*”, a derivative of the verb “*Participare*”, which means “to take part” (*partem capere*)². Thomas Aquinas holds that “*Participare est quasi partem capere*” (to participate is, as it were, to take part (of something))³. The problem with this view is that it raises the possibility of an imaginative divide of the *participatum* into discrete parts⁴, and consequently present participation in a predominantly quantitative manner. In the sense that what is exchanged between the giver and the receiver is a part of the whole rather than a whole reality.

However, this literary approach cannot just be dismissed easily, because a closer look at the verb “to participate” can help us appreciate its importance. In its transitive form, it means “to take part in”, while the intransitive form means “to take part of”. To take part, whether *in* or *of*, indicates in a sense *to share*. The first, to take part in, underlines an act of sharing in the activities, life, and experience of another. For example, “to take part in” an event means that the participants of the event shared in its activities. The other, “to take part of”, indicates that what is taken part *of* is shared with others. From the foregoing, it becomes clear that to take part, whether *in* or *of*, presupposes a relationship of *sharing*.

Apart from this, participation is also a metaphysical category based on its Greek etymology *methexis*⁵. The noun *Methexis*, derived from the Greek verb *metechein*, is constructed from the root word *echo*, which in the ordinary sense means “to have”. However, a deeper meaning is assumed when *echo* appears in

1 Andrew Davison sees this simple approach as a better starting point for understanding the concept of participation (cf. Andrew Davison, *Participation in God, A study in Christian Doctrine and Metaphysics*, (Cambridge, 2019), 135). However, Leo Sweeney differs in considering this approach to be very misleading (see Leo Sweeney, “Participation in Plato’s Dialogues: Phaedo, Parmenides, Sophist and Timeus”, *The Society for Greek Philosophy Newsletter* 123 (1983): 1-2. <https://orb.binghamton.edu/sagp/123>).

2 Sweeney, “Participation in Plato’s Dialogues”, 2.

3 Thomas Aquinas, *An Exposition of the Hebdomads of Boethius* (Catholic University of America, 2001), 2. 24.

4 David Schindler, “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”, *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005): 2. See also, David Schindler, “Perfect Difference: Gender and the Analogy of Being”, *Communio: International Catholic Review* 43/2 (2016): 194-231; Christopher Malloy, “Participation and Theology: A Response to Schindler’s ‘What’s The Difference?’”, *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005) 38-61; Merold Westphal, “Participation and Kenosis: A List for Schindler”, *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005) 28-37.

5 The metaphysical notion of participatory ontology identifies this Greek rather than the Latin *Participatio* as its origin. See Schindler, “What is the Difference?”, 1.

front of a genitive object, indicating a “having of” in the sense of sharing a whole rather than simply taking a part of something other than it⁶. In addition, the prefix *meta*, used with the genitive case, means: in the middle of, between, in common with, along with, etc. The verb *metechein* in this context implies sharing, dependence, and a relationship between two realities. Therefore, *methexis* “indicates a state of having in common, of depending on, of being related to”⁷. From the above, it follows that the metaphysical meaning of participation develops around the word to *share*, rather than *parts*, in terms of one thing qualitatively sharing the reality of another in a way that excludes partitioning in both the giver and the receiver. This notion presupposes a sense of wholeness; the fact that what is shared is a whole and not a mere part. Here the giver and the receiver participate in the same whole.

In a deeper sense, participation addresses the problem of relationality⁸, in terms of responding to what constitutes similarities and differences in realities, as well as giving reasons for why these realities share the same qualities amid their differences. Generally, the concept of participation accounts for the unity and plurality found in being. In this, the perceivable multiplicity does not undermine its perfection⁹, but sustains and reveals the complexity that forms its goodness. The problem of relationality, which is central to participation, appeals to different approaches to both faith and rational background. Participation owes its origin to the ancient and late antique philosophy of Plato, where it assumed a central stage until it made its way into Christian theology through the patristics. It has since then undergone conceptual developments in Augustine and Thomas Aquinas until it was lost in the rise of nominalism.

This article presents Radical Orthodoxy Theology’s¹⁰ appropriation and application of the concepts of participation in its theology. It examines the contributions of John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward: editors of ROT’s *Magnum Opus*: “Radical Orthodoxy”, and William Cavanaugh. Here, we will argue that ROT’s teachings on participation as relationality are vital to understanding a Christian’s participation in public life.

6 Véase Fritz-Gregor Herman, “Metéchein, Metalámbenein and the Problem of Participation in Plato’s *Ontology*”, *Philosophical Inquiry* 25 3/4 (2003): 22-25. <https://doi.org/10.5840/phillinquiry2003253/437>.

7 Sweeney, “Participation in Plato’s Dialogues”, 1-2.

8 Yonghua Ge, *The Many and the One* (Lexington, 2021), 11.

9 This view is held by Reformed thinkers and anti-Platonists who believe that Platonism threatens the goodness of creation and, as such, denies its integrity.

10 Radical Orthodox Theology will from here be referred to as ROT.

1. RADICAL ORTHODOXY: THE CAMBRIDGE REVOLUTION

ROT is a late XX century theological movement which originated from Cambridge, with the publication of its *Magnum opus*: “Radical Orthodoxy: A New Theology”¹¹. It sets out to re-establish theology as a *metadiscourse* which is bold in both assuming its dignified position as well as in serving as a guiding light to the doing and understanding of other disciplines¹². To achieve its goal, ROT undertakes a critical assessment of secularism, exposing its deficiencies, especially its lack of values and nihilism¹³.

Hence, ROT evaluates secularism in the areas of its major interest where it “has invested heavily – aesthetics, politics, sex, the body, personhood, visibility, space – and re-evaluates them from a Christian standpoint; that is, in terms of the Trinity, Christology, the Church and the Eucharist”¹⁴. In doing so, it addresses the current model of understanding reality promoted by secularism, which is

11 John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, (eds), *Radical Orthodoxy: a new theology*, (Routledge, 1999). However, the theological concern and perspective which ROT shares had made an earlier and notable appearance in John Milbank's work, *Theology and Social Theory* published nine years earlier (John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Blackwell, 1990). This has inspired many scholars such as Denis Sureau to attribute the origin of the movement to J. Milbank (See Denis Sureau, *Una Nueva Teología Política* (Nuevo Inicio, 2010), 142). J. Milbank writes in the introduction of his *Theology and Social Theory*, “this book is addressed both to social theorist and to theologian. To Social theorist I shall attempt to disclose the possibility of a skeptical demolition of modern, secular social theory from a perspective with which it is at variance: in this case, that of Christianity. ... what follows is intended to overcome the pathos of modern theology, and to restore in postmodern terms, the possibility of theology as a metadiscourse” (Milbank, *Theology and Social Theory*, 1). Following this, it is not wrong in any way to hold that Milbank's most important and groundbreaking publication laid a solid foundation upon which the movement thrived. Still on its origin, apart from the fact of Cambridge being its place of publication, Radical orthodoxy bears a heavy mark of the Cambridge tradition, first, in the affiliation of its contributors before, during and after the publication to the Faculty of Divinity of the University of Cambridge, and second, in what its editors refer to, in the acknowledgements, as “resonance with the Cambridge past” (Milbank, Pickstock and Ward, (eds), *Radical Orthodoxy*, xi) merits it the title, “the Cambridge collection” (Ibid). The authors acknowledged that of its twelve contributors, “eight... are British; four of them are American. Three teach theology in the Cambridge University Divinity Faculty; five are graduate theological students in the same faculty; of the others, two were educated in theology at Cambridge and two are Americans who owe much to Cambridge influences. It is, therefore, very much a *Cambridge collection*, and other contemporary Cambridge figures who have influenced the volume and would sympathize with much.... We feel that our positive invocations of Plato, Augustine, Anslem and Aquinas have resonances with the Cambridge past” (Ibid., xi.).

12 According to the Editors of the collection *Radical Orthodoxy* “Underpinning the present essays, therefore, is the idea that every discipline must be framed by a theological perspective; otherwise, these disciplines will define a zone apart from God, grounded literally in nothing” (John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, “Introduction, Suspending the Material: the turn of Radical Orthodoxy” in *Radical Orthodoxy: a new theology*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, (Routledge, 1999), 3). Milbank comments that, “the pathos of modern theology is its false humility. For theology, this must be a fatal disease, because once theology surrenders its claim to be a metadiscourse, it cannot any longer articulate the word of the creator God but is bound to turn into the oracular voice of some infinite idol, such as historical scholarship, humanist psychology, or transcendental philosophy” (Milbank, *Theology & Social Theory*, 1).

13 Milbank, Pickstock and Ward, “Introduction, Suspending the Material”, 1.

14 Ibid.

antithetical to religion, and regards man's religious views as aspects of his private life that should not interfere with matters of public interest. Therefore, ROT conquers nihilism and atomic individualism that triumphs in the modern world and as such, re-establishes the social nature of the human person as something not only corresponding to reason but also to revealed truth. For instance, W. Cavanaugh argues for the supremacy of the data obtained from revelation over that of human reason¹⁵.

ROT is a Christian project which deliberately proceeds to reclaim the world not by a nostalgic return to premodernity but by basically “situating its concerns and activities within a theological framework”¹⁶. Consequently, it seeks to establish a re-envisioned concept of theology which allows a proper perception of reality within a participatory framework that recognises both the immanent and transcendental constitutions of created reality at once. The task of Radical Orthodoxy is enumerated in the following way¹⁷:

- i. Secular modernity is the creation of a perverse theology;
- ii. The opposition of reason to revelation is a modern corruption;
- iii. Any thought that brackets God is ultimately nihilistic;
- iv. The material and temporal realms of bodies, sex, art, and sociability, which modernity claims to value, can only be truly sustained through the recognition of their participation in the transcendent.

ROT's bent towards orthodoxy is expressed in the fact that it draws its source from the *teachings* and *traditions* of the undivided deposit of faith, which subsist in the Catholic Church¹⁸. It is radical both in its approach and style of critique of modernity and secularism¹⁹. It aggressively drags theology out of taking a timid position in the back bench of intellectual discussion, to re-discovering its humble

15 William Cavanaugh, *Torture and Eucharist, Theology, Politics, and the Body of Christ* (Blackwell, 1998).

16 Milbank, Pickstock and Ward, “Introduction, Suspending the Material”, 1.

17 Ibid.

18 Orthodoxy is a historical innovation necessitated by the changes initiated by modernism. For further reading, see Moshe Samet, “The Beginnings of Orthodoxy”, *Modern Judaism* 8/3 (1988): 249-269, <https://www.jstor.org/stable/1396068>. See also, David Singer, “The New Orthodox Theology”, *Modern Judaism* 9/1 (1989): 35-54, <https://www.jstor.org/stable/1396432>.

19 Commenting on the radicality of ROT, S. Shakespeare notes that, “It is itself a postmodern phenomenon, radical in its denial that there is any neutral reading of truth or reality in terms of which conflicting belief systems can be judged. It asserts that reality can only truly be recovered, affirmed and redeemed when read in terms of the specifically Christian narrative, in which all that is, exists only by its participation in the being of God” (Steven Shakespeare, “The New Romantics A Critique of Radical Orthodoxy”, *Theology* 103/813 (2000): 163-177, p.164, <https://doi.org/10.1177/0040571X0010300302>).

but rich beginnings in the *theology of the Fathers*²⁰. In so doing, ROT re-envisioned and re-positions theology to claim its lost dignity and relevance amongst other disciplines. Beyond this, a deeper look at ROT reveals the splendour of its intellectual depth and beauty that exudes beyond itself. It promises more than a mere Cambridge reality because the veracity it demonstrates goes beyond *Anglicanism* and its local *Cambridge* origin, to Spain, Ukraine, Rome and France.

1.1. Fundamental elements of Radical Orthodoxy Theology

a) A critique of Secularism

As the metanarrative of modernity, secularism pretends to safeguard the authenticity of material realities by detaching them from every transcendental affiliation²¹. Secularism originated from the nominalism of Duns Scotus and William of Ockham, which, though unintended, took a radical turn into the methodological doubt of René Descartes. This school of thought advanced later, in Friedrich Nietzsche’s declaration of God’s death, which falsely claimed the irrelevance of metaphysics and transcendental acknowledgements in the perception of reality²². Today, more people keep embracing secularism because of its false promise of neutrality and claim to be the basis for the possibility of self-determination and self-expression.

The hope given by secularism appears utopic and as a result crashed at its conception, because detached from its transcendental source, material things fall into crises of lack of origin and purpose. Hence, the project of ROT is to defeat and expose the weaknesses of secularism by confronting it in its area of interest. ROT begins this by accusing secularism of self-contradiction, in denying the very things it celebrated: embodied life, self-expression, sexuality, aesthetic

20 For further reading of the richness of Patristic Theology, see Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics* (Catholic University of America, 1995), 195-215.

21 Matthew Scherer, “Landmarks In The Critical Study Of Secularism” *Cultural Anthropology* 26/4 (2011): 621-632, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01115.x>. See also, Andrzej Bronk, “Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article” *Anthropos* 107/2 (2012): 578-583, <https://www.jstor.org/stable/23510062>; Gil Anidjar, “Secularism” *Critical Inquiry* 33/1 (2006): 52-77, <https://doi.org/10.1086/509746>.

22 Secularism goes beyond a mere separation of the religion from politics to a nihilism. For instance, Michael Gillespie traces the origins of nihilism beyond Nietzsche to the nominalism of Duns Scotus and William of Ockham (See Michael Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (University of Chicago, 1995), 1-63).

experience, and human political community²³. In the end, ROT overcomes secularism by re-envisioning a theology²⁴.

b) Metaphysics of participation

The crisis of value and meaning caused by secularism demands an alternative way of imagining reality within the context of the metaphysics of participation²⁵. To this end, ROT adopts participation as a tool to correct the errors of secularism and inaugurate a post-modern reign²⁶. Participation argues for the presence of eternal stability in things which goes beyond pure immanence²⁷. It teaches that material things receive their being and meaning from God. Participation does not in any way suggest that sensible things are fake or mere pictural representations of the spiritual. It rather teaches that creation is a site of divine presence and manifestation from whom they draw meaning and value²⁸ in such a way which reassures their individuality, dignity and integrity. At the basis of participation is the concept of relationality and communion which is relevant to understanding man's presence and involvement in public life.

c) The recovery of theology as a metadiscourse

Since the dawn of modernity, theology has suffered a drastic neglect and a conspicuous loss of both disciplinary influence and public relevance. This is partly due to its inability to provide proper experiential proof to man's existential problem in the way that scientific inquiries do and the univocal understanding of *Being* since the late Middle Ages. Theology has consequently suffered a lack of reputation and credibility in public discourse, which has resulted in its poor self-

23 Michael Hanby, "Desire: Augustine beyond Western subjectivity", in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (Routledge, 1999), 112.

24 See Milbank, Pickstock and Ward, "Introduction, Suspending the Material", 3; Milbank, *Theology & Social Theory*, 1.

25 "The central theological framework of radical orthodoxy is 'Participation' as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. The latter can lead only to nihilism (though in different guises). Participation, however, refuses any reserve of created territory, while allowing finite things their own integrity. Underpinning the present essays, therefore, is the idea that every discipline must be framed by a theological perspective; otherwise these disciplines will define a zone apart from God, grounded literally in nothing" (Ibid.).

26 Ibid.

27 Milbank, Pickstock and Ward, "Introduction, Suspending the Material", 3.

28 Ibid.

perception as a tool which only thrives through validating the errors proclaimed by social and political sciences²⁹.

ROT re-imagines theology to assume its pride of place, both in articulating the origin and dependence of creation on God as well as in seeking to supervise the practice of other disciplines³⁰. This implies, therefore, that social sciences can only and easily understand itself only in relation to the grand story of man’s *being* in God as her *terminus ad quo* and *terminus ad quem* which theology tells. Consequently, theology emerges as the only grand story which can explain everything in one piece. This justifies the fact that ROT “tries to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework”³¹ in which creation ontologically depends on God the creator.

1.2. The Politics of Radical Orthodoxy Theology

The concept of participation, within which ROT unveils its ingenuity, re-positions theology on the one hand, to overcome the vice of dualism: nature and grace, faith and reason, upon which modernity and secularism are built. On the other hand, it engages social sciences to illumine and provide a proper guide for them. A contrary opinion creates a social science which gives birth to false politics through its imagination of a false autonomy in creation that is separated from God and from every metaphysical influence. W. Cavanaugh comments, “there is no polis divided into a sacred and a secular sphere, nor a religion and politics that deal with two different sets of goods of human life, the natural and the supernatural”³². Properly thought, politics is built on a holistic perception of reality.

ROT has been bold and very deliberate in its vision to outline the socio-political role of religious belief in the world today, which can be described as a “theopolitical vision”³³. A political theology inspired by ROT in this sense takes seriously the truth of participation and imagines it to be the basis for the possibility of man’s socio-political life³⁴. ROT following the concept of participation, argues

29 Cf. Milbank, *Theology & Social Theory*, 1.

30 Ibid.

31 Milbank, Pickstock and Ward, “Introduction, Suspending the Material”, 1.

32 William Cavanaugh, “La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico”, in *La Modernidad cuestionada*, ed. Carmen Ubieto (Deusto, 2010), 13-30.

33 See Daniel Bell, “Postliberalism and Radical Orthodoxy”, in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, eds. Craig Hovey & Elizabeth Phillips (Cambridge, 2015), 110.

34 Sureau, *Una Nueva Teología Política*, 154.

that man was created for communion with God. The reconciliation of the material and the spiritual and the reconstruction of reality initiated by ROT essentially benefits man in his self-perception, which promotes a more comprehensive participation in *public life*. Again, this is far from a call to replace modernity with some kind of pre-modernity, but it rather offers an alternative to modernity which is marked by a preponderance of atomic individualism (totally locked up in itself); that is a participatory individuality (open to relating with the other).

2. JOHN MILBANK: REMNANT CHRISTIANITY

The British theologian John Milbank launched into the intellectual stage with the forceful critique of his seminal work, *Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason*, published in 1990³⁵. However, to comprehend John Milbank's thought, one must be equipped with a basic understanding of the background against which his school of thought emerged. The two extremes of Christian belief, namely, the liberal theology of mainline Protestantism and conservative fundamentalism, suffered a crisis in the last quarter of the twentieth century³⁶. The former had, in its attempts to conform with the society of the present era, probably watered down the teachings of Christianity to a point where they were deemed insignificant. The latter, because of fixation on gross, literal meanings, appeared to be a misunderstanding of reality which in an actual sense withdrew from real life³⁷. This is the vacuum into which Milbank led his co-authors. He presented a third way, which was at once conservative and progressive.

2.1. Economy of gift and grace

Milbank did not in anyway hide his great admiration for the French Jesuit scholar, Henri De Lubac and his *Nouvelle theologie*; especially his thesis in the *Surnatural*³⁸. Following the teachings of Aquinas, De Lubac held that the human person has an innate capacity to naturally desire a supernatural end such as the

35 Simon Oliver, "Radical Orthodoxy" in *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, eds. Stewart Geotz & Charles Taliaferro (John Wiley, 2021), 1-4.

36 Cf. Jeffrey Hadden, "Religious Broadcasting and the Mobilization of the New Christian Right", *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/1 (1987) 1-24. <https://doi.org/10.2307/1385838>.

37 Ibid.

38 Cf. John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* (Wm. B. Eerdmans, 2005).

Beatific vision³⁹. This stood against those who proposed the existence of a pure nature, through which man desires and achieves a purely natural end. These are proximate ends, which culminate into one ultimate end in God⁴⁰. For Milbank, Theology “needs to recover the authentic and more radical account of the natural desire for the supernatural as offered by the De Lubac... This account is articulated in terms of spirit always oriented to grace, gift without contrast, the cosmos as lured by grace through humanity, unilateral exchange, and the link of grace with art”⁴¹. In this sense, creatures are not just self enclosed but are by their very nature compelled to seek communion both with God and their neighbours in their natural environment and daily socio-political activities.

Henri De Lubac used the economy of gift and grace to explain creaturely dependence of all physical realities on God for being. This is what ROT refers to as participation of creation in God which is a gratuitous gift, since each creature shares undeservingly, in what is not properly his, but belongs to another – a higher being – by necessity. Participation in this sense reflects a reciprocity which exists between the giver and the receiver: a free act of self-giving which does not at all imply, an entitlement or obligation on either side⁴².

Following this, Milbank conceived participation as the principle which explains the relatedness of distinct individual beings in and through God in a reciprocal act of self-giving and receiving⁴³. Reciprocity in this sense reflects a *sharing* between the giver and receiver: while the giver shares what belongs to it originally, the receiver, shares in the self-giving of the giver, which converts the

39 Henri De Lubac, *The Mystery of the supernatural* (Crossroad, 1998), xix.

40 Milbank, *The Suspended Middle*, 25. For further reading, see Edward Oakes, “The Paradox of Nature and Grace: On John Milbank’s *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*”, *Nova et Vetera* 4/3 (2006): 667–696. See also, Hans Boersma & James Packer, “Sacramental Ontology: Nature and the Supernatural in the Ecclesiology of Henri de Lubac” *New Blackfriars* 88/1015 (2007): 242–273. <https://www.jstor.org/stable/43251132>; Christiane Alpers, “The Essence of a Christian in Henri de Lubac: Sacramental Ontology or Non-Ontology”, *New Blackfriars* 95/1058 (2014): 430–442. <https://www.jstor.org/stable/43251838>.

41 *Ibid.*, 18.

42 For S. Oliver, “This establishes an important characteristic of the gift for Radical Orthodoxy, and Milbank in particular: reciprocity. Whilst Derrida theorises a pure one-way gift in which no return is possible lest the giver be tainted by self-interest, Milbank insists that for a gift truly to be gift it must be acknowledged as such. This acknowledgement takes the form of gratitude. The recipient offers a return gift: thanksgiving. So whereas, for Derrida, for a gift to be truly a gift it must be only one-way – from giver to recipient – and thereby totally selfless or purely altruistic, for Milbank the gift requires reciprocal exchange because the gift must be acknowledged as such. The recipient acknowledges the gift and reciprocates with gratitude to the giver. So gift, for Milbank, establishes relationship through *reciprocity*” (Simon Oliver, “Henri de Lubac and Radical Orthodoxy”, in *TT Clark companion to Henri de Lubac*, ed. Jordan Hillebert (Bloomsbury, 2017) 404).

43 See John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Routledge, 2003).

receiver into a giver of gratitude at the end⁴⁴. This establishes a natural communion and relationship between them which forms the basis for man's participation in public life. Through this predisposition to share, man possesses a natural drive towards communion and bodily relationship with those his same nature in the society.

2.2. Secularism: The Christian Heresy

At the heart of Milbank's critique lies the provocative claim: "once, there was no 'secular'. And the secular was not latent, waiting to fill more space with the steam of the 'purely human', when the pressure of the sacred was relaxed.... The secular as a domain had to be instituted or *imagined*, both in theory and practice"⁴⁵. This premise is both audacious and, given the consequences that it has provoked, all-encompassing, and can be said to be at the very core of ROT. In Milbank's view, what contemporary culture has today defined as the proper role of matter and spirit, and the separation of the two as natural is a certain kind of theology that emerged out of certain historical transformations, that is a possible corruption of Christian thinking: "secular discourse does not just borrow inherently inappropriate modes of expression from religion as the only discourse to hand... but is actually *constituted* in its secularity by "heresy" in relation to orthodox Christianity, or else a rejection of Christianity that is more "neo-pagan" than simply anti-religious"⁴⁶.

Consequently, Milbank notes that the secular is not real but a figment of modern imagination, which follows the wrong logic of nominalism⁴⁷. Duns Scotus and William of Ockham had wrongly taught that being can be predicated both on God and created things univocally rather than analogically. What ensues is a genealogy of the secular which is more than mere antiquarianism since it equips Milbank *prima facie* in his warfare against the so-called secular discourse. Thus, if secularism is a type of faith, even a misguided one, then its pretensions of being objective, exemplified for instance in the *New Atheists'* claim, fall apart. This, according to Milbank, equalizes the playing field and grants theology advantageous access back into the public square, not as some archaic intellectual

44 See David Grumett, "Radical Orthodoxy", *The Expository Times* 122/6 (2011): 263. <https://doi.org/10.1177/0014524610394523>.

45 Milbank, *Theology and Social Theory*, 9.

46 *Ibid.*, 3.

47 See Milbank, *Theology and Social Theory*, 10.

tradition, but as an important player in the great contemporary conversations and dialogue⁴⁸.

2.3. The Remnant Awakens

It is within this theological context that one can identify the specifics of the concept of ‘Remnant Christianity’ developed by Milbank. Promising to maintain Christianity’s fundamentalist element that stands for the purity of faith despite all the apostasies, Milbank offers the vision of Christianity that is both tradition-bound and today-entangled. This is not a call to withdraw and become theory, but for a deliberate establishment of a Christian approach to socio-political culture⁴⁹. Milbank’s contributions have evoked a great revolutionary effect within theology and beyond and have become the center of conversations regarding the religious voice in a public forum⁵⁰.

Milbank has given a direction on how Christianity must fit into the current secular world and positively impact it. For instance, following Augustine’s dialectics of two cities in the *City of God*, Milbank encourages the remnant Christians to give up the ontological antagonism of the secular world, which thrives on violence, and be ambassadors of peace⁵¹. Milbank’s “Remnant Christians” is led by a Christian spirit that must be courageous enough to project Christian teachings and practice of peace as an alternative to the societal menace of violence and individualism observable today. This is not so much about establishing a Christian state, but about leading a revolutionised conception of the world which conceives human relationship in its most original and natural state as relational.

48 The 5th chapter (“Policing the Sublime”) and 7th chapter (“Founding the Supernatural”) of his *Theology and Social Theory*, are dedicated to challenging the idea that theology must be restricted to discussing social ills. Milbank believes that theology must explore areas of knowledge which have been today ignored totally: namely the importance of the supernatural in social discourses.

49 Konstantinos Papastathis, and Anastasia Litina, “Orthodoxy as exclusivist identity in the Greek Radical Right: Discourse analysis and electoral behavior”, in *Illiberal politics and religion in Europe and beyond: Concepts, actors, and identity narratives*, Vol. 19, eds. Anja Hennig & Mirjam Weiberg-Salzmann (Campus Verlag GmbH, 2021), 291-316.

50 Marcin Skladanowski, and Lukasz Borzecki, “Radical Russianness: The Religious and Historiosophic Context of Aleksandr Dugin’s Anti-Occidentalism”, *Journal for the Study of Radicalism* 14/2 (2020): 65-93. <https://doi.org/10.14321/jstudradi.14.2.0065>.

51 Cf. Milbank, *Theology & Social Theory*, 391-392.

3. CATHERINE PICKSTOCK: A LITURGICAL CITY

Cathrine Pickstock's seminal text *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy* has powerfully impacted the development ROT⁵². While undertaking her Thesis with John Milbank⁵³, which coincided with the period of the extraordinary liturgical reforms called by Pope Benedict XVI, she fell in love with the rites of traditional Catholic Liturgy, which inspired her, informed her entire career, and formed the major argument of her monograph, *After Writing*. The cornerstone of Pickstock's concept is her imagination of the world as "A Liturgical City"; which makes possible the interaction between theology, philosophy, and society⁵⁴.

3.1. The Philosopher's Liturgy

To comprehend Pickstock's vision of a Liturgical City, it is first necessary to examine briefly her critique of modern philosophy: critique of textualization and critique of spatialization⁵⁵. In her view, the trajectory of Western thought since Descartes has been marked by a fatal flaw of privileging writing over speech; the mind over the body; and the lettered body over the mauled and sexualized black body⁵⁶. For Pickstock, textualization means sacrificing real life for a text, which has led to the crisis of referentiality, the loss of the cycle of life, and consequently, alienation from the divine. In addition to this, there is also a notable neutralization of time and space, which rips life and reality of its true meaning and purpose.

To address this crisis, Pickstock proposes a revolutionized interpretation of the liturgy⁵⁷. In this reading, the being of the human person is understood to be essentially liturgical, because in it, the ontological value of the material things

52 Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgic Consummation of Philosophy*, (Wiley-Blackwell, 1998). See also Brandon Paradise and Sergey Trostyanskiy, "Liberalism and Orthodoxy: A Search for Mutual Apprehension" *Notre Dame L. Rev.*, 98/4 (2022): 1657-1696. <https://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol98/iss4/8>.

53 Catherine Pickstock has co-published a couple of works with John Milbank, which shows the coherence of their thoughts. Amongst these works are, Milbank, Pickstock and Ward, *Radical Orthodoxy*; John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Routledge, 2001).

54 Ibid, 1657.

55 Pickstock, *After Writing*, 47-98. See also, Jack Trotter, "Reviewed Work: *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* by Cathrine Pickstock", *Christianity and Literature* 47/4 (1998): 489-493. <https://www.jstor.org/stable/44314143>; David Williams, "Review of *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, by C. Pickstock" *Religion & Literature* 31/2 (1999): 111-116. <https://www.jstor.org/stable/40059775>.

56 Ibid., 56.

57 Ibid., 167ff.

experienced overcomes their mere appearance⁵⁸. Pickstock proposes a program of reading texts that would bring out the oral, the bodily, and the liturgical meaning in a pure form. Making recourse to other thinkers like Jacques Derrida and theologian Jean-Yves Lacoste, Pickstock claims that meaning is construed and, thus, real and true knowledge is derived within the purview of rituals and, thereby, communal practice. She is not isolated in this view, because Pagels also conceives the liturgy not only as a religious rite but as a model of the human reason and society⁵⁹.

3.2. The City Redeemed

It is from this philosophical background that the *Liturgical City*, which Pickstock imagines, appears. Following this, the true characteristics of ‘political’ exactitude are not those of the *polis* envisaged in the secular humanist political science, but those based on the interpretations of the liturgical calendar and sacramental time⁶⁰. This is not a proposal for a return to the organizational structure of the divine rule (theocracy), but rather an invitation to rethink social organizations based on liturgical disciplines, viz a viz a purposeful consideration of the multiple analogies, metaphors and paradoxes that are part of the rich Catholic Eucharistic heritage⁶¹. In this connection, D. Grummet points out that: “in the liturgical space, physical journeying towards the altar is balanced by a divine movement of the host into our own physical bodies”⁶².

The comprehensive reality of the liturgical city shows that it is possible to describe each form of human activity in the same way and every sphere – economic, political, educative – man fulfils doxology, that is, worship, through which a person lives out freely what he experiences in an ontologically constituted good⁶³. In this perspective, time is saved, as it is no longer the progressive, secular process, but the in-time-ness of the liturgy that enters the eternal now. Space also

58 Cf. Sureau, *Una Nueva Theologia Politica*, 163.

59 Cf. Elaine Pagels, *Why Religion: a personal story* (HarperCollins, 2018).

60 Pickstock, *After Writing*, 192.

61 Grummet, “Radical Orthodoxy”, 267.

62 Ibid.

63 Ibid. Pickstock establishes an important connection between knowing and the know. See Catherine Pickstock, “Imitating God: The Truth of things According to Thomas Aquinas”, *New Blackfriars* 81/953-954 (2000): 312. <https://www.jstor.org/stable/43250468>.

changes; for example, the structures of the church are sacralised, and the space is expanded to include the urban environment as well⁶⁴.

The most important element in Pickstock's vision is her conception of the Eucharist. Again, far from being a mere religious rite, the Eucharist is expressed in symbolic action and gestures and assumes in her vision the role model of everything that man does and thinks. In the Liturgical City, the self is not the social subject of liberalism, but a subject of sovereignty constituted through a common assembly of rituals. These rituals lead us beyond the search for truth in appearance, to a deeper reality which worships both reserves and reveals. Consequently, society can never be a contract between single subjects but a living organism which worships. The materiality of the created world is not viewed as existing solely for man's disposal but as a beautiful symbol expressing something beyond itself.

3.3. Sacramental sociability

Pickstock's idea of the Liturgical City is one of the most daring and commendable attempts to recast social and political existence based on the principles of Christian sacramentality. This concept aims at combating the individualism and the alienation typical of secular societies in order to establish a society based on participation in sacramental sociability. Consequently, the strength of Pickstock's approach is that it is founded on participation. While industrial-oriented societies are more characteristic of passive expenditure, the Liturgical City requires a person to actively participate in the life of collaboration. This participatory spirit has a consequential proposition regarding how Christians can engage in framing the common good. This vision permits a kind of Christianity in which the common good does not only encase mutual trust but where everything is possibly apostolic.

One practical example of this approach can be observed in the activities of "Inner CHANGE": a Christian order among the poor people that unites contemplation and active tending of communities in town environments all over the world. "Inner Change" is a Christian missionary organization founded in the early 1980s in Los Angeles by John Hayes. Their vision on the official website reads, "we are families, singles, and married couples, with and without kids, and whose children have left the nest. We are young and old, college-educated and

64 Matthew Rose, *A world after liberalism: five thinkers who inspired the radical right* (Yale, 2021).

highschool dropouts, living and serving in teams in places of poverty across the globe. We are an ecumenical community from differing socio-economic, ethnic, and cultural backgrounds seeking to do justice, love mercy, and walk humbly with God together”⁶⁵.

Pickstock’s notion of the Liturgical City within the framework of the ROT movement reveals the potential of structuring the Christian’s values for participation in the common good. This approach pushes Christians rather than being passive, to interact with current social and political cocktails albeit in a specific way; it challenges them to always participate fully, cross over flawed binaries and consider God’s view of the social existence. Even though translating some of these observations into concrete practice may be difficult, this picture paints a rather intriguing and most likely transformative scenario of how Christianity is going to encounter commonality in the post-secular world. This view is similar to R. Dreher’s “Benedictine option”, which advocates for the confrontation of secularism through the formation of Christian virtues⁶⁶.

4. GRAHAM WARD: CRITICAL ENGAGEMENT

Graham Ward’s contribution to ROT’s project demonstrates that different threads of theology, cultural theory and political philosophy form an important vision of Christian existence in the modern world⁶⁷. His concept of “Critical Engagement” presents a complex and detailed way of dealing with the situation of Christianity in today’s diverse world. Ward neither advocates for a complete rejection of the secular culture nor for its total acceptance, but for a Christian interaction with culture⁶⁸.

Such a cartographical approach is well illustrated in some of his works: *Barth, Derrida, and the Language of Theology* and *Theology and Contemporary Critical Theory*⁶⁹. He is particularly up to confronting secular theory with the Christian perspective and thus letting discourse theory sound a lot like dogma. According to M. Doak, “Ward’s argument that theology must respond “positively and also

65 “Inner Change”, <https://www.innerchange.org/about/>, consulted 15 October 2024.

66 Rod Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation* (Penguin, 2018).

67 This is what he refers to as “post-pluralism”. See Graham Ward, *The Cities of God* (Routledge, 2000), 2.

68 Ibid.

69 Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge 1995; Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory* (Springer, 1996).

critically” to the secular city provides an alternative political ecclesiology for Radical Orthodoxy that is of sufficient generality in its concern with all “social bodies” to be applicable not only to the city but also, *mutatis mutandis*, to other levels of political organization in secular society, including the state”⁷⁰. His voyage is not simply academic tourism, but rather an endeavor to understand the current trends of modern thought from the Christian perspective, relying upon its strength.

4.1. The Virtuality of Faith

Perhaps, the most effective feature, using Ward’s approach, is his desire to redefine the concept of the Christian community within the context of postmodernism⁷¹. Unlike some other authors who define postmodernity as a phenomenon which is necessarily hostile to religious faith, Ward finds in the postmodern condition new possibilities for Christian evangelization. In postmodern manifestations of the parish, he postulates about a church, on the one hand, maintaining religious orthodox ties, yet on the other hand being culturally sensitive⁷².

Furthermore, Ward’s theological work ventures into realms that have only sparse reflexive treatment: technology and the virtual. In his work *Cultural Transformation and Religious Practice*, he dwells upon the effects of digital culture on Christian beliefs and activity⁷³. Instead of just rejecting the virtual as either being fake or hook line and sinker, Ward’s challenge is to perform a proper theological critique of the digital culture⁷⁴. It is this engagement that leads Ward to some rather stimulating discoveries about religion and its experiences in the high-tech age. Referring to the virtuality of cyberspace, he said that it could be used as a basis for the interpretive framework of the already/not yet aspects of Christian eschatology.

70 Mary Doak, “The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique”, *Theological Studies* 68 (2007): 386. <https://doi.org/10.1177/004056390706800207>.

71 Cf. Ward, *Cities of God*, 71.

72 Ibid, 93.

73 Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge, 2005).

74 Papastathis, and Litina, “Orthodoxy as exclusivist identity in the Greek Radical Right”, 291-316.

4.2. The Critique of Critique

Ward’s appraisal is established in ROT’s broader estimate of recuperating pre-modern Christian notions within the confines of postmodern philosophy. In works such as *Cities of God* and *Cultural Transformation and Religious Practice*, Ward argues for a shape of cultural engagement that goes beyond mere deconstruction or negative critique. This approach is conspicuously obvious in the way and manner in which Ward addresses issues of liberalism and consumerism, inter-religious dialogue, post-modernism, etc. Instead of simply dismissing these ideologies, the author aims to explain why such philosophies are popular and how one can meet the wants and needs that they promise to fulfil. This more subtle approach is beneficial for Christian witness and the creation of the common good that is often expressed as the shared vision of society⁷⁵.

In this direction, Ward’s approach to consumerism also draws special attention. Rather than focusing on the negative aspects of the consumer culture, or denouncing it outright, he looks at the wants and needs which give rise to consumption. In his work *The Politics of Discipleship: Consuming Post-materialism*, Ward contends that consumerism responds to real human needs of the search for meaning, for togetherness, and for the otherworldly⁷⁶. By being aware of such dynamics, Christians help to present healthier practices and stories as a means of fulfilling the needs rooted in sinful motives.

4.3. The Promise of Dialogue

Graham Ward develops a simple model by which the past, that is, a premodern lifestyle, could be engaged with the present, by avoiding two antitheses: careless take and complete discharge. This “critical engagement” strives to create a third way between Christian theosophy and modern social hypothesis, as well as an interim between the church and the broader world. Ward’s approach, as constructed in his works especially, *Cities of God* and *Cultural Transformation and Religious Practice*, looks at the consequence of the conviction that accommodates postmodern thought while continuing a distinctly Christian viewpoint. This method accepts what we may refer to as an old-type present culture, in the fact of its challenges to traditional Christian narratives, which at

⁷⁵ Hennandii Khrystokin, and Vasyl Lozovyt'skyi, “Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 43/8 (2023) 2. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2467>.

⁷⁶ Cf. Graham Ward, *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens* (Baker Academic, 2009).

the same time provides impacts for new Christian witness and participation in the social/political space.

One of the key facts of Ward's methodology is his plan of "engaged withdrawal". This paradoxical provision holds that Christians ought to carefully get involved in contemporary culture while at the same time maintaining a prudent distance which is proper to their faith and moral identity. This position creates a third way which accepts both secularist calls for the privatization of faith and the necessity of the Christian culture. In the final analysis, Ward offers encouraging criteria for Christian participation in a generally best postmodern context. By enveloping critical engagement, seeking out new directions for proof, and supporting a promising outlook on cultural change. His approach sanctions Christians to be introduced authentically to modern social and political arguments while holding on jealously to their theological and religious custom. This model of arrangement gives authorization for a dynamic and pertinent Christian presence in shaping general satisfaction, even in the face of the challenges and opportunities presented by postmodernity.

5. WILLIAM CAVANAUGH: THE EUCHARISTIC COUNTERPOLITICS

William Cavanaugh is one of the twelve contributors to the collection *Radical Orthodoxy*⁷⁷. In addition to this, an entry of his data on Wikipedia online encyclopedia indicates "Radical Orthodoxy" as his school of thought and academic tradition⁷⁸. This notwithstanding, his reported interview with Roberto Andrés, - where he outrightly disassociates with ROT and denies membership – gives a contrary opinion⁷⁹.

77 William Cavanaugh, "The City: Beyond Secular Parodies" in *Radical Orthodoxy: a new theology*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham. Ward, (Routledge, 1999), 182-200.

78 "William T. Cavanaugh", https://en.wikipedia.org/wiki/William_T._Cavanaugh, consulted 12 September 2024.

79 R. Andrés, reports "William Cavanaugh himself commented to me, in the correspondence I had with him on the occasion of his visit to Bilbao, that he did not consider himself a member of the RO, and that the RO itself was not a theological current with a theological agenda that is being developed systematically and organized by its members" (Roberto Andrés, "¿Qué Ortodoxia?, ¿Qué Radicalidad?: una teología arriesgada para un tiempo incierto", en in *La Modernidad cuestionada*, ed. Carmen Ubieta (Deusto, 2010), 61).

5.1. The Myth of Religious Violence

William Cavanaugh’s *Eucharistic Counterpolitics* is worthy of credit for the proposed intervention it undertakes on behalf of how ROT could conceive Christian participation in the common good. Furthermore, his critique of the Myth of Religious Violence provides an additional compelling subscription to the concern raised by ROT. This outlook alters the conventional views on religion and its relation to public life, offering Christendom’s unique approach to political engagement. Cavanaugh, in his book *The Myth of Religious Violence*⁸⁰, notes that the story often told is that brutality belongs to religion and the story is told by the non-religious state which acts as the peacekeeper is not only wrong but also politically charged with intent⁸¹. This critique is important for ROT’s advocacy for a political Christianity since it interrogates the present-day privatization of faith in socio-political affairs. In this way, he offers a new terrain through which conditions of the Christian faith can be negotiated anew in the public sphere. This approach encourages Christians to actively participate in political and social issues not as individuals seeking help and personal support, but as members of community, reconstructed with the help of a certain vision rooted in religion.

Examining Cavanaugh’s ideas within the ROT framework shows that he engages deeply in an appealing and constructive reply toward Christian involvement in the common good. This approach insists on the oppressive narrations of religion and violence and suggests other types of Christian political engagement. It also provides Christians with visions that help them reconceptualize their position in the creation of social and political realities. Though this perspective may encounter certain difficulties in its practical application, it contributes significantly to the sending back of theology into the political terrain of post-secularism.

⁸⁰ William Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Root of Modern Conflict* (Oxford, 2009).

⁸¹ Cavanaugh is known as a very fierce critic of the state scattered in almost all his works. (See Cavanaugh, “The City: Beyond Secular Parodies”, 186-193. See also William Cavanaugh, “Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good”, *Modern Theology* 20 (2004): 243-274. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2004.00252.x>. See also William Cavanaugh, *Torture and the Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ* (Wiley-Blackwell, 1998).). He sees the state among other things as intrinsically violent, evil, and at war with organizations which foster social unity. In his opinion which M. Doak summarizes as “Anarchic Oppositionalism”, the state must be resisted by the Christian spirit (Cf. Doak, “The Politics of Radical Orthodoxy”, 369).

5.2. The Body of Christ as Political Reality

Cavanaugh's *Eucharistic Counterpolitics*. takes advantage of the church's Patristic concept of the *Corpus Christi* to posit that the Eucharist is not only a religious rite but a political reality of eschatological magnitude. During the eucharistic meal and especially through the consumption of bread and wine, Christians introduce an entirely different form of citizenship, one that is not contained by nation-states and is even resistant to the individualizing tendencies of modernity's capitalist paradigm⁸². Here, the body of Christ produces both a social and spiritual effect in every Christian who partakes in it. At the reception of the eucharist, a person becomes ontologically configured to Christ while at the same time preserving his individuality. Socially, he becomes a member of a community of Christ faithful who share the same purpose and end.

Hence, participation in the eucharist is the possibility for participation in social life and a consequent formation of a civic society. In this, the human individual self is defeated, and the virus of atomization and individualization, which is akin to modernity, is eliminated⁸³. Thus, this Eucharistic "counter-politics" occurs in two ways. In the first place, it provides an antidote to today's mainstream political discourses, providing an alternative view of human beings, culture, and the role of society. Second, it is performed at the altar (counter), dramatizing in the ways of liturgical praxis the ontology of human freedom as committed to a common purpose of being with God and with one another⁸⁴.

Going further, Cavanaugh argues that the eucharistic-inspired citizenship is necessary not only to defeat individualism but also materialism⁸⁵. The reality of the body of Christ makes us appreciate and correctly use material things for the benefit of enriching human life. Material things in this reading are understood as part of God's creation, hence they have a deeper meaning and purpose. God placed the whole of creation at the disposal of the human person to care for it and to use it for his own good benefit. To this end, each human relationship with material realities is to enrich a person's personal life, allow an interpersonal relationship, and promote the common good.

82 Cf. William Cavanaugh, *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (William B. Eerdmans, 2008), 55.

83 Cf. William Cavanaugh, "The Body of Christ: The Eucharist and Politics", *Word & World* 22/2 (2002): 176).

84 Matthew Rose, *A world After Liberalism: Five Thinkers who Inspired the Radical Right* (Yale, 2021).

85 Cavanaugh, *Being Consumed*, 58.

5.3. Torture and Eucharist

Cavanaugh’s *Torture and Eucharist* provides a strong argument for how ROT can work to identify liberal Christian interactions in the common good. Deepening the “Eucharistic Counter politics” hypothesis based on the experience of the Chilean Church under Pinochet, Cavanaugh develops new directions in Christian politics. Among all the identified logical connections in Cavanaugh’s works, the idea that torture serves as a ritual, a ‘Liturgy’ is quite outstanding⁸⁶. He argues that torture, as used by the Pinochet government, is an anti-social and anti-community tool used for a deliberate elimination of social groups with its concomitant effect on individual lives through a disintegration of social bodies⁸⁷. Such a view also highlights how, through acts of political violence, it becomes easier to disassemble the socio-material in such a way that frustrates any attempt at collective resistance. Cavanaugh uses two concepts to describe the effects of torture, viz: isolation of individuals and atomization of body polity⁸⁸.

On the other hand, to confront the enclosed violence proper to secularism, Cavanaugh proposes Eucharistic-counter-politics as a Christian strategy which offers an adequate response. For that reason, the Eucharistic liturgy is not just about the portrayal of integration but truly produces integration by fashioning the people into the body of Christ. To this end, a proper understanding of the nature of the eucharist must be sought, as “not a mere symbol, a source of meaning which the individual reads and then applies to social issues “out there” in the “real world”⁸⁹. The eucharist is what unites us into one body with Christ – this is itself a political reality⁹⁰. It is not surprising, therefore, that the Eucharist is conceived by him as a socially formative application—middle to ROT’s vision of how the usually good might be jointly constituted by the station.

It is impossible to conjecture how Cavanaugh’s argument that those who feed on Jesus Christ “re-create another kind of politics” at the same time believes that the Christian political action should only be submerged into the political structures. A proper consideration of Cavanaugh shows that his position is rather a set of demands for producing other social spaces and practices that reflect

⁸⁶ Cf. Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, 21-70.

⁸⁷ Cavanaugh uses the word torture in two senses, first in a strict sense to “denote any type of oppression or inconvenience: sitting in traffic for two hours was “torture,” my boss is “torturing” me, and so on” (Cavanaugh, “The Body of Christ”, 172) and secondly, as a strategy which aims towards fragmentation and atomization of social life. Torture in this general sense, aims at building walls of individualization, instead of relationships (Ibid., 174).

⁸⁸ Ibid., 171 & 173.

⁸⁹ Ibid., 177.

⁹⁰ Ibid.

another configuration of the human community. As a part of the inclusive ROT movement, Cavanaugh's *Eucharistic Counterpolitics* is polemically fruitful in imagining a Christian contribution to the ordinary good. In a certain way, this approach to the socially formative character of the Eucharist and numerous other Christian practices poses a cathartic question to the believer and the Christian about the very nature of politics: politics is not here understood as the manipulation within the given social frameworks, but as the instantiation of the new existential architectonics. Furthermore, it constitutes an innovative paradigm within the Christian theological discourse of political engagement in the post-secular society.

6. RADICAL ORTHODOXY THEOLOGY: BRIDGE AND INTERLOCUTOR OF POSTMODERN SOCIETY

R. Andrés raises two important issues against ROT: the first is its lack of systematization as a school of thought, and the second is the unclear identity of its proponents. He presents a brief interview with William Cavanaugh in which he denied any ties with ROT⁹¹. Andrés' observation that ROT does not have a distinct programme of theology and no group of theologians identify themselves with ROT, seems plausible. Nevertheless, there are indications and landmarks that qualify the doing of theology that ROT proposes.⁹²

C. Pickstock's exposition in the article "Reply to David Ford and Guy Collins", indicates the bent towards *Orthodoxy* and *tradition* as characteristic of ROT. This reveals the specific and admirable identity of ROT⁹³. Furthermore, J. Milbank, in his article "The Programme of Radical Orthodoxy", calls ROT "a movement of intellectual, ecumenical and cultural mediation"⁹⁴. This means that ROT could be considered an umbrella theological movement which accommodates all thinkers who share the desire to conquer the culture of secularism using Christian metaphysics, especially of participation⁹⁵.

91 Cf. Andrés "¿Qué ortodoxia?, ¿Qué Radicalidad?", 61.

92 Ibid.

93 Catherine Pickstock, "Reply to David Ford and Guy Collins", *Scottish Journal of Theology* 54 (2001): 405. doi:10.1017/S003693060005167X.

94 John Milbank, "The Programme of Radical Orthodoxy", in *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Hemming (Ashgate, 2000), 33.

95 See Ola Sigurdson, "Radical Orthodoxy", in *Key Theological Thinkers*, ed. Staale Kristiansen (Routledge, 2016), 581-592. See also Bell, "Postliberalism and Radical Orthodoxy", 111.

However, in reading ROT’s project, care must be taken not to fall into exclusivism and ecclesialism, which S. Shakespeare points out⁹⁶. Their desire to save reality from nihilism and materialism makes her suspicious and critical of non-Christian realities⁹⁷. Shakespeare views ROT’s project as a subtle effort to deify the Church⁹⁸. He claims that the ideal Church which ROT imagines emerges only through a figment of their theological construction, which only satisfies their theological imagination. He accuses ROT of a fictitious presentation of the Church that is based on a pretentious ignorance of the Church’s violent past and disappointment in history⁹⁹. Shakespeare’s critique of ROT seems exaggerated; the appropriation of the church and her liturgy is intended only to provide a model for civic Society. This does not in any way suggest that ROT overlooks the deficiencies of the Church in the way that Shakespeare observes.

On a positive note, ROT’s project can be understood as a work in search of a connection between modern Christian apologetics and post-modern philosophical issues. The proponents of postmodernism do not apply the term as a specific time in history that chronologically succeeds modernity, but rather as an umbrella term that accounts for those positions that question the meanings and ideals of modernity and challenge its metanarrative, such as anthropocentrism, foundationalist epistemology, etc. ROT dismisses an actualization of a conservative withdrawal and liberal assimilation in theology¹⁰⁰. On the contrary, it advocates for a “radical” interpretation of reality, one which turns back to orthodox sources and traditions to draw its authority as a means to promote a coherent view of reality¹⁰¹. On that account, the stronghold of ROT is its re-imagination of theology in its proper dignity and pride of place as the queen of all sciences among other disciplines¹⁰².

ROT’s approach to *postmodernity*, is summarized by J. Milbank and A. Pabst as follows,

“To understand more deeply what this new approach involves, it is necessary to attend closely to the intended sense of the notion “post-liberalism”. ‘Post-’ is

96 Cf. Shakespeare, “The New Romantics”, 167.

97 Milbank, Pickstock and Ward, “Introduction, Suspending the Material”, 1. See also Milbank, *Theology and Social Theory*, 23; Phillip Blond, “Perception. From Modern Painting to the vision in Christ”, in *Radical Orthodoxy*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, (Routledge, 1999), 232.

98 Ibid. 172

99 Shakespeare, “The New Romantics”, 167; Cavanaugh, “Killing for the Telephone Company”, 243-274.

100 Cf. Milbank, Pickstock and Ward, “Introduction, Suspending the Material”, 4

101 Ibid., 3.

102 Cf. Milbank, *Social Theory and Theology*, 1.

different from ‘pre-’and implies not that liberalism is all bad, but that it has inherent problems and deficiencies. Long centuries and recent decades of liberalization have afforded some protection against the worst transgressions upon the liberty of some by the liberty of other.... Appeals to emancipation and social justice ignore the relationships that can provide substance to such abstract norms. This is why there is a need to invent or discover new, more participatory modes of self-restraint and responsibility, of economic justice and share well-being”¹⁰³.

From the foregoing, ROT’s appropriation of the concept of postmodernity does not in any way suggest a total obliteration of modernity and its liberal creed but rather holds that, while sustaining modernity’s positive contributions, it is also important to address its deficiencies at once. In the words of J. Milbank, “Radical Orthodoxy, although it opposes the modern, also seeks to save it. It espouses, not the pre-modern, but an alternative version of modernity”¹⁰⁴. But the question is, how does ROT intend to save modernity? In examining the inadequacies of modernity, one sees that it seeks the good of man but does so in an erroneous way: by alienating man from his ontological dependence on God which constitutes the truth of his being. To save modernity, therefore, it is important to re-imagine it using theological principles which redirects it to the creature-creator ontological dependence.

ROT’s critique of modernity is not primarily about a nostalgic return to the premodern world, but rather an effort to interpret present realities within a theological spectrum in which every reality is understood to be ontologically dependent on God adopting the framework of gift and reciprocity¹⁰⁵. It aims at restoring a Christian metaphysics of participation in postmodern culture. ROT reinterprets postmodern culture within the framework of the theological idea of analogy in a way which debunks the secularization thesis dominant in much of modern social theory. Hence, ROT opposes a self-adequate identity and the main values of the postindustrial society. Instead, it offers a relational ontology that stems from the Trinity.

103 John Milbank and Andrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the human future* (Rowman & Littlefield, 2016), 2.

104 Milbank, “The Programme of Radical Orthodoxy”, 45.

105 Milbank, *The Suspended Middle*, 25.

CONCLUSION

The *theo-political* vision that ROT proposes is built on its appropriation, interpretation, and application of the concept of participation. Participation (*methexis*) was first used by Plato in his dialogues to explain the qualitative similarities and differences observable in nature and to establish a relationship between the *One* and the many. It was later adopted by the Patristics to describe the ontological dependence of created realities on God through *creatio ex nihilo*. The concept of participation was, however, lost in the wake of modernity following the rise of nominalism, which was responsible for both the emergence and widespread of nihilism and consequently for secularism. At present, participation in ROT's usage constitutes a theological framework within which the issues of modernity could be properly examined.

ROT's concept of participation holds that created things depend ontologically on God for being and meaning. In this way, the secular understanding of material things as a reality separate from God is properly addressed. ROT's concept of participation has a serious implication for Christian's perception and involvement in the socio-political activities of his society. Christian participation in the public life within this interpretation begins with ontology conceived analogically, whereby all creation depends on God the creator for their being and meaning. Participation in this sense therefore, implies a relationality in terms of sharing, in which Christians understand their *shared* origin in God. To this end, ROT redirects the perception of difference and diversity from implying individualism, social atomism, and antagonism, to underlying a *sharing*, in terms of a natural connection between one person and the other who shares in the same ontological source: God the creator.

ROT's concept of participation unfolds within a genre of a fierce critique of secularism and modernity, which may at first sight appear excessive and exclusive. On the one hand, it considers non-Christian positions as suspicious and, at some point, untrue. For instance, J. Milbank and William Cavanaugh unite in a critical evaluation of modernity and the secular state. J. Milbank sees Christianity as the only real position that can serve as an antidote to the excesses of the modern state. Cavanaugh, on the other hand, uses his Eucharistic counter-politics as a tool for the fierce rejection of the dualistic trajectory of the modern state. The worry about this is that ROT both closes its doors against dialogue or is incapable of perceiving anything good in non-Christian realities. On the contrary,

G. Ward's *Critical Engagement* gives us another impression which can enrich our consideration. Ward opens the possibility of positively confronting the excesses of modern society to create a notable Christian influence in society. This balanced approach qualifies ROT as a bridge and interlocutor of post-modern society.

Christian Participation in public life is first and foremost an action that connotes presence and active involvement in the activities of one's society. However, a close consideration must be given to that which informs Christian's action, such as his self-perception and understanding of reality, which I describe as the thought dimension of participation. This is because, to take part in public life, a Christian must first feel himself as part of society and understand his shared origin with others as a natural connection and true basis for the possibility of civic society. I argue that ROT's concept of participation provides this important *thought dimension*, and as such gives Christian involvement in public life both a direction and a purpose. A Christian does not just take part in the socio-political activities of this society, but does so because he feels himself part of the society. The thought dimension, which ROT offers, strengthens and gives purpose to the action dimension. Hence, Christians, rather than shy away from their faith formation and identity, must take advantage of it in order to engage in a critical-creative engagement in the public space. It is in this way that Christian participation in the being of God makes possible a proper Christian participation in public life.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alpers, Christiane. "The Essence of a Christian in Henri de Lubac: Sacramental Ontology or Non-Ontology". *New Blackfriars* 95/1058 (2014): 430-442.
<https://www.jstor.org/stable/43251838>.
- Andrés, Roberto. "¿Qué Ortodoxia?, ¿Qué Radicalidad?: una teología arriesgada para un tiempo incierto". In *La Modernidad cuestionada*, edited by Carmen Ubieta, 51-80. Deusto, 2010.
- Anidjar, Gil. "Secularism". *Critical Inquiry* 33/1 (2006): 52-77.
<https://doi.org/10.1086/509746>.
- Bell, Daniel. "Postliberalism and Radical Orthodoxy". In *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, edited by Craig Hovey and Elizabeth Phillips, 110-132. Cambridge, 2015.
- Blond, Phillip. "Perception. From Modern Painting to the vision in Christ". In *Radical Orthodoxy: a new theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, 232-254. Routledge, 1999.

- Brandon Paradise and Sergey Trostyanskiy. “Liberalism and Orthodoxy: A Search for Mutual Apprehension”. *Notre Dame L. Rev.*, 98/4 (2022): 1657-1696.
<https://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol98/iss4/8>.
- Bronk, Andrzej. “Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article”. *Anthropos* 107/2 (2012): 578-583. <https://www.jstor.org/stable/23510062>.
- Boersma Hans and James Packer. “Sacramental Ontology: Nature and the Supernatural in the Ecclesiology of Henri de Lubac”. *New Blackfriars* 88/1015 (2007): 242-273.
<https://www.jstor.org/stable/43251132>
- Cavanaugh, William. “Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good”. *Modern Theology* 20 (2004): 243-274.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2004.00252.x>.
- Cavanaugh, William. “La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico”. In *La Modernidad cuestionada*, edited by Carmen Ubieta, 13-30. Duesto, 2010.
- Cavanaugh, William. “The Body of Christ: The Eucharist and Politics”. *Word & World* 22/2 (2002): 170 - 177.
- Cavanaugh, William. “The City: Beyond Secular Parodies”. In *Radical Orthodoxy: a new theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, 182-200. Routledge, 1999.
- Cavanaugh, William. *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. William B. Eerdmans, 2008.
- Cavanaugh, William. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Root of Modern Conflict*. Oxford, 2009.
- Cavanaugh, William. *Torture and Eucharist, Theology, Politics, and the Body of Christ*. Blackwell, 1998.
- Davison, Andrew. *Participation in God, A study in Christian Doctrine and Metaphysics*. Cambridge, 2019.
- De Lubac, Henri. *The Mystery of the supernatural*. Crossroad, 1998.
- Doak, Mary. “The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique”. *Theological Studies* 68 (2007): 368-393. <https://doi.org/10.1177/004056390706800207>.
- Dreher, Rod. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. Penguin, 2018.
- Edward, Oakes. “The Paradox of Nature and Grace: On John Milbank’s *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*”. *Nova et Vetera* 4/3 (2006): 667–696.
- Ge, Yonghua. *The Many and the One*. Lexington, 2021.
- Gillespie, Michael. *Nihilism Before Nietzsche*. University of Chicago, 1995.
- Grumett, David. “Radical Orthodoxy”. *The Expository Times* 122/6 (2011): 261-270.
<https://doi.org/10.1177/0014524610394523>.
- Hadden, Jeffrey. “Religious Broadcasting and the Mobilization of the New Christian Right”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/1 (1987) 1-24.
<https://doi.org/10.2307/1385838>.

- Hennandii, Khrystokin, and Vasyl Lozovytskyi. "Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 43/8 (2023) 13-31. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2467>.
- Herman, Fritz-Gregor. "Metéchein, Metalámbenein and the Problem of Participation in Plato's Ontology". *Philosophical Inquiry* 25 3/4 (2003): 19-56. <https://doi.org/10.5840/philiquiry2003253/437>.
- Malloy, Christopher. "Participation and Theology: A Response to Schindler's 'What's The Difference?'". *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005) 38-61.
- Michael, Hanby. "Desire: Augustine beyond Western subjectivity". In *Radical Orthodoxy: a new theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, 109-126. Routledge, 1999.
- Milbank, John and Andrian Pabst. *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the human future*. Rowman & Littlefield, 2016.
- Milbank, John and Catherine Pickstock. *Truth in Aquinas*. Routledge, 2001.
- Milbank, John, Catherine Pickstock and Graham Ward. "Introduction, Suspending the Material: the turn of Radical Orthodoxy". In *Radical Orthodoxy: a new theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, 1-20. Routledge, 1999.
- Milbank, John. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. Wm. B. Eerdmans, 2005.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. Routledge, 2003.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell, 1990.
- Milbank, John. "The Programme of Radical Orthodoxy". In *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, edited by Laurence Hemming, 33-45. Ashgate, 2000.
- Ola, Sigurdson. "Radical Orthodoxy". In *Key Theological Thinkers*, edited by Staale Kristiansen, 581-592. Routledge, 2016.
- Pagels, Elaine. *Why Religion: a personal story*. HarperCollins, 2018.
- Papastathis, Konstantinos, and Anastasia Litina. "Orthodoxy as exclusivist identity in the Greek Radical Right: Discourse analysis and electoral behavior". In *Illiberal politics and religion in Europe and beyond: Concepts, actors, and identity narratives*, Vol. 19, edited by Anja Hennig and Mirjam Weiberg-Salzmann, 291-316. Campus Verlag GmbH, 2021.
- Pickstock, Catherine. "Imitating God: The Truth of things According to Thomas Aquinas". *New Blackfriars* 81/953-954 (2000): 312. <https://www.jstor.org/stable/43250468>.
- Pickstock, Catherine. "Reply to David Ford and Guy Collins". *Scottish Journal of Theology* 54/3 (2001): 405 – 422. doi:10.1017/S003693060005167X.
- Pickstock, Catherine. *After Writing: On the Liturgic Consummation of Philosophy*. Wiley-Blackwell, 1998.
- Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Catholic University of America, 1995.
- Rose, Matthew. *A world after liberalism: five thinkers who inspired the radical right*. Yale, 2021.

- Samet, Moshe. “The Beginnings of Orthodoxy”. *Modern Judaism* 8/3 (1988): 249-269. <https://www.jstor.org/stable/1396068>.
- Scherer, Matthew. “Landmarks In The Critical Study Of Secularism”. *Cultural Anthropology* 26/4 (2011): 621-632. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01115.x>.
- Schindler, David. “Perfect Difference: Gender and the Analogy of Being”. *Communio: International Catholic Review* 43/2 (2016): 194-231.
- Schindler, David. “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”. *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005): 1-27.
- Shakespeare, Steven. “The New Romantics A Critique of Radical Orthodoxy”. *Theology* 103/813 (2000): 163-177. <https://doi.org/10.1177/0040571X0010300302>.
- Simon Oliver, “Henri de Lubac and Radical Orthodoxy”. In *TT Clark companion to Henri de Lubac*, ed. Jordan Hillebert, 393-418. Bloomsbury, 2017.
- Simon Oliver, “Radical Orthodoxy”. In *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, edited by Stewart Geotz and Charles Taliaferro, 1-4. John Wiley, 2021.
- Singer, David. “The New Orthodox Theology”. *Modern Judaism* 9/1 (1989): 35-54. <https://www.jstor.org/stable/1396432>.
- Składanowski, Marcin. and Lukasz Borzecki. “Radical Russianness: The Religious and Historiosophic Context of Aleksandr Dugin's Anti-Occidentalism”. *Journal for the Study of Radicalism* 14/2 (2020): 65-93. <https://doi.org/10.14321/jstudradi.14.2.0065>.
- Sureau, Denis. *Una Nueva Teología Política*. Nuevo Inicio, 2010.
- Sweeney, Leo. “Participation in Plato’s Dialogues: Phaedo, Parmenides, Sophist and Timeus”. *The Society for Greek Philosophy Newsletter* 123 (1983): 1-2. <https://orb.binghamton.edu/sagp/123>.
- Thomas Aquinas. *An Exposition of the Hebdomads of Boethius*. Catholic University of America, 2001.
- Trotter, Jack. “Reviewed Work: *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* by Cathrine Pickstock”. *Christianity and Literature* 47/4 (1998): 489-493. <https://www.jstor.org/stable/44314143>
- Ward, Graham. *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge, 1995.
- Ward, Graham. *Theology and Contemporary Critical Theory*. Springer, 1996.
- Ward, Graham. *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*. Baker Academic, 2009.
- Ward, Graham. *The Cities of God*. Routledge, 2000.
- Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge, 2005.
- Westphal, Merold. “Participation and Kenosis: A List for Schindler”. *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005) 28-37.
- Williams, David. “Review of *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, by C. Pickstock”. *Religion & Literature* 31/2 (1999): 111–116. <https://www.jstor.org/stable/40059775>.

Joseph Cyril Bassey

“Inner Change”. <https://www.innerchange.org/about/>, consulted 15 October 2024.

“William T. Cavanaugh”.

https://en.wikipedia.org/wiki/William_T._Cavanaugh, consulted 12 September 2024.

Transición energética justa a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia y desafíos clave: pobreza energética y neoextractivismo

A just energy transition in light of the Catholic Social Teaching and key challenges: energy poverty and neo-extractivism

EDUARDO ANDRÉS AGOSTA SCAREL
Departamento de Ecología Integral
Conferencia Episcopal Española, Madrid
ecologiaintegral@conferenciaepiscopal.es
<https://orcid.org/0000-0003-1182-8877>

Recibido: 21 de mayo de 2025

Aceptado: 2 de septiembre de 2025



RESUMEN

Se analiza la transición energética justa (TEJ) a partir de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), con énfasis en *Laudato Si'* y *Laudate Deum*. Se sostiene que una TEJ auténtica debe confrontar desafíos cruciales como la pobreza energética —la falta de acceso a servicios energéticos adecuados y asequibles— y el neoextractivismo, que implica la explotación intensiva de recursos naturales, incluso minerales necesarios para tecnologías renovables, perpetuando injusticias socioambientales. Fundamentada en principios como la dignidad humana, el bien común, la solidaridad y la opción preferencial por los pobres, la TEJ ha de implicar el abandono progresivo y sin demora de los combustibles fósiles, “aminorar la marcha” en la producción y el consumo, la protección de los más vulnerables y la participación de las comunidades. Se ofrecen criterios para lograr una TEJ desde la DSI, que asumen una conversión ecológica integral mediante la educación, la adopción de estilos de vida sostenibles y la desinversión en combustibles fósiles y megaminería.

Palabras clave: Cambio climático, *Caritas in Veritate*, Doctrina Social de la Iglesia, *Laudate Deum*, *Laudato Si'*, neoextractivismo, pobreza energética, transición energética justa.

ABSTRACT

The Just Energy Transition (JET) is analysed from the perspective of the Catholic Social Teaching (CST), with particular emphasis on *Laudato Si'* and *Laudate Deum*. It is argued that a genuine JET must address crucial challenges, such as energy poverty—the lack of access to adequate and affordable energy services—and neo-extractivism, which involves the intensive exploitation of natural resources, including minerals needed for renewable technologies, thereby perpetuating socio-environmental injustices. Based on principles such as human dignity, the common good, solidarity, and the preferential option for the poor, JET must involve the progressive and immediate abandonment of fossil fuels, slowing down production and consumption, protecting the most vulnerable, and engaging local communities. Concrete criteria are provided to achieve a JET, assuming an integral ecological conversion through education, the adoption of sustainable lifestyles, and divestment from fossil fuels and mining.

Keywords: *Caritas in Veritate*, Catholic Social Teaching, climate change, energy poverty, just energy transition, *Laudate Deum*, *Laudato Si'*, neo-extractivism.

INTRODUCCIÓN

El consenso científico evidencia que el mundo atraviesa una crisis climática y energética de proporciones inéditas, impulsada en gran medida por un modelo global todavía basado en combustibles fósiles^{1 2 3}. En diciembre de 2015, durante la 21ª Convención de las Partes (COP21) sobre cambio climático, los países por primera vez reconocieron unánimemente, mediante el Acuerdo de París⁴, el desafío global del cambio climático y la necesidad de no trasgredir el límite de calentamiento global más allá de 2,0°C, o mejor, si es 1,5°C; o su equivalente en emisiones acumuladas de dióxido de carbono: no superar el umbral de 450 partes por millón (ppm) en el promedio anual⁵. En el 2015, este valor era de 400 ppm; en el año 2024, fue de 423 ppm⁶. Al ritmo actual de incremento anual —entre 2 y 3 ppm— se superará el límite planetario de 450 ppm a mediados de la década de 2030.

Por esta razón, el último ciclo de informes del Panel de Expertos del Cambio Climático de la ONU (IPCC, en sus siglas en inglés, 2021-2023) puso plazos y cantidades concretas para lograr la descarbonización de las sociedades⁷. Para cumplir con el objetivo del Acuerdo de París, las emisiones de gases de efecto invernadero deberían haber alcanzado su pico en 2025 y reducirse un 43% para 2030, un 60% para 2040 y un 84% para 2050, en comparación con los niveles de 2019⁸. Asimismo, la Agencia Mundial de Energía en su informe sobre el “Emisiones Netas Cero para el 2050”⁹, junto a numerosos estudios que lo avalan, señaló que para lograr estas metas hay que avanzar por el abandono ordenado, gradual y equitativo de los combustibles fósiles. En breve, para afrontar la crisis

1 Fatima Denton et al., *Climate Change 2022 - Mitigation of Climate Change* (Cambridge University Press eBooks, 2023), <https://doi.org/10.1017/9781009157926>.

2 International Energy Agency [IEA], *Net Zero by 2050: A Roadmap for the Global Energy Sector*, 2021.

3 Eduardo Agosta Scarel, “El Cambio Climático ha llegado para quedarse”, en *Nociones claves para una ecología integral*, Tomo I, comp. Lucio Florio y coord. Silvia Alonso (DECyR Diálogo Ciencia y Fe, 2024), 1-2.

4 Cf. Organización de las Naciones Unidas, *Acuerdo de París*, 2015, https://unfccc.int/sites/default/files/spanish_paris_agreement.pdf.

5 El cambio climático junto con la pérdida de biodiversidad son dos límites planetarios fundamentales que hay que respetar para garantizar la sostenibilidad de la vida en la Tierra tal como la hemos conocido durante el Holoceno; cf. Katherine Richardson et al., “Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries,” *Science Advances* 9, n.º 37 (2023), <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>.

6 Datos provistos disponibles en Gml Web Team, n.d., “Trends in CO₂ - NOAA Global Monitoring Laboratory”, https://gml.noaa.gov/ccgg/trends/gl_data.html.

7 Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2021 – the Physical Science Basis: Working Group I Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Cambridge University, 2023).

8 Denton et al., *Climate Change 2022 - Mitigation of Climate Change*, SPM-21, https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_FinalDraft_FullReport.pdf

9 IEA, *Net Zero by 2050: A Roadmap for the Global Energy Sector*.

climática, es necesario que la sociedad global abandone los combustibles fósiles como principal fuente energética en todos los sectores.

Pese a las cualificadas advertencias, las reducciones drásticas de emisiones no han comenzado; ni siquiera se han estabilizado. La razón es que la descarbonización de nuestras sociedades presenta varios retos. Por un lado, la economía global se ha construido sobre la base de los combustibles fósiles, y la infraestructura asociada —como las centrales termoeléctricas, las refinerías y las redes de distribución— tiene una larga vida útil. Esto genera una fuerte inercia, pues reemplazarla requiere inversiones masivas y tiempo, un fenómeno conocido como “lock-in” o bloqueo tecnológico y de infraestructuras¹⁰. Si bien el coste de las energías renovables, como la solar y la eólica, ha disminuido drásticamente en la última década, la inversión inicial para nuevos proyectos sigue siendo elevada. La Agencia Internacional de Energías Renovables señala que, aunque los costes nivelados de la electricidad de fuentes renovables son ahora inferiores a los de los combustibles fósiles, la movilización de capital inicial es un obstáculo persistente¹¹.

Asimismo, los países en desarrollo a menudo enfrentan dificultades para acceder a la financiación necesaria para llevar a cabo esta transición, agravadas por el alto coste de la deuda y la percepción de riesgo de los inversores¹². Por otra parte, la industria de los combustibles fósiles sigue teniendo un peso económico y una influencia política considerables a nivel mundial. Un claro ejemplo fue la cifra récord de lobistas de esta industria acreditados en las cumbres climáticas de Dubái (COP28) en 2023¹³ y el debate sobre su influencia en la agenda de la cumbre de Bakú (COP29) en 2024¹⁴. Esta influencia se traduce en persistentes subsidios a los combustibles fósiles, que alcanzaron un récord de 7 billones de dólares a nivel mundial en 2022, lo que crea una distorsión del mercado que frena la transición energética¹⁵.

10 Denton et al., *Climate Change 2022 - Mitigation of Climate Change*, TS, 55.

11 International Renewable Energy Agency [IRENA], *Renewable Power Generation Costs in 2023* (2024).

12 United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), *World Investment Report 2023* (2023).

13 “Record Number of Fossil Fuel Lobbyists Granted Access to COP28 Climate Talks”, *Global Witness* (December 5, 2023), <https://globalwitness.org/en/press-releases/record-number-of-fossil-fuel-lobbyists-granted-access-to-cop28-climate-talks/>

14 “Fossil fuel lobbyists eclipse delegates from vulnerable nations at COP29”. *Global Witness*. November 15, 2024, <https://globalwitness.org/en/press-releases/fossil-fuel-lobbyists-eclipse-delegations-from-most-climate-vulnerable-nations-at-cop29-climate-talks/>.

15 Simon Black, “IMF Fossil Fuel Subsidies Data: 2023 Update”, *IMF Working Paper 2023*, n.º 169 (2023): 1, <https://doi.org/10.5089/9798400249006.001>.

A todo lo anterior, se le suma la intermitencia de fuentes de energía renovable (no siempre brilla el sol o sopla el viento). Este desafío técnico requiere soluciones de almacenamiento de energía a gran escala y la modernización de las redes eléctricas para garantizar un suministro estable, tecnologías que aún se están desarrollando y expandiendo a la escala necesaria¹⁶.

Ahora bien, si bien es indispensable abandonar los combustibles fósiles, la forma en que lo estamos haciendo corre el riesgo de replicar las mismas lógicas de explotación y desigualdad que caracterizaron la era del petróleo, dando lugar a lo que se conoce como neoextractivismo verde o extractivismo de la transición¹⁷. Esta problemática es real y creciente, y se basa en que la tecnología para la energía renovable (paneles solares, turbinas eólicas y, sobre todo, las baterías para almacenamiento y vehículos eléctricos) es intensiva en el uso de minerales. La transición energética ha disparado la demanda de minerales como el litio, cobalto, níquel, cobre y tierras raras. Por ejemplo, un coche eléctrico necesita seis veces más minerales que uno de combustión¹⁸. Gran parte de estos recursos se concentra en pocos países, a menudo en el Sur Global y con gran impacto ambiental y social. A su vez, emerge la paradoja de la pobreza energética. Las comunidades que sufren los impactos directos de esta minería raramente se benefician de la transición. Se crea una nueva “zona de sacrificio”¹⁹ donde se exportan los recursos para que los países del Norte Global puedan descarbonizar sus economías, mientras las poblaciones locales se quedan con la contaminación, la escasez de agua y sin acceso a esa nueva energía limpia. La riqueza fluye hacia las corporaciones multinacionales y los centros de consumo, no se queda en el territorio.

En consecuencia, es evidente que la transición energética para que sea ordenada, gradual y equitativa exige algo más que soluciones técnicas: requiere un marco ético robusto para que la acción sea justa. En los últimos quince años, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha mostrado una progresión sostenida tanto en la comprensión de la crisis ecológica como en la cuestión energética. Desde los primeros señalamientos en *Caritas in Veritate*²⁰ (CV) hacia una crítica sistémica

16 IEA, *Global Hydrogen Review 2024* (2024), <https://www.iea.org/reports/global-hydrogen-review-2024>.

17 Maristella Svampa, *Las Fronteras Del Neoextractivismo En América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (Transcript Verlag, 2019).

18 “Transición Energética Y Minerales Críticos - Fundación Naturgy”, *Fundación Naturgy* (April 8, 2024), <https://www.fundacionnaturgy.org/publicacion/transicion-energetica-y-minerales-criticos/>.

19 Diana Hernández, “Sacrifice Along the Energy Continuum: A Call for Energy Justice”. *Environmental Justice*, 8, N.º 4 (2015), <https://doi.org/10.1089/env.2015.0015>.

20 Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 2009.

en *Laudato Si'*²¹ (LS), culminando en *Laudate Deum*²² (LD) con un llamado explícito al abandono de los combustibles fósiles y una severa admonición sobre la debilidad de la política internacional en cuanto a afrontar la crisis climática. Con esta última exhortación, el magisterio eclesial católico advirtió que la actual situación de procrastinación amenaza con desmoronar el mundo que nos acoge, acercándolo a un “punto de quiebre” (LD 2) y perjudicando de modo creciente la vida y la dignidad de las personas (cf. LD 2-3). De este modo su voz se ha intensificado, subrayando que la crisis ambiental y la social son dos caras de la misma moneda. Esta perspectiva, que une el “clamor de la tierra” con el “clamor de los pobres” (LS 49), ha mostrado una creciente preocupación ante la lentitud de las soluciones.

Por tanto, el presente artículo sostiene que la DSI, en diálogo con los marcos académicos sobre la Transición Energética Justa (TEJ), puede ofrecer un fundamento indispensable para guiar el proceso de transición energética y no repetir errores del pasado o generar otros inéditos. El objetivo principal es, por tanto, analizar cómo los principios de la DSI y los aportes académicos pueden contribuir al debate sobre la justicia energética, la pobreza energética y el neoextractivismo minero. A partir de este análisis, se buscará derivar orientaciones prácticas para la acción de las comunidades de fe, fomentando una conversión ecológica integral y solidaria en el sector energético.

Para alcanzar estos objetivos, el trabajo se estructura de la siguiente manera. La sección 2 explorará los fundamentos éticos y conceptuales que ofrece la actualización de la DSI, y los marcos académicos que interpretan la transición energética. La sección 3 trazará la definición de justicia energética y sus principios vectores. En la sección 4 se expondrá el concepto de pobreza energética y el neoextractivismo, como manifestaciones de la injusticia energética en dos escalas. La sección 5 analizará los elementos fundamentales para una TEJ en clave de la DSI. Finalmente, la sección 6 ofrecerá una conclusión que sintetice los hallazgos y refuerce el llamado a una conversión ecológica integral y solidaria en el sector energético.

21 Francisco, *Laudato Si'*, 2015.

22 Francisco, *Laudate Deum*, 2023.

1. FUNDAMENTOS ÉTICOS Y CONCEPTUALES PARA UNA TEJ

Para lograr una transición energética verdaderamente justa, es esencial basarse en principios éticos sólidos y tener un entendimiento claro de los conceptos que la definen. Las recientes contribuciones magisteriales han enriquecido la DSI, permitiéndole ofrecer una sabiduría ética que complementa los marcos académicos contemporáneos. Estos marcos proporcionan las herramientas analíticas necesarias para abordar la complejidad del desafío energético en el contexto actual de la crisis socioambiental. A continuación, exploraremos cómo la cuestión energética en la DSI puede contribuir a los marcos académicos para una TEJ.

1.1. Contribuciones recientes en la DSI aplicadas a la cuestión energética

Caritas in Veritate, de Benedicto XVI, pone un fuerte énfasis en el desarrollo humano integral como el fin último de toda actividad social y económica, un desarrollo que concierne a “la totalidad de la persona en todas sus dimensiones” (CV 11), incluyendo su dimensión trascendente. La energía, por lo tanto, no es un fin en sí misma, sino un medio esencial para alcanzar este desarrollo integral. El documento aborda directamente el problema energético como un problema de justicia, señalando el acaparamiento de recursos por parte de algunos y la dificultad de los países pobres para acceder a ellos, y llama a la diversificación de fuentes, la eficiencia energética, el consumo responsable y una solidaridad global para la gestión de los recursos energéticos (cf. CV 49). Un aspecto crucial de *Caritas in Veritate* es su llamado a una economía con ética, donde la lógica del mercado sea complementada por la lógica del don y el principio de la gratuidad (cf. CV 34-36). Este llamado es particularmente relevante para pensar modelos energéticos comunitarios, cooperativos y orientados al acceso universal, más que al mero lucro (cf. CV 37).

Laudato Si', de Francisco, marcó un hito al introducir y desarrollar el concepto de ecología integral (cf. LS 137-162). Este concepto es fundamental para el debate energético, ya que postula que “todo está relacionado” (LS 16, 70, 91, 92, 111, 117, 120, 137, 138, 142, 240) y que las crisis ambientales y sociales tienen raíces comunes y deben ser abordadas de manera conjunta. La energía no puede ser entendida de forma aislada, sino en su complejo nexo con la sociedad, la economía, la cultura y el ambiente. *Laudato Si'* realiza una profunda crítica al paradigma tecnocrático y al consumismo desenfrenado (cf. LS 106-114, 203, 210, 219), que considera como las raíces de una explotación insostenible de los

recursos naturales, incluyendo los energéticos (cf. LS 50). La encíclica subraya la urgencia de la descarbonización y el “reemplazo progresivo, pero sin demora” de los combustibles fósiles (LS 165). Introduce también el concepto de deuda ecológica (cf. LS 51-52), señalando la responsabilidad desproporcionada del Norte Global en la crisis climática y la necesidad de compensar al Sur Global. Finalmente, hace un llamado apremiante a una “conversión ecológica” personal, comunitaria y estructural, y a un diálogo social que involucre a todos los actores (cf. LS 164-201; 216-220).

Querida Amazonía, exhortación apostólica posterior al Sínodo de la Amazonía, aporta elementos clave a la discusión sobre la TEJ, el neoextractivismo y la justicia energética. Critica el neoextractivismo al denunciar la “conquista y explotación de los recursos” en la Amazonía por el interés de “pocas empresas poderosas” (QA 48), priorizando lo económico sobre el bien de la región y la humanidad, dañando el ambiente y las comunidades. Esto se alinea con las críticas al extractivismo en la transición (QA 49). Contribuye a la justicia energética al abogar por la defensa de los “pobres de la Amazonia” (QA 110) que sufren esta explotación, resonando con la protección de los vulnerables y la justicia distributiva y de reconocimiento (cf. QA 19). Su visión integral, defendiendo ecosistemas y seres humanos, impulsa una TEJ que considere dimensiones sociales y ambientales cruciales.

Laudate Deum, la última exhortación apostólica del papa Francisco (2023), se presenta como una continuación y actualización de *Laudato Si'*, subrayando la urgencia de la crisis climática ante la insuficiencia de las respuestas globales (cf. LD 55). Ella critica explícitamente el negacionismo climático y el paradigma tecnocrático que confía ciegamente en soluciones tecnológicas sin abordar las causas éticas y estructurales profundas de la crisis (cf. LD 57-58). La exhortación analiza con preocupación la debilidad de la política internacional y el limitado impacto de las COP sobre el cambio climático, haciendo un llamado a un multilateralismo más efectivo y a una mayor presión ciudadana “desde abajo” (LD 34-43). Además, pone un énfasis particular en la responsabilidad diferenciada de las naciones ricas en la generación de emisiones (cf. LD 46) y en la necesidad de cambios profundos en los estilos de vida, especialmente en los modelos de consumo occidentales (cf. LD 70-72).

1.2. Marcos de interpretación y diálogo con la DSI

Los marcos de interpretación para las transiciones energéticas ofrecen conceptualizaciones que permiten operativizar los principios éticos en el complejo campo de la energía y la justicia. Siguiendo a Araya y otros (2023), el concepto de TEJ se ha instalado en la academia, organizaciones y agendas de tomadores de decisiones, atrayendo distintas miradas que convergen y disputan el término²³. Es un concepto polisémico, definido desde diversas perspectivas y alcances. La diversidad de enfoques reside en las distintas comprensiones de lo que constituye una transición, un sistema energético o la justicia. Esto implica diferentes focos, sujetos de injusticia, resoluciones espaciales y temporales, y niveles de profundidad en las transformaciones buscadas.

Se pueden distinguir al menos tres grandes marcos interpretativos relevantes para la discusión de la TEJ en el debate público y académico, que, aunque comparten características e influyen mutuamente, son distinguibles analíticamente. Estos se presentan a continuación en diálogo con la DSI²⁴:

a) Marco de transición energética (orientado a la descarbonización)

Esta perspectiva se centra en la conversión planificada de los procesos energéticos para descarbonizar los sistemas. Impulsada principalmente desde agentes de política pública y organizaciones internacionales, busca reemplazar la matriz fósil por energías renovables y mejorar la eficiencia energética. Se basa en la innovación tecnológica y de modelos de negocio, buscando asegurar suministro competitivo, acceso universal y protección ambiental. La crítica principal a este enfoque es que no necesariamente explicita una preocupación por las disparidades de poder ni aborda las desigualdades más allá de enfoques de compensación o reparación. Es el marco hegemónico en los debates internacionales.

La DSI asume la urgencia de abandonar los combustibles fósiles para mitigar el cambio climático, basándose en la mejor evidencia científica (LS 23, 165). Esto se alinea con el objetivo central de descarbonización de este marco. Sin embargo, la DSI va más allá del enfoque técnico, insistiendo en que la transición no es solo un cambio tecnológico, sino una transformación que debe integrar dimensiones sociales, económicas y ambientales²⁵. La DSI enfatiza que la actividad económica (incluido el sector energético) no puede limitarse a producir riqueza o buscar mero

23 Paz Araya et al., *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa? Articulando múltiples escalas, resoluciones y sentidos*. Documento de trabajo NEST-r3, n.º 4, Santiago, Chile, 2023, 4.

24 Ibid., 10-13.

25 Francisco, *Laudato Si'*, 2015.

beneficio, sino que debe ordenarse a la consecución del bien común, y que la justicia debe estar presente en todas las fases del proceso económico²⁶. Un enfoque puramente técnico sin un fundamento ético corre el riesgo de ser instrumentalizado.

b) Marco de transición justa (origen sindical)

Este marco surge del movimiento sindical en el sector energético en EE. UU. en la década de 1970, preocupado por la salud y las condiciones de vida de los trabajadores y sus comunidades frente a los cierres de industrias contaminantes. Ha evolucionado para abordar las implicaciones laborales de la descarbonización, como la pérdida de empleos y la necesidad de reconversión hacia energías renovables, en diálogo con otros sectores de la sociedad civil, gobiernos y el mundo de negocios. Busca que la urgencia climática no afecte la seguridad y calidad del trabajo. Ha ampliado sus vínculos con grupos ambientalistas y el movimiento de justicia climática. La DSI ha alentado y sostenido históricamente a las organizaciones sindicales, desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891). Estas están llamadas a hacerse cargo de los nuevos problemas sociales y laborales que surgen en la transición energética (CV 64).

La DSI, con su defensa de la dignidad del trabajo y la preocupación por los más vulnerables, se alinea fuertemente con la preocupación central de este marco por los trabajadores y las comunidades afectadas. El principio de solidaridad de la DSI apoya la necesidad de acompañar la transformación económica y laboral, asegurando apoyo para la reconversión profesional y el desarrollo local. La DSI también ha llamado a las organizaciones sindicales nacionales a mirar más allá de los intereses de sus afiliados para incluir a trabajadores no afiliados y a los de países en desarrollo, donde los derechos sociales son a menudo violados. Esto resuena con la necesidad de una transición justa a escala global (CV 64).

c) Marco de transformaciones socio-ecológicas

Esta perspectiva, particularmente fuerte en organizaciones ciudadanas de América Latina, observa las transiciones energéticas como parte de cambios estructurales más profundos que demanda la crisis ecológica. Critica el paradigma extractivista y las lógicas de crecimiento económico que subyacen a menudo incluso en enfoques de transición energética y transición justa. Existe el riesgo de replicar lógicas neoextractivistas con las nuevas tecnologías de energía renovable

26 Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 2009.

(p. ej., la extracción de minerales raros como litio y cobre)²⁷. Este marco busca resaltar las relaciones de poder prevalentes y el efecto de políticas neoliberales. Valora los saberes locales y de los territorios, especialmente de comunidades indígenas, y se relaciona con movimientos socio-eco-territoriales. Considera cambios sistémicos de gran escala²⁸.

El concepto de ecología integral de la DSI puede pensarse como un “super-marco” que engloba y da coherencia a los debates sobre la TEJ y ve la crisis ambiental y social como una sola crisis compleja. Esto dialoga con la perspectiva de transformación socio-ecológica que busca abordar las interrelaciones entre sociedad y medio ambiente. La DSI critica las lógicas que priorizan el mero beneficio económico sobre el bienestar humano y ambiental (CV 37), lo que se alinea con la crítica al crecimiento económico desenfrenado y al extractivismo. El reconocimiento de que la extracción de minerales para tecnologías renovables puede generar un nuevo tipo de extractivismo que vulnera derechos humanos y contamina es un punto clave de convergencia con este marco (QA 11, 49). La DSI también enfatiza la importancia de la participación local en la toma de decisiones (LS 182-183), lo que resuena con la valoración de los saberes locales y territoriales de este marco (LS 179, 146; QA 51).

1.3. El necesario enfoque multiescalar

Es significativo que las transiciones energéticas justas implican interacciones y dinámicas que ocurren en diferentes escalas: local, regional, nacional y global²⁹. La multiescala del fenómeno resalta la importancia de la gobernanza multinivel y la participación comunitaria para asegurar que las políticas de transición, a menudo diseñadas a nivel macro, no generen nuevas injusticias a nivel local ni ignoren las particularidades territoriales y las necesidades específicas de las comunidades³⁰. La aplicación de principios universales de la DSI y los llamados globales de las encíclicas requiere una traducción y adaptación a contextos específicos, y el enfoque multiescalar es esencial para esta tarea. Esto permite analizar cómo

27 Laura J. Sonter et al., “Renewable energy production will exacerbate mining threats to biodiversity”, *Nature Communications* 1, art. 4174 (2020), <https://doi.org/10.1038/s41467-020-17928-5>.

28 Paz Araya-Jofré, Matías Fleischmann Gonzáles y Antonio Reyes Suárez, “Una mirada multiescalar de las transiciones energéticas justas. Reflexión a partir de la revisión de marcos interpretativos”, *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales* 10, n.º 1 (2023): 117, <https://doi.org/10.15643/Collectivus.vol10num1.2023.3567>.

29 Elisa Arond, Claudia Strambo, José Vega-Araújo y Garret Zastoupil, “Opening up the Politics of Resistance to Planning for Just Energy Transitions”, *Planning Theory & Practice* 25, n.º 4 (2024): 586, editado por Fayola Jacobs, Elise Harrington y Ward Lyles, <https://doi.org/10.1080/14649357.2024.2407697>.

30 *Ibid.*, 585.

las decisiones tomadas en una escala (por ejemplo, una política nacional de subsidios a las energías renovables) impactan la justicia energética en otra escala (por ejemplo, el acceso a la energía para comunidades rurales aisladas o los efectos en mercados laborales locales), y cómo las iniciativas locales (como las cooperativas energéticas o los proyectos de energía comunitaria) pueden informar, desafiar o complementar las políticas de niveles superiores. Sin esta perspectiva multiescalar, se corre el riesgo de implementar soluciones “de talla única” que no respetan la diversidad de contextos, vulneran el principio de subsidiariedad y fallan en promover una participación ciudadana efectiva.

Así, es clave tener una comprensión multiescalar de los procesos de transición y de las injusticias operantes para articular las distintas miradas. Las injusticias energéticas, como veremos, suceden en escalas globales, nacionales, territoriales y locales (comunidades, hogares, individuos), y a través de distintas temporalidades (intrageneracional e intergeneracional). La DSI, al enfatizar la solidaridad global e intergeneracional y el cuidado de la casa común para las generaciones presentes y futuras, proporciona un marco para repensar estas múltiples escalas temporales y espaciales (Compendio de la DSI³¹ 162, 196, 486). Su principio de subsidiariedad (CDSI, 185-187) resalta la importancia de la acción y toma de decisiones a nivel local, reconociendo que son las poblaciones más vulnerables en diversos territorios las que ya sufren las consecuencias del cambio climático (LD 2, 3). En este enfoque, las Iglesias locales y Conferencias Episcopales, ya sean nacionales, regionales o continentales, juegan un rol clave para contextualizar el magisterio.

Por otra parte, existe una tensión entre el sentido de urgencia que demanda la crisis climática y la necesidad de una transformación profunda del modelo que origina las injusticias actuales³². Algunos enfoques hegemónicos, como ciertos aspectos de la transición energética de descarbonización o de la transición justa, tienden a proponer soluciones dentro del *status quo* o reformas incrementales que, si bien pueden ser rápidas, corren el riesgo de desplazar injusticias o no abordar las causas sociopolíticas fundamentales. Otros enfoques, como los de las transformaciones socio-ecológicas, buscan cambios estructurales profundos, lo cual es

31 Pontificio Consejo de Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social De la Iglesia (CDSI)*, 2004.

32 Paz Araya Jofré, Matías Fleischmann Gonzáles y Antonia Reyes Suárez, “Una mirada multiescalar de las transiciones energéticas justas”, 131-132.

necesario para atacar la raíz de los problemas, pero puede percibirse como más lento o difícil de operar³³.

La DSI, al llamar a la conversión hacia una “ecología integral” —que implica no solo cambios tecnológicos, sino también una transformación del sistema económico de desarrollo y de los estilos de vida—, se inclina hacia una visión de transformación profunda (cf. LS 137-162). En *Laudato Si'*, se critica fuertemente el paradigma tecnocrático dominante y el mito del crecimiento ilimitado, ya que se entiende que la crisis ecológica actual es el resultado de un modelo de desarrollo que ha buscado meramente la maximización de las ganancias y el consumo sin tener en cuenta los costos humanos y ambientales (cf. LS 101-114). La relación con una TEJ es directa: una transición que se limite a sustituir los combustibles fósiles por energías renovables sin cuestionar la lógica del consumo desenfrenado y la desigualdad no sería una solución real. Es más, se correría el riesgo de crear nuevas formas de explotación y de “descarte” de poblaciones enteras.

El supermarco de la ecología integral reconoce que los costes de la transición no pueden ser asumidos desproporcionadamente por los más pobres (cf. LS 194). Sin embargo, al mismo tiempo, reconoce la urgencia de la acción climática basada en la ciencia. Esto sugiere que la DSI aboga por un enfoque que integre la urgencia con la necesidad de cambios estructurales, evitando soluciones simplistas que ignoren las injusticias tanto a corto como a largo plazo. En este sentido, como argumenta Joseph Stiglitz (2019)³⁴, sin políticas sociales activas que gestionen las disrupciones —como la inversión en reconversión laboral y el apoyo a las comunidades afectadas—, la transición “verde” podría exacerbar la desigualdad y la inestabilidad social. El autor aboga por una transición prudente que implique diseñar políticas que no solo aceleren la descarbonización, sino que también implementen mecanismos de compensación para garantizar que el camino hacia la sostenibilidad no deje a nadie atrás, evitando así que la justicia ecológica se logre a costa de la justicia social.

2. LA JUSTICIA ENERGÉTICA

La justicia energética es un concepto fundamental para comprender la equidad en el sistema energético y guiar la transición hacia modelos más sostenibles

33 Paz Araya et al. *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?*, 28.

34 Joseph E. Stiglitz, “Addressing Climate Change Through Price and Non-price Interventions,” *European Economic Review* 119 (2019): 594-612, <https://doi.org/10.1016/j.eurocorev.2019.05.007>.

e inclusivos. Surge como un marco conceptual, analítico y de toma de decisiones que, si bien tiene un objetivo práctico, emerge desde una aproximación filosófica a los principios de justicia que permiten criticar los problemas del sistema energético global y orientar mejores decisiones.

Según Araya-Jofré et al. (2023), el concepto de justicia energética se origina con el trabajo de Walker (2009)³⁵ y en los últimos años se ha desarrollado ampliamente, posicionándose tanto en la academia como en las aplicaciones técnicas³⁶. Se articula con otros conceptos como la democracia energética, la justicia ambiental, la justicia climática y la pobreza energética. Se considera un marco adecuado para discutir la equidad en los procesos de suministro, producción y consumo energético³⁷.

Para Araya et al. (2023), la justicia energética descrita por Sovacool y Dworkin (2015) como “un sistema energético global que de forma justa distribuye beneficios y costos de los servicios energéticos y basado en decisiones imparciales y representativas”³⁸, ha permitido el desarrollo de los principios clave que conforman el marco analítico para comprender y abordar cuestiones de justicia energética³⁹. Estos principios, desarrollados por Heffron y McCauley (2018)⁴⁰, rigen las tomas de decisiones para lograr un sistema energético justo y se sintetizan a continuación:

2.1. Principio distributivo

Este principio se centra en la distribución justa de los costos y beneficios asociados a todas las etapas del sistema energético: la producción, el transporte, la distribución y el suministro de servicios energéticos. Desde la perspectiva de la justicia ambiental, aborda las preocupaciones de quienes disfrutan de menos recursos de los que les corresponden o necesitan. La justicia distributiva en el contexto energético tiene múltiples dimensiones: espacial, temporal y social. La dimensión espacial se refiere a cómo la ubicación geográfica de las personas

35 Gordon Walker, “Beyond Distribution and Proximity: Exploring the Multiple Spatialities of Environmental Justice”, *Antipode* 41, n.º 4 (2019), <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00691.x>.

36 Araya-Jofré, Fleischmann Gonzáles y Reyes Suárez. “Una mirada multiescalar de las transiciones energéticas justas”, 120.

37 *Ibid.*, 120.

38 Benjamin. K. Sovacool y Michael. H. Dworkin, “Energy justice: Conceptual insights and practical applications”. *Applied Energy* 142 (2019): 436. <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2015.01.002>.

39 Paz Araya et al. *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?*, 23-24.

40 Raphael J. Heffron y Darren McCauley, “What is the ‘Just Transition’?”. *Geoforum* 83 (2019): 74-77, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2017.11.016>.

influye en la gravedad de los beneficios o perjuicios, con desigualdades estructurales que afectan a los grupos más vulnerables, como en las “zonas de sacrificio”. La dimensión temporal destaca el impacto de las decisiones energéticas actuales en las necesidades de las generaciones futuras, abarcando tanto aspectos intrageneracionales como intergeneracionales. Por último, la dimensión social aborda cómo el acceso a los servicios energéticos varía según la clase o grupo social, con los económicamente privilegiados teniendo mayor acceso que los hogares marginados o empobrecidos.

2.2. Principio procedimental

Se refiere a la imparcialidad y representatividad de los procesos de toma de decisiones, así como a las instancias de participación en ellos. Las zonas de sacrificio, por ejemplo, son resultado de prácticas poco participativas en el diseño de los sistemas energéticos. Este principio subraya quién participa en las decisiones y cómo se toman.

2.3. Principio restaurador o de reconocimiento

Se vincula al reconocimiento de segmentos de la sociedad que han sido históricamente afectados o ignorados por el desarrollo energético global, demandando la necesidad de reparación. Busca reconocer y valorar las diferentes perspectivas y experiencias. Observar las injusticias en la escala del cuerpo, como las violencias de género y raciales resultantes de los sistemas energéticos, pone de manifiesto cómo se vive de forma diferenciada la vulnerabilidad y revela la necesidad de reparación acorde a este principio. Las zonas de sacrificio también ilustran la necesidad de reparar los daños históricos sobre los territorios afectados, lo que se relaciona con el principio de reconocimiento. Es necesario identificar las relaciones de poder existentes y sus posibles desplazamientos para abordar el principio de reconocimiento.

2.4. Operacionalización de los principios de justicia energética

Según Araya y otros (2023), la operacionalización de estos tres principios permite que la justicia energética sea funcional como marco analítico y como apoyo

en la planificación y toma de decisiones⁴¹. Estos principios se enlazan directamente con el debate sobre transiciones energéticas justas, cuyo propósito es reducir las desigualdades resultantes del sistema energético en las sociedades modernas. La justicia energética actúa como un marco transversal a otros marcos interpretativos de la transición, proveyendo herramientas para la observación aplicables en cada perspectiva.

Estos principios pueden aplicarse de manera multiescalar, reconociendo injusticias en todas las escalas espaciales (global, nacional, territorial, doméstica, corporal) y temporales (intrageneracional e intergeneracional). Las injusticias en una escala pueden ser resultado de mecanismos y decisiones que operan en otra. Observar las injusticias en sus distintas escalas y de forma sistémica es crucial para definir lineamientos de una TEJ⁴².

Si bien los tres principios son ampliamente reconocidos, ha habido críticas sobre su origen principalmente occidental, llevando a esfuerzos recientes por incorporar perspectivas éticas, culturales e históricas de otras tradiciones, incluyendo culturas indígenas y conceptos como el buen-vivir, para abordar manifestaciones diversas de injusticias, como las inequidades raciales y de género, y explorar dimensiones como el poder, la descolonización y los derechos humanos⁴³. La adaptación del concepto a distintas realidades resalta la necesidad de detectar los efectos del régimen energético actual y su eventual transformación para evitar desplazar inequidades en lugar de eliminarlas.

En breve, la justicia energética se define principalmente por los principios distributivo, procedimental y restaurador (o de reconocimiento), que buscan asegurar la distribución equitativa de los beneficios y costos energéticos, la participación justa en la toma de decisiones y el reconocimiento y reparación de las injusticias históricas. Estos principios son herramientas esenciales para analizar las injusticias energéticas en sus múltiples escalas y para guiar una transición energética que sea verdaderamente justa, equitativa e inclusiva. Como veremos a continuación, están íntimamente ligados a la DSI.

41 Ibid., 24.

42 Noel Healy, Jennie C. Stephens, y Stephanie A. Malin, “Embodied energy injustices: Unveiling and politicizing the transboundary harms of fossil fuel extractivism and fossil fuel supply chains”, *Energy Research & Social Science* 43 (2019), <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.09.016>.

43 Paz Araya et al., ¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?, 25.

2.5. Relaciones con la DSI

La enseñanza social de la Iglesia, al basarse en principios morales universales como la dignidad humana, el acceso universal a los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad, proporciona un fundamento ético profundo para el marco de la justicia energética (CV 47). Su preocupación por la distribución equitativa de los bienes de la tierra y la necesidad de que la justicia afecte todas las fases de la actividad económica (CDSI 171-172; CV 37) se alinea directamente con la justicia distributiva en el ciclo de vida energético. La enseñanza social de la Iglesia subraya la importancia de procesos decisionales transparentes, participativos y basados en el diálogo (CDSI 189; LS 187-188), lo cual es fundamental para la justicia procedimental. El principio de reconocimiento de la justicia energética, que busca identificar relaciones de poder y reparar daños históricos, también encuentra eco en la preocupación de la DSI por las estructuras de pecado (CDSI 119) y la injusticia que clama en el entorno natural (LS 1-2), así como en el llamado a reconocer la deuda ecológica (LS 51). La DSI aboga por la protección de los más vulnerables, quienes son desproporcionadamente afectados por los impactos energéticos y climáticos, un enfoque central tanto en la justicia energética como en la justicia social (LD 53). La DSI también se abre al diálogo con otras disciplinas y saberes ancestrales (CDSI 76; LS 63).

3. INJUSTICIAS ENERGÉTICAS

3.1. Pobreza Energética

La pobreza energética se define como una injusticia energética que opera en la escala del hogar. Se relaciona con la imposibilidad de un hogar de contar con las condiciones mínimas para un bienestar básico, específicamente en lo que respecta a la posibilidad de realizar tareas domésticas dependientes de la energía y los efectos secundarios de su uso o ausencia, debido a un nivel de ingresos insuficiente, una condición que puede verse agravada por disponer de una vivienda ineficiente energéticamente⁴⁴. De manera más amplia, es la ausencia de acceso suficiente a servicios energéticos adecuados, confiables, asequibles, seguros y

44 Cruz Roja, “Hablemos de pobreza energética”, *Cruz Roja* (9 de octubre de 2021), <https://www2.cruzroja.es/web/ahora/-/pobreza-energetica#:~:text=La%20pobreza%20energ%C3%A9tica%20es%20la,una%20vivienda%20ineficiente%20en%20energ%C3%ADa.>

ambientalmente adecuados⁴⁵. Las causas principales son los altos precios de la energía, los bajos ingresos de los hogares y la ineficiencia energética de las viviendas y los equipos. Existen también factores causales exógenos, como el cambio climático y la volatilidad de los precios de los combustibles, y endógenos, como las características de la vivienda, los niveles de ingresos y el estado de salud de los habitantes⁴⁶. Las consecuencias de la pobreza energética son graves y multifacéticas, afectando la salud física y mental, la educación, las oportunidades de empleo y la inclusión social, perpetuando ciclos de pobreza y vulnerabilidad⁴⁷.

Según Araya et al. (2023)⁴⁸, en países con alto Índice de Desarrollo Humano (IDH-D), se suele analizar principalmente desde la equidad de gasto, es decir, el porcentaje del ingreso que se destina al gasto en energía. En muchos países empobrecidos (con bajo IDH-D), el problema central no es tanto el costo, sino el acceso a los servicios energéticos en sí mismos. En países con IDH-D medio, como muchos en América Latina, si bien el acceso es menos problemático que en los países de bajo IDH-D y el precio es relevante, la barrera principal suele ser la calidad del acceso (p. ej., suministro intermitente, uso de combustibles contaminantes como leña húmeda, ineficiencias debido a la infraestructura de la vivienda). Esta lectura de la pobreza energética como injusticia, donde los usuarios finales lidian con el problema a nivel doméstico, permite observar la relevancia del principio distributivo (costos y beneficios del suministro) y del principio restaurador (reconocimiento de segmentos ignorados) de la justicia energética. Se la describe como un problema multidimensional, situado, complejo y actual, cuya ausencia de un concepto claro en ciertos contextos ha invisibilizado la injusticia que viven ciertos grupos sociales⁴⁹.

Desde los principios de la DSI puede afirmarse que el acceso a la energía es un elemento clave para el desarrollo humano integral y un nivel de vida digno. La pobreza, incluyendo la pobreza energética, es un problema dramático de justicia que impide la realización del humanismo pleno (CDSI 449). Asimismo, el Evangelio da un privilegio a los pobres, y la DSI reafirma que los más favorecidos deben

45 Acción contra el Hambre, “¿Cuáles son las causas principales de pobreza energética?”, *Acción contra el Hambre* (25 de enero de 2022), <https://accioncontraelhambre.org/es/causas-pobreza-energetica>.

46 Takako Mochida, Andrew Chapman, y Benjamin C. McLellan. 2025. “Exploring Energy Poverty: Toward a Comprehensive Predictive Framework”, *Energies* 18, n.º 10, art. 2516, <https://doi.org/10.3390/en18102516>.

47 Acción contra el Hambre, “¿Cuáles son las causas principales de pobreza energética?”.

48 Paz Araya et al., *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?*, 40.

49 Stefan Bouzarovski y Saska Petrova, “A global perspective on domestic energy deprivation: Overcoming the energy poverty–fuel poverty binary”, *Energy Research & Social Science* 10 (2015): 32, <https://doi.org/10.1016/j.erss.2015.06.007>.

renunciar a algunos derechos para poner sus bienes al servicio de los demás (CDSI 158). La pobreza es algo a combatir activamente, buscando soluciones adecuadas y contrarrestando las fuerzas que obstaculizan la liberación de los más débiles de la miseria (CDSI 325).

La TEJ debe priorizar a los más vulnerables, protegiendo a los pobres y marginados y asegurando que los costos y beneficios no agraven las desigualdades. La DSI enseña que los bienes de la tierra tienen un destino universal y deben ser equitativamente compartidos. Aunque la propiedad privada es reconocida, no es un derecho absoluto y tiene una hipoteca social (CDSI 336). Este principio apoya la idea de que los recursos energéticos deben ser accesibles para todos, combatiendo la pobreza energética entendida como falta de acceso o acceso inadecuado. Más aún, la DSI llama a abordar las causas estructurales de la pobreza y la injusticia (CDSI 325). La pobreza energética, al estar entramada con inequidades económicas, infraestructurales y culturales, requiere reformas que vayan más allá de la simple compensación o soluciones dentro del *status quo*⁵⁰. El problema de la inseguridad alimentaria, y, por extensión, la energética como necesidad básica, debe plantearse a largo plazo, eliminando causas estructurales y promoviendo el desarrollo inclusivo (CV 27).

3.2. Neoextractivismo

El extractivismo, o más específicamente el neoextractivismo, es abordado por Araya y otros (2023) como una injusticia a escala global⁵¹. El término neoextractivismo se refiere a un patrón de producción orientado a la explotación de bienes de la naturaleza, caracterizado por ser visto como fuente inagotable, ocupar grandes áreas geográficas (producción extensiva) y buscar alta productividad (producción intensiva), extrayendo la mayor cantidad de materia en el menor tiempo posible, lo que causa grandes impactos en los ecosistemas y afecta la vida de los habitantes de los territorios⁵².

En un contexto de alta demanda global de materias primas para la descarbonización, se ha fomentado el desarrollo de megaproyectos mineros y energéticos⁵³.

50 Paz Araya et al., *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?*, 15.

51 Ibid., 43.

52 CELAM, *Carta Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano. Discípulos misioneros y custodios de la casa común* (2018), <https://iglesiasymineria.org/wp-content/uploads/2018/03/CARTA-PASTORAL-CELAM-2018.pdf>.

53 IEA, *World Energy Outlook 2024*. <https://www.iea.org/reports/world-energy-outlook-2024> (2024).

La transición energética, al pasar de combustibles fósiles a renovables, incrementa la demanda de materias primas de necesidad crítica, como el litio y el cobre, necesarias para las nuevas tecnologías⁵⁴. Esto genera un riesgo significativo: se puede pasar del actual modelo extractivista generalizado y justificado por los Estados porque con los beneficios recibidos se expanden los derechos sociales, a uno basado además en la descarbonización, manteniendo una constante en los impactos sociales⁵⁵ y ambientales⁵⁶ asociados. Así, para Gudynas (2021), este ciclo neoextractivista puede llevar a ciertos Estados, incluso progresistas, a legitimar o compensar los procesos extractivos, justificando el impacto ambiental con la discusión sobre el goce social de las utilidades. Este modelo se justificaría mediante la redistribución de las rentas obtenidas hacia programas sociales, presentando los impactos ambientales como sacrificios necesarios para el desarrollo y la reducción de la pobreza⁵⁷.

Así, bajo la narrativa del “consenso de la descarbonización”, se reproducen las dinámicas históricas de la teoría de la dependencia. Aunque se promueve una urgente transición energética, esta se fundamenta en una lógica mercantil que perpetúa la desigualdad: los países y regiones del Sur global se especializan en una nueva fase de extractivismo ambiental, proveyendo los minerales estratégicos y las materias primas necesarias. Mientras tanto, la industria y la tecnología asociadas a las energías renovables, así como los incentivos financieros, siguen concentrados en los países dominantes y las corporaciones globales. De este modo, la transición, lejos de buscar la justicia climática, amplía los nichos de mercado para estos actores hegemónicos y refuerza un control sofisticado sobre otros territorios, presentándolos como un almacén de recursos para la descarbonización del Norte Global, mientras se consolidan conceptos contradictorios como “minería verde” en nuevas “zonas de sacrificio”⁵⁸.

Las injusticias asociadas a este neoextractivismo ligado a la transición energética se manifiestan como despojo y desterritorialización, conceptos

54 IEA, *The Role of Critical Minerals in Clean Energy Transitions* (2022), <https://www.iea.org/reports/the-role-of-critical-minerals-in-clean-energy-transitions>.

55 Araya Jofré, Fleischmann Gonzáles, y Reyes Suárez, “Una mirada multiescalar”, 130.

56 Sonter et al., “Renewable energy production”, art. 4174, 4.

57 Eduardo Gudynas, “Los extractivismos sudamericanos hoy. Permanencias y cambios entre el estallido social y la pandemia”, en *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el Sur*.

Capitalismo, territorios y resistencias, ed. Cristian Alister, Ximena Cuadra, Dasten Julián-Vejar, Blaise Pantel & Camila Ponce (Ariadna Ediciones, 2021), 39.

58 Domingo Rafael Castañeda Olvera, “Extractivismo, neoextractivismo y despojo extraheccionista”, *Intersticios sociales*, n.º 27 (2024): 38 y 39, <https://www.intersticiosociales.com/index.php/is/article/view/531>

desarrollados por Scott y Smith (2018)⁵⁹ y Sovacool et al. (2021)⁶⁰. El despojo es un fenómeno complejo y multidimensional que implica la pérdida de tierra, riqueza u otros bienes. Ocurre como resultado del crecimiento del mercado energético “verde” y se profundiza en comunidades marginadas, a menudo ubicadas en lugares históricamente explotados. Se basa en relaciones de poder desiguales, conflictos, violencias y vulnerabilidades. La desterritorialización se refiere a la pérdida de las condiciones para habitar un territorio, ya sea por contaminación, pérdida de calidad de vida o aislamiento. Un ejemplo mencionado son los pueblos “fantasma” tras el cierre de centrales, que se acercan a la figura de refugiados climáticos por la pérdida de empleos⁶¹.

Para Araya et al. (2023), estos fenómenos son resultado de la falta de planificación integral y coordinación global al implementar proyectos sin una mirada territorial adecuada. Las zonas donde se localizan estos centros de producción extractivista suelen ser zonas de sacrificio, lugares donde las comunidades ya sufren directamente los impactos negativos de la actividad industrial en el marco de la injusticia ambiental. Estas zonas corresponden a menudo a comunidades de clase trabajadora y de bajos ingresos, y el enfoque sobre ellas se relaciona con los principios: distributivo, procedimental y de reconocimiento de la justicia energética, promoviendo la necesidad de reparar daños históricos⁶².

Cabe destacar que la reducción del consumo energético per cápita en algunos países con mayor consumo energético podría lograrse con poca o ninguna pérdida de bienestar⁶³. Asimismo, una distribución equitativa de la energía permitiría que toda la población mundial alcanzara el 95% de su máximo nivel de salud y bienestar y mejoraría también la calidad del aire⁶⁴. En esta línea, el Sexto Informe de Evaluación del Grupo de Trabajo III del IPCC⁶⁵ describe que la actual literatura contempla el camino del decrecimiento económico como una alternativa para enfrentar el cambio climático. El decrecimiento económico de los países más ricos, al reducir el uso excesivo de energía y recursos materiales, tiene implicancias

59 Diana Nadine Scott y Adrian A. Smith, “‘Sacrifice Zones’ in the Green Energy Economy: Toward an Environmental Justice Framework”, *McGill Law Journal* 62, n.º 3 (2018), <https://doi.org/10.7202/1042776ar>.

60 Benjamin K. Sovacool et al., “Dispossessed by decarbonisation: Reducing vulnerability, injustice, and inequality in the lived experience of low-carbon pathways”, *World Development* 137 (2018), art. 105116, <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105116>.

61 Paz Araya et al., *¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa?*, 26.

62 Ibid., 41.

63 Robert B. Jackson et al., “Human well-being and per capita energy use”. *Ecosphere*, 13, n.º 4 (2022): e3978, <https://doi.org/10.1002/ecs2.3978>.

64 Ibid.

65 Denton et al., *Climate Change 2022 - Mitigation of Climate Change*, 178, 361, 524, 1737, 1767, 1875.

inmediatas en la justicia energética a escala global, descomprimiendo las presiones del extractivismo sobre los territorios explotados⁶⁶.

3.3. Codicia y bien común

Con la dimensión social y ambiental entrelazadas en la ecología integral, la DSI considera el cuidado del ambiente natural un deber moral y parte de la búsqueda del bien común. La extracción de recursos que degrada el ambiente y destruye ecosistemas es contraria al orden de la creación. La codicia, sea individual o colectiva, se opone al destino universal de los bienes (CDSI 481). La DSI critica un sistema económico que se rige únicamente por intereses privados y lógicas de poder, con efectos disgregadores (CV 5). *Laudato Si'* describe la lógica de quien dice “dejemos que las fuerzas invisibles del mercado regulen la economía” como una patología que lleva a aprovecharse de otros y a tratar a las personas como objetos, comparándola con la explotación sexual, el abandono de ancianos, el narcotráfico, el comercio ilegal y la lógica del “usa y tira” (LS 123). Esta crítica es directamente aplicable al extractivismo que prioriza la ganancia por encima del bienestar humano y ambiental. La economía debe ser ética, sirviendo al bien común, no al revés (CV 36).

Por otra parte, la DSI defiende los derechos fundamentales, especialmente de los menos afortunados (CDSI 81). Las actividades mineras, a menudo ligadas al extractivismo, generan violaciones de derechos humanos, incluyendo pérdida de tierras, violencia, amenazas, corrupción, malas condiciones laborales, esclavitud, trata y contaminación⁶⁷. *Caritas in Veritate* señala que el acaparamiento de recursos energéticos no renovables causa explotación y conflictos frecuentes, con graves consecuencias (CV 49). Esta carta pastoral reconoce las desigualdades existentes en las relaciones internacionales y critica el acaparamiento de recursos en países pobres (CV 49). *Querida Amazonía* asocia el extractivismo con un “grito de esclavitud y abandono” (QA 52). Estos y otros documentos, a la luz de los datos científicos, reconocen la existencia de una deuda ecológica histórica de los países desarrollados con el Sur Global, vinculada a la explotación de recursos y la degradación ambiental, a menudo exacerbada por las deudas externas (LS 51-52).

66 Jason Hickel, “What does degrowth mean? A few points of clarification”, *Globalizations* 18, n.º 7 (2021), <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1812222>.

67 Francisco, Mensaje del Santo Padre Francisco al presidente del Consejo Pontificio «Justicia y Paz» con ocasión del encuentro “Una jornada de reflexión - unidos a Dios escuchamos un grito” [Roma, 17-19 de julio de 2015], 17 de julio de 2015.

Sabemos, por ejemplo, que las presiones e impactos ambientales generados por el consumo en la Unión Europea se externalizan hacia países fuera de la UE, mientras que más del 85% de los beneficios económicos permanecen dentro de los estados miembros. Como resultado, la *huella material* de la UE es desproporcionadamente alta, con el neoextractivismo como un componente clave de dicha huella⁶⁸. Zhong et al. (2024) evidencian que la implementación del *Pacto Verde Europeo* en los sectores agrícola y forestal conlleva la utilización de 23,9 millones de hectáreas agrícolas fuera de la UE, además de un aumento significativo en las emisiones de CO₂ y una pérdida de biodiversidad que supera con creces los beneficios previstos inicialmente y que afecta intensamente a las poblaciones más vulnerables⁶⁹.

Por tanto, el supermarco de la ecología integral al afirmar que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una única y compleja crisis socioambiental” (LS 139), exige que las soluciones energéticas consideren simultáneamente los impactos ambientales (reducción de emisiones, protección de la biodiversidad), sociales (equidad, participación, superación de la pobreza) y económicos (modelos sostenibles y justos). Esto previene enfoques fragmentados o puramente tecnológicos que podrían, por ejemplo, promover energías renovables a costa de nuevas injusticias sociales o ambientales, como el acaparamiento de tierras, nuevos extractivismos por intensificación del uso de minerales raros, o la explotación de minerales en condiciones precarias^{70 71}.

Podríamos decir que la enseñanza social de la Iglesia en su conjunto, en el contexto de la TEJ, explícitamente llama a evitar nuevos extractivismos y a reconocer que la extracción de minerales para tecnologías renovables puede generar impactos negativos y subraya que la transición no debe replicar lógicas de despojo y marginalización. El papa Francisco hizo eco del fenómeno en varias oportunidades durante su papado⁷². Se debe promover siempre la activa participación de las personas y comunidades locales en las decisiones que les afectan (subsidiariedad). Esto se contrapone a la falta de procesos inclusivos y solidarios que a

68 Benedikt Bruckner et al., “Ecologically Unequal Exchanges Driven by EU Consumption,” *Nature Sustainability*, 6, n.º 5 (2023): 587–598. <https://doi.org/10.1038/s41893-022-01055-8>.

69 Honglin Zhong et al., “Global Spillover Effects of the European Green Deal and Plausible Mitigation Options”, *Nature Sustainability* 7, n.º 11 (2024): 1501–1511, <https://doi.org/10.1038/s41893-024-01428-1>

70 Sonter et al., “Renewable energy production”, art. 4174.

71 Ashley T. Simkins et al., “A global assessment of the prevalence of current and potential future infrastructure in Key Biodiversity Areas”, *Biological Conservation* (2023), art. 109953, <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2023.109953>.

72 Por ejemplo, cf. Francisco, “Address of His Holiness Pope Francis to participants at the meeting promoted by the Dicastery for Promoting Integral Human Development on the mining industry”, 3 de mayo de 2019.

menudo caracteriza las actividades mineras y extractivistas. La planificación y ejecución de proyectos energéticos deben incluir diálogo, transparencia y la participación privilegiada de los habitantes locales.

Basándonos en la crítica al modelo económico dominante y la llamada a un cambio de rumbo presentes en la DSI, se puede entender que existe una orientación hacia una reducción de la escala económica, particularmente en las regiones de alto consumo. Frente a un crecimiento “voraz e irresponsable” (LS 93), la DSI no solo aboga por un cambio en los estilos de vida que fomente la sobriedad y “aminore la marcha” (LS 114) respecto al desenfreno de producción y consumo (LS 191, 203), sino que llega a afirmar explícitamente que “ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo” (LS 193). Como recordaba Benedicto XVI, las sociedades tecnológicamente avanzadas deben especialmente estar dispuestas a disminuir su consumo de energía (Mensaje de la Jornada Mundial por la Paz, 2010, citado en LS 193). Esta necesaria contención del consumo y la producción tiene un directo impacto en la reducción de la demanda energética, crucial para enfrentar la crisis climática. Esta visión no se limita a ajustes técnicos; es parte de una propuesta de ecología integral que demanda un cambio profundo del modelo de desarrollo meramente económico para lograr una convivencia más justa, equitativa y sostenible con los límites del planeta.

4. PUNTOS CLAVE PARA UNA TEJ EN CLAVE DSI

El concepto de TEJ puede definirse como el cambio hacia modelos de producción, distribución y consumo de energía más sostenibles, socialmente inclusivos y ambientalmente responsables. Desde esta perspectiva, la TEJ no se trata solo de cambiar de combustibles fósiles a renovables, sino de construir un modelo de desarrollo que esté genuinamente al servicio del ser humano integral y del bien común, tal como lo enfatiza *Caritas in Veritate*. *Laudato Si'* y *Laudate Deum* subrayan la urgencia moral de esta transición, vinculándola directamente a la supervivencia planetaria, a la justicia con las generaciones futuras y a la dignidad de los más vulnerables, quienes ya sufren los peores efectos del cambio climático. Esta urgencia moral impulsa a ir más allá de soluciones incrementales y a buscar transformaciones sistémicas.

Además, se pone un fuerte énfasis en la necesidad de que la TEJ sea inclusiva. Esto implica, en línea con los principios de solidaridad y la opción preferencial por los pobres de la DSI, priorizar y proteger a los trabajadores de los sectores

energéticos tradicionales en declive, así como a las comunidades que dependen económicamente de los combustibles fósiles. Una transición justa debe ofrecer alternativas viables, formación y apoyo para que nadie quede atrás y debe evitar el reduccionismo tecnológico en el debate energético. La ecología integral y la centralidad del ser humano previenen de que la transición energética se convierta en un mero ejercicio de sustitución de tecnologías sin abordar las injusticias sistémicas subyacentes. Una transición hacia energías renovables que desplace comunidades sin consulta, que explote trabajadores o degrade nuevos ecosistemas, no sería “justa” desde la perspectiva de la fe, aunque sea tecnológicamente “verde”.

Por tanto, integrando los aportes de los marcos disciplinarios con la visión de la DSI, los puntos clave para una TEJ para la Iglesia católica son:

- i. Abandono progresivo y sin demora de los combustibles fósiles: Es el imperativo moral de priorizar la mitigación del cambio climático en línea con la mejor ciencia.
- ii. Priorización de los más vulnerables: La transición debe diseñarse para que sus costos y beneficios no agraven las desigualdades y se proteja a los pobres y marginados. Los más perjudicados por las consecuencias del cambio climático ya son las poblaciones más vulnerables.
- iii. Apoyo a trabajadores y regiones afectadas: Garantizar la reconversión profesional, subsidios de desempleo y desarrollo local para quienes dependen de la industria de combustibles fósiles.
- iv. Abordaje de la deuda ecológica y externa: Reconocer la responsabilidad histórica de los países desarrollados en las emisiones y la existencia de una deuda ecológica con el Sur Global. Es justo que las naciones más ricas perdonen las deudas de los ciertos países en desarrollo que nunca podrán pagarlas⁷³.
- v. Transición prudente hacia energías renovables y eficiencia energética: Impulsar un sistema energético resiliente y sostenible. Favorecer la financiación para energías renovables y eficiencia energética, evitando subsidiar combustibles fósiles o tecnologías dudosas como la captura y almacenamiento de carbono (LD 57-59). Crear políticas sociales activas

⁷³ Con la bula para el Año Jubilar 2025, la Iglesia ha reiterado la importancia de condonar la deuda económica de los países que no podrán pagarla siendo una cuestión de justicia por la deuda ecológica de los países ricos. Cf. Francisco, *Spes non confundit*, 2024, n. 16.

que implementen mecanismos de compensación para gestionar las disrupciones.

- vi. Evitar nuevos extractivismos: Reconocer que la extracción de minerales para tecnologías renovables puede generar impactos sociales y ambientales negativos. La transición no debe replicar lógicas de despojo y marginalización.
- vii. Procesos decisionales participativos y transparentes: La planificación y ejecución de proyectos energéticos deben incluir diálogo, transparencia y la participación privilegiada de los habitantes locales (LS 182-183). Las comunidades locales deben tener un papel activo (subsidiariedad).
- viii. Integración de ética y economía: La actividad económica debe estar al servicio del bien común, no solo del beneficio. La justicia debe ser respetada desde el principio en el proceso económico (CV 37). La aplicación de criterios éticos a las finanzas energética implica que:
 - Las diócesis e instituciones católicas con portafolios de inversión deben aplicar rigurosamente los principios de la DSI a sus decisiones financieras⁷⁴.
 - La desinversión progresiva pero decidida de empresas involucradas en la extracción, procesamiento y distribución de combustibles fósiles⁷⁵, así como de aquellas con un historial de daño ambiental o social, como las megaminerías^{76 77}.
- ix. Educación para la transición y estilos de vida sostenibles: Promover la responsabilidad hacia el medio ambiente y el bien común a través de la educación. La educación climática es vital para la transición hacia estilos de vida menos dependientes de los combustibles fósiles. Esto implica una transformación cultural (LS 209-215).
- x. Protección de la biodiversidad y los ecosistemas: Garantizar que el despliegue de nuevas tecnologías respete la naturaleza. La ecología integral enfatiza la interconexión entre justicia social y ecológica (LS 32-42).

74 Academia Pontificia de Ciencias Sociales (APCS), *Mensuram Bonam. Medidas basadas en la fe para inversores católicos: un punto de partida y una llamada a la acción*, 2022, 38.

75 Ibid., 44.

76 APCS, *Mensuram Bonam*, 36. 45.

77 “Let’s divest mining, 2022”, *Red Iglesias y Minería*, <https://divestinmining.org>, consultado el 13 de mayo de 2025.

- xi. Solidaridad y cooperación global: Fomentar el apoyo mutuo entre individuos y comunidades, y la cooperación entre países, especialmente entre el Norte y el Sur Global (LS 158, 172).
- xii. Desarrollo humano integral: La transición no es solo crecimiento económico verde, sino un desarrollo que considera a la persona humana en su totalidad. Implica adaptar infraestructuras y comunidades a los impactos inevitables del cambio climático (adaptación y resiliencia).
- xiii. Fomento de la economía social y comunidades energéticas: Apoyar modelos como las comunidades energéticas que promueven el bien común, ponen a la ciudadanía en el centro y construyen resiliencia local⁷⁸ (Atutxa et al., 2023; CV 7, 36, 38, 43, 48, 51, 53, 57).
- xiv. Decrecimiento económico programado y reducción del consumo energético: Se estima que sacar a más de mil millones de personas de la pobreza extrema solo aumentaría las emisiones globales en 1,6-2,1% para lo que es imprescindible que los países de altas emisiones reduzcan significativamente sus emisiones⁷⁹.

La operacionalización de estos puntos clave, a modo de criterios para la TEJ, es garantía de estar en las sendas trazadas por los principios éticos emanados de la DSI en la cuestión energética.

CONCLUSIÓN

Queda patente que la TEJ, la justicia energética y la superación de la pobreza energética no son desafíos aislados, sino elementos intrínsecamente interconectados de una misma búsqueda fundamental: la construcción de un futuro que sea socialmente justo, económicamente viable, ambientalmente sostenible y espiritualmente pleno para toda la familia humana. Una transición energética que no aborde las desigualdades existentes, que no asegure la participación de los más vulnerables o que genere nuevas formas de exclusión, no podrá ser considerada “justa”. De igual manera, la justicia energética solo se alcanzará plenamente si se

⁷⁸ Ekhi Atutxa Ordeñana, Ricardo Aguado Muñoz, e Imanol Zubero Beascochea, “Hacia una transición energética justa e inclusiva: la contribución de la Economía Social a la conformación de las Comunidades Energéticas Europeas”, *CIRIEC-España, Revista De economía Pública, Social Y Cooperativa*, n.º 104 (2022), <https://doi.org/10.7203/CIRIEC-E.104.21474>.

⁷⁹ Benedikt Bruckner et al., “Impacts of Poverty Alleviation on National and Global Carbon Emissions”. *Nature Sustainability*, 5, n.º 4 (2022): 311–320, <https://doi.org/10.1038/s41893-021-00842-z>.

erradica la pobreza energética y si la transición hacia fuentes limpias se realiza de manera equitativa y respetuosa con los derechos de todas las personas y comunidades.

Iluminada por la DSI, la transición energética se eleva así a la categoría de un imperativo de “caridad política” (CV 2). La caridad, en su dimensión política, busca el bien común en las estructuras y sistemas que organizan la vida social (CV 3-7). Dado que el sistema energético es uno de los pilares fundamentales de la sociedad contemporánea y uno de los principales motores de la crisis climática, trabajar por una transición energética que sea justa, inclusiva y sostenible es una de las formas más elevadas y urgentes de ejercer la caridad política en nuestro tiempo. Implica tomar decisiones estructurales que afectan profundamente la vida de todos, especialmente de los más vulnerables, y el futuro mismo del planeta.

La propuesta de conversión “ecológica integral” (LS 216-221) implica no solo cambios externos hacia la desaceleración en los ritmos de los modelos de producción y consumo o cambios en las políticas públicas, sino una profunda transformación de las conciencias, los estilos de vida, la espiritualidad y la cultura. Esta conversión debe ser personal y comunitaria, y debe traducirse en acciones concretas que reflejen un nuevo modo de habitar la casa común, basado en el cuidado, la compasión, la fraternidad y la sobriedad.

La caridad, en su doble dimensión de amor a Dios y amor al prójimo, y la justicia, como su medida mínima e indispensable, deben ser los motores de esta transformación. El desafío es ingente, pero la convicción de que “las cosas pueden cambiar” (LS 13) y la certeza de que “el Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado” (LS 13) deben alimentar nuestra perseverancia y nuestra audacia para construir, juntos, un mundo donde la energía esté verdaderamente al servicio de la vida y la dignidad de todos.

Mirando hacia el futuro, es crucial traducir los principios de la DSI en indicadores medibles para una TEJ, permitiendo evaluar la justicia en las políticas energéticas alineadas con el bien común y la dignidad humana. También es importante investigar cómo las instituciones financieras católicas pueden promover la desinversión en combustibles fósiles y la minería extractivista, y canalizar inversiones hacia energías limpias y modelos comunitarios que empoderen a las poblaciones locales. Además, se debe fomentar un diálogo constructivo entre la

DSI y los movimientos por la justicia climática y energética, buscando sinergias para un futuro sostenible y equitativo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Academia Pontificia de Ciencias Sociales. *Mensuram Bonam. Medidas basadas en la fe para inversores católicos: un punto de partida y una llamada a la acción*, 2022. https://www.fpablovi.org/images/Inversiones/MensuramBonam_Castellano.pdf.
- Acción contra el Hambre. “¿Cuáles son las causas principales de pobreza energética?”. *Acción contra el Hambre* (25 de enero de 2022). <https://accioncontraelhambre.org/es/causas-pobreza-energetica>.
- Agosta Scarel, Eduardo. “El Cambio Climático ha llegado para quedarse”. En *Nociones claves para una ecología integral*, Tomo I, compilado por Lucio Florio y coordinado por Silvia Alonso. DECyR Diálogo Ciencia y Fe, 2024. <https://ciec.edu.co/wp-content/uploads/2024/03/NOCIONES-CLAVE-PARA-UNA-ECOLOGIA-INTEGRAL-I.pdf>
- Araya Jofré, Paz, Matías Fleischmann Gonzáles, y Antonio Reyes Suárez. “Una mirada multiescalar de las transiciones energéticas justas. Reflexión a partir de la revisión de marcos interpretativos”. *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales* 10, n.º 1 (2023): 111-146. <https://doi.org/10.15648/Collectivus.vol10num1.2023.3567>.
- Araya, Paz, Matías Fleischmann, Antonio Reyes, K. González, T. Oyarzún, J. Sánchez, M. Billi, et al. “¿De qué hablamos cuando hablamos de transición energética justa? Articulando múltiples escalas, resoluciones y sentidos”. *Documento de trabajo NEST-r3 N°4*. Santiago, Chile, 2023.
- Aron, Elisa, Claudia Strambo, José Vega-Araújo y Garret Zastoupil. “Opening up the Politics of Resistance to Planning for Just Energy Transitions”. *Planning Theory & Practice* 25, N.º 4 (2024): 586, editado por Fayola Jacobs, Elise Harrington y Ward Lyles, <https://doi.org/10.1080/14649357.2024.2407697>.
- Atutxa Ordeñana, Ekhi, Ricardo Aguado Muñoz, e Imanol Zubero Beascochea. “Hacia una transición energética justa e inclusiva: la contribución de la Economía Social a la conformación de las Comunidades Energéticas Europeas”. *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, n.º 104 (2022): 113–141. <https://doi.org/10.7203/CIRIEC-E.104.21474>.
- Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*. Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Black, Simon. “IMF Fossil Fuel Subsidies Data: 2023 Update”. *IMF Working Paper* 2023, n.º 169 (2023): 1. <https://doi.org/10.5089/9798400249006.001>.
- Bouzarovski, Stefan y Saska Petrova. “A global perspective on domestic energy deprivation: Overcoming the energy poverty–fuel poverty binary”. *Energy Research & Social Science* 10 (2015): 32. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2015.06.007>.

- Bruckner, Benedikt, Klaus Hubacek, Yuli Shan, Honglin Zhong, and Kuishuang Feng. “Impacts of Poverty Alleviation on National and Global Carbon Emissions”. *Nature Sustainability* 5, n.º 4 (2022): 311–20. <https://doi.org/10.1038/s41893-021-00842-z>.
- Bruckner, Benedikt, Yuli Shan, Christina Prell, Yannan Zhou, Honglin Zhong, Kuishuang Feng, y Klaus Hubacek. “Ecologically Unequal Exchanges Driven by EU Consumption”. *Nature Sustainability* 6, n.º 5 (2023): 587–98. <https://doi.org/10.1038/s41893-022-01055-8>.
- Castañeda Olvera, Domingo Rafael. “Extractivismo, neoextractivismo y despojo extraheccionista”. *Intersticios sociales*, n.º 27 (2024): 38 y 39. <https://www.intersticiosociales.com/index.php/is/article/view/531>.
- Cruz Roja. “Hablemos de pobreza energética”. 9 de octubre de 2021. <https://www2.cruzroja.es/web/ahora/-/pobreza-energetica#:~:text=La%20po-breza%20energ%C3%A9tica%20es%20la,una%20vivienda%20ineficiente%20en%20energ%C3%ADa>.
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM]. *Carta Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano. Discípulos misioneros y custodios de la casa común*, 2018. <https://iglesiasymineria.org/wp-content/uploads/2018/03/CARTA-PASTORAL-CELAM-2018.pdf>.
- Denton, Fatima, Kirsten Halsnæs, Keigo Akimoto, Sarah Burch, Cristobal Diaz Morejon, Fernando Farias, Joni Jupesta, et al. *Climate Change 2022 - Mitigation of Climate Change. Cambridge University Press eBooks*, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781009157926>.
- Fernandes, Mariana. *Si no es feminista, no es justa. Voces, análisis y acciones de mujeres en pos de una transición energética justa*. Amigos de la Tierra Internacional, 2021. https://www.foei.org/wp-content/uploads/2021/11/Si-no-es-feminista-no-es-justa_ATI.pdf.
- Francisco. *Querida Amazonía*. Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- Francisco. *Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana, 2023.
- Francisco. *Spes non confundit*. Libreria Editrice Vaticana, 2024.
- Francisco. “Address of His Holiness Pope Francis to participants at the meeting promoted by the Dicastery for Promoting Integral Human Development on the mining industry”. 3 de mayo de 2019.
- Francisco. *Laudato Si'.* *Sobre el cuidado de la casa común*. Librería Editrice Vaticana, 2015.
- Francisco. “Mensaje del Santo Padre Francisco al presidente del Consejo Pontificio «Justicia y Paz» con ocasión del encuentro “Una jornada de reflexión - unidos a Dios escuchamos un grito” [Roma, 17-19 de julio de 2015]. 17 de julio de 2015.
- Fundación Naturgy. “Transición Energética Y Minerales Críticos - Fundación Naturgy”. April 8, 2024. <https://www.fundacionnaturgy.org/publicacion/transicion-energetica-y-minerales-criticos/>.
- Global Witness. “Fossil Fuel Lobbyists Eclipse Delegates From Vulnerable Nations at COP29”. November 15, 2024. <https://globalwitness.org/en/press-releases/fossil-fuel->

- lobbyists-eclipse-delegations-from-most-climate-vulnerable-nations-at-cop29-climate-talks/.
- Global Witness. “Record Number of Fossil Fuel Lobbyists Granted Access to COP28 Climate Talks”. December 5, 2023. <https://globalwitness.org/en/press-releases/record-number-of-fossil-fuel-lobbyists-granted-access-to-cop28-climate-talks/>.
- Gml Web Team, n.d. “Trends in CO2 - NOAA Global Monitoring Laboratory”. https://gml.noaa.gov/ccgg/trends/gl_data.html.
- Gudynas, Eduardo. “Los extractivismos sudamericanos hoy. Permanencias y cambios entre el estallido social y la pandemia”. En *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el Sur. Capitalismo, territorios y resistencias*, editado por Cristian Alister, Ximena Cuadra, Dasten Julián-Vejar, Blaise Pantel y Camila Ponce. Ariadna Ediciones, 2021.
- Healy, Noel, Jennie C. Stephens, y Stephanie A. Malin. “Embodied energy injustices: Unveiling and politicizing the transboundary harms of fossil fuel extractivism and fossil fuel supply chains”. *Energy Research & Social Science*, 48 (2019). <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.09.016>.
- Heffron, Raphael J. y Darren McCauley. “What is the ‘Just Transition’?”. *Geoforum*, 88 (2018): 74-77, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2017.11.016>.
- Hernández, Diana. “Sacrifice Along the Energy Continuum: A Call for Energy Justice”. *Environmental Justice*, 8, N.º 4 (2015). <https://doi.org/10.1089/env.2015.0015>.
- Hickel, Jason. “What does degrowth mean? A few points of clarification”. *Globalizations* 18, n.º 7 (2021). <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1812222>.
- International Energy Agency. *Net Zero by 2050: A Roadmap for the Global Energy Sector*. 2021. <https://www.iea.org/reports/net-zero-by-2050>.
- International Energy Agency. *The Role of Critical Minerals in Clean Energy Transitions*. 2022. <https://www.iea.org/reports/the-role-of-critical-minerals-in-clean-energy-transitions>.
- International Energy Agency. *Global Hydrogen Review 2024*. 2022. <https://www.iea.org/reports/global-hydrogen-review-2024>.
- International Energy Agency. *World Energy Outlook 2024*. 2024. <https://www.iea.org/reports/world-energy-outlook-2024>.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. *Climate Change 2021 – the Physical Science Basis: Working Group I Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Cambridge University, 2023). https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_Full_Report.pdf
- International Renewable Energy Agency [IRENA]. *Renewable Power Generation Costs in 2023*. 2024. https://www.irena.org/-/media/Files/IRENA/Agency/Publication/2024/Sep/IRENA_Renewable_power_generation_costs_in_2023_executive_summary.pdf

- Jackson, Robert B., Anders Ahlström, Gustaf Hugelius, Chenghao Wang, Amilcare Porporato, Anu Ramaswami, Joyashree Roy, y Jun Yin. “Human Well-being and per Capita Energy Use.” *Ecosphere* 13, n.º 4 (2022). <https://doi.org/10.1002/ecs2.3978>
- Mochida, Takako, Andrew Chapman, y Benjamin C. McLellan. “Exploring Energy Poverty: Toward a Comprehensive Predictive Framework”, *Energies* 18, n.º 10 (2025), art. 2516. <https://doi.org/10.3390/en18102516>.
- Organización de las Naciones Unidas. *Acuerdo de París*. 2015. https://unfccc.int/sites/default/files/spanish_paris_agreement.pdf.
- Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social De la Iglesia (CDSI)*. 2004.
- Red Iglesias y Minería. “Let’s divest mining, 2022”. <https://divestinmining.org>, consultado el 13 de mayo de 2025.
- Richardson, Katherine, Will Steffen, Wolfgang Lucht, Jørgen Bendtsen, Sarah E. Cornell, Jonathan F. Donges, Markus Drüke, et al. “Earth beyond six of nine planetary boundaries.” *Science Advances*, 9, n.º 37 (2023). <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>.
- Scott, Diana Nadine y Adrian A. Smith. “‘Sacrifice Zones’ in the Green Energy Economy: Toward an Environmental Justice Framework”. *McGill Law Journal* 62, n.º 3 (2018). <https://doi.org/10.7202/1042776ar>.
- Simkins, Ashley T., Alison E. Beresford, Graeme M. Buchanan, Olivia Crowe, Wendy Elliott, Pablo Izquierdo, David J. Patterson, y Stuart H.M. Butchart. “A Global Assessment of the Prevalence of Current and Potential Future Infrastructure in Key Biodiversity Areas”. *Biological Conservation* 281 (2023): 109953. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2023.109953>.
- Sovacool, Benjamin K., Bruno Turnheim, Andrew Hook, Andrea Brock, y Mari Martiskainen. “Dispossessed by Decarbonisation: Reducing Vulnerability, Injustice, and Inequality in the Lived Experience of Low-carbon Pathways”. *World Development* 137 (2021): 105116. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105116>.
- Sovacool, Benjamin. K. y Michael. H. Dworkin. “Energy justice: Conceptual insights and practical applications”. *Applied Energy*, 142 (2015): 436. <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2015.01.002>.
- Stiglitz, Joseph E. “Addressing Climate Change Through Price and Non-price Interventions”. *European Economic Review*, 119 (2019): 594-612. <https://doi.org/10.1016/j.euroecorev.2019.05.007>.
- Svampa, Maristella. *Las Fronteras Del Neoextractivismo En América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Transcript Verlag, 2019.
- Walker, Gordon. “Beyond Distribution and Proximity: Exploring the Multiple Spatialities of Environmental Justice”. *Antipode*, 41, n.º 4 (2009). <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00691.x>.
- Zhong, Honglin, Yanxian Li, Jiaying Ding, Benedikt Bruckner, Kuishuang Feng, Laixiang Sun, Christina Prell, Yuli Shan, and Klaus Hubacek. “Global Spillover Effects of the European Green Deal and Plausible Mitigation Options”. *Nature Sustainability*, 7, n.º 11 (2024): 1501–11. <https://doi.org/10.1038/s41893-024-01428-1>.

RECENSIONES

Francisco Martins. *¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia*. Sal Terrae, 2025, 392 pp. ISBN: 978-84-293-3246-9.

Una de las tareas más complejas dentro los estudios bíblicos es escribir una historia de Israel. Quien lo intente corre el riesgo de no salir airoso al adentrarse en un mundo muy complejo que se ha transformado enormemente en las últimas décadas. Los cambios en la comprensión de la literatura bíblica y sus géneros, los avances de la arqueología, el hallazgo de nuevos yacimientos, la revisión de los datos de antiguas excavaciones, las perspectivas y enfoques novedosos en la historiografía y la relativización de la historia bíblica han hecho que el panorama haya cambiado tanto, que muchos de sus postulados son radicalmente distintos a los de hace pocas décadas.

Todos esos cambios, claramente internalizados en el trabajo de los investigadores, son en muchas ocasiones, difícilmente trasladables al público general, a quien le cuesta desligarse de las narraciones bíblicas y de la clásica historia sagrada o, como el profesor Francisco Martins dice, de las “historias de Israel”. La habilidad para hacer ese trasvase desde la investigación a la divulgación científica es, a mi juicio, el valor más relevante de la monografía escrita por este jesuita, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico, y traducida por Sal Terrae (José Pérez Escobar) desde el original homónimo publicado en 2023 en Lisboa por la editorial Temas e Debates. La lectura de este libro permite comprender, al hilo de la secuencia canónica de las narraciones y libros veterotestamentarios, las dificultades para conocer el origen y pasado de Israel e integrar los nuevos contenidos. Además, facilita ponerse al día en las últimas investigaciones y debates académicos y conocer las preguntas y respuestas más destacadas sobre el tema planteadas en las décadas más recientes.

La obra se estructura en 10 capítulos, precedidos por una introducción, en los que se abordan cuestiones históricas, literarias y arqueológicas desde los orígenes de Israel hasta el período helenista. Se completa con unas breves, pero interesantísimas conclusiones. Además, el libro cuenta con un útil conjunto de 28

ilustraciones (mapas, planos y dibujos) y numerosos cuadros con temas tan interesantes como “el calendario agrícola de Guezer”, “la historia de la lengua hebrea”, “los arameos” o “el *herem* o ‘anatema’ bíblico”. Cada capítulo concluye con una bibliografía selecta. El plan editorial, por tanto, es bueno, aunque en ocasiones se echan en falta notas al pie de página en las que se especifique la bibliografía específica de los temas tratados y las referencias precisas para poder seguir ahondando en la cuestión. La excelencia de las sugerencias bibliográficas del final de cada capítulo no siempre suple esa necesidad.

El autor, como el subtítulo de la obra explica, diferencia entre “las historias de Israel” –las narraciones bíblicas– y “el Israel de la historia”, es decir, los acontecimientos acaecidos en tiempo y espacio que son detonante de la construcción y configuración de una realidad compleja y cambiante, aludida de modo genérico como Israel. Su pretensión es “reconstruir en la medida de lo posible la historia del antiguo Israel” optando, a diferencia de otras obras recientes, por otorgar un peso muy relevante a los textos bíblicos y a su secuencia narrativa. Esta perspectiva, no exenta de riesgos, permite ahondar, sin embargo, en el valor literario de los textos y con ello articular la historia de Israel y la historia del texto bíblico. Además, visibiliza una de las características ineludibles de la literatura bíblica, su naturaleza religiosa. En palabras de Martins, “El genio humano de las Escrituras es precisamente su capacidad para convertir la historia en un lugar habitado por Dios, utilizando todas las herramientas literarias de las que el arte y el ingenio ya disponían en aquella época: desde el mito a la leyenda, de la poesía a la parábola, del proverbio a la noticia” (p. 25). Sabiendo que el equilibrio entre historia, historia del libro y literatura religiosa no es sencillo, la obra permite al lector hacer un interesante recorrido.

El primer capítulo, “La Biblia y la arqueología: fuentes para la reconstrucción histórica” es muy claro y está muy equilibrado. Sintetiza bien la evolución de la historia de Israel en los últimos 200 años, su evolución, contribuciones, controversias y fuentes. Sin embargo, si bien hace muchas alusiones a los cambios en la arqueología, no da, a mi juicio, suficiente peso a los cambios habidos en la historiografía, a los modos de comprender el pasado, a las nuevas búsquedas de los investigadores o a los modos de leer los silencios, a los que sí hará referencia en otros lugares de su obra, aunque sin tanta sistematicidad como la empleada en la cuestión arqueológica. Ese énfasis en lo arqueológico, no tan actual como las cuestiones historiográficas, puede restar peso a la hora de comprender cuáles son los motivos para las nuevas preguntas hechas a la historia de Israel, cómo se

comprende a Israel entre los países de su entorno y cómo se relativiza en la actualidad su peso en el desarrollo de la región y su especificidad cultural.

Los capítulos II, III y V abordan la historia de los orígenes de Israel al hilo de las narraciones de Génesis, Éxodo, Josué y Jueces. El autor plantea, desde ahí, la evolución en los estudios bíblicos, las teorías sobre los orígenes de Israel y la entrada en la tierra, y las controversias surgidas a causa de los distintos hallazgos arqueológicos. Son tres capítulos largos y detallados en los que, en ocasiones, hay un intento excesivo por “resolver” cuestiones como la historicidad de los patriarcas, la identidad de Moisés y otras muy pegadas a la literalidad del relato, pero comprensibles desde las hipotéticas preguntas de un auditorio amplio y variado. La propia secuencia bíblica explica también el peso dado a las narraciones de la entrada en Canaán. Muchos de los contenidos del capítulo V podrían haberse integrado con los de Génesis y Éxodo.

En los capítulos VI, VII y VIII aborda la cuestión de la monarquía en Israel. Con gran rigor plantea el debate sobre las figuras de David, Salomón, la cuestión sobre si hubo o no un tiempo de monarquía unida al que sucedió otro, el período de los dos reinos y la evolución autónoma de cada uno de los reinos. Resulta novedoso con respecto a otras monografías en castellano el énfasis dado al desarrollo del Norte, a la figura de Omrí, al estudio económico del período y a su configuración bajo el dominio asirio.

El capítulo IX, “La muerte y lenta resurrección de Jerusalén (s. VI-IV a. C.)”, aborda el período bajo dominio babilonio. Ahí incorpora la relevancia de las comunidades de las diásporas y de las comunidades judías que vivieron fuera del territorio del antiguo Canaán. Al-Yahudu en Babilonia y Elefantina en Egipto ejemplifican esas comunidades y abren al lector a la visión de un judaísmo diverso y plural al que ya no se llega con facilidad desde la Biblia. La vuelta del exilio babilónico, las figuras de Esdras y Nehemías y la importancia dada a la composición literaria centran gran parte del capítulo.

Aportando una visión más amplia que otras obras, es claro que la opción del autor por priorizar la narración bíblica le lleva a dedicar mucho más espacio en su libro a los tiempos patriarcales, la historia del éxodo o la historia de la monarquía que al período del exilio y post-exilio por el que pasa muy rápido. Esa rapidez y brevedad se ven también en el período helenista, al que dedica el último capítulo. En él la historia queda restringida al territorio palestinese y se echan en

falta contenidos socio-económicos o las indicaciones de los elementos religiosos que sí aparecían en otros capítulos.

El profesor Martins tiene una gran habilidad para entrelazar los temas principales de su libro con otros estrechamente relacionados con ellos y que los enriquecen. En este sentido, además de los cuadros ya mencionados, quisiera destacar el capítulo IV, “El Dios de la Biblia: la historia de Yahvé”. Se trata de una incursión en la historia de la religión de Israel (aparentemente extraña para esta monografía de historia de Israel) en la que explica cómo se conforma la divinidad Yahvé, su relación con Baal y Aserá, el largo camino hacia el monoteísmo y su relación con acontecimientos históricos, con el desarrollo de la ideología real y con la centralización del culto. Es clarificador mostrar cómo los momentos de crisis o trauma obligan siempre una reconfiguración de las creencias y las divinidades en las que intervienen motivos “extra-religiosos” que también contribuyen a darles forma.

La monografía es sin duda muy recomendable tanto para cualquier persona interesada en el pasado de Israel y en la historia bíblica como para estudiantes del Bachiller en Teología o en Ciencias Religiosas, para estudiantes de historia de la Antigüedad y para investigadores y teólogos que quieran actualizar el *status quaestionis* sobre el pasado de Israel. Muestra con rigor la evolución en la investigación de las últimas décadas, facilita la bibliografía necesaria para ahondar en los temas (con una excelente selección), indica cuáles son los principales temas de debate y las cuestiones que ya han quedado superadas. Lo hace, además, con una narración muy fluida que atrapa al lector. A ello se suma la habilidad para narrar la historia sagrada, a mi juicio otro de los valores de la obra. El libro permite conocer al mismo tiempo la historia narrada por la Biblia y la historia del pasado de Israel. Los resúmenes de la historia de salvación y la presentación de muchos de los principales protagonistas bíblicos que se emplazan al principio de cada capítulo son útiles en sí mismos y bien podrían extractarse para hacer con ellos una breve historia sagrada que adentre a los lectores en sus propias historias.

Carmen Yebra Rovira
Universidad Pontificia de Salamanca

Martina Korytiaková. *The Concept of Space in the Book of Judith. A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts*. Col. The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches 3. Brepols Publishers, 2024, 507 pp. ISBN 978-2-503-60791-7.

En la monografía de Martina Korytiaková, *El concepto del espacio en el libro de Judit*, publicada por Brepols y fruto de su investigación doctoral confluyen tres elementos que dan buena cuenta de los avances en los estudios bíblicos de las últimas dos décadas. El primero, el interés por la literatura veterotestamentaria más tardía, la helenista, y en concreto por las obras vinculadas tradicionalmente a LXX y al judaísmo de Egipto. El segundo, la elección concreta del libro de Judit. Son numerosas las obras recientes que lo estudian y que contribuyen a llenar una laguna existente, pues nunca en décadas anteriores había recibido tanta atención. El tercero, el desarrollo cada vez más preciso y extenso del método narrativo. Si bien ya desde las aportaciones de Alter, Marguerat, Bar-Efrat y otros estudiosos, los avances de la narratología se habían aplicado al estudio de los textos bíblicos, en las investigaciones más recientes se percibe una mejor aplicación al estudio bíblico y un enorme desarrollo metodológico. Así, recientemente se ha ahondado en el significado y función de las categorías de narrador, personaje o tiempo y espacio. Aunque la categoría de “giro espacial” ya lleva una década influyendo en las investigaciones recientes, el espacio en los estudios bíblicos había sido analizado más como concepto social y cultural que como elemento propiamente narrativo.

La autora estudia el espacio en el libro de Judit a partir de la aplicación de la teoría narrativa del espacio de Katrin Dennerlein. De ese modo evidencia cómo ese mismo espacio contribuye al desarrollo de la trama, aporta contenidos simbólicos relevantes, caracteriza las acciones y a los protagonistas y es un elemento estructural de la historia que transmite contenidos ideológicos y teológicos.

Para ello, presenta un estudio en dos partes muy desiguales: En la primera, “El espacio en la investigación del Antiguo Testamento” aborda el marco teórico dividido en tres capítulos: Percepciones, conceptos y teorías del espacio (1); Aproximaciones teóricas al espacio en el Antiguo Testamento (2) y el Espacio en el libro de Judit (3). La segunda parte aborda el “Estudio narrativo del espacio en el libro de Judit”, comenzando por el nivel Micro (4), y siguiendo por el estudio a nivel Macro (5). En el capítulo 6, se presentan las conclusiones generales.

El capítulo primero presenta el marco metodológico desde el que analizar el espacio propio del Oriente Antiguo y la evolución en la concepción del espacio a lo largo del tiempo hasta la edad contemporánea. Su análisis deja constancia de que, en general, no se ha analizado propiamente el espacio hasta finales del siglo XX. Ello no exime de que el espacio sea una categoría/realidad relevante en el OA donde, además, siempre tiene una dimensión teológica, aunque esta haya ido cambiando. Así, por ejemplo, puede verse una evolución en categorías espaciales al pasar de pensar el lugar donde Dios habita hasta la concepción de un Dios omnipresente no relegado a habitar en el templo. En ese primer capítulo se ahonda igualmente en que el espacio no es únicamente una realidad geográfica/física sino también social. Lo configuramos, pero también nos configura.

El capítulo 2 es propiamente metodológico. La autora comienza exponiendo cuáles han sido los distintos estudios y metodologías que se han fijado en el espacio en Judit, desde los métodos histórico-críticos, las aportaciones de los estudios literarios en clave narrativa (Reinhartz, Schmitz, Dick) y las orientaciones desde la perspectiva de cuerpo-espacio (Hobyane y Legh Allen). Se trata de un detallado *status quaestionis* que valora los avances y perspectivas pero que concluye afirmando que ninguno de los estudios precedentes ha abordado el espacio como objeto principal ni ha aplicado esa categoría al libro completo de Judit. La segunda parte del capítulo presenta su propuesta metodológica y la terminología a aplicar, así como las cuestiones relativas a la construcción del espacio en la narración. Es una sección compleja, pues analiza comparativa y críticamente las propuestas de Dennerlein y Ryan con los aportes de cada uno de ellos.

Mucho más interesante es la segunda parte donde se aborda el estudio del libro. A modo de comentario, siguiendo las secuencias narrativas, se analizan todos los pasajes, lugares, acotaciones espaciales, fronteras, límites, aspectos geográficos y sus significados. Ello lleva a recontextualizar las narraciones, los personajes y muchas de las acciones, aportando un marco de comprensión mucho más rico para el libro. El espacio, a partir de su estudio desvela una enorme densidad que no estamos habituados a percibir. Las menciones de Betulia, las tiendas, la casa, Judea, el occidente y el oriente, Jerusalén o el templo contribuyen a caracterizar a los personajes que habitan o pasan por ellas. No son meros espacios, sino elementos estructurantes del relato al que aportan significados. El capítulo 5, donde se analiza el nivel Macro, ofrece nuevas perspectivas con el estudio de las regiones, los puntos de referencia, las fronteras, los caminos y el viaje o los muchos desplazamientos.

Las conclusiones del estudio son enormemente interesantes. En ellas la autora sintetiza aspectos ya destacados como la conexión entre Jdt y Tobías, que el autor conocía las obras de Heródoto y otros autores griegos o que el libro fue compuesto en la tierra de Israel y no en la diáspora, como se ha afirmado tradicionalmente, durante el tiempo asmoneo. El análisis del espacio en Jdt proporciona argumentos para afirmar que su historia refleja las políticas territoriales y nacionalistas de los asmoneos, su nacionalismo mono-étnico exclusivista y las polémicas anti-samaritanas (cf. p. 412).

El detalle y precisión en el estudio es de agradecer, pero hace que, en ocasiones, la lectura sea tediosa y un tanto repetitiva. La enorme extensión del capítulo 4 en contraste con la brevedad del capítulo 5 plantea si no habría sido mejor una estructura que permitiera articular los niveles macro y micro, que fuera mucho más breve y con la que se destacaran de modo más claro los hallazgos. Todo ello, sin duda, no resta interés a una obra cuya extensísima bibliografía es de gran ayuda. En la edición, sin embargo, se echa en falta un índice detallado. El índice general es insuficiente para una obra de esta envergadura.

Carmen Yebra Rovira
Universidad Pontificia de Salamanca

Carlos Gil Arbiol. *Escritos paulinos*. Introducción al Estudio de la Biblia 7. Verbo Divino, 2024. 650 pp. ISBN: 978-84-9073-957-0.

Hacía tiempo que en el panorama bíblico de lengua española se esperaba una obra como esta. Por fin se nos ofrece un manual sobre los escritos paulinos que recoge los grandes avances de los últimos años en esta materia y que ofrece una síntesis plausible y coherente. Carlos Gil Arbiol, profesor de la Universidad Pontificia Comillas, es probablemente el mejor profesor de Escritos Paulinos que tenemos en España en la actualidad. Su obra, por tanto, es un relevante evento editorial.

El manual está organizado de manera tradicional: se comienza con el contexto sociohistórico, se continúa con la vida de Pablo y las características literarias de las cartas, y se termina con la exposición de cada escrito, siguiendo la hipótesis estándar de las tres generaciones paulinas.

Si bien no pierde nunca de vista que su obra es un manual, el prof. Gil Arbiol expone su pensamiento propio. Evidentemente hay muchas propuestas del autor que son discutidas (las hipótesis de partición de 1 y 2 Corintios, las cartas pastorales como evidencia del fracaso del proyecto paulino, etc.), pero el compromiso del autor con sus ideas, al contrario de lo que podría pensarse, me parece un enorme valor de la obra.

Aunque es imposible resumir un manual tan amplio, algunas de las ideas más genuinas que vertebran la visión de Pablo que propone el prof. Gil Arbiol son la importancia de la cruz como canon de la teología paulina, el reconocimiento de la identidad judía del apóstol y la relevancia de las preguntas sociales e identitarias en el escrutinio de las cartas. El autor acepta postulados innovadores de los estudiosos de la corriente “Pablo dentro del Judaísmo”, como algunas propuestas de Mark Thiessen; pero también es crítico con ellas, sobre todo a la hora de presentar la fe en Jesús Mesías como decisiva no solo para los gentiles, sino también para los judíos.

En general, el Pablo que aparece en estas páginas es un judío fiel a las tradiciones de sus padres, al que el encuentro con Jesús resucitado le hizo recalibrar radicalmente sus convicciones y asumir que el final de las edades había llegado. Pablo era afín a los posicionamientos de los judíos helenistas y fue en primera instancia misionero de la Iglesia de Antioquía, pero algunos debates —las diferentes opiniones acerca de la inclusión de los gentiles en las *ekklesiai*— y su

paulatino discernimiento sobre las consecuencias de la predicación del Mesías Crucificado le hicieron separarse de Antioquía y lo impulsaron a una urgente misión hacia Occidente. Su proyecto era crear comunidades mixtas que reflejaran el evangelio de Jesús Mesías: “asambleas en las que judíos y gentiles pudieran heredar en igualdad de condiciones las promesas de Dios a Israel” (p. 150). El prof. Gil Arbiol, además, dedica páginas preciosas sobre la nueva imagen de Dios que presenta el apóstol en sus escritos.

El autor ha vertebrado de forma muy práctica y pedagógica la presentación de cada carta. Se plantea siempre dos preguntas: las circunstancias en las que nació cada escrito y la estrategia que emplea el autor —Pablo o los autores pseudoepigráficos de las generaciones sucesivas— a la hora de gestionar la situación. Carlos Gil lleva muchos años ensayando la aplicación de modelos sociales y antropológicos en el estudio del Nuevo Testamento, por lo que las secciones sobre las circunstancias sociales e historias de cada carta están particularmente logradas. Las exposiciones sobre las estrategias de respuesta son ajustadas y sintetizan de forma excelente las ideas más relevantes de cada escrito, aunque en ocasiones el autor no tiene suficientemente en cuenta la dinámica retórica de los textos. Asimismo, se realizan pequeñas exégesis de pasajes relevantes: 1 Tes 4,1-8; 1 Cor 1,18-24; 2 Cor 3,12-18; Flp 2,6-11.

La bibliografía es ajustada y abundante, y el diálogo con las diversas posturas no se hace pesado. Es de agradecer la propuesta de ejercicios prácticos, aunque algunos son algo difíciles de responder. Por otro lado, algunos estudiantes que han usado ya el manual me han comentado que se presentan demasiadas preguntas e hipótesis que después no se responden. Esta insatisfacción no es negativa: es indicio de la cantidad de cuestiones sin resolver que hay en la exégesis actual de los escritos paulinos.

En síntesis, se trata de una obra de madurez muy bien elaborada, académicamente rigurosa, bibliográficamente actualizada, históricamente plausible, socialmente relevante y teológicamente profunda. Ganamos mucho en el panorama exegetico de lengua hispana con esta obra, que tiene vocación de servir a los estudiantes durante varios años. Hay que agradecerse al autor.

Álvaro Pereira-Delgado
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Juan Manuel Cabiedas. *La encarnación de la fe. Empatía subjetiva y experiencia cristiana*. Sígueme, 2024, 252 pp. ISBN: 978-84-301-2213-4.

Dice Balthasar que “Si Cristo es verdaderamente la Palabra de Dios a los hombres, [...] no existe ninguna teología en sentido pleno y total que no sea cristología y antro-po-logía” (“Dios habla al hombre”, en *Verbum Caro*). Y es justamente de esto, de Cristo y del hombre, de lo que trata el libro del sacerdote y teólogo toledano Juan Manuel Cabiedas.

La encarnación de la fe, como leemos en el título, o expresiones como “reflexión sobre la humanidad de la fe cristiana” (p. 23) permiten al lector, ya desde el inicio, comprender las dimensiones del problema en que se sitúa la obra. En efecto, el autor afronta a través de cinco capítulos el inmenso reto teológico del que la Iglesia se ha hecho radicalmente consciente a partir del Vaticano II: si “Dios invisible habla a los hombres como amigos [...] con hechos y palabras intrínsecamente unidos” (DV 2), ¿cómo acontece tal maravillosa relación en la vida concreta de los hombres y mujeres que viven el hoy de la historia? Es decir, si Dios habla en Cristo a la humanidad en su concreción existencial —*como amigos*—, este hecho implica necesariamente que debe insertarse en lo humano concreto. “La pretensión de este libro —escribe el propio autor— es la de contribuir a que el creyente en Cristo pueda repensar la profunda sintonía que existe entre la constitución relacional de su humanidad y el don divino de la fe” (p. 18). En este sentido, el planteamiento de Cabiedas no va a detenerse en lo puramente conceptual —que ya de por sí sería muy interesante—, sino que se adentra en la dimensión vivencial y existencial de la fe.

Para responder a esta cuestión tan esencial para la fe cristiana, el teólogo toledano encuentra en la figura antropológica de la empatía un lugar privilegiado. En efecto, Juan Manuel Cabiedas presenta la empatía no sólo como una categoría psicológica y filosófica, sino como una auténtica clave teológica: es un lugar capaz de abrir nuevos horizontes en la comprensión de la experiencia cristiana, un espacio donde la revelación divina se vuelve experiencia concreta en la vida de las personas creyentes.

La empatía, en efecto, no es simplemente una habilidad para ponerse en el lugar de la otra persona, sino que constituye el modo mismo en que la apertura a la alteridad —y, por tanto, a la alteridad divina— se inscribe en la naturaleza relacional de la humanidad —“identidad transitiva del ser humano como ser en relación que lleva inscrita en sí” (p. 18)—. De esta manera, la empatía aparece

como el terreno fértil donde el don de la fe puede arraigar, crecer y fructificar en formas de vida que sean signo de comunión y encuentro.

A lo largo de su libro, el autor dialoga con figuras clave de la teología contemporánea y de la filosofía, integrando aportes de autores como Balthasar, Rahner, Newman o Edith Stein, entre otros, para mostrar que la empatía, entendida en su sentido más profundo, sostiene la posibilidad de una fe auténticamente vivida, es decir, permite experimentar la fe como un dinamismo que se siente, se vive y se comunica a través de relaciones reales y concretas. De hecho, el teólogo toledano va a subrayar que una fe privada de empatía corre el riesgo de convertirse en una experiencia solitaria, desvinculada de la comunión y del encuentro. Por ello, insta a repensar la fe cristiana no como un mero asentimiento intelectual a unas verdades abstractas, sino como una forma de vida marcada por la acogida, la comprensión y la sintonía profunda con la humanidad propia y ajena. De este modo, la empatía se convierte en el cauce privilegiado por donde fluye la revelación en el presente, en medio de la fragilidad y la complejidad del mundo contemporáneo.

El primer capítulo —que junto al segundo y al tercero son de marcado carácter introductorio— evidencia cómo el “*ethos*” *cristológico de la fe* (p. 25) se expresa en la vida cotidiana a través de actitudes concretas como la acogida, la compasión o la escucha, siguiendo el ejemplo de Jesús en los Evangelios. El autor invita a reconsiderar la fe cristiana como un proceso dinámico, en el que el creyente se deja moldear por la figura de Cristo y aprende a reconocer la presencia de Dios en la trama de la existencia cotidiana. Así, la fe se convierte en una respuesta viva y creativa al don de Dios, capaz de renovar no sólo la visión personal, sino también la manera en que las personas se relacionan con el mundo y con quienes les rodean.

En el segundo capítulo —que sirve de preparación para el desarrollo posterior del concepto de empatía—, Cabiedes analiza brevemente algunas problemáticas actuales en las que el creyente practica su fe. Títulos de subapartados como “¿Realmente la fe cristiana hace al hombre ‘más humano’?” (p. 56), “Fe y cultura del amor a uno mismo” (p. 62), “La cultura del narcisismo” (p. 68) o “La insuficiencia de la auto-suficiencia” (p. 75), manifiestan el gran interés de estas páginas.

En este contexto, el autor analiza de manera particular la llamada *cultura del amor a uno mismo*, evidenciando que este ideal individualista elimina la

alteridad, clave de bóveda para la identidad personal, generando “el culto a un *ego* hipertrofiado” (p. 69). Cabe destacar positivamente que el autor no se queda en un mero análisis, sino que ofrece una mirada crítica sobre sus posibles efectos en la sociedad actual y sugiere la necesidad de recuperar el diálogo entre lo individual y lo comunitario.

En el tercer capítulo, “La empatía de la fe” (p. 95), Juan Manuel Cabiedas —de la mano de Edith Stein, aunque no sólo— se adentra en el análisis del acto psico-físico de la empatía, proponiendo un recorrido que entrelaza la primera fenomenología con la experiencia de la fe. En estas páginas se aborda cómo la fenomenología clásica permite describir de manera precisa la capacidad humana para acceder a la experiencia interna de otras personas, subrayando el valor fundamental de la relación intersubjetiva en la formación de la conciencia individual.

Para el teólogo toledano, figuras como Max Scheler y, especialmente, Edith Stein, son fundamentales para comprender que la empatía no es un mero ejercicio de simpatía superficial, por así decir, sino una modalidad compleja y específica de la intencionalidad de la conciencia, a la que se llega mediante un acto de apertura radical al otro. Según esta propuesta, la empatía permite al individuo no sólo comprender los estados internos ajenos, sino también integrar esa comprensión en el proceso de constitución personal, enriqueciendo así el sentido de la propia existencia.

Finalmente, en los dos últimos capítulos de la obra encontramos el núcleo central de la propuesta de Juan Manuel Cabiedas. En el cuarto capítulo, titulado “‘Cristogénesis’ de la fe y empatía personal” (p. 149), el autor argumenta que la cristología actualmente invita a una mayor atención a la epistemología teológica de la fe, especialmente en la densidad dialógico-simbólica presente tanto en los relatos de las apariciones del Resucitado como en las aclamaciones y fórmulas confesionales de la primitiva comunidad eclesial. En esta línea, el teólogo analiza la propuesta de Christoph Theobald sobre el vínculo entre narración evangélica y experiencia de fe.

Ahora bien, hay que decir que la *carne*, por así decir, de este penúltimo capítulo la van a poner en el asador los discípulos de Emaús —“Emaús o el Resucitado como fin de la empatía de la fe” (p. 171)—, quienes ejemplifican —*de facto*— la propuesta de nuestro autor. Ciertamente, son muy interesantes para la reflexión de la Teología fundamental los temas que presenta en estas páginas Cabiedas a partir del relato evangélico (Lc 24, 13-35), tales como la relación entre

ver al Resucitado y creer en él (p. 174), la cuestión de la *memoria Iesu* (p. 177) o la densidad simbólico-personal del Resucitado (p. 183).

Por su originalidad y ruptura formal —cosa muy valorada por quien escribe estas líneas—, es de obligada mención el *Excursus* que presenta el autor al final del capítulo cuarto —“La mirada de Rembrandt” (p. 192)—: unas pocas páginas donde el lector puede ver —literalmente— el recorrido que nos ha propuesto el teólogo toledano a través de algunas obras del pintor y grabador neerlandés. Páginas que se agradecen y valoran aún más tratándose de un libro de teología.

El último de los capítulos lo dedica Juan Manuel Cabiedas al *sensus fidei fidelis* (p. 199). A partir de algunos textos del Concilio Vaticano II y centrándose en el documento de la Comisión Teológica Internacional *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, el teólogo evidencia que este *sentido sobrenatural de la fe* es un dinamismo antropológico-personal propio del cristiano. El *sentido de la fe*, en efecto, no consiste propiamente en un discernimiento individual, sino que surge de la incorporación de la verdad de Dios a la experiencia humana. En este sentido, el texto de la Comisión Teológica Internacional subraya que el *sensus fidei* es un conocimiento distinto al objetivo y racional: es un saber empático o del corazón, que conecta lo que una Persona comunica y dona con la capacidad de otra de reconocerse y crecer en ese don.

Teniendo en cuenta esta posibilidad de entender el *sensus fidei fidelis* como una forma de empatía con la gracia de Dios, el autor retoma a uno de los autores citados por la Comisión Teológica Internacional como antecedente de esta perspectiva contemporánea del acto de fe: John Henry Newman (p. 218). Según Newman, la credibilidad de la fe no elimina su manifestación positiva ni su racionalidad interna, sino que sitúa ambas en el nivel correspondiente al conocimiento personal. Esta interpretación pone de relieve cómo el *sensus fidei* no sólo se refiere a un asentimiento pasivo, sino a una participación activa y vivencial en el misterio de la fe. Newman, en su análisis sobre el desarrollo doctrinal, enfatiza que la experiencia personal y comunitaria juega un papel central en la comprensión y transmisión de la verdad revelada. De este modo, la fe se concibe no sólo como una aceptación intelectual de proposiciones doctrinales, sino como una actitud dinámica y relacional hacia Dios, facilitada por la gracia y cimentada en la tradición viva de la Iglesia.

Para ampliar la propuesta de Newman, el teólogo toledano vuelve a Edith Stein, quien, según el autor, amplía esta visión al destacar la dimensión

fenomenológica del acto de fe, subrayando la importancia del encuentro existencial entre la persona y el misterio divino. De este modo, tanto Newman como Edith Stein ofrecen perspectivas complementarias que enriquecen el debate contemporáneo acerca del *sensus fidei* y muestran cómo la racionalidad y la experiencia subjetiva son aspectos inseparables en la vida del creyente —eje central de la propuesta del propio Cabiedas—.

El libro termina con un epílogo titulado “La condición mística de la fe” (p. 233). Bajo este título se presenta, a modo de síntesis, una de las ideas centrales de la obra: “La invocación del término *experiencia* representa para el teólogo todo un desafío” (p. 235). Este desafío es al que hace frente el propio Juan Manuel Cabiedas con su libro *La encarnación de la fe*. Y lo hace, hay que decirlo, de modo más que satisfactorio.

Rafael Gómez Miranda
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

Santiago García Mourelo. *Teología fundamental*. Editorial CCS, 2024, 186 pp. ISBN: 978-84-1379-208-8.

Con la escritura de este libro al que califica como un “ensayo” de carácter “preacadémico” (p. 10), Santiago García Mourelo –docente en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas– ha afrontado el quehacer teológico de pensar los cimientos de nuestra fe siendo consciente de que, cuando se hace con sentido de presente, se ofrece como un verdadero ejercicio de “contemplación y estudio” que suma fuerzas al fruto de la “percepción íntima” que brota de la vida del creyente y al “anuncio” que realizan los sucesores de los apóstoles (cf. *Dei Verbum* 8). Es cierto que no es nada sencillo recrear la tradición teológica de la fe que busca comprender –el anselmiano *fides quaerens intellectum*– con la urgencia de las preguntas que se generan hoy en la existencia del creyente (p. 17). No obstante, esta es una tarea de la cual la teología –y en concreto la teología fundamental– no puede desistir y, a mi modo de ver, tiene en esta obra del profesor Mourelo un buen ejemplo.

Aunque el título del libro puede invitar al lector que no es ajeno a las costumbres de la academia teológica a pensar que se encuentra ante *otro manual* de teología fundamental, se trata más bien, como dice el autor, de un *ensayo*. Es claro que la obra dispensa un tratamiento sintético a cada una de las temáticas con las que la hermenéutica de la teología fundamental sirve hoy a la fe como saber crítico: emparentado con el genio religioso del hombre; radicado en la Palabra que *es* Dios (p. 96); reconocido por *toda* la razón personal de la existencia humana, y dotado de la credibilidad que es fruto de una comunión de vida (en la Iglesia) que trata de ser en cada momento sacramento de la comunión divina que salva. Pero, al mismo tiempo, la obra no deja de fijar la mirada en ciertos momentos de la historia teológica del camino de maduración que ha experimentado la fe de la Iglesia a la hora de ahondar en la inherencia entre el Dios que se revela para salvar amando y la fe por la que hombre va hacia Dios por el amor (p. 135, Guillermo de Saint-Thierry): la exploración de la trascendencia de la voluntad humana por parte de un exponente excepcional la historia moderna de la apologética cristiana como es Maurice Blondel (pp. 39-48) y la ilustración de la madurez bíblico-dogmática lograda por la teología del Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum* (pp. 107-114; 143-149).

Creo que esta es una obra que puede leer con provecho tanto un creyente no versado en la disciplina de la teología fundamental, como un alumno del primer ciclo de bachillerato teológico que se inicia en el estudio de la misma. El primero se verá impelido a cultivar la “paciencia del concepto” (Hegel, p. 17), pero verá

compensado su esfuerzo por una reflexión cuyo estilo expresivo es capaz de combinar el rigor de la ciencia teológica con la calma pedagógica de quien se sabe guiando a otro al corazón del misterio cristiano. El segundo tal vez eche de menos una mirada más amplia a la historia y las fuentes de cada bloque temático (disputas teológicas de por medio); no obstante, a él no le será difícil recabar la ayuda de otros instrumentos para ampliar perspectivas y, sobre todo, para establecer la conexión de lo que aquí se dice sobre el aporte de la teología fundamental con el trabajo del resto de disciplinas dogmáticas que contribuyen a comprender y vivir la fe cristiana en su entereza teológica.

Dicho esto, quiero referirme a algunos momentos de la reflexión que, a mi modo de ver, no resultan suficientemente matizados, lo cual no significa que resten valor al conjunto. En las páginas dedicadas a “Las formas y cualificación teológica del magisterio” (pp. 120-126) se echa en falta una aclaración, dadas las resonancias equívocas que se ciernen sobre él, en torno al significado del término “infalibilidad” y su relación, como calificación de la acción magisterial, con lo que se conoce como la “indefectibilidad” de la Iglesia como comunidad de fe. En este mismo apartado, *Evangelii gaudium* y *Gaudete et exultate* (p. 122) se clasifican como ejemplos de exhortación apostólica postsinodal cuando, en rigor, no son fruto de una asamblea sinodal. Al describir los “Modelos en la comprensión de la fe” (pp. 149-157), donde el autor sigue la clasificación de Avery Dulles, no parece justo comenzar afirmando sin más que en el modelo de comprensión teológica de la fe representado por algunas teologías políticas europeas y la teología de la liberación latinoamericana, el término “práctica –*praxis*– procede de Karl Marx y los neomarxistas del siglo XX” (p. 155); creo que hubiera sido más apropiado anteponer a este posible vínculo con el ideario marxista el papel originario que juega el discernimiento de la relación entre desarrollo humano y soteriología bíblica en la metodología que emplea este modelo a la hora de pensar la identidad y eficacia transformadora de la fe cristiana (cf. por ejemplo, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, ⁷1975, 43-79).

Sólo cabe felicitar al autor por el esfuerzo realizado para elaborar esta invitación a una visión responsable de la fe. Una tarea siempre inacabada porque esa responsabilidad acoge dos *verdaderos misterios* que se encuentran y dialogan: la entraña extrovertida de nuestro ser y la intimidad sorpresiva de la comunión divina.

Juan Manuel Cabiedas Tejero
Universidad Pontificia de Salamanca

Pedro Castelao. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Universidad Pontificia Comillas, 2023, 532 pp. ISBN 978-84-8468-982-9.

Este libro significa un ejercicio de pensamiento filosófico y teológico de gran profundidad. Castelao, profesor de teología sistemática en la Universidad Pontificia Comillas, propone la formulación del concepto de “infinito creado actual”, mostrando una gran capacidad analítica, reflexiva y argumentativa. Como sucede con sus escritos anteriores, comunica un pensar original y su lectura introduce en esa dinámica de pensamiento, tan necesaria y refrescante en el panorama teológico actual. Esto lo hace con un rigor exquisito en el análisis de los textos, que desentraña con precisión, una lúcida argumentación y una igualmente admirable honestidad intelectual. Expone con claridad cuestiones complejas y, aun cuando la argumentación resulta complicada, tiene la habilidad para que siempre se perciba bien lo que dicen objetivamente los textos de los autores que estudia, lo que son interpretaciones de su pensamiento y lo que es postura personal del propio Castelao.

La tesis que defiende se centra en que, aun en la evidente finitud que se manifiesta en la historia, lo que define al mundo y ofrece identidad al ser humano está en la infinitud. Ante la tradicional idea que define la realidad creada como esencialmente finita, Castelao propone una forma de pensar a partir de la infinitud, y no como aquello hacia lo que se tiende o algo que en alguna medida experimenta el hombre finito, sino como aquello que identifica actualmente al hombre. Para ello, intenta descubrir el hecho de lo infinito como constitutivo de la realidad mundana y humana. Toma la idea de Manuel Cabada Castro, el cual aboga por un “infinito creado actual”, aunque Castelao confiesa que no le convence cómo lo fundamenta, por lo que se propone buscar otra fundamentación (p. 75). Estudiando el pensamiento de Pascal, encuentra el hecho del infinito en hombre, por su estar referido al todo y a la nada, y estructuras que reflejan lo infinito, como la comprensión de las tres esferas (carne, espíritu, caridad). Castelao reconoce que “respecto del infinito, luego de todo lo dicho, Pascal concluye que sabemos que existe, pero ignoramos su esencia” (p. 191). La precisión conceptual y la diferenciación de modos de infinito, que no encuentra en Pascal, las percibe en la teoría de los conjuntos del matemático Georg Cantor y en sus reflexiones filosóficas y teológicas. Los números transfinitos muestran que es pensable un infinito actual en el mundo, no sólo como algo potencial (que Cantor llama “infinito impropio”) y diferente del infinito absoluto, que es propio de lo divino (pp. 294-306). Así se

ofrece la formulación de un “infinito actual” (pp. 307-315), lo cual supone que hay diferencias en el concepto de infinito, es decir, distintos tipos de infinito. Mostrar esta “morfología del infinito” es, en efecto, una gran aportación de Castelao.

Es indudable el valor metafísico del concepto de infinito y parece evidente que permite un cambio de perspectiva para la comprensión de la antropología. Y aquí es donde se sitúa la motivación principal de Castelao. Desde el comienzo de su investigación pone de manifiesto su intención teológica de mostrar que una vida eterna sin posibilidad de mal pasa por comprender al ser humano como un “infinito creado actual”, rompiendo la equiparación entre condición de creatura y finitud. Piensa que esa identificación metafísica lastra el planteamiento de Andrés Torres Queiruga, con el que manifiestamente está dialogando. Según Torres Queiruga, la finitud es constitutiva del ser humano para garantizar su diferencia respecto a Dios; en el ámbito escatológico se mantiene, aun cuando sea mediante una “infinitización de la finitud” (p. 95). Para Castelao, esto supondría que, igual que en la historia la finitud hace posible el mal, también en la vida eterna sería posible el mal, puesto que la finitud implica en sí misma posibilidad de mal.

Ante este problema, Castelao cuestiona el presupuesto de partida y defiende que no se puede identificar la condición de criatura con la finitud. Lo propiamente humano no es la finitud, sino precisamente la infinitud, porque el hombre es un “infinito creado actual”. La actualidad significa que la infinitud es su esencia y la condición de creado se refiere a que no es un infinito divino, sino propio de seres no divinos. Para entender esto es decisivo recordar que hay diversos modos de infinito, tal como muestra analizando y desplegando el pensamiento de Cantor. Desde un punto de vista teológico, Castelao fundamenta esa condición creada del infinito mediante la idea de donación. El hombre es infinito porque Dios le da su propia vida y en esa donación lo hace diferente. De nuevo la diversidad de lo infinito justifica pensar que un infinito creado, y por tanto no absoluto, garantiza la identidad propia de la creatura. Castelao se apoya en la experiencia del amor, que implica infinitud y hace posible mantener la diferencia con el otro. Así, “el Creador es pura donación de amor constituyente y la criatura es la cristalización autónoma de esa donación que, en cuanto constituida *por* Dios, todo lo recibe de Él y, en cuanto *constituida* por su Creador, es libre ante Él” (p. 93). De este modo se justifica la condición de criatura sin necesidad de la idea de finitud. En varias ocasiones Castelao formula su propuesta, que considera haber demostrado:

“Somos esencialmente infinitos y solo provisionalmente finitos, porque finitud es sinónimo de historicidad y no de conciencia de criatura” (p. 236).

Sin duda, en el pensamiento de Castelao hay una aportación original y significativa respecto a la formulación del concepto de infinito, lo cual reporta iluminación para una perspectiva teológica y para temas centrales de la teología. Entre otros aspectos, ayuda a una comprensión de la condición de criatura marcada ya históricamente por el aliento divino; asimismo, proyecta la identidad humana hacia su plenitud y, por tanto, hacia lo que realmente la constituye, no como mero futuro, sino como algo actual. Se destaca que “es nuestro ultrahistórico enraizamiento en la eternidad de Dios y nuestro retorno a ella lo que nos ofrece la medida exacta de la dimensión sin medida de nuestra condición de criatura” (p. 465).

Lo que, a mi modo de ver, resulta problemático es la superación de la finitud. Es iluminador entender al hombre como infinitud, pero esto no significa inmediatamente que la finitud no pertenezca a la condición humana. Romper la polaridad antropológica entre finitud e infinitud eliminando uno de los polos no parece la mejor solución, cuando, al menos en la historia, son reconocibles en el hombre tanto la finitud, algo que Castelao reconoce como evidente y reprocha a Cabada no tenerlo suficientemente en cuenta, como la infinitud, lo cual muestra en su estudio de forma convincente. ¿Por qué los dos aspectos son perceptibles en la historia como elementos que definen lo humano y la finitud desaparecerá en la vida escatológica? Seguramente se debe a dos presupuestos que, en mi opinión, necesitan una revisión crítica: la identificación de finitud con historia y, quizá como consecuencia de ello, la asunción de la idea de Torres Queiruga que vincula inevitablemente finitud y mal, por lo que del mismo modo que el mal es incompatible con la vida eterna, la finitud no tendría cabida en el ámbito escatológico.

Respecto a lo primero, la finitud no tiene por qué ser algo que afecte sólo a lo histórico. Castelao considera que no pertenece esencialmente a la condición de criatura; pero cuando en la teología común se equiparan condición de criatura y ser finito, no tiene por qué entenderse como una definición, sino que la finitud se entiende como un aspecto de la condición creada que no se vincula exclusivamente con la limitación, la debilidad y el sufrimiento. Ser finito dice fundamentalmente que el hombre no tiene su origen en sí mismo; viene de aquel que es absoluto y con el que está en una relación de dependencia personal. La finitud tiene más que ver con la relación personal y con la capacidad de comunicación que con la debilidad y con el mal. En este sentido, se utiliza la idea de finitud para mantener la diferencia entre criatura y Creador, aunque no es eso lo que

define la categoría. Si se confunde finitud con historia, se deforma la comprensión de la finitud. Me parece que el problema de fondo no está en la finitud, sino en el significado de la historia, lo cual reclama profundizar en una filosofía y en una teología de la historia, que son esenciales para pensar la escatología. Es indudable que una vida eterna trasciende la historia y la corporalidad, pero no se anulan ni lo vivido en la historia ni lo que es la corporalidad. La resurrección implica una transfiguración en la que la biografía, la corporalidad y las relaciones personales que han configurado la existencia histórica son integradas de algún modo. ¿No implica eso aspectos de finitud y, por tanto, que la condición finita del hombre no desaparece, sino, en el modo que fuere, se transfigura? ¿No es la finitud tan esencialmente humana como la infinitud? ¿Realmente son excluyentes de principio y sólo pueden encontrarse en el ámbito de la historia, y de modo dramático?

En cuanto a la relación entre finitud y mal, ciertamente la vivencia de la finitud en la historia implica la posibilidad de que aparezca el mal. Pero la finitud en sí misma no es mal ni posibilidad de mal; más bien, como se ha señalado, indica la constitutiva relación con los otros. Es verdad que el mal es una realidad histórica, al menos desde un punto de vista teológico. Pero el origen metafísico del mal está vinculado, no a la finitud, sino a la libertad en su ejercicio histórico, con toda la nube de problemas que esto conlleva y con los que proceden de un mal que desborda a la libertad humana. En lo que aquí nos afecta, ¿no son pensables la libertad y la historia sin el mal? Creo que la libertad como capacidad para amar y como determinación de sí desde el amor podría hacer pensable una libertad totalmente determinada por el bien y en la que se diera una configuración amorosa donde no hubiera lugar para el mal, como es el caso de Dios y de los bienaventurados y como se manifiesta en la humanidad de Jesús.

El libro de Castelao aporta un pensamiento de la infinitud que es muy luminoso y será fecundo para muchos temas de la teología. Supone una crítica que advierte frente a unilateralidades en la comprensión de la finitud. Sin embargo, creo que no considera suficientemente la importancia de la finitud, algo que no estaba de forma tan radical en su planteamiento original. En un texto escrito en 2017, que publica como apéndice en el libro, dice: “No se trata de negar la finitud. Hay que afirmarla, pero nunca a costa de cegarnos para la comprensión de una infinitud que, a mi juicio, es mucho más constitutiva, afín y propia de nuestra condición de criatura” (p. 501). Ciertamente, Castelao muestra que la infinitud no es algo potencial, sino actual en el hombre; pero la finitud no es algo provisional, sino que parece igualmente constitutiva del ser humano. Considero que el gran

desafío para desarrollar su propuesta sería un pensamiento de la infinitud que no anule la finitud como algo constitutivo del hombre, sino que la integre en su identidad esencial. De lo que no cabe ninguna duda es de que el planteamiento que Castelao hace del infinito es muy iluminador para el pensamiento filosófico y para la teología.

Emilio J. Justo
Universidad Pontificia de Salamanca

Matthew J. Gaudet, Noreen Herzfeld, Paul Scherz and Jordan J. Wales. *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*. Pickwick Publications, 2024, 262 pp. ISBN: 979-8-3852-1028-2.

Estamos ante la primera obra de la colección *Theological Investigations of Artificial Intelligence*, que responde a un proyecto ambicioso, y necesario, entre el *AI Research Group for the Centre for Digital Culture* del Dicasterio de Cultura y Educación y el *Journal of Moral Theology*. Ha sido llevada a cabo por un grupo de veinte teólogos norteamericanos denominado *AI Research Group*.

La obra, ambiciosa en sus pretensiones, se divide en dos partes. La primera pretende presentar lo que denomina investigaciones antropológicas. La segunda tiene como objetivo acercarnos a los desafíos éticos que presenta la inteligencia artificial (IA). Sin embargo, una valoración general del volumen me lleva a creer que en realidad ha sido una oportunidad perdida para hacer una verdadera aportación al desafío antropológico que suponen las tecnologías identificadas bajo la denominación popular de IA. La primera dificultad que presenta la obra es que sus autores asumen la narrativa predominante entre las grandes tecnológicas y los tecno-profetas sobre la existencia de la IA y la inevitabilidad de la IA General, no llegando a profundizar, aunque sean nombradas, en investigaciones tan fundamentales para el tema tratado como las de Emily Bender (p. 46). Es cierto también que plantea el carácter reduccionista del concepto de inteligencia cuando se aplica a las diferentes tecnologías que abarca la etiqueta IA, pero al asumir que no son racionales o inteligentes (p. 67) al modo de los seres humanos cae en la trampa del lenguaje. Como lo demuestra el hecho de dedicar todo un capítulo a la discusión sobre la conciencia y otro al ser personal. La obra destaca muy bien el riesgo de caer en un mundo de servidores robóticos que nos evitan la complejidad de las relaciones humanas, si nos acostumbramos a un tipo de relación artificial que nos haga ir alejándonos del encuentro personal con el otro. Sin embargo, no duda en afirmar la necesidad de robots cuidadores que va a tener en el futuro una sociedad envejecida como la occidental (p. 123), para con esto dar por buena o inevitable una sociedad donde no hay tiempo para cuidar a las personas que más lo necesitan, lo que no deja de ser una forma de concebir al ser humano en términos utilitaristas. Hace también una asunción muy peligrosa para el tema tratado, al no negar la posibilidad de una IA que sea consciente y reciba el don de Dios de poseer un alma y con ella una relación personal con Dios (p. 134). Un verdadero acercamiento a la IA debe partir de una realidad fundamental, que la expresión IA es una etiqueta, un exitoso marketing, que engloba diferentes tecnologías de las que no se puede extraer ningún

argumento bien fundamentado para afirmar que tengan más probabilidad de llegar a ser conscientes de las que tiene el canto rodado de un río.

Un punto importante que es necesario valorar en esta obra es la afirmación que realizan los autores del riesgo, que es una realidad, de que la IA sea una tecnología para el control social (p. 138), lo que supone el acto de idolatría en una IA endiosada por su creador. Es igualmente muy afortunada la comparación de esta situación con la del “emperador desnudo”, porque, a pesar de las evidencias en su contra, se sigue poniendo la confianza en una idea de la IA que no responde a su realidad. En definitiva, las investigaciones antropológicas que plantea esta obra en su primera parte son un listado de datos conocidos unido a una aceptación de la reducción del problema de la IA a un problema de uso. Aunque es cierto que los autores afirman la no neutralidad de la IA, como de cualquier técnica, no dudan en abrazar el discurso de quienes plantean los riesgos existenciales futuros para la humanidad sin llegar a profundizar en los verdaderos desafíos que se producen ya aquí y ahora.

Se echa de menos en esta investigación ética y antropológica un acercamiento a lo que en realidad son las diferentes tecnologías que agrupa la etiqueta popular de IA. Una investigación de este tipo está llamada a desvelar la trampa de los lenguajes, tales como que los algoritmos del *Machine Learning* no aprenden y las llamadas redes neuronales no están formadas por algo que merezca verdaderamente el nombre de neuronas por su parecido a las neuronas reales, las biológicas.

En la segunda parte, a la hora de abordar los desafíos éticos, podemos comenzar haciendo una pregunta a los autores: ¿Es ético, desde una perspectiva cristiana, el uso de grandes modelos de lenguaje cuyo desarrollo se haya llevado a cabo con un elevado coste en términos de dignidad humana y de impacto ambiental? Nos encontramos con que a la hora de abordar los desafíos éticos de la IA no dudan en reconocer las diferentes instituciones que han abordado la reflexión ética de la IA (p. 147), pero se echa de menos una aproximación más crítica a esos intentos, especialmente de los que suscriben las grandes narrativas acerca de la IA con un discurso que no responde a la realidad.

Es una aportación valiosa el cómo enraíza la reflexión ética sobre la IA en la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente en el magisterio del papa Francisco. En esta reflexión ética remarcan los autores tres cuestiones importantes (pp. 153-154): la no neutralidad de la técnica; la no determinación moral de cualquier técnica, que queda por tanto abierta a usos que pueden ser muy diferentes de los

inicialmente pretendidos; y la necesidad de situar socialmente la técnica, ya que nunca es un elemento aislado de su contexto. Así mismo, no podemos dejar de comentar una de las afirmaciones de los autores: “AI can both contribute to the mission of the Christian family to participate in divine charity as well as challenge this mission” (p. 163). Esta es una afirmación que sitúa a la IA en un horizonte que es, como ya hemos comentado, el querido por las grandes tecnológicas y los tecno-profetas, ya sean apocalípticos o tecno-optimistas; que no es otro que el del reconocimiento a la IA de un poder que no tiene, pero que permite justificar las millonarias inversiones que se han realizado en los últimos años, y los altos costes humanos y ambientales producidos en su desarrollo.

Es así mismo muy valiosa, y hay que reconocerlo, su detección del fondo eugenésico de algunas aplicaciones de la IA (p. 164, 166, 184), lo que la sitúa en línea con el transhumanismo. Así como la detección del carácter corrosivo de algunas aplicaciones de estas tecnologías para las relaciones humanas. Demasiado idílica es, sin embargo, la presentación que hacen los autores de los beneficios que la IA puede traer a la familia: organización, protección, aliviar las complejidades de nuestro mundo (pp. 168-169), ayudar en las tareas diarias, gestionar mejor la información médica. Una vez más se asume un relato que no se entronca en la realidad sino en el mito de la IA. Eso sí, expresa certeramente el riesgo ya actual de que en la educación sea un instrumento de despersonalización de las relaciones que aisle al estudiante. Al mismo tiempo que el riesgo de una medicina despersonalizada y privada de verdaderos especialistas, que estarían destinados a ser sustituidos por algoritmos. Detecta también el problema de la “algorracia” (p. 196), el gobierno de unos algoritmos que asumen las decisiones sobre el ser humano y la sociedad. Sin dejar de lado la cuestión de las aplicaciones militares (p. 199-205), donde destaca el caso de las armas letales autónomas. Así como la automatización de puestos de trabajo. Entre lo que denomina peligros de la IA para el trabajo (p. 209) es cierto que cita el elevado coste humano, con violación de los derechos humanos, que supone el entrenamiento de los grandes modelos de lenguaje; así como la extracción de los minerales necesarios para el hardware, el elevado impacto ambiental y la concentración del poder económico en un número reducido de personas y compañías; así como el peligro de pérdida de habilidades de un ser humano que fía su futuro a algoritmos que trabajan en el pasado. Pero a todo esto le dedica un reducido espacio de tres páginas (pp. 209-211).

Afirman que la IA no debe usarse de ningún modo que mine la dignidad humana (p. 175), pero una vez más caen en el peligro de plantear la cuestión en

términos de uso. Y esto lo afirmamos así porque la pregunta no es ¿qué podemos hacer con IA y qué no?, sino qué queremos hacer de nosotros mismos y del mundo, para desde ahí tener los criterios éticos necesarios sobre las tecnologías que utilizamos, en este caso en especial sobre las que abarca la etiqueta popular de IA.

Al valorar la obra hay que decir que se limita a un tratamiento superficial del tema investigado combinado con un ir asumiendo una narrativa que supone, de hecho, reconocer la existencia de algo que, en su literalidad, no existe más que como etiqueta, la IA. Ante todo lo anterior es necesario, en mi opinión, afirmar que el problema no es un futuro dominado por la IA, sino un futuro dominado por los que controlan la IA. Por eso es tan importante afirmar que al abordar la teología el reto de las tecnologías que se esconden bajo la etiqueta popular de IA, su tarea es desmontar el mito de la IA y no quedar atrapada en su narrativa. La IA no existe como tal, sino como una exitosa etiqueta de marketing destinada a la captación de fondos y de la imaginación popular. Sin embargo, los autores no dudan en asumir el lenguaje de una IA que ha de ser alineada con nuestros valores (p. 225), cediendo el protagonismo que debería ser humano a la máquina.

El último capítulo, el número ocho, “Recommendations for an AI Future”, es también la expresión final de cómo la crítica que se realiza al mal uso de la IA tiene el aspecto negativo de ser una asunción de su misma narrativa, muy unida a la constancia en hablar de estas tecnologías como de una única realidad. Volviendo una y otra vez a la dialéctica de un uso bueno o malo (p. 233). Y es dentro de este capítulo, donde más claramente se muestra aquello que he criticado en esta obra, lo cual se puede comprender con claridad en una de sus afirmaciones: “AI presents immense opportunities and challenges to humanity precisely because it takes something so human (our intelligence), then externalizes it and directs it back upon ourselves” (p. 233). Pero aún profundiza más en esa línea cuando afirma: “If we imbue AI with the best and most ethical aspects of human intelligence, then the world will be very different than if we imbue AI with the worst aspects of human intelligence” (p. 233). Comprender la IA como “externalizations of human intelligence” es no comprender ni a la llamada IA ni a la inteligencia humana, o mejor dicho, no hay una verdadera comprensión de lo que son en sí las tecnologías llamadas IA ni del propio ser humano. En esta obra la teología parece haber caído atrapada en el mito de la IA.

Francisco J. Génova

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Ianire Angulo Ordorika y Susana Vilas Boas, eds. *Riesgos y fidelidades: Miradas teológicas para un mundo plural*. Herder, 2025, 428 pp. ISBN 978-84-254-5224-6.

Las editoras de este volumen explican el itinerario de su producción en el marco de las palabras de Francisco en *Veritatis Gaudium*, la constitución apostólica sobre universidades y facultades eclesiásticas. El documento, publicado 40 años después de *Sapientia christiana* de Juan Pablo II, advierte de “la viva necesidad de dar un nuevo impulso a la investigación científica llevada a cabo en nuestras Universidades y Facultades eclesiásticas” (VG 5). Y es que, habida cuenta del programa pastoral de una Iglesia “en salida”, y del cambio epocal en el que nos encontramos, el papa Francisco apuntaba: “se requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún —me atrevo a decir— hacia ‘una valiente revolución cultural’” (VG 3).

Teniendo todo esto presente, un grupo de profesores y profesoras vinculados - de un modo u otro-, al Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, han participado en este volumen compartiendo el momento, los temas y las inquietudes en el que la investigación de cada uno está comprometida. Así, no encontramos trabajos en torno a un tema común, sino una suerte de “cata” de la contribución de cada miembro del Departamento a esa llamada a consolidar ese cambio radical de paradigma apuntado por Francisco.

El título, “Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural”, apunta dos de los grandes valores de esta obra. La primera, la tensión mantenida entre el riesgo intelectual que el abordaje de cualquier cambio de paradigma entraña, y la fidelidad a la tradición; la segunda, el sano respeto a la pluralidad de abordajes, pluralidad necesaria en una Iglesia de rostro universal. Así queda expresado en una de las contribuciones que hace notar cómo el alcance universal del mensaje de Jesús genera diferentes formas de acceder a él (p. 129).

Las editoras han agrupado las contribuciones en tres grandes partes. La primera, “la actualidad de los orígenes” rastrea los signos de pluralidad en la Biblia, el “alma de la teología” (DV 24), y ofrece contribuciones en torno a cuestiones como la pluralidad de interpretaciones de la figura de Esdras en el judaísmo antiguo (Guevara); la llamada a la inclusión del diferente impresa en las historias de Rut y Ajior (Angulo); la respuesta de Jesús a un mundo en crisis (Román); la respuesta creativa de la comunidad en la 1 Juan a su condición marginal (Rojas); y el análisis de la

doble respuesta (repliegue monológico y disposición dialógica) con la que el cristianismo primitivo salió al paso, tanto de quienes adulteraban los núcleos fundamentales de su identidad, como de quienes intentaban una fidelidad creativa (D'Andrea).

La segunda parte, más breve, agrupa “voces para el diálogo”, y recoge contribuciones desde la fenomenología (Porcel); la reflexión comparativa entre el concepto católico de inculturación y la hegemonía cultural de Gramsci (Sarnacki); y el testimonio personal y la reflexión de C. de Chergé, mártir del monasterio cisterciense del Atlas (Saldaña).

La última parte, “teología al servicio del encuentro”, se compone de seis trabajos. El primero, se adentra en las necesarias relecturas teológicas de Gn 1 y 2 en un contexto de nuevas sensibilidades antropológicas, cosmológicas... (Gómez); el segundo expone las cuestiones de soteriología en el islam primitivo (Flaquer), notando cómo “la antropología coránica oscila entre la idea de un ser humano que tiene la recompensa del jardín al alcance de su mano y la suspicacia frente a esa misma libertad en tanto que podría hacer sombra al poder absoluto de Dios” (p. 310); una contribución del profesor Salazar plantea la crucial cuestión del temor en la vida teologal, que concluye con una bella exhortación del autor, ya que “la generosidad y el perdón brotan con mayor naturalidad cuando caen los mecanismos de defensa basados en la mutua amenaza” (p. 335); la cuarta contribución (Vilas) conecta perfectamente con esta puesto que plantea, precisamente, y desde una perspectiva de teología pastoral “perdón, reconciliación y absolución. Caminos para responder al mundo de hoy”, una llamada a tomar en cuenta que “el sufrimiento que desgarrar la vida tendrá que ser sustituido por el sufrimiento del proceso que la cura” (p. 363); el quinto trabajo (Sánchez), “el Papa Francisco: la evangelización desde el kerygma”, recupera el valor de este nuclear anuncio para hacer posible su actualización en este tiempo de Iglesia “en salida”. Cierra el volumen la contribución del profesor Molina –“Rasgos de la sinodalidad en el s. XXI”–, tomando otro aporte capital de la agenda eclesial de Francisco, la sinodalidad, y planteando uno de sus desafíos fundamentales: la unidad. Así, se pregunta el autor: “¿Qué significa que la Iglesia sea una? ¿Qué aspectos hay que salvaguardar para que dicha unidad sea algo más que una idea sin incidencias reales en la vida de la Iglesia?” (p. 403).

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

pascual que el pensamiento plural lleva consigo. Además, por su amplio abanico de miradas, encontrará inspiración, seguro, para iluminar cualquier servicio ministerial en la Iglesia.

María José Schultz Montalbetti
Universidad de Deusto, Bilbao

Estrella Moreno Laiz. *Identidades líquidas y conversión cristiana. La propuesta del Evangelio a la generación millennial*. Sal Terrae, 2025, 264 pp. ISBN: 978-84-293-3235-3.

El libro nace de una inquietud y preocupación por parte de la autora sobre cómo proponer el Evangelio a la generación de jóvenes que hoy hemos denominado “*millennial*”. Así nos lo indica en su presentación. Estrella Moreno parte de una experiencia vivida y comprometida desde hace más de 25 años en su compromiso como laica y teóloga. También invita a que sean más las mujeres que se dediquen en la Iglesia al servicio de la misma desde la teología. Fruto de sus estudios y, concretamente, de su tesis doctoral, Estrella Moreno nos ofrece aquí una reelaboración de la misma.

El libro está estructurado en cinco capítulos y concluye con una amplia bibliografía. Tras una breve presentación, nos dirige directamente al capítulo 1 con el título “Identidades del tiempo líquido”. Empieza señalando cuatro elementos fundamentales de nuestro contexto sociocultural como son: la globalización neoliberal, la crisis de los valores e ideales modernos, el desarrollo tecnológico y la digitalización y la secularización. Seguidamente, nos ofrece la respuesta de la generación millennial como identidad: versátil (indeterminada y transitoria), individuada (teñida de narcisismo), reflexiva (electiva y decisional), en red (*on line*) y estética y consumista. Para cerrar el capítulo primero, un tercer apartado nos presenta la vivencia de lo espiritual y religioso. Una serie de datos que son iluminadores, y que se han de tener muy en cuenta. Estos datos, así dice la autora, “muestran el rápido y profundo proceso de desinterés y desvinculación con lo religioso” (p. 32) o cómo la práctica religiosa cae más deprisa que la creencia. Trayendo a colación a estimados autores, sobre todo, en los estudios sociológicos, menciona a F. Lenoir quien afirma que “el ser humano moderno no es menos religioso que antes, sino que lo es de otro modo” (p. 38).

En el capítulo segundo, “La generación millennial”, la autora nos define quiénes son los millennials y sus características generales. Se trata de la población nacida entre 1981 y 2000. Esta generación se caracteriza, principalmente, por haber crecido en un mundo construido en torno a las tecnologías digitales. Es la primera generación nativa digital. Las nuevas tecnologías afectan a todas las dimensiones de la vida de estos sujetos. Lo digital es su medio para comunicarse y acceder al mundo y a los otros. Picotean gran cantidad de información. Lo que no aparece en Facebook, Instagram, Twitter o Whatsapp no existe para ellos. Para ellos los

influencers son importantes. Todo ello repercute en ámbitos como son la familia, el trabajo, la moral. Se menciona entre los nuevos valores: la igualdad de género, el ecologismo y la aceptación de la diversidad. También se destaca la libertad y la autonomía como el eje vertebrador de la vida. El consumo es una forma de vida. El cuerpo es el territorio fundamental de la realización personal. El tiempo de ocio es muy valorado y demandado. En lo referente al trabajo y el amor a la empresa se mencionan dos grandes consecuencias: una de ellas es la fatiga existencial y la otra es la ocultación de las razones socioeconómicas de la situación en la que se encuentran.

En un segundo apartado, la autora nos presenta la cuestión religiosa. Nos dice que la mayoría de las personas *Millennials* no son católicas. Se ha dado un proceso de descatolización. Cuando se convirtieron en padres y madres, la cuestión religiosa había desaparecido de sus vidas o perdido mucha fuerza. La religión ya no es una cuestión relevante en sus vidas y no se han propuesto ejercer personalmente una labor de transmisión religiosa con sus hijos e hijas. Muchos han rechazado o han renegado lo recibido en el plano religioso. Si es interesante los datos sobre cuáles son las razones por las que las personas que han tenido contacto con la Iglesia, la han abandonado o no han llegado nunca e integrarse en ella. La Iglesia ha dejado de ser la referencia fundamental en la socialización religiosa de los *Millennials*. De ahí también, y ligado a ello, que busquen en otras religiones, llámese salud emocional, búsqueda de paz interior, equilibrio energético, etc. Y, en un tercer apartado, nos ofrece el capítulo aquellas dificultades y elementos que pueden favorecer la experiencia cristiana de conversión en la generación del milenio. Nos dice el texto que la principal dificultad es la falta de inquietudes, de preguntas, de necesidades de sentido. Sería interesante leer con más detenimiento este apartado para hacer una reflexión seria, que sirviera como punto de partida de nuestra realidad concreta, para acercar más la religión, la institución de la Iglesia y, concretamente, el Evangelio a la generación de los *Millennials*.

Habiendo constatado la realidad, una vez de conocer el contexto, el capítulo tercero, es una invitación a “la conversión cristiana”. El capítulo responde a la invitación que la Iglesia nos está haciendo constantemente, sobre todo, cuando habla de una conversión integral que abarca todas las dimensiones del ser humano. Se hace necesaria una conversión en todas las direcciones: hacia dentro y hacia fuera. La conversión ha de entenderse como una experiencia personal de encuentro con Cristo y como una llamada y reto para toda la Iglesia (conversión pastoral y misionera, conversión a la sinodales, conversión a los pobres, conversión ecológica,

conversión a la fraternidad, conversión a la misericordia y la ternura). Concluye este apartado afirmando la conversión como un proceso continuado que va evolucionando. Para ello, hemos de replantearnos nuestro hacer a la hora de la propuesta cristiana, en la clave de la conversión y de la experiencia de Dios.

En el capítulo cuarto, “Cuatro categorías iluminadoras”, la autora nos presenta cuatro categorías fundamentales a la hora de la conversión de una persona. Menciona las siguientes categorías: experiencia, resonancia, transparencia y vulnerabilidad. En primer lugar, hace una descripción de cada categoría. Posteriormente, se plantea cómo se puede aplicar dicha categoría a los *Millennials*.

Y llegamos al último capítulo, “Pistas de actuación”. La autora nos ofrece algunas claves para llevar a cabo la tarea evangelizadora que tiene la Iglesia respecto a la generación de los *Millennial*. Se trata de una propuesta pastoral desde las cuatro categorías que se han expuesto en el capítulo cuarto.

En mi opinión, la lectura de esta obra de Estrella Moreno resulta profundamente sugerente, no solo por la seriedad con la que aborda la realidad de la generación *millennial*, sino por el trasfondo vital desde el que escribe: una mujer laica, teóloga y comprometida desde hace más de dos décadas en la misión de la Iglesia. El análisis que hace de los *Millennials* no se reduce a un diagnóstico sociológico. Ciertamente, ofrece datos y categorías esclarecedoras —desde el “tiempo líquido” de Bauman hasta las nuevas formas de espiritualidad—, pero lo decisivo es la pregunta que subyace: ¿cómo anunciar hoy el Evangelio a quienes viven en un mundo digital, hiperconectado y al mismo tiempo hambriento de sentido? La constatación del vaciamiento religioso y del alejamiento institucional no se formula en tono de lamento, sino como oportunidad para repensar la misión.

Antonio Jiménez Pérez
Instituto Superior de Pastoral, Madrid

El desafío teológico de la IA, delimitación y posibilidades: Crónica de las LVII Jornadas de Teología

ENRIQUE MERCHÁN CEBALLOS

Universidad Pontificia de Salamanca

La Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca celebró las LVII Jornadas de Teología durante los días 29 y 30 de octubre de 2025 con el título “IA y teología: una relación a construir”. Las sesiones transcurrieron en el Aula Magna de la Universidad, dándose cita un gran número de participantes de forma presencial y los inscritos por vía *online*.

La primera jornada comenzó con la inauguración de las Jornadas de Teología. En primer lugar, intervino el Rector de la Universidad, Santiago García Jalón, dando la bienvenida a todos, organizadores y participantes; en sus palabras invitó a reflexionar sobre dos retos: definir y perfilar lo humano para señalar los límites que tiene su propio actuar, y explorar las posibilidades de la IA y sus implicaciones éticas. El organizador de las Jornadas, Carlos Simón Vázquez, Vicedecano de la Facultad de Teología, expuso el contenido del programa de las Jornadas. También dirigió unas palabras Román Ángel Pardo, Decano de la Facultad, animando a reflexionar desde la fe ante la realidad de este cambio de época, en concreto sobre

el impacto de la IA, como hace 500 años lo hicieron los teólogos de la Escuela de Salamanca respecto a los cambios que en su momento se produjeron.

La ponencia inaugural corrió a cargo de Mons. Luis Argüello, Arzobispo de Valladolid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española, titulada “Visión panorámica y retos eclesiales de la IA”. En ella Luis Argüello ha señalado que la irrupción de la inteligencia artificial plantea un profundo desafío antropológico y teológico. En su reflexión, ha advertido que el ser humano, al mismo tiempo que ha sido elevado por el progreso técnico, ha sido dejado caer en una nueva forma de desesperanza existencial. Nos encontramos, afirma, ante una crisis de lo humano, donde la persona se ve atrapada entre la fuerza de los instintos y la de los algoritmos, lo que suscita una pregunta radical sobre la realidad de la libertad. Esta crisis se manifiesta también en una ruptura entre el yo y el cuerpo, en un nuevo dualismo gnóstico que disocia la identidad personal de la corporeidad, poniendo en cuestión la unidad integral del ser humano. Asimismo, Argüello advierte que la expansión de la IA puede tener consecuencias sociales graves, como la pérdida de empleos o el aumento de las desigualdades, y reconoce en esta situación la tentación primordial del “seréis como dioses” (cf. Gn 3,5). Frente a este panorama, subraya que la Iglesia está llamada a ofrecer una palabra de claridad y esperanza, proclamando quién es verdaderamente el hombre, cuyo misterio se revela plenamente en el Verbo hecho carne (cf. *Gaudium et spes*, 22). En este sentido, la actual situación es también una oportunidad para mostrar una antropología cristiana adecuada, que ilumine el sentido de la persona a la luz de Cristo. Argüello percibe además un nuevo movimiento de búsqueda de Dios, fruto del vacío interior que deja la cultura tecnificada y autosuficiente. Este anhelo espiritual debe ser, dice, un acicate para la conciencia eclesial, que ha de saber acompañar y orientar esa búsqueda hacia el encuentro con el Dios vivo. En su reflexión sobre la ley natural frente al transhumanismo, el arzobispo de Valladolid recuerda que en Cristo la humanidad no solo ha sido redimida, sino también glorificada, de modo que la gracia puede realmente transfigurar al hombre: esta es la auténtica *trans-iluminación*. Finalmente, Argüello resalta la importancia de la vida nueva en Cristo vivida en comunidad, como antídoto al aislamiento propio de la era digital. Solo en la comunión eclesial, encarnada en lo concreto y real del encuentro personal, puede el ser humano redescubrir su vocación a la relación y al amor. Todos estos cambios —tecnológicos, culturales y espirituales— abren, según el presidente de la CEE, un nuevo horizonte de profundización en la Doctrina Social de la Iglesia, llamada a iluminar esta etapa inédita de la historia humana con la luz del Evangelio.

Tras la ponencia inaugural, se presentó el documento Vaticano del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para la Cultura y la Educación *Antiqua et Nova. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*, por parte de Andrea Pizzichini. En primer lugar explicó el título del documento y su significado dentro del contexto filosófico que reflexiona sobre la naturaleza humana; en segundo lugar, la perspectiva antropológica-teológica que el documento presenta con el fin de “desactivar” la sugestión idolátrica que la IA puede tener, exponiendo las capacidades técnicas y sus límites: “La IA no debe verse como una forma artificial de la inteligencia, sino como uno de sus productos” (AN, 35); en tercer lugar, mostró la perspectiva ética que el documento expone, indicando de modo particular que solo el ser humano es agente moral (AN, 6); por último, concluyó, recordando el mensaje del Papa León XIV, que esta nueva revolución industrial supone un desafío para la dignidad humana, la justicia y el trabajo, y que en este desafío estamos implicados todos: padres, enseñantes, pastores y obispos llamados a tutelar la dignidad humana y el bien común.

Al final de la mañana, después de un interesante diálogo, el profesor de la Facultad de Teología Francisco García Martínez presentó brevemente la publicación de las LV Jornadas de Teología: *Los gemidos seculares del Espíritu*.

En la sesión de la tarde de la primera jornada intervino Carlos Simón Vázquez con la ponencia titulada: “Lectura teológico moral de la IA”. La exposición de Simón desde el principio situó el problema desde la clave de la dignidad de la persona creada a imagen de Dios y desde la primacía de la conciencia, haciendo una llamada a la responsabilidad moral. Realizó un recorrido por las fuentes (Escritura y Tradición y la iluminación magisterial) indicando que el ser humano está llamado a colaborar con el Creador e intervenir en la misma creación; desde esta clave ya la oposición fe y ciencia no tiene sentido. Los cambios profundos y acelerados de nuestra época provocan esperanzas y temores (cf. *Gaudium et Spes*, 4) siendo una llamada a plantear la cuestión de la responsabilidad moral y la prudencia. El ser humano a mayor poder en sus manos está llamado a mayor responsabilidad que empuja a mirar a Cristo, paradigma de responsabilidad. El profesor Simón se detuvo en exponer el tema de la responsabilidad, estableciendo conexión con la libertad, la reciprocidad y el cuidado, como elementos centrales para la construcción de una ética del desarrollo y uso de la IA, una ética que no se detenga en simples normativas, sino que profundice en la virtud, pues solo desde la virtud se puede establecer la responsabilidad.

La tarde terminó con una mesa redonda, en la que participaron Manuel Martín-Merino, “Señalizaciones de la ciencia informática”; Emilio José Justo, “Dimensiones antropológicas”; y Román Ángel Pardo, “A la luz de la moral”.

El segundo día de las Jornadas, Vicente Bellver, de la Universidad de Valencia, pronunció la ponencia titulada “¿La dignidad humana en cuestión?”. Comenzó estableciendo la necesidad de una educación al servicio de la dignidad humana, y, por tanto, desde esta clave de la dignidad humana hay que evaluar todos los avances de la era digital; evitando el rechazo a la tecnología, puesto que el uso y destreza de la técnica es inherente al ser humano. Continuó exponiendo que el sentido de responsabilidad moral es determinante a la hora de establecer el uso de todos los avances técnicos, y no solo del uso, sino también el modo y orientación con el que se diseñan y programan todos los productos tecnológicos. El profesor Bellver reclamó que la regulación de la IA debe hacerse desde la fundamentación de la dignidad humana, y no tanto desde la libertad individual y menos desde los intereses colectivos; también advirtió de los riesgos de la IA en el campo de la salud, la educación, de la política y del derecho.

Posteriormente intervinieron el ingeniero industrial Ignacio Gavilán y Sara Lumbreras, de la Universidad Pontificia Comillas, los cuales respondieron a la pregunta: “¿Humanizar la máquina o robotizar al hombre?”. Ignacio Gavilán abordó la cuestión desde una triple perspectiva, tecnológica, económica y ética. Realizó un recorrido de los avances en la robótica en los últimos tiempos con todas sus potencialidades, y animó a la Iglesia a una seria reflexión ética de todos estos progresos tecnológicos. Lumbreras comenzó afirmando la necesidad, frente a la IA, de una ética de máximos desde la clave de la dignidad humana. La IA no puede reemplazar a lo humano, tampoco a la creatividad y al uso de la memoria. Los avances tecnológicos han de ser usados e integrados en nuestros procesos como ayuda al ser humano, pero desde un uso responsable que parta de una adecuada comprensión del ser humano, la cual implica la consideración de la responsabilidad moral, que siempre es del hombre y nunca de la máquina.

La mañana fue enriquecida por una mesa redonda donde se quiso plantear las aplicaciones de la IA en la medicina, la defensa, la diplomacia y los medios de comunicación. En ella intervinieron José López Guzmán, de la Universidad de Navarra; Juan Antonio Moliner González, General del Ejército del Aire y del Espacio; Alejandro Garofali, Embajador de Uruguay en Austria; y Fernando Galindo, de la Universidad Pontificia de Salamanca.

La conferencia de clausura fue impartida por el Arzobispo de Burgos, Mons. Mario Iceta Gavicagogeascoa, con el título: “Tecnología *versus* *Imago*: ¿futuro del hombre postmoderno?”. En ella se mostraron los cambios antropológicos de esta nueva época de avances tecnológicos desde una nueva concepción de lo humano impulsadas desde ciertas ideologías. Por esto es fundamental responder con urgencia a la pregunta quién es el hombre desde una antropología adecuada que considere al ser humano creado como “*Imago Dei*” en Jesucristo. El hombre tiene una originaria dimensión comunional. La persona humana ha sido creada a imagen de la Trinidad y con una llamada inherente a la comunión con Dios y con los otros, siendo el amor fuente de conocimiento; por eso, la necesidad de relación desde la comunión, que constituye el ser humano, nunca puede ser suplida por una maquina impersonal, pues esta solo se realiza en el otro desde el amor y la libertad. Continuó Iceta exponiendo que la Verdad, la Belleza, la Unidad y el Ser son propios del ser humano creado a imagen de Dios, a los que ninguna inteligencia artificial puede aspirar. Hoy, en medio de esta rapidísima transformación tecnológica, se comprueba que el ser humano, siendo finito, tiene un corazón infinito capaz de Dios, que no puede ser llenado por la técnica ni por relaciones impersonales; nos encontramos en nuestros días sociedades donde se percibe el drama del vacío interior y de la soledad. Todo esto supone un desafío a la misión de la Iglesia en el ámbito de la evangelización y transmisión de la fe, de la celebración del misterio cristiano, del servicio de la caridad y de la comunión. A modo de conclusión se insistió en la necesidad de profundizar en el horizonte cristológico de la expresión “el hombre creado a imagen de Dios”, mostrando la verdad de Jesucristo, el universal en lo concreto; para desde ahí abrir caminos desde la antropología cristiana que respondan a los desafíos actuales. Mario Iceta concluyó estableciendo el criterio fundamental que debe guiar el discernimiento ante estos desafíos: la inviolable dignidad humana fundamentada en la filiación divina, en su dimensión relacional fraterna y de servicio y respeto a los hermanos y su responsabilidad en el cuidado de la creación.

Las LVII Jornadas de Teología fueron clausuradas por el Decano de la Facultad de Teología, Román Ángel Pardo.

