

Proyección

octubre - diciembre 2020

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Aportes de Hechos de los Apóstoles
para la aproximación al Pablo histórico
EDUARDO DE LA SERNA

¿Príncipes o pastores? Autoridad y buen
gobierno del obispo diocesano a la luz
del magisterio del Papa Francisco
FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Sabiduría y profecía. El magisterio
social del Papa Francisco, sus fuentes
patrísticas y su interpelación actual
BRUNO N. D'ANDREA OAR

La encíclica Fratelli tutti y el fundamento
antropológico de la fraternidad
MARÍA DOLORES PRIETO SANTANA



Proyección

Teología y Mundo Actual

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



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXVII
nº 279
octubre-diciembre 2020

DIRECTOR

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

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada
irojas@uloyola.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
lterrer@uloyola.es

ADMINISTRACIÓN

cpalomeque@uloyola.es

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada

Tel.: +34 958 185 252 (Centralita) / Fax: 958 16 25 59
cpalomeque@uloyola.es

PRECIOS

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

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex y, desde mayo de 2009, en el Catálogo Latindex, Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

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

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

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

Aportes de Hechos de los Apóstoles para la aproximación al Pablo histórico	345-363
<i>EDUARDO DE LA SERNA</i>	
¿Príncipes o pastores? Autoridad y buen gobierno del obispo diocesano a la luz del magisterio del Papa Francisco	365-398
<i>FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ</i>	
Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patrísticas y su interpelación actual	399-425
<i>BRUNO N. D'ANDREA, OAR</i>	
La encíclica <i>Fratelli tutti</i> y el fundamento antropológico de la fraternidad	427-443
<i>MARÍA DOLORES PRIETO SANTANA</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	445-468
LIBROS RECIBIDOS	467-468
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXVII	471

EDUARDO DE LA SERNA

Eduardo de la Serna, presbítero argentino. Doctor en teología por el Instituto Teológico del Teresianum (Roma). Profesor emérito de Nuevo Testamento en el Centro Salesiano de Estudios de Buenos Aires, el Instituto Teológico Franciscano (San Antonio de Padua) y el Instituto "Espíritu Santo" (Quilmes). Autor de libros, entre ellos *De Jesús a la Gran Iglesia. El nacimiento del cristianismo* (Agape, Buenos Aires 3ª ed. 2017), *Hechos de los Apóstoles. El relato, el ambiente, las enseñanzas* (editorial Claretiana, Buenos Aires 2004); *¿Dios es imparcial? Una lectura clave de la carta a los Romanos* (editorial Guadalupe, Buenos Aires 2010) y numerosos artículos pastorales y académicos en su país y el extranjero.

FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Sacerdote diocesano de Granada. Profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca y director de la Revista Española de Derecho Canónico. Doctor y licenciado en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de Salamanca y licenciado en Teología Histórico-Dogmática por la Facultad de Teología de Granada.

BRUNO N. D'ANDREA, OAR

Licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas (Instituto Patrístico Augustinianum, Roma). Máster en Doctrina Social de la Iglesia (Universidad Pontificia de Salamanca). Miembro del Instituto de Agustinología de la Orden de Agustinos Recoletos y del consejo de redacción de la Revista *AVGVSTINVS*.

MARÍA DOLORES PRIETO SANTANA

Antropóloga y educadora. Ha realizado estudios de Teología en el Seminario de Sevilla. Durante su vida profesional ha sido maestra en Escuelas Públicas de zonas deprimidas de la provincia de Sevilla (Las Tres Mil Viviendas, el Vacie...). Como antropóloga es colaboradora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla para temas de minorías marginadas. Es colaboradora de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión; miembro de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta) y de la Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin.

APORTES DE HECHOS DE LOS APÓSTOLES PARA LA APROXIMACIÓN AL PABLO HISTÓRICO

Eduardo de la Serna

Sumario: La búsqueda del conocimiento de datos históricos para conocer a Pablo sólo tiene dos fuentes: sus cartas y Hechos de los apóstoles. En este trabajo se intenta mostrar que Hechos no ha de valorarse con nuestros criterios historiográficos críticos puesto que su intencionalidad es teológica y debe, por tanto, relativizarse aceptando sólo los elementos que pueden ser críticamente comparados con Pablo como fuente principal.

Summary: The search for knowledge of historical data to know Paul has only two sources: his letters and Acts of the Apostles. This paper attempts to show that Acts is not to be valued with our critical historiographic criteria since its intent is theological and must, therefore, be relativized by accepting only the elements that can be critically compared to Paul as the main source.

Palabras clave: Hechos de los apóstoles, Pablo, historia, teología.

Key words: Acts of the Apostles, Paul, history, theology.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 30 de noviembre de 2020

La importante “explosión” de estudios sobre el así llamado Jesús histórico a partir de la conocida como “*Third Quest*” (tercera búsqueda) repercutió también en los estudios sobre el cristianismo de los orígenes. Así – con diferente seriedad – encontramos estudios sobre Juan el Bautista¹, María Magdalena², algunos otros personajes menos conocidos³ y –sobre todo– Pedro⁴ y Pablo⁵.

¹ R. MARTÍNEZ RIVERA, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología* (Estudios bíblicos), Estella, Navarra 2019 (bastante conservador con buenos análisis y muy buena bibliografía), y MARCUS, *John the Baptist in History and Theology* (Studies on Personalities of the New Testament), University of South Carolina Press 2018 (con 11 buenos apéndices).

² C. BERNABÉ, *María Magdalena. (Qué se sabe de...)*, Estella, Navarra 2020. La obra constituye una acabada síntesis de numerosos trabajos comenzados por su tesis doctoral (1991).

³ F. LADOUËS, *Pierre, Paul, Jacques et les autres. Enquête sur les premiers followers de Jésus Christ*, Bruyères-le-Châtel 2017.

⁴ J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona 2003.

⁵ Simplemente a modo ilustrativo pueden verse las síntesis de varias obras presentadas por R. FABRIS, “Alcuni recenti ‘biografie’ di Paolo”: *RivBiblit* 52 (2004) 453-461: “Un elemento común de estas cinco biografías paulinas es la preferencia dada al epistolario respecto de los Hechos de los apóstoles como fuente para reconstruir

Sin embargo, y como bien lo sabemos por los accesos a Jesús, es particularmente distinto tener elementos que nos permitan una aproximación a él, y otra, en cambio, poder elaborar una biografía. Es sabido que no es lo mismo una biografía que una cronología... y también lo es el acceso, con la fiabilidad necesaria, a diferentes datos.

Deteniéndonos en Pablo específicamente, solo tenemos dos fuentes para el acceso al “Pablo histórico”: sus cartas y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Los géneros literarios de ambos son diferentes, sin dudas. Pero del mismo modo que hoy es razonable renunciar a escribir sería y académicamente una “vida de Jesús”, quizás sea sensato renunciar a escribir una “vida de Pablo”. Salvando los grandes momentos, es imposible conocer, en ocasiones, un “antes y un después” de Jesús⁶; y, con las fuentes de las que disponemos, parece justo afirmar de Pablo algo semejante. Una “vida” necesita, sin dudas de una cronología, algo que –salvo contadas excepciones– está ausente en las cartas de Pablo. Hechos, en cambio, elige un modo narrativo, pero no es metodológicamente preciso guiarse con una sola fuente, especialmente teniendo esta una clara y manifiesta intencionalidad teológica.

La mayor o menor aceptación de Hechos para un acceso al Pablo histórico es un tema central, y es la motivación de este trabajo. La bibliografía es enorme, y, según sea la opinión (o el pre-concepto) del/a estudioso/a, se dará mayor o menos credibilidad a una u otra. Decenas de autores, serios y valiosos, reconocen la importancia de Hechos, pero a su vez, decenas de autores serios y valiosos la cuestionan; sólo pretendemos, en este trabajo, ilustrar el tema y, obviamente, tomar posición.

Es evidente que “Lucas” ha presentado su doble obra en un marco histórico. Y es sabido que, al menos el “censo de Quirino” es muy discutible en su presentación del contexto del nacimiento de Jesús. Para empezar, sabemos que no hubo en tiempos del emperador “Augusto” un censo en toda la *oikoumenê* (Lc 2,1), como tampoco hubo una gran hambre en toda la *oikoumenê* durante el emperador Claudio (Hch 11,28). Sí hubo censos, e incluso uno de Quirino⁷; sí hubo momentos de hambre en tiempos de Claudio, pero no en toda la *oikoumenê*⁸. No son estos los únicos momentos en los que Lucas presenta un marco o contexto histórico, y con frecuencia los estudiosos los han tenido en cuenta para la conformación de una cronología paulina. El ejemplo más evidente es el encuentro en Corinto con Galión, procónsul de Acaya, que se ha fechado en el año 51/52. Siguiendo este ejemplo, y algunos otros, se ha intentado, yendo “hacia atrás” y hacia adelante”, elaborar, aproximativamente, una cronología paulina. Cuando

la figura y la actividad de Pablo” (461); Edo, “Cronologías paulinas. Un estado de la cuestión”: *Scripta Theologica* 41 (2009/1) 177-198. Un trabajo muy frecuentado, particularmente por quienes valoran Hechos como fuente paulina es RAINER RIESNER, (1994). *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. Pueden verse las recensiones de S. M. SCOTT, “Rainer Riesner, (1994). *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*”, *JBL* 115 (1996) 153-155, y de PH. H. TOWNER, “Rainer Riesner, (1994). *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*”: *Scottish Journal of Theology* 53 (2000) 130-132; la primera más positiva y la segunda más crítica de esta obra. James D. G. Dunn señala la “dirección conservadora” de esta obra en su recensión en *NT* 42 [2000] 296-297.

⁶ J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus I* (ABRL), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, 42.

⁷ JOSEFO, *Ant* XVII # 355.

⁸ “Numerosas referencias de hambres durante este tiempo (de Claudio)”, C. K. BARRETT, *Acts*, vol I (ICC), London – New York, 1998, 563 donde cita, por ejemplo, Josefo *Ant* 3.320.

con estos datos cronológicos se ha pretendido conformar una vida de Pablo, recurrir a Hechos de los Apóstoles ha sido casi indispensable. Pero, quizás, como ocurre con Jesús, sea necesario renunciar a todo intento biográfico para conformarnos con intentar solamente un acceso a algunos datos de Pablo.

1. Lucas y una vida de Pablo

Sin duda alguna, descubrir la intencionalidad de Lucas al escribir su doble obra, y la medida en que esta puede ser útil o no para conocer mejor a Pablo, será indispensable. Veamos, entonces, algunos aspectos literarios de Lucas que nos permitirán conocer esa intencionalidad para luego intentar aproximarnos – o no – a algunos datos.

Repeticiones

Es sin dudas significativo que Hechos narre tres veces la “conversión” de Pablo. Lo es, especialmente, siendo que en ocasiones es ahorrativo en información y detalles: por ejemplo, en Iconio “hablaron de tal manera que creyeron judíos y griegos en gran multitud”, 14,1 sin que nos diga “qué” hablaron. La estadía en Éfeso duró “dos años” (19,10) o “tres años” (20,31) sin que se nos narren sucesos ni el porqué de esta diferencia; resulta entonces, llamativa la triple repetición de este acontecimiento. Evidentemente, el hecho de que Pablo aparezca cada vez más “cruel” en la persecución, resalta y permite contrastar cada vez más fuertemente notando la importancia de su conversión: al principio Pablo es portador de cartas por “si encontraba algunos (*tinás eurê-i*) seguidores del Camino, varones o mujeres, los pudiera llevar sujetos a Jerusalén” (9,2), luego tiene la “intención de traer también sujetos a Jerusalén a todos los que allí había, para que fueran castigados” (22,5), y finalmente “a fuerza de castigos les obligaba a blasfemar y, rebotando furor contra ellos, los perseguía hasta en las ciudades extranjeras” (26,11 aclarando, además, que contribuía “con su voto” en la condena a muerte de muchos santos, v.10).

La intención es remarcar el cambio abrupto en el ex terrible perseguidor devenido apóstol cuyo encargo, además, también es paulatinamente desarrollado: en Damasco le “dirán lo que debes (*dei*) hacer” (9,6), “allí se te dirá todo lo que está destinado que hagas” (22,10) y, más claramente:

“me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío (*apostéllô*), para que les abras los ojos; para que vuelvan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte entre los santificados, mediante la fe en mí” (26,16-18).

Es llamativa la diferencia – sin embargo – ya que en el primer relato los compañeros de Pablo oían la voz, pero no veían nada (9,7), mientras en el segundo vieron la

luz, pero no oyeron la voz (22,9) y en el tercero se aclara que la luz envolvió a todos y Pablo oyó una voz (*ékousa fônên*, 26,13-14). Sin duda, y esto es lo importante, Lucas va modificando diferentes narraciones históricas en orden a una intencionalidad teológica.

Otro ejemplo de repeticiones es la múltiple insistencia en el acontecimiento de la visita, predicación y conversión de paganos en el encuentro de Pedro con Cornelio narrado sucesivamente (10,1-23a; 24-35; 11,1-14) y también el descenso sobre ellos del Espíritu Santo (10,34-48 y 11,15-18).

Reducciones

Pero, así como Lucas no teme repetir un mismo acontecimiento, todo indica que en otras ocasiones concentra diversos momentos en un mismo y único relato. Veamos dos de ellos fácilmente reconocibles. Hechos narra la asamblea de Jerusalén (ya destacaremos que también Pablo lo hace y hay entre ambos relatos diferencias notables). Luego del discurso de Pedro (15,7-11) Pablo y Bernabé narran los “*signos y prodigios*” que Dios había realizado (15,12) y, a continuación, encontramos un discurso de Santiago (15,13-21). A partir de este discurso se decide enviar a las comunidades de Antioquía, Siria y Cilicia una carta (15,22-29). Hechos nos aclara expresamente que Pablo con Silas (ha roto con Bernabé a causa de Marcos, 15,37-40)⁹ recorre Siria y Cilicia y a todos “les entregaban, para que las guardasen, las decisiones tomadas por los apóstoles y presbíteros en Jerusalén” (16,4). Sin embargo, tiempo después, cuando Pablo vuelve a Jerusalén y se encuentra con Santiago, este le cuenta que “en cuanto a los gentiles creyentes ya les escribimos nuestra decisión” (21,25) comunicándole lo que nosotros ya estamos informados que Pablo conoce y difunde.

La decisión de Jerusalén contempla cuatro aspectos: abstenerse de lo ofrecido a los ídolos (*eidôlotytôn*), de la sangre, lo estrangulado y la impureza (*porneia*; 15,29; 21,25); ahora bien, Pablo –particularmente en 1 Cor 5-7– enfrenta la *porneia* (“huyan de la *porneia*”, 6,18), pero no tiene una actitud semejante frente a la carne ofrecida a los ídolos (*eidôlotytôn*; cf. 1 Cor 8, aunque sí dice “huyan de la idolatría”, 10,14), cosa que sería de esperar que hiciera si le importara o conociera lo decidido en Jerusalén. Es más, al sintetizar él la asamblea de Jerusalén dice expresamente: “nada me añadieron” (Gal 2,6). No parece que Pablo conozca la “carta” que, según Hechos, él y Silas llevaron. Se ha propuesto, y es bastante probable, que Lucas condensa en una, dos reuniones diferentes: la asamblea de Jerusalén, a la que también hace referencia Pablo en Gal 2,1-10 y otra en la que se debate qué hacer en comunidades donde paganos y judíos son muy numerosos como es el caso de Antioquía. No es improbable que esto haya ocurrido, presidida por Santiago [Cefas estaba en Antioquía y Pablo había ido a la región del Egeo], luego del conflicto entre Pablo, Cefas y “los de Santiago” en esta ciudad (cf. Gal 2,12). Precisamente por esto es que Pablo no conoce esta decisión. Lo que cuenta, para nuestra intención, es que Lucas parece unir dos reuniones en una sola.

⁹ La ausencia o presencia de Marcos es otro tema “histórico” que se debe considerar ya que, según Hechos 15,39, es la causa del conflicto entre Pablo y Bernabé (mientras en Gálatas 2,13 este es otro: la comida o no con paganos), y por Filemón 24 sabemos que Marcos está acompañando a Pablo en su prisión (cf. Col 4,10; 2 Tim 4,11).

Otro elemento a tener en cuenta es la visita de Pablo a Corinto. Hechos nos informa de esto en 18,1-18 cuando, luego de la fundación de la comunidad y permanecer allí un tiempo, decide partir rumbo a Siria deteniéndose brevemente en Éfeso. Pablo luego regresa a Éfeso y cuando decide finalmente (en un texto, como veremos, muy semejante a Lc 9,51) dirigirse a Jerusalén, pasó por Macedonia y Acaya (19,21). De este modo, una segunda visita a Corinto es sólo aludida, y “de paso”. Sin embargo, por Pablo sabemos que ha ido a Corinto al menos tres veces (2 Cor 12,14; 13,1). Nada informa Lucas sobre esta visita faltante (además que, se debe añadir, la segunda visita mencionada en Hechos parece ser de despedida, cosa que no ocurre en la “tercera” que narra 2 Corintios, por lo que quizás podamos suponer todavía alguna más). Sin embargo, en la estadía que Lucas narra, pareciera haber más de un momento. Un indicio de esto lo encontramos en la mención del “jefe de la sinagoga” que en 18,8 es Crispo, mientras que en v.17 se trata de Sóstenes. Siendo que no parece que en Corinto hubiera más de una sinagoga, es razonable pensar que se tratara de dos momentos diferentes (si hemos de dar credibilidad al dato del encuentro con Galión, ¿este, a cuál de los dos viajes se referiría? Según el lugar en el texto y el “jefe de la sinagoga” al que se alude parecería referirse al segundo). Además, en Corinto, afirma Lucas, Pablo permanece un año y medio¹⁰.

Hay elementos en Corinto que permiten presentar –al menos– otra mirada posible: por ejemplo, Pablo menciona en 1 Cor 9,6 algo que los corintios parecen saber bien: que tanto Pablo como Bernabé trabajan y han elegido no vivir “a costa” de la comunidad. Sin embargo, según Hechos, Bernabé no ha ido a Corinto, sino que, antes que Pablo encarara la misión en Europa ya se habían separado y él, con Marcos se dirigieron a Chipre (15,39). El texto es más fácilmente comprensible si Pablo y Bernabé han estado antes en Corinto, pero eso entra en conflicto con los “tres viajes” misioneros de Pablo como los narra Hechos. También queda en penumbra la posibilidad de un paso de Pedro por Corinto (dada la existencia del “partido de Cefas”, 1 Cor 1,12), pero nada sabemos de esto, ni por las cartas paulinas ni por Hechos.

Lo que parece muy probable es que, en una visita de Pablo a Corinto narrada por Lucas, se condensen en realidad varias (por lo menos dos).

Geografía teológica

Es sabido que el tercer Evangelio está construido en lo que podemos llamar una “geografía teológica”. Jerusalén es la meta del Evangelio y para ello Lucas se detiene abundantemente en el “viaje” de Jesús hacia Jerusalén (9,51-19,41). Luego, todo se concentra en la ciudad donde incluso se presentan allí o en su entorno las apariciones del resucitado. Hechos de los Apóstoles también presenta una estructura de “geografía teológica”. Se la ha presentado, frecuentemente, según el esquema indicado en 1,8: “serán mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea y Samaría y hasta el fin (*esjâtou*) de la

¹⁰ Como vimos, Hechos nos dice que, en Éfeso, Pablo estuvo “dos años” (19,10) y también que estuvo “tres años” (20,31), veremos también la referencia a “tres sábados” en Tesalónica (17,2) lo que no parece fiable; ¿por qué debiera serlo el “año y medio” de 18,11? Ciertamente Lucas no es preciso (por desconocimiento o por no darle importancia al tema) pero, cuando la pregunta es “histórica”, esto nosotros si debemos tenerlo en cuenta.

tierra”. Si bien en una rápida presentación puede afirmarse que esto es así, llama la atención que cada avance misionero debe remitir a Jerusalén para su “validación”: la primera misión fuera de la ciudad es llevada a cabo por Felipe, y “al escuchar los apóstoles que estaban en Jerusalén que Samaría había aceptado la palabra de Dios les enviaron (*apéstēilan*) a Pedro y a Juan” (8,14). Saulo se “convierte” y va a Jerusalén (9,26). Pedro visita y bautiza a Cornelio y cuando “subió a Jerusalén” los de la circuncisión le reprochaban que “también los gentiles habían aceptado la palabra de Dios” y había entrado en casa de incircuncisos y comido con ellos (11,1-3). Cuando en Antioquía también “los griegos” son “evangelizados” del Señor Jesús esto “llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén” que envía a Bernabé (11,22) y poco después él y Saulo son enviados a Jerusalén con la finalidad de socorrer a la comunidad a causa del hambre (11,30), Después de una breve misión por el sur de Galacia y una discusión, Pablo y Bernabé son enviados a Jerusalén a dilucidar la cuestión de la “no circuncisión” (15,2). Luego de la misión de Pablo por Europa subió (= a Jerusalén) “a saludar a la Iglesia” (18,22). Luego de su estadía en Éfeso y el crecimiento de la palabra (19,20) Pablo se afirma en la decisión de ir a Jerusalén (19,21). En suma, el crecimiento de la palabra, que es central en la intencionalidad de Lucas, siempre remite, a continuación, a Jerusalén. Casi a modo de espiral Jerusalén es siempre el lugar central de la iglesia que crece hasta que finalmente Pablo llega a Roma y – ahora sí – afirma que solamente “a los gentiles se envía (*apēstalē*) la salvación de Dios y ellos la oirán” (28,28).

Esta centralidad de Jerusalén probablemente sea la que conduce a Lucas a destacar que el “primer” evangelizador a los paganos (y bautizador) es Pedro, y no Pablo y Bernabé (10,1-11,18) cosa bastante improbable históricamente.

Esta “geografía teológica” conduce necesariamente a Roma (“el fin de la tierra”) desde donde, puesto que “todos los caminos conducen” a ella¹¹, puede desplegarse hasta el final el anuncio del Evangelio. Aunque no tengamos datos seguros sobre los días finales de Pablo es bastante probable que hayan ocurrido en Roma, e incluso que allí haya muerto mártir. Pero de nada de esto habla Hechos puesto que con la llegada a la ciudad puede dar por finalizada su obra: el anuncio ha llegado al “final de la tierra”. Ahora bien, lo que nos narra Lucas es que Pablo llega a Roma encarcelado puesto que ha “apelado al César”. Algo que ha podido hacer puesto que es “ciudadano romano”. Sin embargo, no solamente podemos por lo menos dudar del encarcelamiento en Jerusalén y Cesarea (como diremos) sino que también hay motivos para dudar que realmente Pablo fuera “romano” (22,25-29; 23,27)¹². Las prisiones y torturas que narra en 2 Corintios 11,23-25 (y que difícilmente puedan cuestionarse en su historicidad) no eran posibles de aplicar a un ciudadano romano. Por otra parte, es sabida la sistemática actitud positiva de parte de Lucas hacia los romanos¹³, lo que hace sumamente razonable que presente a los lectores como

¹¹ D. ALVAREZ, “La muerte de Pedro y Pablo en Roma”: *EstAg* 39 (2004) 446.

¹² Así D. ALVAREZ, “Pablo, ¿un ciudadano romano?”: *EstAg* 33 (1998) 455-486.

¹³ J. R. EDWARDS, “‘Public theology’ in Luke-Acts”: The witness of the gospel to Powers and Authorities”: *NTS* 62 (2016) 227-252 señala que el recurso a las diferentes autoridades sirve a Lucas para defender a los cristianos de toda acusación de sedición contra el Imperio.

amigable al imperio nada menos que al héroe de su obra y –por lo tanto– les señale que los cristianos no son enemigos que deban ser exterminados puesto que no representan un peligro.

Una teología misionera

También es fácil ver que Lucas presenta una evidente “teología misionera” en la evangelización: es notable que sigue siempre el mismo esquema: la misión, para la que Bernabé y Saulo son separados (13,2) allí donde fuera, se dirige a los judíos, habitualmente en la sinagoga¹⁴ (13,16-44; 14,1; 16,11-15; 17,1-4.10-11; 18,4-5; 19,8). Estos no lo aceptan, salvo unos pocos (13,45; 14,2; 17,4; 18,8; 19,9) y entonces se dirigen a los paganos (13,46-51; 14,3-4; 17,12-13; 18,8-11; 19,9-10). Esto ocurre, incluso después de la Asamblea de Jerusalén, hasta la llegada a Roma cuando, en su último discurso a los judíos, como vimos, Pablo les dice “una cosa” (*rhêma hén*) citando Isaías 6,9-10 y concluye su “palabra” diciendo que “a los paganos fue enviada (por Dios, pasivo divino) esta salvación y ellos la oirán” (28,28).

Síncrisis y paralelos

Finalmente señalemos algo que es sumamente frecuente en la doble obra de Lucas: la síncrisis y los paralelos.

“Este procedimiento toma su nombre de la retórica grecorromana; consiste en poner en paralelo la actividad de varios personajes, bien para compararlos, bien con el fin de marcar la continuidad entre uno y otro. Lucas es, en el Nuevo Testamento, el campeón de la síncrisis: da prueba de ello cuando cuenta en términos muy semejantes la curación de enfermos por parte de Jesús, de Pedro y de Pablo (...) la intención de marcar la continuidad entre el evangelio de Lucas y el libro de los Hechos es manifiesta”¹⁵.

Un caso fácilmente comprobable de síncrisis se encuentra en el evidente paralelo entre Jesús y Juan, el bautista en Lc 1-2; pero detengámonos esquemáticamente en los casos que implican a Pablo:

¹⁴ A este modo de predicación paulina en Hechos PERVO, lo ha llamado “Jews First”, R. I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2009, 418.

¹⁵ D. MARGUERAT – I. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Presencia teológica 106), Santander 2000, 210.

A) Jesús, Pedro y Pablo¹⁶:

Jesús (Lucas)	Pedro (Hechos)	Pablo (Hechos)
Los cojos andan (7,22)	Cura un cojo de nacimiento (3,1-10)	Cura un cojo de nacimiento (14,8-10)
Resucita un muerto (7,11-16.22; 8,49-56)	Resucita una muerta (9,36-42)	Resucita un muerto (20,7-12)
Jesús sobre la suegra de Pedro (4,39)	●	Pablo sobre el muerto (20,10)
“alborota a nuestro pueblo prohibiendo pagar los tributos al César y diciendo que él es Cristo rey” (23,2)	●	“han revolucionado a todo el mundo... van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús” (17,6-7)
●	Intervención divina en la cárcel (5,19; 12,1-12)	Intervención divina en la cárcel (16,26)
●	Discurso a “israelitas”, “hermanos”, Sal 16,10... (2,22-38)	Discurso a “israelitas”, “hermanos”, Sal 16,10... (13,16-38)
Tocó el borde del manto (8,44)	La sombra de Pedro curase a algunos (5,15)	Pañuelos o mantos que Pablo hubiera usado (19,11-12)
Uno que expulsaba demonios en tu nombre (9,49)	●	Exorcistas invocan el nombre de Jesús “a quien Pablo predica” (19,13)
●	Ni oro ni plata (3,6)	Ni oro ni plata (20,33)
●	Enfrenta a un mago (8,9-24)	Enfrenta a un mago (13,6-12)
●	Pedro levantó al postrado a sus pies: “yo también soy un hombre” (10,26)	Somos hombres, no dioses (14,14-15)

¹⁶ Con pequeños añadidos, repetimos los cuadros que hemos presentado en E. DE LA SERNA, *Hechos de los Apóstoles*, Buenos Aires 2004, 47.51.53.57 y en “La figura de Pedro en los escritos de Pablo”: *RevBib* 70 (2008) 137-139.

Pero esto es aún más evidente en el momento decisivo de la “pasión”:

Jesús (Lucas)		Pablo (Hechos)
4,39	Semejante a Eliseo (2 Re 4,34)	20,10
9,51	Decide dirigirse (poreúomai) a Jerusalén	19,21
23,2	Acusaciones	21,21 (17.6-7)
13,33	Conflicto con saduceos	23,6-10
22,24-28	Despedida, Jerusalén y martirio	21,13
23,18	La multitud pide la muerte (aîre)	21,36
22,66-71	Ante el Sanedrín	23,1
23,2-7.13.25	Ante el Procurador (hêgemon)	23,24.26; 24.1
23,7-12	Ante Herodes	25,13-26.32
23,15	No merece la muerte (áxios thanátou)	23,29
23,15	Herodes lo encuentra inocente	26,31
24,44	Cumplimiento de la Ley y los Profetas	24,14

Es evidente que las semejanzas y paralelos son tantos que resulta sumamente difícil que podamos precisar la historicidad o no de uno u otro dato; por ejemplo: ¿Jesús fue llevado ante Herodes o no? ¿y Pablo? ¿Ambos? ¿Ninguno? Se debe tener en cuenta, también, la posibilidad de que se trate de una relectura del Sal 2,2: “Se yerguen los reyes de la tierra, los gobernantes conspiran a una contra Yahveh y contra su Ungido” lo que permite, al menos, la sospecha y la duda de la historicidad. Y la gran cantidad de paralelos que hemos señalado, y la clara intencionalidad teológica que encierran, permiten preguntarnos por la misma precisión de los datos aportados. Que la síncriesis fuera utilizada, frecuentemente, por los escritores antiguos (“vidas paralelas”) no significa que debemos, ¡hoy!, darle crédito historiográfico. Concretamente, si Lucas pretende poner a Pablo en paralelo con Jesús, resulta -por lo menos discutible- afirmar que algo narrado en ese relato haya necesariamente ocurrido.

Pero inclusive podemos también mostrar algún ejemplo de síncriesis o paralelo en momentos paulinos sucesivo:

A) En seguida de su conversión (cap. 9) Pablo se enfrenta con dos grupos diferentes en un relato paralelo¹⁷:

En Damasco	En Jerusalén
Pablo predica a los judíos (20-22)	Pablo discute con los helenistas (29.a)
los judíos quieren asesinarlo (23-24)	los helenistas quieren asesinarlo (29b)
los discípulos lo ponen a salvo (25)	los hermanos lo ponen a salvo (30.a)
Pablo se dirige a Jerusalén (26)	Pablo se dirige a Tarso (30b)

B) El paralelo entre la misión de Pablo en Tesalónica (17,1-10a) y la de Berea (17,10b-15) también ha sido destacado con justicia¹⁸:

Tesalónica		Berea
v.1-2	Predicación en la sinagoga	v.10b
v.3	Interpretación de las Escrituras	v.11
v.4	Buena recepción de las mujeres importantes	v.12
vv.5-9	Celos de los judíos que sublevan la multitud	v.13
v.10	Ayuda a los misioneros por parte de los hermanos	v.14

Otro modo de paralelismo habitual en la obra de Lucas es destacar en una misma o semejante situación un varón y una mujer. En lo que nos incumbe (porque no solamente se encuentra en referencia a Pablo sino también en las primeras páginas de Hechos y en todo el Evangelio):

- en Filipos Pablo recibe ayuda de una mujer y de un varón (16,14-40);
- la respuesta positiva a la predicación en Atenas incluye un varón (Dionisio) y una mujer (Damaris; 17,34);
- Priscila y Aquila acompañan a Pablo (18,2.18.26)¹⁹.

¹⁸ P. COSTA, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi 2018, 45. Otro paralelo de partidas y llegadas a Cesarea presenta G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel, band 1. Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen 1980, 163-164.

¹⁹ M. E. BORING, *Introduzione al Nuovo Testamento 2* (Biblioteca del Commentario Paideia 3), Brescia 2016, 898.

Anacronismos

También se han de destacar una serie de aspectos claramente anacrónicos, propios de los tiempos de Hechos, pero no de los tiempos de “lo narrado”. Veamos:

- A) Judíos y cristianos. Como es propio de escritos tardíos, en Hechos encontramos el término “cristiano/s” (11,26; 26,28; cf. 1 Pe 4,18). Este parece originarse en una nota despectiva “los (lacayos) de Cristo”, pero es –a su vez– un término que permite la distinción con los “judíos”, como también lo son otros: hermano/s (aunque este también refiere en ocasiones a judíos) o Iglesia/s. En Hechos ya se ve una distinción de los “cristianos” con los “judíos”; este término es en ocasiones ambiguo (sinagoga de los judíos, nación judía, algunos judíos), pero con notable frecuencia es un término de claro contraste con los “apóstoles” (14,4), con los “hermanos” (14,2). Se trata de una suerte de etapa previa en la fe (los judíos que abrazaron la fe, 14,1; 20,21; 21,20 es un paso que muchos se resisten transitar). Por eso es razonable que la vocación de Pablo en Hechos sea presentada como una “conversión”, y que los que lo quieren matar en Damasco, y por lo que debe ser descolgado de las murallas dentro de un cesto, no sean –como afirma Pablo– los guardias del rey Aretas (2 Cor 11,32) sino “los judíos” (Hch 9,23-25). La distinción entre judíos y cristianos (que, en otros textos y regiones diferentes de los destinatarios de Lucas, será mucho más tardía) en Lucas empieza a ser concreta.
- B) Presbíteros. La teología de Lucas pretende mostrar la continuidad –impulsada por el Espíritu Santo (41x en Hch)– en orden a la predicación de la Palabra. Esta dirección comienza por Jesús, continúa por “los Doce”, sigue con un grupo más amplio que culmina en Pablo (así se comprende mejor las diferentes síncretismos a las que hicimos referencia) y continúa con los presbíteros. Estos son los que, cuando ya no estén los anteriores, continuarán su tarea pastoral. Así se explica bien el importantísimo discurso de Pablo a los “presbíteros” de Éfeso en Mileto (20,17-38) donde ellos actuarán “después de mi partida” (v.29) y tendrán la responsabilidad del “cuidado pastoral” de la comunidad (v.28). Es precisamente por eso, también, que, para Lucas, es indispensable la presencia de “presbíteros” junto con los “apóstoles” (que en Hechos son “los Doce”) en la asamblea de Jerusalén (15,6) aunque Pablo señale que solo se reunieron “en privado” (Gal 2,2) con “los que eran tenidos por notables”, o “considerados como columnas” (vv.6.9), es decir Santiago, Cefas y Juan (¡en ese orden!) para decidir acerca de la (no) circuncisión.

Sin duda se podrían añadir muchos elementos a lo hasta aquí señalado, pero esto ya nos permite preguntarnos por la historicidad o no de la obra lucana, entendiend-

do por esta nuestros criterios, por cierto. Veamos, todavía, a modo de conclusión un elemento complementario:

En Hch 17,2 “Pablo” afirma que estuvo “tres sábados” en Tesalónica, sin embargo, Pablo en sus cartas parece aludir a un tiempo más prolongado (1 Tes 1,2-10; 2,9); en Fil 4,16 les dice a los destinatarios que “cuando estaba yo en Tesalónica enviaron una y otra vez” ayuda para sus necesidades (la distancia entre ambas ciudades es de 150 kms.), lo que invita a pensar en un transcurso bastante más importante de tiempo²⁰.

Lo hasta aquí señalado nos permite, al menos, relativizar el valor histórico de una “vida de Pablo” siguiendo el esquema y la narración de Hechos. Quizás el primer error provenga en interpretar esta obra como una “historia de la Iglesia primitiva” (o “de los apóstoles”).

Pero no cabe duda que Lucas presenta su doble obra en un “marco histórico”. Parece sensato destacar lo que, no sin ironía, señala Raymond E. Brown:

“...aunque el autor escribió más en un estilo bíblico que en el estilo clásico de los historiadores, no es ridículo pensar que podría haber sido un candidato apropiado a miembro de la fraternidad de los historiadores helenísticos, aunque nunca sería elegido presidente de la sociedad. Así, al evaluar al Lucas historiador es digno de recordar que este autor que nunca llamó “evangelio” a su Evangelio, nunca denominó a los Hechos “historia”. Pensó que ambos eran una *diégesis*, “narración”. En los Hechos tal narración tiene por finalidad primaria proporcionar seguridad a los creyentes y fortalecer su perspectiva teológica. Por lo cual, cualquier historia que Hechos conserve está puesta al servicio de su perspectiva teológica y pastoral”²¹.

Pero esto, así dicho, amerita una aclaración: que Lucas presente su obra en un marco histórico conforme a los estatutos y esquemas de los historiadores del ambiente greco-romano de su tiempo²² no significa que esto sea así conforme a lo que hoy entendemos por una obra (científicamente) histórica. Si bien Luciano afirma que el “cometido de la historia es la publicación de la verdad”²³, Plutarco dice que

“no estoy escribiendo una obra de historia, sino unas biografías... A menudo una anécdota, una frase, una broma, revelan del carácter de un individuo más de lo que pueden hacerlo grandes batallas... ha de concedér-

²⁰ J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 334 (“presupone una estancia más bien prolongada”); de “varios meses”, E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Oxford 1971, 511.

²¹ R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament* (ABRL), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, 322.

²² Z. K. DAWSON, “Does Luke’s Preface Resemble a Greek Decree?” Comparing the Epigraphical and Papyrological Evidence of Greek Decrees with Ancient Preface formulae”: *NTS* 65 (2019) 552-571. Lucas no imita un “decreto”, sino sigue el esquema de los prefacios de escritos historiográficos.

²³ LUCIANO, “Cómo debe escribirse la historia” en Luciano de Samósata, *Obras*, vol 3 (Biblioteca clásica Gredos 138), Gredos, Madrid 1990, 379.

seme adentrarme más prolijamente en aquellos hechos o aspectos de cada uno en los que se revela su ánimo”²⁴.

Es por eso que:

“La escritura de la historia nunca es una incontaminada reproducción de “lo ocurrido”. Más aún, cada hecho de escribir-la-historia incluye algo de la propia historia, la historia ¡del escritor!”²⁵.

No hemos de olvidar que

“Aunque (Lucas) es famoso por sus historias notables, también es capaz de forjar esto en una narrativa única y coherente y, por lo tanto, crear (en lugar de simplemente informar) una sensación de movimiento histórico”²⁶.

Es importante descubrir el sentido de la obra de Lucas. La introducción de Lc 1,1-4 nos da la clave: lo que Lucas hace (y esto debe incluir también Hechos) es, como ya hemos señalado, una *diégêsis*, una narración, un relato oral o escrito que encadena acontecimientos (y puede designar un relato histórico)²⁷.

2. Lucas y un cierto acceso a Pablo

Ahora bien, no es sensato imaginar que en todas las circunstancias lo que podemos afirmar del Evangelio hemos de afirmarlo de Hechos. Un ejemplo sencillo es el conocimiento o la explicitación de la geografía. Hay consenso en afirmar que Lucas no parece bien informado (o no pretende informar bien) de la geografía del Israel bíblico mientras que parece conocer bastante bien la geografía por la que Pablo se desenvuelve²⁸. Un espacio, dentro de este movimiento de Pablo en Hechos, parece razonable de-

²⁴ PLUTARCO, Vida de Alejandro 1, en R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentario*, Bilbao 1994, 238.

²⁵ U. SCHNELLE, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan 2009, 29 (cf. toda la unidad 1: Aproximación (25-40), con dos sub-unidades: “Cómo se hace y escribe la historia” (27-33) e “Historia como formación de sentido” (33-40)).

²⁶ PERVO, *Acts*, 8; cf. L. TH. JOHNSON, “Luke-Acts, Book of”, D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* [ABD] vol. 4, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 403-420.

²⁷ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 1-9* (CNT 2^{ème} série IIIa), Genève 1991, 37; cf. nota 27; R. C. TANNEHIL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. I. The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986, 9-12.

²⁸ CONZELMANN ha dedicado un extenso capítulo a la geografía en el Evangelio de Lucas (H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, New York – Evanston – San Francisco – London 1961, 18-94); M. HENGEL, destaca imprecisiones, lo que no indica necesariamente ignorancia, “The Geography of Palestine in Acts” en R. BAUCKHAM (ed.), *The Book of Acts in Palestinian Setting*. (The Book of Acts in its First Century Setting, vol. 4), Grand Rapids, Michigan 1995, 28 notas 1 y 2. Una buena presentación del tema en J. KLOPPENBORG, “Luke’s Geography Knowledge, Ignorance, Sources, and Spatial Conception”, en J. VERHEYDEN – J. S. KLOPPENBORG (eds.), *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What did he Really Know?* Leuven – Paris – Bristol CT 2017, 101-143.

dicar a las llamadas “secciones nosotros”, que encontramos precisamente en el contexto de los viajes paulinos. Habitualmente se ha visto en ellas un “diario de viaje”, pero no es fácil determinar si se tratara de una fuente que Lucas utiliza, fragmentos de la memoria de los viajes del propio Lucas o una creación literaria a fin de presentar una obra acabada. La indiscutible calidad narrativa de Lucas permitiría incorporar cualquiera de estas alternativas al relato, con lo cual tampoco esto nos permitiría un aporte con la mínima seguridad necesaria para conformar una “historia”.

Sin embargo, es sabido que Lucas presenta una serie de elementos o datos históricos confirmables. Ya mencionamos el censo y la gran hambre. Sin embargo, hoy otros dos momentos muy frecuentemente utilizados por los estudiosos: la presencia de Galión (18,12-17), como procónsul de Acaya (relacionada con la llegada de algunos, como Aquila y Priscila, a causa del edicto de Claudio de expulsión de “todos los judíos”, 18,2) y, también, la llegada de Porcio Festo a Judea (24,27). Por las fuentes extrabíblicas podemos fechar estos acontecimientos.

Si bien J. Fitzmyer, y otros, ubican el proconsulado de Galión entre abril y octubre del 52, otros autores lo amplían a un período entre 49 y 54. La expulsión de “todos” los judíos de Roma bajo Claudio también es algo difícil de fechar ya que hay desacuerdo entre los estudiosos según se acepte a Dio Casio (en ese caso, se trataría del año 41) o a Orosio, supuestamente referenciando a Josefo (año 49). Así finaliza R. I. Pervo su excursus “Hechos 18 y cronología”:

“En resumen, ‘Hechos 18: 1-18 está muy lejos del tipo de texto del que cualquiera querría depender para una reconstrucción detallada de la historia social, política o religiosa pasada’ (cita a Slingerland). Las dos referencias externas constituyen un marco literario de acciones antijudías. El primer ítem probablemente deba ser fechado en el 42, aunque la evidencia es endeble y conflictiva, mientras que el segundo sería aproximadamente una década más tarde y requiere extraer el nombre de Galión de una narrativa no histórica. Alrededor del 50 se ajustarían a otros datos”²⁹.

Sinteticemos brevemente: según Hechos, en un único viaje a Corinto, Pablo se encuentra con Aquila y Priscila que han llegado producto de la expulsión de Roma por el edicto de Claudio y, en algún momento de esa estadía, que duraría un año y medio, tiene lugar el encuentro (judicial) con Galión.

El llamado “edicto de Claudio” es referido por Suetonio: “a los judíos, por frecuentes tumultos, por impulso de Cresto, los expulsó de Roma” (*Claud* 25.4). Como se ve, el texto no indica que expulsara a “todos los judíos” (que pasaban largamente los 20.000 habitantes, y se ha hablado hasta de 50.000), pero – además – la construcción no es precisa: para empezar, no es evidente (aunque es la opinión más frecuentemente aceptada) que “Cresto” refiera a “Cristo”, ya que siendo Cresto un nombre frecuente entre los esclavos, también se ha pensado que podría deberse a que

²⁹ *Excursus* 445-447; la cita de D. Slingerland pertenece al texto “Acts 18, 1-18, the Gallio inscription, and Absolute Pauline Chronologie”: *JBL* 110 (1991) 439-449, que continúa un texto anterior: “Acts 18, 1-17 and Luedemann’s Pauline Chronology”: *JBL* 109 (1990) 686-690. Slingerland hace suya la opinión cronológica de Lüdemann, cf. Paulus der Heidenapostel, 154-203 (183-195): “dos visitas de dos diferentes momentos” (195).

un esclavo con ese nombre instigara a Claudio a que expulsara a los (o a muchos) judíos (o es posible que de ese modo lo interpretara el historiador). Pero, además, Suetonio no señala la fecha de este acontecimiento. Dio Casio (*Hist* 60.6.6) señala que la población judía había crecido de tal modo que Claudio les puso impedimentos, prohibiciones y castigos (refiere al año 41, al comienzo de su reinado: 41-54)³⁰. En cambio, Orosio afirma que “en el año noveno de su reinado, cuenta Josefo, que Claudio expulsó de Roma a los judíos”³¹ lo que indicaría el año 49. Los diferentes estudiosos no coinciden en la aceptación de una u otra fecha³². Aunque, hay, además, desacuerdos “menores”: si Aquila y Priscila eran o no cristianos (y fueron convertidos por Pablo), si Cresto era en realidad un esclavo romano, etc.³³

El siguiente elemento es el encuentro de Pablo con Galión. La fecha de la presencia de Lucius Iunius Gallio Annaeanus, hermano de Lucius Annaeanus Seneca, el famoso filósofo y político romano, en Acaya, es más fácilmente precisable. El proconsulado duraba un año, de abril a marzo. En Delfos se ha hallado una inscripción (¿originalmente una carta?) de Claudio a la ciudad. La razón se origina en la despoblación del santuario y la invitación a que sea repoblado, y expresamente dice: “como recientemente me ha hecho saber L. Junio Galión, amigo mío y procónsul”. La carta está fechada en la 26ª aclamación la cual debe fecharse entre enero y agosto de 52³⁴. Algunos autores (A. Prassart) han propuesto un cambio gramatical que permitiría interpretar que Galión ya no era procónsul, pero esto no es mayormente aceptado. El texto de Hechos no es claro acerca de si el encuentro con Galión habría ocurrido al comienzo o en la etapa final de la estadía corintia de Pablo, pero con uno o dos años de diferencia permitiría una cierta precisión cronológica. Así lo han interpretado numerosos autores. Otro elemento, circunstancial, es el final del proconsulado de Galión. Séneca cuenta que su hermano debió volver de Acaya a causa de una enfermedad³⁵. A. Rodríguez Carmona piensa que se trata del proconsulado, que no pudo concluir, mientras que Haacker piensa que se debe referir a otra ocasión³⁶.

Sin embargo, algunos autores se han preguntado si en el encuentro de Pablo y Galión no subyace, de hecho, una “tradición corintia local” con “la cual se quería recordar un acontecimiento importante del tiempo fundacional de la comunidad cristia-

³⁰ Cf. DIO CASIO, *Dio's Roman History*, vol. VII, London – Cambridge 1955, 385.

³¹ PAULO OROSIO, *Historias VII* (Biblioteca Clásica Gredos), Gredos, Madrid 1982, 186. No nos consta, en los textos que conservamos de Josefo, que él señale estos acontecimientos.

³² Por ejemplo, Lüdemann, Murphy O'Connor, Penna, Pervo se inclinan por el 41 mientras que Hänchen, Roloff, Pesch, Fitzmyer, Barrett, Rossé, Rodríguez Carmona aceptan el año 49.

³³ Cf. J. BARCLAY, “Is it Good News that God is Impartial?” A Response to Robert Jewett, *Romans: A Commentary*: JSNT 31.1 (2008) 91-94.

³⁴ Cf. PENNA, *Ambiente*, 300-302; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 66 nota 1.

³⁵ “Tenía en mis labios las palabras de mi señor hermano Galión, quien, aquejado de un principio de fiebre en Acaya, súbitamente se embarcó proclamando que la enfermedad no provenía de su cuerpo, sino del lugar” (*Epist.* 104,1), SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio II* (Biblioteca clásica Gredos 129), Gredos, Madrid 1989, 270.

³⁶ A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Hechos de los Apóstoles* (Comprender la Palabra), Madrid 2015, 236; HAACKER K., “Galió”, D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* [ABD] vol. 2, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 901-903.

na³⁷. Una pregunta oportuna es si tal acontecimiento ha de atribuirse “históricamente” a Pablo, o si se trata de una referencia “teológica”. “Es evidente que Lucas conoció y utilizó las tradiciones, pero hoy no es posible encuadrarlas”³⁸.

Uno de los temas clave es a qué se refiere Lucas al decir en 18,18 que Pablo permaneció “bastantes días” (*héméras ikanàs*) ya que en 9,23.43 la fórmula refiere a un breve lapso de días, mientras que en 27,7 alude a un tiempo largo. En 18,11 hizo referencia a que estuvo un año y medio en la ciudad. Sin embargo, ya hemos visto que es posible que en un mismo texto se resuman (al menos) dos viajes de Pablo. En el primero, coincidiría con la llegada de Aquila y Priscila y siendo Crispo el jefe de la sinagoga; el segundo coincidiría con el encuentro con Galión y Sóstenes el jefe de la sinagoga. Es decir, si Pablo se encontró con Galión (y si no se tratara de una creación literaria de Lucas para enmarcar “históricamente” a Pablo) no es fácil determinar si se tratara de un primer o segundo viaje a Corinto.

Un segundo “dato” histórico aludido en Hechos (24,27-26,32) es la llegada de Porcio Festo. Conocemos su presencia en Judea por Flavio Josefo:

“Nombrado Festo procurador, persiguió a los principales causantes de la ruina del país, capturó gran cantidad de bandidos y ajustició a mucho de ellos” (*Bell.* 2.271-272).

“Porcio Festo fue enviado por Nerón para suceder a Félix (...) Cuando Festo pasó a Judea con motivos de las fiestas encontró a la ciudad asolada por los ladrones que incendiaban y saqueaban todas las aldeas (...) Festo envió tropas de Infantería y caballería contra los que habían sido engañados por un impostor que les había prometido la cesación de todos los males y plena seguridad si lo seguían al desierto, los soldados mataron al impostor y a los que estaban con él (*Ant.* 20.182-196).

Festo (?59? - 62) sucedió a Félix y precedió a Albino, y – como es fácil descubrir, Josefo lo valora, puesto que enfrentó a los “bandidos” (*léstés*) quienes para él son los causantes de todos los males judíos, con lo cual equilibra ideológicamente las buenas relaciones con sus patrones romanos y su pueblo de origen. Pero no se deben ignorar, además, como ya hemos señalado, “los paralelos significativos que existen entre el juicio a Pablo en Hch 25-26 y el de Jesús en Lc 23,1-5”³⁹ que nos permiten, al menos, dudar de la plena historicidad de los acontecimientos. Pero fuera de esto, de Festo “no sabemos prácticamente nada”⁴⁰.

No hay duda que Lucas conoce aspectos de la historia del tiempo que narra, la pregunta es cuánto los modifica en orden a su objetivo principal que es, induda-

³⁷ J. ZMIJEWSKI, *Atti degli Apostoli*, (Il Novo Testamento Commentato), Brescia 2006, 878.

³⁸ BORING, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 887.

³⁹ GREEN, “Festus, Porcius”, D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* [ABD] vol. 2, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, ABD 2:794-795

⁴⁰ ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 455.

blemente, teológico⁴¹. Él presenta una narración en un marco histórico, tanto en su Evangelio como en Hechos de los Apóstoles. Una seria investigación histórica debe tomar en cuenta fuentes confiables. En el caso de su Evangelio, se ha afirmado insistentemente, que, para poder considerar los datos como fiables es importante tener en cuenta –por ejemplo– otra/s fuente/s independiente/s. Así, a modo de ejemplo, en su reciente trabajo sobre la historicidad de las parábolas, J. P. Meier no considera como propias del Jesús histórico ni la llamada del “hijo pródigo” ni la del “buen samaritano”⁴². El caso de Hechos de los Apóstoles ciertamente es semejante: a los datos aportados parece sensato darles credibilidad como auténticos sólo si se los pudiera comparar con – al menos – otra fuente independiente, por caso, Pablo. La comparación con fuentes extrabíblicas, como es el caso de la presencia de Galión en Acaya o Porcio Festo en Judea, sólo confirman su ubicación, y, si bien es posible darles entidad histórica, también es posible pensar una intencionalidad teológica (crítica a los judíos en el caso de Galión, paralelo con Pilatos en el caso de Porcio Festo). En ambos casos, los jueces se niegan a tratar el caso de Pablo porque lo interpretan como “palabras, nombres y cosas de la ley de ustedes” (18,15), “discusiones sobre su propia religión” (25,19), es decir, la judía.

Resumamos: Lucas presenta su doble obra en un marco histórico. Y lo hace según los parámetros y criterios que se impone para su obra. Ciertamente sería anacrónico pedirle que lo hiciera según los nuestros. Pero, precisamente por eso, a la hora de la pregunta desde nuestros propios parámetros, encontramos una serie de elementos que nos permiten la duda. ¿Lucas permite – con los elementos que aporta – elaborar una “vida de Pablo”? Ciertamente es muy dudoso y discutible. ¿Lucas permite – con los elementos que aporta – el acceso a datos fiables para, al menos, estructurar “datos” paulinos? Ciertamente hay muchos elementos posibles, pero a la hora de tener fuentes probables, o – al menos – muy posibles, no resulta seguro afirmarlo siendo que poseemos una sola fuente, la cual, además, es manifiestamente teológica. ¿Cuál sería, por ejemplo, el criterio por el que se ha de afirmar que se ha de aceptar como dato histórico el encuentro con Galión (históricamente confirmable) y rechazar el censo de Quirino (también históricamente confirmable)?; el marco histórico de Lucas es indudable, pero ¿se ha de afirmar que Pablo fue descolgado del muro de Damasco a causa de los judíos o a causa de los guardias de Aretas? En nuestros días, muchos autores son más proclives que hace unos años a aceptar, al menos una cierta historicidad de Hechos, especialmente a partir de obras como la de Riesner, Marguerat y Rothschild⁴³. Sin embargo, reconocer a Lucas en su contexto historiográfico,

⁴¹ Sobre el género de Lucas-Hechos y los géneros o la forma histórica en el universo greco-romano, cf. A. W. PITTS, “The Fowler Fallacy: Biography, History, and the Genre of Luke-Acts”: *JBL* 139.2 (2020) 341-359; aunque no se detiene específicamente a analizar la obra lucana, y menos todavía, Hechos.

⁴² J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Probing the Authenticity of the Parables (AYBRL)*, New Haven – London 2016. Para ser precisos, Meier no niega la autenticidad jesuana de dichas parábolas, sino que de las pocas que reconoce como auténticas afirma que estas “pueden ser atribuidas al Jesús histórico con un buen grado de probabilidad” (48).

⁴³ Cf. RIESNER, (1994), *Die Frühzeit des Apostels Paulus*; D. MARGUERAT, *The first Christian historian. Writing the ‘Acts of the Apostles’*, (SNTS), Cambridge University Press 2002; C. K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the rhetoric of history. An Investigation of Early Christian Historiography*, (WUNT 175) Tübingen 2004.

algo que difícilmente habría de cuestionarse, no ha de impedir señalar que su objetivo principal no es histórico sino teológico. Por otra parte, si seguimos criterios semejantes para el “Pablo histórico” que los que se siguen para el acceso al “Jesús histórico”, es necesario movernos en un cierto espacio de fiabilidad (si no ‘probable’, al menos ‘muy posible’, siguiendo las categorías de J. P. Meier)⁴⁴, algo de lo que carecemos. Para ser mejor comprendido me permito un nuevo ejemplo. Por Hechos sabemos de dos prisiones de Pablo: en Cesarea (cf. 23,23.27) y en Roma (28,16.30). La síncretis a la que ya hicimos referencia, y que es tan frecuente en la historiografía antigua, nos permite al menos dudar que esos acontecimientos hayan ocurrido, al menos de esa manera. ¿Realmente Pablo estuvo preso de ese modo o Lucas pretende mostrarlo en paralelo con Jesús para señalar que el Evangelio se sigue predicando? Si Pablo no era ciudadano romano (algo que hemos puesto en duda) el desarrollo de estas prisiones ha de relativizarse, al menos. Sin embargo, Pablo alude a sus cadenas en dos cartas auténticas: Filipenses [1,13] y Filemón [1]. ¿Se trata de una de estas prisiones a las que hace referencia Hechos o hemos de suponer otra – por ejemplo, en Éfeso [cf. 1 Cor 15,32; 16,9; 2 Cor 1,8] – que Hechos no menciona? Por Pablo sabemos que ha estado preso más de una vez [2 Cor 11,23], algo que desconoce el lector de Hechos. La prisión a la que hacen referencia estas cartas (y suponiendo que se tratara de la misma, ya que en Filipenses Pablo ve posible su muerte [1,20-24; 2,17], mientras que en Filemón ve probable una inmediata liberación [22]), ¿cuál sería? La fecha que se atribuya a Filipenses, por ejemplo, estará influida por una mayor o menor fiabilidad en los datos que Hechos nos proporciona.

Es razonable saber que Lucas ha pretendido, tanto en su Evangelio como en Hechos, presentar una “narración”⁴⁵ y ha recurrido al marco histórico y geográfico⁴⁶ como excelente narrador que es. Pero, del mismo modo que para nuestros actuales criterios historiográficos no resulta razonable utilizar acríticamente su Evangelio para pensar un acceso al “Jesús histórico”, lo mismo ha de decirse de Hechos con respecto a un acceso científico al Pablo histórico. Para aceptar un dato, acaso, como muy posible histórico, es razonable tener al menos dos fuentes independientes entre sí; es por eso que, si lo aportado por Hechos no fuera posible confrontarlo con otra fuente independiente, es razonable, al menos dudar, de su fiabilidad histórica. Y – como se dijo – sólo Pablo puede ser esa otra fuente.

Sabemos, es cierto, por los datos históricos de los que disponemos, de la historicidad de hechos, personajes o lugares. Pero no resultan suficientes para la afirmación de su acontecer en el marco paulino. Nos consta, por ejemplo, la presencia de Galión en Acaya (como nos consta un censo de Quirino) pero no se puede descartar la intencionalidad narrativa, o teológica, de Lucas al presentarlo en su “diégesis”. Para poder tener una cierta “seguridad” haría falta otra fuente de la cual carecemos. Especialmente

⁴⁴ J. P. MEIER, *A Marginal Jew I*, pass.

⁴⁵ D. L. SMITH – Z. L. KOSTOPOULOS, “Biography, History and the Genre of Luke-Acts”: *NTS* 63 (2017) 390-410: La doble obra de Lucas se trata de una narración unificada modelada por el modelo griego de las prosas narrativas más que por otro género en particular (discutido por Pitts, cf. nota 41).

⁴⁶ Cf. W. CARTER, “Aquatic Display: Navigating the Roman Imperial World in Act 27”: *NTS* 62 (2016) 79-96, donde a la luz del *Panegírico* de Plinio y el poder de Trajano, muestra el poder de Dios en la travesía marítima de Pablo.

cuando resulta evidente que la intención de Lucas ha sido mostrar la expansión de la palabra (“*logos*”, 65x en Hch), movida por el Espíritu Santo, y no presentar una “historia del cristianismo (o de la Iglesia) de los orígenes”⁴⁷.

⁴⁷ M. B. LANG, “Die role der Zeugen Jesu in der Apostelgeschichte”: *NTS* 62 (2016) 418-438. En los modos grecorromanos de caracterización muestra como Pedro, Pablo y otros testigos juegan en Hechos un rol relativo ya que el real protagonista de la obra es el Resucitado.

¿PRÍNCIPES O PASTORES?
AUTORIDAD Y BUEN GOBIERNO DEL OBISPO DIOCESANO
A LA LUZ DEL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO

Francisco José Campos Martínez

Sumario: El objetivo de este artículo es ofrecer una reflexión sobre la autoridad y el gobierno del obispo diocesano a la luz del Concilio Vaticano II, la Exhortación postsinodal sobre los obispos Pastores Gregis, el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos Apostolorum Successores y, especialmente, el magisterio del papa Francisco. Introduce esta reflexión una breve exposición propedéutica sobre el sentido etimológico, bíblico-teológico y canónico del término autoridad. Todas estas fuentes dan nutrida cuenta de una comprensión renovada de la autoridad y potestad episcopales dentro del marco conciliar de la eclesiología de comunión. El papa Francisco, con su peculiar pedagogía, ofrece una traducción pastoral de toda esa reflexión y disposiciones magisteriales para que la vida y el ministerio de los obispos sea realmente fecundo y esté en sintonía con la enseñanza conciliar y su proyecto pastoral de renovación de toda la Iglesia, cristalizada en las imágenes de una Iglesia en salida, que sea hospital de campaña y cuyas puertas estén abiertas a todos.

Palabras clave: Eclesiología de comunión, potestad episcopal, Concilio Vaticano II, renovación conciliar, Pastores Gregis, Apostolorum Successores.

Summary: The objective of this article is to offer a reflection on the authority and government of the diocesan bishop in light of the Second Vatican Council, the Post-Synodal Exhortation on the Bishops Pastores Gregis, the Directory for the pastoral ministry of the bishops Apostolorum Successores and, especially, the magisterium of Pope Francis. This reflection begins with a brief exposition on the etymological, biblical-theological and canonical meaning of the term authority. All of these sources account for a renewed understanding of episcopal authority and power within the conciliar framework of the ecclesiology of communion. Pope Francis, with his peculiar pedagogy, offers a pastoral translation of all that reflection and magisterial dispositions so that the life and ministry of the bishops be truly fruitful and in tune with the council teaching and his pastoral project of renewal of the whole Church, crystallized in the images of an outgoing Church, which be a field hospital and whose doors be open to all.

Key words: Ecclesiology of communion, episcopal power, Second Vatican Council, conciliar renewal, Pastores Gregis, Apostolorum Successores.

Fecha de recepción: 27 de junio de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 30 de noviembre de 2020

“Vobis enim sum episcopus; vobiscum sum christianus”

SAN AGUSTÍN, Sermo 340, 1

“Que cada uno se conozca diligentemente a sí mismo, de modo que no se atreva a aceptar el ministerio de pastor; si en sí mismo el vicio reina aun vergonzosamente; y no desee hacerse intercesor de las culpas ajenas, aquel a quien su propia culpa le afea”

SAN GREGORIO MAGNO, La regla pastoral, I, 11

“El Obispo debe ser humilde, afable, servidor, no príncipe”¹

PAPA FRANCISCO

Introducción

Una de las cuestiones que más preocupa al papa Francisco desde su elección como Obispo de Roma es, junto con el anuncio del Evangelio a todos los hombres, la reforma de la Iglesia en sintonía con esa finalidad evangelizadora. La reforma de la Curia romana, la renovación de la estructura del Sínodo de Obispos, la profunda y rica emanación magisterial y legislativa de su pontificado, su enérgico empeño por la protección de los menores, la progresiva descentralización y desclericalización en el gobierno de la Iglesia universal, etc., son algunos de los muchos ejemplos que pueden ponerse del empeño del sucesor de Pedro por hacer de la Iglesia Católica una Iglesia *en salida*, un verdadero hospital de campaña donde muchos curen sus heridas y con un rostro creíble a los ojos de quienes se acercan a ella buscando encontrar el rostro de Cristo.

A nadie se le oculta que el rostro de una Iglesia creíble pasa por una auténtica conversión de todos sus miembros. La Iglesia no es una empresa de recursos humanos, aunque la persona esté en el centro de su mensaje, ni nuestro éxito se mide en términos de número de adeptos, influencia social o presencia mediática. Como el Maestro nos transmite en el Evangelio de Juan, sólo el amor entre los cristianos, sólo la comunión vivida en todas sus dimensiones, sólo la unidad de sus discípulos podrá hacer que el mundo crea. Esa es su finalidad y para eso existe. En esa unidad del pueblo cristiano está empeñado, como sus anteriores predecesores, el papa Francisco. Hoy más que nunca, el papado redobra sus esfuerzos por tender puentes a todos los hombres de buena voluntad, a todas las religiones, a todas las confesiones cristianas. Así lo atestiguan, por ejemplo, iniciativas tan trascendentales como la firma conjunta del *Documento por la fraternidad humana* del papa Francisco con el gran imán de la mezquita de Al-Azhar.

Este ardor pastoral del Papa por la comunión en la Iglesia y en nuestro mundo no puede ser ajeno al resto de pastores, desde el obispo en su diócesis hasta el párroco en su parroquia. Manos tendidas y comunión fraterna.

Desde esta sensibilidad misionera y de comunión, la figura del pastor diocesano, el obispo, cobra una extraordinaria importancia, ya que encarna para los fieles de su

¹ FRANCISCO, *Come dev'essere un vescovo*, Meditación matutina en la Capilla de la Casa Santa Marta (en línea: http://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20181112_santa-marta.html)

diócesis esa presencia viva y cercana de Cristo, cabeza y buen pastor de su pueblo. Que la renovación de la Iglesia pasa en buena medida por la renovación de sus pastores es algo que Francisco insiste una y otra vez en su enseñanza, especialmente, con motivo de los discursos pronunciados a los obispos en los encuentros que tiene con ellos, bien sea debido a las visitas *ad limina apostolorum*, bien por cualquier otro motivo.

Pretendo con este artículo ofrecer unas líneas al perfil de obispo diocesano que esta rica y continua enseñanza del papa Francisco nos va dejando, consciente de que un estudio pormenorizado de la misma requeriría una extensión mucho mayor de la que aquí se le dedica. Sirvan estas líneas para llamar la atención sobre esta importante enseñanza y esbozar –aunque sea muy someramente– el perfil de obispo que el Obispo de Roma tiene en su mente y corazón de pastor universal. Lo haremos partiendo en primer lugar de un breve repaso a la comprensión etimológica, bíblico-teológica y canónica del término *auctoritas*. En los tiempos que vivimos se impone más que nunca un ejercicio de la autoridad episcopal lleno de coherencia evangélica y de autoridad moral. Ya decía Pablo VI, que “el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros es porque son testigos”².

De muchos modos, todo el magisterio eclesial, desde el Concilio Vaticano II hasta el magisterio pontificio de los últimos papas, nos transmite con gravedad la urgencia de un ministerio episcopal impregnado de autenticidad evangélica. Especialmente importante será la Exhortación postsinodal *Pastores Gregis* (2003), que recoge los elementos que Juan Pablo II y el Sínodo de Obispos de 2001 consideraron claves acerca de la figura y el oficio del obispo. A estas referencias magisteriales, y al posterior Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Apostolorum Successores* (2004), le dedicaremos un apartado específico.

Por último, toda esta rica enseñanza contenida en las fuentes bíblicas, patristicas, conciliares y postconciliares sobre el ministerio de los obispos, se verá reflejada en las múltiples y clarividentes afirmaciones que sobre esta cuestión ha hecho el papa Francisco. Con su original maestría, Francisco habla a los obispos sobre cómo han de vivir su ministerio pastoral. En esos discursos afloran anécdotas sacadas de su propia práctica pastoral y propone elocuentes imágenes, que hablan por sí solas. Todo ello, unido a su propio y “revolucionario” modo de ser pastor, nos dejan –especialmente a los obispos diocesanos– un impagable testimonio de cómo ejercer la autoridad y el buen gobierno en la Iglesia.

1. Cuestiones propedéuticas

En este primer apartado se propone un acercamiento a la cuestión de la autoridad en la Iglesia desde una triple semántica del término autoridad: la etimológica, la bíblico-teológica y la canónica. Pretendo mostrar con ello, cómo –lejos de lo que muchas veces nuestra sociedad piensa– la autoridad es necesaria en la vida del hombre y de la Iglesia, pero siempre y cuando su ejercicio sea expresión

² PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 41.

del orden trinitario sobre el que ha de sustentarse y que tenga sus miras puestas en el bien de la persona a quien va dirigida³.

1.1. Sentido etimológico del término *autoridad*

La palabra *autoridad* proviene del término latino *auctoritas*, que a su vez deriva de *auctor*, y cuya raíz: *augere*, significa aumentar, multiplicar, enriquecer, promover, hacer crecer. La *auctoritas*, pues, desde el punto de vista etimológico ha de considerarse como una cualidad creadora de ser, de desarrollo y progreso⁴. En el contexto clásico en el que se desarrolló, la *auctoritas* aparece asociada al prestigio moral, a la capacidad o superioridad de una persona en virtud de una determinada actividad o saber. También se aplicará a «la fuerza de convicción o poder demostrativo de una cosa»⁵, y desde un punto de vista moral y psicológico, señala el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento.

Si el verbo latino *augere* significa fomentar el buen crecimiento de algo o alguien, el autor, que tiene autoridad sobre tal objeto o persona, sería el encargado de garantizar su progreso adecuado. Un profesor tendrá autoridad sobre su alumno, si su enseñanza amplía, consolida y da plenitud al desarrollo intelectual de éste; un soberano tendrá autoridad en su nación, si su gobierno hace crecer y prosperar su país; un padre tendrá autoridad sobre su hijo si educándolo logra que éste crezca y se forme como persona; un eclesiástico tendrá autoridad sobre sus fieles si con su palabra y testimonio consigue que los fieles crezcan espiritualmente⁶.

Hoy en día, la confusión entre *auctoritas* y *potestas* pasa prácticamente inadvertida para nuestra sociedad, unificando ambos términos y reduciendo el primero al segundo. El amplio y rico significado del término *auctoritas* se desvirtúa seriamente cuando concebimos ésta como el poder que tiene una entidad —ya sea ésta la policía o un padre de familia— sobre otro ser que se encuentra bajo su progreso o dominación.

“Así, debemos diferenciar los conceptos *auctoritas* y *potestas*. La autoridad, reside en el reconocimiento del alumno, del hijo y del amigo, para los cuales la acción del otro sujeto supone una oportunidad de crecimiento. En otras palabras, mis padres o mis amigos tendrán *auctoritas* sobre mí en la medida en que yo reconozca que su presencia en mi vida es un bien

³ Véase el interesante estudio sobre la autoridad en la Iglesia en clave trinitaria: J. DUCHESNE, “En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”: *Communio* Año 2: septiembre/octubre (1980) 467-477.

⁴ “En un principio, para el mundo romano *auctoritas* era un concepto jurídico y significaba garantía por un negocio, responsabilidad por un pupilo, el peso de una decisión, entre otras cosas. Después la autoridad se convierte en la propiedad permanente del autor y significa prestigio, dignidad, importancia, etc., de la persona respectiva” (W. MOLINSKI, “Autoridad”, en *Sacramentum Mundi*, t. I, Herder, 2ª ed., Barcelona 1976, 471).

⁵ “Autoridad” (en línea) <http://etimologias.dechile.net/?autoridad> (consulta del 15 de junio de 2020). “La raíz indoeuropea del verbo latino *augere* es *aug-* (aumentar, magnificar, hacer crecer), que dio en latín numerosos vocablos de los que conservamos auge, augur, augurio, aumentar, autor, autoridad o agosto. Tiene un significado muy amplio, y las principales acepciones incluyen aumentar, auxiliar, conformar, apoyar, consolidar, enriquecer, perfeccionar y dar plenitud a algo; todo, verbos relacionados con la magnificación de algo” (*Ibid.*).

⁶ *Ibid.*

y supone un crecimiento como persona. Claro está que el conocimiento debe ser sincero con la experiencia, es decir, no siempre puede uno reconocer con claridad la *auctoritas* ‘moral’ que una persona puede tener sobre él. Cuando uno se da cuenta que en la relación con la otra persona hay una promesa de crecimiento y realización –en cualquier aspecto de la vida–, no tendrá inconveniente alguno en reconocer la *auctoritas* de dicha persona como legítima, y por lo tanto podrá obedecer a su poder, porque lo reconoce como bueno”⁷.

Parece lógico que, sólo cuando la potestad se ejerce efectivamente como acción de procurar y fomentar el crecimiento de la otra persona, ésta puede ser legítimamente ligada al concepto de autoridad⁸. Si no es así, habremos de mantener una necesaria delimitación de conceptos, donde la *auctoritas* aparezca fundamentada en el reconocimiento de quien la recibe voluntariamente por considerarla como un consejo o influencia beneficiosa⁹, y la *potestas* está más bien relacionada con un señorío que sólo requiere de subordinación y acatamiento, de capacidad efectiva de imposición¹⁰.

1.2. Sentido bíblico-teológico

Los conceptos de autoridad y potestad encuentran en las Sagradas Escrituras un particular significado, lleno de matices, que iluminan y profundizan el sentido de estas¹¹.

En primer lugar, cabe decir que, tanto en el *AT* como en el *NT*, vale el principio formulado por Pablo de que “toda autoridad viene de Dios” (Rom 13, 1). Esta convicción fundamental presente en toda la Biblia, comporta en la historia del pueblo

⁷ *Ibid.*

⁸ “La autoridad comienza cuando su potestad es reconocida libremente y termina allí donde ella se transforma en poder. De eso se deduce claramente que lo típico de la autoridad consiste en el hecho de que apela a la libertad” (W. MOLINSKI, *art. cit.*, 473).

⁹ “Es propio de la *autoridad personal* que el sujeto de la misma la haga patente en forma directa a través de su superioridad personal, de cualquier clase que ésta sea, y al mismo que él incite connaturalmente al reconocimiento de dicha superioridad por parte de los demás. Consecuentemente, quien posee autoridad sólo la tiene en cuanto otros la aceptan en virtud de una real o supuesta superioridad y respetan la exigencia que ella implica” (W. MOLINSKI, *art. cit.*, 471).

¹⁰ “Poder es la capacidad de ejercitar la libertad propia sin el asentimiento antecedente de aquel otro con quien se comparte un espacio común de libertad y, con ello, la capacidad de influir, sin asentimiento precedente del otro, en las condiciones previas de sus decisiones libres. Coacción, violencia, es, además de esto, la imposición de la voluntad propia a otro contra la voluntad de éste” (W. MOLINSKI, *art. cit.*, 473).

¹¹ En este apartado seguimos especialmente la siguiente bibliografía: F. AMIOT – P. GRELOT, “Autoridad”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, 13ª ed., Barcelona 1985, 109-112; M.-F. LACAN, “Poder”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, 13ª ed., Barcelona 1985, 701-706; O. BETZ – L. COENEN, “Poder (para la praxis pastoral)”, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Sígueme, 2ª ed., Salamanca 1985, 396-399. Sobre los términos relacionados con poder (δύναμις - ἐξουσία - θρόνος) y que describen actividades o efectos que se ejercitan de un ser a otro y que pueden caracterizar una relación de dependencia: O. BETZ – CHR. BLENDINGER, “Poder”, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Sígueme, 2ª ed., Salamanca 1985, 385-395.

de Israel y, posteriormente, de la primitiva Iglesia, que el ejercicio de la autoridad –en línea de máxima normativa– esté siempre sometido “a las exigencias imperiosas de la voluntad divina”¹².

No es nuestra pretensión abordar aquí el origen de la autoridad terrenal y las condiciones de su ejercicio¹³, ni las denuncias repetidamente realizadas por los Profetas de Israel contra cualquier tipo de abuso de poder, sea este sagrado o mundano¹⁴, sino mostrar unas breves pinceladas de cómo Jesús y sus discípulos entendieron el ejercicio de esta autoridad otorgada por Dios al hombre.

Si miramos a Jesús de Nazaret, lo primero que destaca en él, con respecto al ejercicio de su autoridad, es que no se prevale del poder que ha recibido de Dios. Así, mientras que los jefes de este mundo muestran su poder ejerciendo su dominio, él se comporta entre los suyos como quien sirve (Lc 22, 25ss). Es el buen pastor que conoce a sus ovejas y da la vida por ellas (Jn 10, 1-16), es maestro y señor que viene para servir y dar su vida por los hombres (Mc 10, 42ss; Jn 13, 13)¹⁵. Es cierto que Jesús, al confiar su misma misión a sus discípulos, les delega su propia autoridad (Lc 10, 16s) y les confía sus poderes (cf. Mc 3, 14s; Lc 10, 19), pero les enseña también que el ejercicio de aquellos poderes es en realidad un servicio (Lc 22, 26; Jn 13, 14s)¹⁶. El poder de Jesús no es un poder de dominio, sino una absoluta libertad de servicio para el mundo: él tiene la libertad de dar su vida y de tomarla de nuevo (Jn 10, 18)¹⁷.

Para Pablo, “los fuertes o maduros en Cristo deben experimentar la exigencia de estar al servicio de sus hermanos débiles o inmaduros. Por eso corren el peligro de entender mal la fuerza que se les ha otorgado como una capacidad propia y de utilizarla para su propio provecho (Rom 15, 1)”¹⁸.

Por tanto, a la luz de la enseñanza de Jesús y Pablo, la relación del cristiano con el poder y su juicio sobre el mismo debe determinarse a partir de Jesucristo y de su espíritu. Por eso, cualquier imposición del evangelio por medio del poder humano está condenada al fracaso, porque hace una farsa de la cruz en la que únicamente puede apoyarse la fe¹⁹.

“Quien quiera que esté unido a Cristo, si busca para sí mismo el poder, se verá arrastrado por la resaca del mismo y perderá a Cristo. El poder de Dios debe, según su promesa, experimentarse cuando los hombres, siguiendo el camino de Jesús, se dirigen a los oprimidos y a los vejados”²⁰.

¹² F. AMIOT – P. GRELOT, *art. cit.*, 109.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992; especialmente los epígrafes dedicados a la actualidad de la idolatría, la lucha por la justicia y los profetas y el culto.

¹⁵ F. AMIOT – P. GRELOT, *art. cit.*, 111.

¹⁶ *Ibid.*, 109.

¹⁷ O. BETZ – CHR. BLENDINGER, *art. cit.*, 392.

¹⁸ *Ibid.*, 389.

¹⁹ O. BETZ – L. COENEN, *art. cit.*, 398.

²⁰ *Ibid.*

“En el imperio totalitario que pretende encarnar la autoridad divina, el poder político no es ya más que una caricatura satánica, frente a la cual ningún creyente deberá inclinar la cabeza”²¹.

1.3. Autoridad “de” la Iglesia y autoridad “en” la Iglesia. Una distinción necesaria

Después de este breve recorrido por el sentido etimológico y bíblico del término *auctoritas* y su coligado *potestas*, tomamos en consideración el sentido de *auctoritas* desde la eclesiología y, más concretamente, desde la necesaria distinción entre lo que significa la *auctoritas* propia de la Iglesia, en cuanto sacramento universal de salvación (LG 48), y el ejercicio de la *auctoritas* en el seno de la Iglesia. Una cosa es el poder que se desprende necesariamente de la misión que la Iglesia ha recibido de su Fundador, y otra el ejercicio intraeclesial de ese poder. Esta distinción fundamental entre la autoridad *de* la Iglesia y la autoridad *en* la Iglesia, se impone como necesaria para una correcta interpretación de la autoridad y potestad episcopales. Una cosa es la cuestión del origen y naturaleza de esa potestad, y otra bien distinta cómo se desarrolle el ejercicio concreto de la misma²².

Ya el Sínodo de Obispos de 2001 –como nos recuerda *Pastores Gregis*– se planteó esta cuestión en los siguientes términos: “En el Aula sinodal se recordó que, después del Concilio Vaticano II, con frecuencia resulta difícil ejercer la autoridad en la Iglesia. Es una situación que aún perdura, aunque algunas de las mayores dificultades parecen haberse superado. Así pues, se plantea la cuestión de cómo conseguir que el servicio necesario de la autoridad se comprenda mejor, se acepte y se cumpla. A este respecto, una primera respuesta proviene de la naturaleza misma de la autoridad eclesial: es –y así ha de manifestarse lo más claramente posible– participación en la misión de Cristo, que se ha de vivir y ejercer con humildad, dedicación y servicio”²³.

Ciertamente, “el misterio de la Iglesia es el de seguir siendo, a través de la realidad humana de las instituciones y la de los hombres, el instrumento de la acción del Espíritu”²⁴. Esta misión recibida de Cristo le otorga una autoridad que trasciende el ámbito de la autoridad propia y particular de cada uno de sus jerarcas, pero que va inextricablemente unida a su ejercicio. Podemos decir que la autoridad *en* la Iglesia es “*el sitio* donde se manifiesta a la par el carácter humano de la Iglesia y la originalidad de su misión. La Iglesia conoce los modos humanos del mando y de la obediencia; pero ella reivindica, por su autoridad, una gratuidad y una exigencia de *servicio*, y, por así decirlo, de *sacramento*”²⁵.

²¹ F. AMIOT – P. GRELOT, *art. cit.*, 112.

²² G. DEFOIS – C. LANGLOIS – H. HOLSTEIN, *El poder en la Iglesia*, Marova, Barcelona 1974, 1957-207.

²³ PG 43.

²⁴ *Ibid.*, 160.

²⁵ *Ibid.*, 163.

La autoridad *de* la Iglesia, semejante a la recibida por Cristo del Padre y transferida por él a sus Apóstoles, es la consecuencia de la misión de la Iglesia y, por tanto, del papel que le asigna el plan divino de salvación²⁶. Este título constituye una afirmación teológica, más que una constatación sociológica o histórica²⁷. Sin embargo, la autoridad *en* la Iglesia, que se refiere al ejercicio concreto de los poderes recibidos del Resucitado y a los comportamientos de los responsables en el cumplimiento de su tarea, no puede sustraerse totalmente de la observación crítica del historiador y del sociólogo, amén de todo sano y necesario discernimiento intraeclesial que busque un ejercicio de la autoridad concorde a la autoridad teológica con la cual la Iglesia se presenta ante el mundo²⁸.

“La autoridad de Dios es la de un Dios que promueve, que hace avanzar hacia una Promesa insospechada y, por tanto, profundamente deseable. Reconocer la autoridad de Dios, no es doblegarse bajo constricciones pre-establecidas, sino responder a una Llamada interiormente oída.

De ahí la importancia, en el Nuevo Testamento, del amor como principio de obediencia. Sólo en el amor y por amor se pide obedecer a Dios, y el signo de esta obediencia filial es el amor fraternal”²⁹.

En definitiva, la autoridad que la Iglesia reclama para sí, no es otra que la que nace de la misión de Cristo, cuyo representante y administrador, por así decirlo, es la propia Iglesia³⁰.

A la luz de esta afirmación fundamental, la autoridad *en* la Iglesia ha de entenderse, esencialmente, como el derecho y la obligación de anunciar el mensaje evangélico a los hombres y mujeres de nuestro mundo, en cualquier contexto cultural y geográfico en el que estos se encuentren. Esta autoridad, confiada a los hombres y manifestada mediante comportamientos humanos, se ve irremisiblemente influenciada por los modos de mandar y de obedecer vigentes en el contexto sociocultural de la época en la que vive la comunidad eclesial; por ello, aunque su intención íntima y su lealtad verdadera consistan en la fidelidad al Evangelio, su ejercicio viene condicionado por el ambiente socio-histórico del momento³¹.

²⁶ “Este “poder”, que Jesús ha manifestado de manera significativa durante su vida pública, él lo reivindica como la consecuencia de su misión; y lo delega en la Iglesia, definiendo así el fundamento y el ejercicio de la ‘autoridad’ cuya donación él hace” (*Ibid.*, 173s).

²⁷ “El mismo Cristo es la fuente del ministerio en la Iglesia. Él lo ha instituido, le ha dado autoridad y misión, orientación y finalidad (...). El enviado del Señor habla y obra no con autoridad propia, sino en virtud de la autoridad de Cristo; no como miembro de la comunidad, sino hablando a ella en nombre de Cristo (...). Eso supone ministros de la gracia, autorizados y habilitados por parte de Cristo. De él reciben la misión y la facultad de actuar *in persona Christi Capitis*” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 875).

²⁸ G. DEFOIS – C. LANGLOIS – H. HOLSTEIN, *o.c.*, 173.

²⁹ *Ibid.*, 175.

³⁰ *Ibid.*, 176.

³¹ *Ibid.*, 180.

En síntesis, podemos afirmar con C. Langlois, que “la autoridad *en* la Iglesia sería la autoridad *de* la Iglesia en ejercicio, y en una situación dada”³² y, por ello, “la autoridad *en* la Iglesia es la expresión –y debería constituir la *credibilidad*– de la autoridad *de* la Iglesia”³³.

1.4. Sentido canónico

El término autoridad, en el Derecho Canónico, se aplica principalmente a la autoridad eclesiástica, es decir, al sujeto o sujetos titulares de las diversas funciones de la Iglesia: enseñar, santificar y regir, y más específicamente para referirse a la función de gobierno, cuyo instrumento principal es la potestad de régimen³⁴. Al ser el Derecho Canónico una disciplina eminentemente práctica, se va a interesar más por la regulación de esa potestad que por la definición o naturaleza de la misma, no obstante, de esa regulación canónica pueden deducirse algunos elementos útiles de cara al objetivo de este estudio.

Con respecto a la potestad del obispo diocesano, el Código de Derecho Canónico establece específicamente su marco jurídico en los cánones 381-402, aunque hallamos referencias continuas a ella en muchísimos otros cánones³⁵. Concretamente, el canon 381 § 1 dice que es una potestad “ordinaria, propia e inmediata”, ejercida con respecto a los fieles e instituciones que forman parte de la Iglesia particular que se le ha encomendado. Su ejercicio, sin embargo, estará regulado en último término por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles³⁶.

Por lo tanto, la autoridad del obispo diocesano, no es una autoridad discrecional, que se ejerce autónomamente, sino que está llamada a ser ejercida en

³² *Ibid.*, 163.

³³ *Ibid.*, 180.

³⁴ “Tanto el Código latino como el oriental utilizan algunas veces el término “autoridad suprema” para referirse al Romano Pontífice y al Colegio episcopal, “pero la mayor parte de las veces utilizan más bien el término «potestad suprema». Probablemente, ello se debe a que el derecho canónico está interesado sobre todo en regular el ejercicio de la potestad, que es el instrumento del que se vale la autoridad para gobernar y hacer imperativas sus decisiones” (E. MOLANO, “Autoridad suprema de la Iglesia”, en: J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. I, Thomson Reuters – Aranzadi, Pamplona 2012, 593). Sobre el concepto «potestad de régimen», también llamada «potestad de jurisdicción», véase: P. KRÄMER, “Potestad” y W. AYMANS, “Potestad de régimen ordinaria”, en S. HAERING – H. SCHMITZ (eds.), *Diccionario enciclopédico de Derecho canónico*, Herder, Barcelona 2008, 672-675.

³⁵ El Decreto *Christus Dominus* será el marco jurídico de referencia para la elaboración posterior de la disciplina canónica mediante la cual se asiente el ideal de ministerio episcopal. Una especial relevancia tendrá dentro de esta normativa canónica, el concepto de *sollicitudo* por todos los fieles.

³⁶ “Al obispo diocesano compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice se reserven a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica” (CIC 1983, c. 381 § 1). Relaciónada intrínsecamente con este canon está el canon 333 § 1: “En virtud de su oficio, el Romano Pontífice no sólo tiene potestad sobre toda la Iglesia, sino que ostenta también la primacía de potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares y sobre sus agrupaciones, con lo cual se fortalece y defiende al mismo tiempo la potestad propia, ordinaria e inmediata que compete a los obispos en las Iglesias particulares encomendadas a su cuidado”.

un doble ámbito de comunión: una comunión *ad extra*, con el Papa y el Colegio episcopal al que pertenece, y una comunión *ad intra*, con su presbiterio y el pueblo de Dios que se le ha encomendado³⁷.

En línea con la preocupación conciliar y el magisterio del papa Francisco sobre la relación del obispo diocesano con su presbiterio, destacamos la atención que el Código establece al respecto: “El Obispo diocesano atienda con peculiar solicitud a los presbíteros, a quienes debe oír como a sus cooperadores y consejeros, defienda sus derechos y cuide de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual; y procure también que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social”³⁸.

Este canon no hace más que normativizar jurídicamente lo que ya había expresado el Concilio en *PO 7*: “Por el don del Espíritu Santo que se da a los presbíteros en la sagrada ordenación, los obispos los tienen como colaboradores y consejeros necesarios en el ministerio de enseñar, santificar y apacentar al pueblo de Dios”. Y también, en ese mismo número: “Óiganlos de buena gana, y hasta consúltenlos y dialoguen con ellos sobre las necesidades del trabajo pastoral y el bien de la diócesis”.

El canon 384 concreta, pues, en tres puntos la atención del Obispo a su clero: defender sus derechos y cuidar de que cumplan sus obligaciones; proporcionarles los medios de formación espiritual e intelectual y procurarles la necesaria atención en sus necesidades materiales³⁹. Es un canon que concreta canónicamente la extensa serie de preceptos que se contienen en los nn. 107-117 del Directorio para la pastoral y ministerio de los Obispos *Ecclesiae Imago* sobre las relaciones entre el Obispo y el clero diocesano, ampliados posteriormente por *Pastores Gregis*.

Especialmente relevante para entender el carácter ejemplarizante del ministerio episcopal será el canon 387: “El Obispo diocesano, consciente de que está obligado a dar ejemplo de santidad con su caridad, humildad y sencillez de vida, debe procurar con todas sus fuerzas promover la santidad de los fieles, según la vocación propia de cada uno; y, por ser el dispensador principal de los misterios de Dios, ha de cuidar incesantemente de que los fieles que le están encomendados crezcan en la gracia por la celebración de los sacramentos, y conozcan y vivan el misterio pascual”.

Bastan estos dos cánones citados, para comprender lo que sabiamente recoge *Pastores Gregis* 43: “No obstante, el gobierno del Obispo será pastoralmente eficaz – conviene recordarlo también en este caso– si se apoya en la autoridad moral que le da su santidad de vida. Ésta dispondrá los ánimos para acoger el Evangelio que proclama

³⁷ “Nunca podrá desenraizarse de la «fraternitas» previa; y nunca la «paternitas» podrá ejercerse en una forma tal que niegue que con anterioridad al don del Espíritu ha vivido de la gracia de los hermanos. La función episcopal nunca puede anular la «cristianía» de origen, y las legítimas diferencias en la responsabilidad y en la autoridad que podrán cegar aquella radical comunión, que une a todos los que antes que maestros para los demás son conjuntamente discípulos del único maestro y siervos del único Señor” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Forma y deformaciones del ministerio episcopal”: *Communio* Año 2: septiembre/octubre (1980) 485).

³⁸ CIC 1983, c. 384.

³⁹ Para una explicación más pormenorizada de este canon: A. DE LA HERA, Comentario al can. 384, en A. MARZO; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (coords.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, 753s.

en su Iglesia, así como las normas que establezca para el bien del pueblo de Dios”. En consecuencia, un ejercicio de la potestad episcopal basado exclusivamente en la fuerza que da el título jurídico o reducido al dictamen frío de órdenes y decretos, y que olvida su inalienable raíz evangélica –con todo lo que ello significa–, acaba convirtiéndose en un ejercicio estéril de esa potestad y desfigurando el significado profundo de la autoridad episcopal.

Por último, con respecto a este apartado canónico, recordar que la legislación canónica tipifica en el canon 1389 dos delitos relacionados con el mal uso de la potestad por parte de la autoridad eclesiástica. Son el delito de abuso de la potestad o del cargo eclesiástico (§ 1) y el delito de negligencia culpable en el ejercicio del ministerio eclesiástico (§ 2)⁴⁰. Como el mismo canon indica, ambos delitos han de ser castigados con una pena justa, que en los casos más graves puede conllevar incluso la privación del oficio.

2. Autoridad episcopal y servicio al Pueblo de Dios

Vistas estas cuestiones propedéuticas, fundamentales –a nuestro juicio– para entender correctamente el sentido de autoridad y del correcto ejercicio de la misma por parte de quien la ostenta en la Iglesia, vamos en este punto a presentar cómo es entendida esta autoridad en las fuentes conciliares y magisteriales más recientes sobre el ministerio episcopal. Son algunas de las muchas fuentes que inspiran y de las que se nutre el magisterio del papa Francisco sobre la figura del obispo, y que explícita o implícitamente están presentes en sus discursos, homilías y encuentros con obispos donde trata sobre el ministerio episcopal.

2.1. La autoridad episcopal en el Concilio Vaticano II

El magisterio del Concilio Vaticano II acerca del ministerio pastoral de los obispos ha de enmarcarse en la profunda reflexión que los padres conciliares hicieron en *Lumen Gentium* sobre la Iglesia concebida como Pueblo de Dios. El proceso de búsqueda, renovación y reforma que significaba el Concilio, se extendió análogamente a la comprensión y el ejercicio del ministerio episcopal, oficio capital, que por el devenir de la historia se había ido impregnando de una perspectiva marcadamente juricista, y necesitaba recuperar su ineludible sentido pastoral. La Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, junto con el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, serán los dos documentos de referencia para la cuestión de la autoridad episcopal.

⁴⁰ “§ 1. Quien abusa de la potestad eclesiástica o del cargo debe ser castigado de acuerdo con la gravedad del acto u omisión, sin excluir la privación del oficio, a no ser que ya exista una pena establecida por ley o precepto contra ese abuso. § 2. Quien, por negligencia culpable, realiza u omite ilegítimamente, y con daño ajeno, un acto de potestad eclesiástica, del ministerio u otra función, debe ser castigado con una pena justa” (CIC 1983, c. 1389). Estos dos delitos han cobrado especial relevancia en los dos *Motu proprio* de Francisco sobre la protección de los menores en la Iglesia: *Como una madre amable* (2016) y *Vos estis lux mundi* (2019).

Es en el capítulo tercero de *Lumen Gentium* donde se recogen las notas esenciales del ministerio episcopal, en consonancia con la perspectiva pastoral que el Concilio quiso darle a toda su reflexión eclesiológica. De los muchos textos que podrían citarse sobre la cuestión que nos atañe, encontramos uno fundamental en el apartado que *Lumen Gentium* dedica a la función de gobierno de los obispos:

“Los Obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado, no sólo con sus proyectos, con sus consejos y con sus ejemplos, sino también con su autoridad y potestad sagrada, que ejercen, sin embargo, únicamente para construir su rebaño en la verdad y santidad, recordando que el mayor debe hacerse como el menor y el superior como el servidor (cf. Lc 22, 26-27)”⁴¹.

Se pone especial énfasis pastoral en la triple misión del obispo –*munus docendi, munus santificandi, munus regendi*– en relación a la porción del Pueblo de Dios que le ha sido encomendada. Como miembros del Colegio Episcopal, comparten a una con el Obispo de Roma –su cabeza–, la solicitud por toda la Iglesia Universal quedando reservado el ejercicio de su potestad de jurisdicción a la porción del Pueblo de Dios que le ha sido encomendada. Este ejercicio de jurisdicción no se entiende como una mera función administrativa, el obispo debe empeñarse directa y principalmente en el crecimiento en santidad de sus fieles a través de su *munus* pastoral de santificación, de enseñanza, y de gobierno⁴².

Otro de los puntos que *Lumen Gentium* subraya a la hora de tratar el ministerio pastoral de los obispos es el de su relación con los presbíteros. Estos son contemplados como “próvidos cooperadores del Orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al Pueblo de Dios”⁴³. El obispo ha de considerarlos siempre como hijos y amigos, colaboradores cercanos en la misión común por el bien de la Iglesia⁴⁴.

Si *Lumen Gentium* ha puesto las bases cristológicas y eclesiológicas fundamentales donde enmarcar el ministerio episcopal, el decreto *Christus Dominus* supone un punto de inflexión de cara a los nuevos retos a los que se enfrenta este ministerio en relación con la Iglesia y el mundo. Conforme nos adentramos en el capítulo II, que desarrolla la doctrina eclesiológica del ministerio episcopal en el marco de su relación con las Iglesias particulares, se va perfilando el ideal de obispo diocesano propio del Concilio Vaticano II acentuándose el carácter pastoral de su oficio episcopal.

⁴¹ LG 27. Como nos recuerda PG 43, este texto conciliar sintetiza admirablemente la doctrina católica sobre el gobierno pastoral del Obispo, que se encuentra también en el rito de la Ordenación episcopal: “El episcopado es un servicio, no un honor [...]. El que es mayor, según el mandato del Señor, debe aparecer como el más pequeño, y el que preside, como quien sirve” (Pontifical Romano, Ordenación Episcopal: Alocución).

⁴² “El Obispo, enviado por el Padre de familias a gobernar su familia, tenga siempre ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido, sino a servir (cf. Mt 20, 28; Mc 10, 45) y a dar la vida por sus ovejas (cf. Jn 10, 11). Tomado de entre los hombres y rodeado él mismo de flaquezas, puede apiadarse de los ignorantes y equivocados (Hb 5, 1-2). No se niegue a oír a sus súbditos, a los que, como a verdaderos hijos suyos, alimenta y a quienes exhorta a cooperar animosamente con él” (LG 27).

⁴³ LG 28.

⁴⁴ *Ibid.*

Los *tria munera Christi* de enseñar, santificar y regir, adquieren para el obispo una perspectiva nueva. Es la misma estructura de la Iglesia que se organiza en torno a la Palabra y los Sacramentos, la que justifica la capitalidad del obispo en la Iglesia particular que necesita de su oficio de maestro, santificador y guía. El poder que le es conferido para el ejercicio de su ministerio, será puesto en práctica desde el servicio (ministerialidad), pues el obispo es servidor de su grey cuando santifica en la liturgia, cuando enseña mediante la predicación y la catequesis y cuando gobierna a la comunidad diocesana teniendo en cuenta como meta última la *salus animarum*⁴⁵.

Es fundamental entender correctamente la naturaleza de la potestad recibida por el obispo en orden a la edificación de la comunidad diocesana⁴⁶. Esta potestad nunca puede ser vista como el goce y disfrute de una serie de prerrogativas obtenidas para el ejercicio de una determinada función de gobierno en la Iglesia o la adquisición de un estatus privilegiado con ciertas obligaciones y derechos respecto a sus fieles. El obispo no puede concebir su ministerio como el de un gobernante arbitrario que impone su voluntad, sino que debe responder al sentido más bíblico y teológico de su vocación, y por lo tanto debe mantener un profundo respeto a la libertad de los fieles, sabiendo discernir, juzgar, señalar metas, buscar espacios de corresponsabilidad⁴⁷. Frente a la visión del obispo como jefe o líder, se impondrá en *Christus Dominus* la concepción del obispo como padre y buen pastor⁴⁸.

El n. 16 de *Christus Dominus* expone la amplia solicitud que el obispo ha de tener hacia todos los fieles en el ejercicio de su *munus regendi*, descendiendo de modo significativo a la relación que tiene que establecer con los sacerdotes. Brevemente presentamos cuáles son estos elementos:

- Caridad especial con los sacerdotes, pues con ellos comparten una misma solicitud pastoral y cumplen celosamente su trabajo diario.

⁴⁵ “En el ejercicio de su ministerio de padre y de pastor, compórtense los obispos en medio de los suyos como los que sirven, pastores buenos que conocen a sus ovejas y son conocidos por ellas, verdaderos padres, que se distinguen por el espíritu de amor y de preocupación para con todos, y a cuya autoridad, confiada por Dios, todos se someten gustosamente” (*ChD* 16).

⁴⁶ “El Concilio Vaticano II se refiere a la potestad apostólica como participación en la potestad de Cristo (LG 19). Denominada también *potestas sacra* en virtud de su origen, la potestad eclesiástica necesita el contexto histórico y la transmisión continua (*successio apostolica*), que acontece desde tiempos apostólicos por imposición de las manos y la oración” (W. AYMANS, “Potestad eclesiástica”, en S. HAERING – H. SCHMITZ (eds.), *Diccionario enciclopédico de Derecho canónico*, Herder, Barcelona 2008, 676).

⁴⁷ “Apacentad el rebaño que Dios os ha confiado, no a la fuerza, sino de buen grado, como Dios quiere; y no por los beneficios que pueda reportaros, sino con ánimo generoso; no como déspotas con quienes os han sido confiados, sino como modelos del rebaño” (1 *Pe* 5, 2).

⁴⁸ No fueron pocas las intervenciones de los padres conciliares arrojando ideas, conceptos, y pensamientos sobre el perfil que ha de tener el obispo para esta renovada Iglesia y para los hombres y mujeres del mundo actual. Así unos padres orientarán sus intervenciones hacia una comprensión del ministerio episcopal desde el amor y la comunión como elementos dinamizadores de la comunidad diocesana, otros insistirán en el estilo de vida de más sencillez y austeridad que han de llevar estos ministros de la Iglesia, igualmente palabras como servicio y autoridad estarán presentes en las discusiones de las Congregaciones Generales que fueron matizando y elaborando el texto final del decreto. Tampoco faltaron distintas interpretaciones sobre la relación entre el obispo diocesano y los diferentes grupos de la comunidad diocesana, destacando especialmente la peculiar relación y solicitud que el obispo ha de tener con sus presbíteros (M. USEROS CARRETERO, “El Régimen pastoral del Obispo en la comunidad diocesana”: *Revista Española de Derecho Canónico* 26/73 (1970) 6).

- Tratar a los sacerdotes como hijos y amigos, dispuestos a oírlos y al trato confiado.
- Preocupación por su condición material, espiritual e intelectual, procurando medios e instituciones para facilitarles cuanto necesiten y para ayudarles al fiel cumplimiento de su ministerio.
- Cuidado de su formación doctrinal en relación a disciplinas eclesísticas, Sagrada Escritura y Teología, cuestiones sociales de mayor importancia y métodos de acción pastoral.
- Velar por su vida espiritual procurando la práctica de ejercicios espirituales.
- Especial misericordia con los sacerdotes en peligro o que hubieran cometido algún fallo.

Todos estos elementos, entre otros, serán luego asumidos como derechos y deberes de los clérigos y, respectivamente, como obligaciones de los obispos, en la codificación canónica de 1983⁴⁹.

2.2. *Autoridad episcopal y ministerio pastoral en la Exhortación Pastores Gregis y el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos Apostolorum Successores*

Pastores Gregis (PG) es la Exhortación apostólica de Juan Pablo II que resultó de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos (2001) y cuyo título completo es “El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo” (2003). Posteriormente, la Congregación para los Obispos, emanó el Directorio para el ministerio episcopal de los obispos *Apostolorum Successores* (ApS), el 22 de febrero de 2004.

Si PG recoge los fundamentos doctrinales y pastorales del ministerio episcopal, ApS ofrece un texto amplio que puede servir de manual o vademécum para los obispos en el ejercicio de su ministerio pastoral y en el buen gobierno de sus diócesis. Ambos documentos, junto con el Código de Derecho Canónico (1983), conforman las tres grandes referencias postconciliares para la vida y el ministerio de los obispos.

De la enorme riqueza que fluye de sus páginas, vamos a destacar algunos elementos especialmente relacionados con el modo de ejercer la autoridad por parte del obispo diocesano. Como podrá comprobarse más adelante, las indicaciones de PG y ApS están en la base de la reflexión y exhortación que el papa Francisco hace a los obispos para que vivan su ministerio como auténticos pastores y así sean para el pueblo imágenes vivas de Cristo.

⁴⁹ Valga como ejemplo de esta afirmación el canon 385: “El Obispo diocesano atienda con peculiar solicitud a los presbíteros, a quienes debe oír como a sus cooperadores y consejeros, defienda sus derechos y cuide de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual; y procure también que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social”.

a. *Una autoridad impregnada de autenticidad moral y coherencia evangélica*

El deber de la coherencia personal, la vivencia sincera de lo que enseña, el testimonio y ejemplo de una auténtica vida de fe, son fundamentales para que el ministerio del obispo en su diócesis sea fecundo y no desorienta o escandalice a la comunidad de fieles que se le ha encomendado⁵⁰.

Como transmite *PG*: “El testimonio de vida es para el Obispo como un nuevo título de autoridad, que se añade al título objetivo recibido en la consagración. A la autoridad se une el prestigio. Ambos son necesarios. En efecto, de una se deriva la exigencia objetiva de la adhesión de los fieles a la enseñanza auténtica del Obispo; por el otro se facilita la confianza en su mensaje”⁵¹.

Ciertamente, la autoridad en la Iglesia tiene como objeto la edificación del pueblo de Dios, no su ruina, y este principio fundamental expresado por san Pablo (cf. 2 Co 10, 8) exige del obispo ciertas dotes humanas, como bien expresa *ApS* 47: “Una rica humanidad, un ánimo bueno y leal, un carácter constante y sincero, una mente abierta y perspicaz, sensible a las alegrías y sufrimientos ajenos, una amplia capacidad de autocontrol, gentileza, paciencia y discreción, una sana propensión al diálogo y a la escucha, una habitual disposición al servicio.(135) El Obispo debe cultivar siempre y hacer crecer constantemente estas cualidades”⁵².

El obispo no puede pretender que su gobierno pastoral se sustente sin más en una obediencia ciega o un servilismo estéril. El ejercicio de su autoridad no puede ser entendido como algo impersonal y burocrático, precisamente porque se trata de una autoridad que nace del testimonio. Para que este gobierno sea pastoralmente eficaz es necesario, por lo tanto, que se apoye en la autoridad moral que le da su santidad de vida: “Ésta dispondrá los ánimos para acoger el Evangelio que proclama en su Iglesia, así como las normas que establezca para el bien del pueblo de Dios”⁵³.

“Por eso advertía san Ambrosio: «No se busca en los sacerdotes nada de vulgar, nada propio de las aspiraciones, las costumbres o los modales de la gente grosera. La dignidad sacerdotal requiere una compostura que se aleja de los alborotos, una vida austera y una especial autoridad moral... Todo lo que dice y hace el Obispo ha de revelar la autoridad de la palabra y los gestos de Cristo. Si faltara la ascendencia de la santidad de vida del Obispo, es decir, su testimonio de fe, esperanza y caridad, el pueblo de Dios acogería difícilmente su gobierno como manifestación de la presencia activa de Cristo en su Iglesia”⁵⁴.

⁵⁰ “Si el Obispo, que enseña a la comunidad la Palabra escuchada con una autoridad ejercida en el nombre de Jesucristo, no vive lo que enseña, transmite a la comunidad misma un mensaje contradictorio” (*PG* 31).

⁵¹ *Ibid.* Véase también *ApS* 37-48, sobre las virtudes que ha de tener el obispo diocesano.

⁵² También *PG* habla de estas actitudes: “Una vida ejemplar, capacidad de relación auténtica y constructiva con las personas, aptitud para impulsar y desarrollar la colaboración, bondad de ánimo y paciencia, comprensión y compasión ante las miserias del alma y del cuerpo, indulgencia y perdón. En efecto, se trata de expresar del mejor modo posible el modelo supremo, que es Jesús, Buen Pastor” (*PG* 43).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

b. A imagen de Jesús, Buen Pastor

PG y ApS hablarán del obispo como signo vivo del Señor Jesús, Pastor y Esposo, Maestro y Pontífice de la Iglesia⁵⁵. Especialmente la figura de Jesús, como Buen Pastor, será la imagen privilegiada en la que el obispo deberá inspirarse siempre. Como bien afirma PG 1: “En efecto, nadie puede considerarse un pastor digno de este nombre nisi per caritatem efficiatur unum cum Christo”. Ésta es la razón fundamental por la que “la figura ideal del obispo con la que la Iglesia sigue contando es la del pastor que, configurado con Cristo en la santidad de vida, se entrega generosamente por la Iglesia que se le ha encomendado, llevando al mismo tiempo en el corazón la solicitud por todas las Iglesias del mundo (cf. 2 Co 11, 28)”.

El obispo está llamado a ejercer su ministerio con los rasgos propios del Buen Pastor: “caridad, conocimiento de la grey, solicitud por todos, misericordia para con los pobres, peregrinos e indigentes, ir en busca de las ovejas extraviadas y devolverlas al único redil”⁵⁶, no hacerlo significa desfigurar el hermoso rostro de Cristo a los ojos de la comunidad de fieles⁵⁷.

c. Santidad de vida

Coherencia moral, autenticidad evangélica y santidad de vida son tres características que deben definir la vida de todo cristiano, pero que se requieren especialmente para la función de gobierno del Obispo diocesano. “La santificación objetiva, que por medio de Cristo se recibe en el Sacramento con la efusión del Espíritu, se ha de corresponder con la santidad subjetiva, en la que, con la ayuda de la gracia, el Obispo debe progresar cada día más con el ejercicio de su ministerio”⁵⁸.

La consagración episcopal, como configuración con Cristo, requiere un don cotidiano de sí mismo al Padre y a los hermanos, un estilo de vida marcado por la primacía de la gracia, una gran exigencia de espiritualidad y la urgencia de testimoniar la santidad. Para ello, PG presenta la centralidad de la caridad pastoral en el ministerio del obispo, será como su alma, el motor de un proceso de *pro-existentia* pastoral⁵⁹.

⁵⁵ PG 7; ApS 158.

⁵⁶ PG 7.

⁵⁷ “El rostro de cada uno de estos santos Obispos, desde los comienzos de la vida de la Iglesia hasta nuestros días, como dije al final de los trabajos sinodales, es como una tesela que, colocada en una especie de mosaico místico, compone el rostro de Cristo Buen Pastor. En Él, pues, ponemos nuestra mirada, siendo también modelos de santidad para la grey que el Pastor de los Pastores nos ha confiado, para ser cada vez con mayor empeño ministros del Evangelio para la esperanza del mundo” (PG 5).

⁵⁸ PG 11; ApS 46.

⁵⁹ “Al practicar la caridad propia del ministerio pastoral recibido, el Obispo se convierte en signo de Cristo y adquiere la autoridad moral necesaria para que, en el ejercicio de la autoridad jurídica, incida eficazmente en su entorno. En efecto, si el oficio episcopal no se apoya en el testimonio de santidad manifestado en la caridad pastoral, en la humildad y en la sencillez de vida, acaba por reducirse a un papel casi exclusivamente funcional y pierde fatalmente credibilidad ante el clero y los fieles” (PG 11).

Este compromiso espiritual de santidad tiene que estar siempre presente en la vida, el ministerio y el itinerario del Obispo. Recordamos aquí las palabras de san Gregorio Nacianceno: “Antes purificarse, después purificar; antes dejarse instruir por la sabiduría, después instruir; convertirse primero en luz y después iluminar; primero acercarse a Dios y después conducir los otros a Él; primero ser santos y después santificar”⁶⁰.

Como recuerda *PG* 13, la ordenación episcopal no infunde la perfección de las virtudes⁶¹. Por ello, el obispo debe mirarse a sí mismo como hombre que es y aspirar a que Dios lo transforme en un hombre suyo para poder ser así servidor de la comunidad: “Sólo cuando camina en la presencia del Señor, el Obispo puede considerarse verdaderamente ministro de la comunión y de la esperanza para el pueblo santo de Dios. En efecto, no es posible estar al servicio de los hombres sin ser antes «siervo de Dios». Y no se puede ser siervo de Dios si antes no se es «hombre de Dios»”⁶².

Tanto *PG* como *ApS* dan oportunas indicaciones sobre el modo concreto en que el obispo está llamado a vivir los Consejos evangélicos en virtud de su ministerio pastoral. Por razones de brevedad no nos extendemos en su desarrollo, pero remitimos en nota a pie las referencias oportunas a ellos en ambos documentos⁶³.

d. El Obispo, promotor de la comunión en su Iglesia particular

El Obispo debe ser el primero en promover una espiritualidad de comunión en su propia diócesis⁶⁴. Resulta triste y desalentador para la comunidad diocesana sufrir a un obispo que, lejos de ser este vínculo y factor de comunión en su Iglesia particular, se convierte en todo lo contrario por una comprensión uniforme y rígida de la comunión eclesial, por razones ideológicas o –lo que sería peor– por intereses nada en sintonía con el evangelio o los derechos fundamentales de la persona. En este sentido, no son compatibles con su ministerio de comunión actitudes de cerrazón a determinados grupos, sensibilidades, corrientes de opinión, etc., viendo fantasmas y peligros por doquier⁶⁵.

⁶⁰ *Oración* II, n. 71, en MIGNE, *Patrologia Griega* 35, 479.

⁶¹ Sobre los requisitos de idoneidad de los candidatos al episcopado, véase el can. 378 CIC.

⁶² *PG* 13.

⁶³ Sobre la obediencia: *PG* 19; *ApS* 43. Sobre la pobreza: *PG* 20; *ApS* 45. Sobre la castidad: *PG* 21; *ApS* 44.

⁶⁴ “De modo particular el Obispo ha de cuidar que la espiritualidad de comunión se favorezca y desarrolle donde se educan los futuros presbíteros, es decir, en los seminarios, así como en los noviciados y casas religiosas, en los Institutos y en las Facultades teológicas... ha de alentarla de manera especial en su presbiterio, como también entre los diáconos, los consagrados y las consagradas. Lo ha de hacer en el diálogo y encuentro personal, pero también en encuentros comunitarios, por lo que debe favorecer en la propia Iglesia particular momentos especiales para disponerse mejor a la escucha de «lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (*Ap* 2, 7.11, etc.)” (*PG* 22).

⁶⁵ “La comunión eclesial vivida llevará al Obispo a un estilo pastoral cada vez más abierto a la colaboración de todos. Hay una cierta interrelación entre lo que el Obispo debe decidir bajo su responsabilidad personal para el bien de la Iglesia confiada a sus cuidados y la aportación que los fieles pueden ofrecerle a través de los órganos consultivos, como el sínodo diocesano, el consejo presbiteral, el consejo episcopal y el consejo pastoral” (*PG* 44).

Un buen antídoto para romper ese círculo, siempre peligroso, del aislamiento y la autoreferencialidad, lo proporciona *PG* en el n. 22: “Para un Obispo, cultivar una espiritualidad de comunión quiere decir también alimentar la comunión con el Romano Pontífice y con los demás hermanos Obispos, especialmente dentro de la misma Conferencia Episcopal y Provincia eclesiástica. Además, para superar el riesgo de la soledad y el desaliento ante la magnitud y la desproporción de los problemas, el Obispo necesita recurrir de buen grado, no sólo a la oración, sino también a la amistad y comunión fraterna con sus Hermanos en el episcopado”.

e. La relación con sus presbíteros: Prioridad del obispo diocesano

Ya hemos visto más arriba cómo *LG* y *ChD* presentan a los presbíteros, y especialmente a los párrocos, como los más estrechos colaboradores del ministerio del Obispo. Juan Pablo II pide en *PG* 47 que el Obispo trate “de comportarse siempre con sus sacerdotes como padre y hermano que los quiere, escucha, acoge, corrige, conforta, pide su colaboración y hace todo lo posible por su bienestar humano, espiritual, ministerial y económico”. *ApS* añadirá a estas connotaciones de padre y hermano, la de amigo⁶⁶.

Entre los deberes o actitudes esperables del obispo para con sus sacerdotes tanto *PG* como *ApS* señalan varias⁶⁷, entre las que destacamos las siguientes por su particular importancia y porque serán objeto de especial subrayado en las intervenciones de Francisco sobre el especial interés que ha de poner el Obispo en su relación con los presbíteros:

- El obispo debe conocer a sus presbíteros: su carácter, sus capacidades y aspiraciones, su nivel de vida espiritual, celo e ideales, el estado de salud y las condiciones económicas, sus familias y todo lo que les incumbe⁶⁸;
- El obispo debe procurar por sí mismo y por otros que no le falte a su presbiterio la debida atención espiritual;
- La cercanía del obispo al presbítero se ha de mostrar especialmente a la hora de confiarle una misión pastoral, en concreto, *PG* señala dos momentos en los que manifestar esa “especial cercanía”: la encomienda de un ministerio pastoral y la retirada de la vida pastoral efectiva⁶⁹;

⁶⁶ “En el ejercicio de su ministerio, el Obispo se comporte con sus sacerdotes no tanto como un mero gobernante con los propios súbditos, sino más bien como un padre y amigo” (*ApS* 76).

⁶⁷ Véase *PG* 47-49; *ApS* 75-83.

⁶⁸ “Y conózcalos no sólo en grupo (como por ejemplo en los encuentros con el clero de toda la diócesis o de una vicaría) o en los organismos pastorales, sino también *individualmente* y, en lo posible, en el lugar de trabajo” (*ApS* 77).

⁶⁹ “Tanto si es la primera, como en el caso del sacerdote recién ordenado, como si se trata de un cambio o la encomienda de un nuevo encargo pastoral. La asignación de una misión pastoral es para el Obispo mismo una muestra significativa de responsabilidad paterna para con cada uno de sus presbíteros... El otro momento es aquel en que un sacerdote deja por motivos de edad la dirección pastoral efectiva de una comunidad o los cargos

- El obispo ha de estar cerca de los presbíteros que sufren una enfermedad grave u otras formas persistentes de debilidad⁷⁰;
- El obispo tiene la obligación de acercarse, con la oración y una caridad efectiva, a los sacerdotes que por cualquier motivo dudan en su vocación y su fidelidad a la llamada del Señor, y de algún modo han faltado a sus deberes;
- El obispo ha de manifestar públicamente la propia estima por los presbíteros, demostrando confianza y alabándoles si lo merecen; respete y haga respetar sus derechos y defiéndalos de críticas infundadas; dirima prontamente las controversias, para evitar que inquietudes prolongadas puedan ofuscar la fraterna caridad y dañar el ministerio pastoral⁷¹;
- El obispo debe elegir con el máximo cuidado a los educadores de los futuros presbíteros;
- El obispo debe visitar con frecuencia el Seminario.

f. Solicitud pastoral por todos sus fieles

Estas atenciones que *PG* y *ApS* piden al obispo para con sus presbíteros, no agotan la solicitud pastoral que éste ha de tener también por el resto de fieles e instituciones presentes en su diócesis. Señalamos algunas que serán también motivo de intervención de Francisco y de las que *PG* se hace eco en distintos momentos:

- *La visita pastoral a las parroquias*: Esta visita debe ser una cuestión prioritaria para el Obispo⁷². Esta visita pastoral es de tal importancia que el Código de Derecho Canónico la exige “cada año, total o parcialmente, de modo que al menos cada cinco años visite la diócesis entera, personalmente”⁷³.
- *Solicitud para con las personas de vida consagrada*: *PG* 50 recuerda que ya la Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* había subrayado la importancia

con responsabilidad directa. En ésta, como en otras circunstancias análogas, el Obispo debe hacer presente al sacerdote tanto la gratitud de la Iglesia particular por los trabajos apostólicos realizados hasta entonces como la dimensión específica de su nueva condición en el presbiterio diocesano” (*PG* 47).

⁷⁰ “Acérquese cálidamente para auxiliar a quien pueda encontrarse en una situación difícil, enfermo, anciano o pobre, a fin de que todos sientan el gozo de su vocación y el agradecimiento hacia los propios pastores. Cuando se enfermen, el Obispo los conforte con su visita o al menos con una carta escrita o una llamada telefónica, y asegúrese que estén bien atendidos tanto en sentido material como espiritual” (*ApS* 81).

⁷¹ *ApS* 77.

⁷² “El Obispo ha de dar prioridad al encuentro con las personas, empezando por el párroco y los demás sacerdotes. Es el momento en que ejerce más cerca de su pueblo el ministerio de la palabra, la santificación y la guía pastoral, en contacto más directo con las angustias y las preocupaciones, las alegrías y las expectativas de la gente, con la posibilidad de exhortar a todos a la esperanza. En esta ocasión, el Obispo tiene sobre todo un contacto directo con las personas más pobres, los ancianos y los enfermos. Realizada así, la visita pastoral muestra lo que es, un signo de la presencia del Señor que visita a su pueblo en la paz” (*PG* 46).

⁷³ CIC 1983, c. 396 § 1.

que tiene la vida consagrada en el ministerio del obispo, de tal modo que las buenas relaciones con los consagrados de su diócesis debe ser un asunto de su especial consideración. Dentro de esta atención a la vida consagrada, se le pide “una consideración especial con la vida contemplativa” y “un cuidado particular con los Institutos de derecho diocesano, sobre todo con los que se encuentran en serias dificultades”.

- *Solicitud por los fieles laicos*: Con hermosas palabras, *PG* insta al obispo diocesano a mostrar cercanía con todos sus fieles⁷⁴, especialmente con las familias (n. 52) y los jóvenes (n. 53).

g. Humildad para dejarse ayudar

Por último, en este breve recorrido por el magisterio de *PG* y *ApS* acerca del ministerio episcopal, queremos detenernos en una realidad no siempre fácil de afrontar en la Iglesia, pero que resulta cada vez más urgente y necesaria, y que consiste en cómo hacer cuando un obispo se halla física o psicológicamente impedido para ejercer adecuadamente su ministerio pastoral.

El Código de Derecho Canónico regula en los cánones 412-415 la situación de sede impedida de una diócesis, contemplando diversas circunstancias, entre ellas la incapacidad del obispo para ejercer su función pastoral. Esta incapacidad –según la doctrina canónica– puede ser física, por ejemplo, una enfermedad grave, o psíquica: amencia, trastorno de la personalidad, etc⁷⁵.

PG afirma que “el realismo espiritual lleva a reconocer que el Obispo ha de vivir la propia vocación a la santidad en el contexto de dificultades externas e internas, de debilidades propias y ajenas, de imprevistos cotidianos, de problemas personales e institucionales”⁷⁶. La compleja y nunca fácil misión del obispo está llena de todos estos peligros ciertos y reales, sin embargo, una cosa serán las dificultades y problemas propios de quien tiene que afrontar una responsabilidad de gobierno, y otra que el problema se encuentre en la persona misma que tiene que dirigir y gobernar al pueblo de Dios encomendado.

¿Qué hacemos con aquellos obispos que están incapacitados física o mentalmente para gobernar su diócesis, o cuyo ministerio resulta ya ineficaz o perjudicial para la comunidad diocesana? *PG* reconoce la posibilidad real de que un desequilibrio mental, psicológico y afectivo pueda afectar al obispo diocesano de tal manera que rompa su unidad interior⁷⁷. Las dificultades están ahí, y a veces –sin culpa pro-

⁷⁴ “Los Obispos, por su parte, han de estar cerca de los fieles laicos que, insertos directamente en el torbellino de los complejos problemas del mundo, están particularmente expuestos a la desorientación y al sufrimiento, y los deben de apoyar para que sean cristianos de firme esperanza, anclados sólidamente en la seguridad de que Dios está siempre con sus hijos” (*PG* 51).

⁷⁵ Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, “Comentario al can. 412”, en: PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, BAC, 7ª ed., Salamanca 2018.

⁷⁶ *PG* 23.

⁷⁷ “Para contrarrestar las tendencias dispersivas que intentan fragmentar la unidad interior, el Obispo

pia— desbordan a las personas. Es cierto que no por ello dejan de ser obispos, pastores queridos y a los que estar agradecidos por su servicio a la Iglesia particular, pero qué medidas han de tomarse en estas y similares circunstancias. ¿Valdría también aquí contemplar la remoción del obispo por las causas aducidas en el Código para la remoción del párroco?⁷⁸.

Hay que reconocer que muchas veces la solución de estas situaciones se dilata en el tiempo por parte de la autoridad competente, dando así la impresión de que se prioriza más la salvaguarda de la institución u otro tipo de intereses, que el bien de la comunidad diocesana.

Al respecto, pueden ser iluminadores los argumentos ofrecidos por el *motu proprio* del papa Francisco *Aprender a despedirse (Imparare a congedarsi)*, sobre la renuncia al oficio por motivos de edad. En este documento, Francisco invita a los pastores a saber despojarse “de los deseos de poder y de la pretensión de ser indispensable”⁷⁹. También *ApS* se pronuncia en términos similares⁸⁰.

3. Autoridad y buen gobierno del Obispo diocesano en el magisterio del papa Francisco

Pasemos ahora a descubrir algunas claves del ministerio episcopal para este cambio de época desde el rico magisterio de Francisco. Para el Obispo de Roma, la autoridad del obispo tiene que ser una autoridad anclada en lo que su significado etimológico transmite: servir a la promoción y progreso de toda persona, particularmente dentro de la comunidad eclesial:

“La palabra autoridad etimológicamente viene de la raíz latina *augere* que significa aumentar, promover, hacer progresar. La autoridad en el pastor radica especialmente en ayudar a crecer, en promover a sus presbíteros, más que en promoverse a sí mismo —eso lo hace un solterón no un padre—. La alegría del padre/pastor es ver que sus hijos crecieron y que

necesita cultivar un ritmo de vida sereno, que favorezca el equilibrio mental, psicológico y afectivo, y lo haga capaz de estar abierto para acoger a las personas y sus interrogantes, en un contexto de auténtica participación en las situaciones más diversas, alegres o tristes. El cuidado de la propia salud en todas sus dimensiones es también para el Obispo un acto de amor a los fieles y una garantía de mayor apertura y disponibilidad a las mociones del Espíritu” (*PG* 23).

⁷⁸ “1.º un modo de actuar que produzca grave detrimento o perturbación a la comunión eclesial; 2.º la impericia o una enfermedad permanente mental o corporal, que hagan al párroco incapaz de desempeñar útilmente sus funciones; 3.º la pérdida de la buena fama a los ojos de los feligreses honrados y prudentes o la aversión contra el párroco, si se prevé que no cesarán en breve; 4.º la grave negligencia o transgresión de los deberes parroquiales, si persiste después de una amonestación; 5.º la mala administración de los bienes temporales con daño grave para la Iglesia, cuando no quepa otro remedio para este mal” (can. 1741, *CIC*).

⁷⁹ FRANCISCO, *Carta apostólica en forma de Motu Proprio “Aprender a despedirse”* (en línea) 12 febrero de 2018, http://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20180212-imparare-a-congedarsi.html (consulta del 25 de junio de 2020).

⁸⁰ “El Obispo, cuando por la disminución de sus fuerzas o por una gran dificultad para adaptarse a las nuevas situaciones o por otro motivo, es menos apto para cumplir el propio oficio, presente la renuncia para promover el bien de las almas y de la Iglesia particular” (*ApS* 74).

fueron fecundos. Hermanos, que esa sea nuestra autoridad y el signo de nuestra fecundidad”⁸¹.

El Papa no hará más que desplegar la inmensa riqueza que sobre el oficio pastoral de los obispos han desarrollado los documentos conciliares y posteriores, especialmente, *Pastores Gregis* y *Apostolorum Successores*, eso sí, con su particular capacidad para señalar prioridades, actualizar recomendaciones y detectar problemas. Destacamos a continuación algunos de los muchos subrayados que Francisco realiza sobre en qué ha de consistir la autoridad y el buen gobierno del obispo diocesano.

3.1. *El ideal de obispo según el papa Francisco*

Para el Obispo de Roma, el ministerio episcopal es –sobre todo– un misterio que configura al obispo con Jesucristo, el Buen Pastor⁸². Francisco va a esbozar las claves del perfil ideal del obispo en un interesante discurso a obispos de todo el mundo⁸³. Lo hará en torno a tres rasgos esenciales: ser hombre de oración, ser hombre de anuncio y ser hombre de comunión. Los describimos brevemente a partir de sus mismas palabras.

a) Hombre de oración

Para Francisco, la oración debe ocupar el primer puesto en la vida del obispo: “En el primer lugar la oración. A mí me gusta hacer la pregunta a cada obispo: ¿Cuántas horas rezas al día?”.

El obispo es sucesor de los apóstoles y como los apóstoles es llamado por Jesús para estar con Él. En esa llamada ha de encontrar el obispo su fuerza y su confianza: “La oración no es para el obispo devoción, sino necesidad; no es un compromiso entre

⁸¹ FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá con ocasión de la XXXIV Jornada mundial de la juventud (23-28 de enero de 2019). Encuentro con los obispos centroamericanos (SEDAC)* (en línea) Iglesia de San Francisco de Asís, 24 de enero de 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190124_panama-vescovi-centroamericani.html (consulta del 25 de junio de 2020).

⁸² “¿Quién es el obispo? Preguntémoslo sobre nuestra identidad de pastores para tener más conciencia, aun sabiendo que no existe un modelo estándar idéntico en todos los lugares. El ministerio del obispo da escalofríos, por lo grande del misterio que lleva en sí. Gracias a la efusión del Espíritu Santo, el obispo está configurado a Cristo Pastor y Sacerdote. Está llamado a tener las características del Buen Pastor y hacer propio el corazón del sacerdocio, es decir la ofrenda de la vida. Por tanto, no vive para sí, sino que se esfuerza por dar la vida a las ovejas, en particular a las más débiles y en peligro. Por esto el obispo siente una auténtica compasión por las multitudes de hermanos que son como ovejas sin pastor (cf. Marcos 6, 34) y por quienes de varias maneras son descartados. Os pido tener gestos y palabras de especial consuelo por los que experimentan marginalidad y degradado; más que otros tienen necesidad de percibir la predilección del Señor, de la que sois manos atentas” (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión organizado por la Congregación para la evangelización de los pueblos* (en línea) Sala clementina, 8 de septiembre de 2018, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_2018_0908_vescovi-territori-missione.html (consulta de 25 de junio de 2020)).

⁸³ *Ibid.*

tantos, sino un indispensable ministerio de intercesión: él debe llevar cada día delante de Dios a las personas y a las situaciones”.

Francisco compara la oración del obispo con la de Abraham y Moisés. A la luz de la *parresía* con la que estas dos figuras bíblicas oraban a Dios, el obispo debe ponerse delante de Dios con *parresía*, es decir, de un modo activo y valiente, para interceder fervientemente por el pueblo que se le ha confiado y, sobre todo, para dejarse configurar por Cristo, para compartir su pasión y su cruz, para convertirse como Jesús en víctima y altar para la salvación de su pueblo. Para Francisco, “una oración sin *parresía* no es oración”.

La importancia de esta configuración con Cristo en la oración es tan fundamental para el Santo Padre, que afirma con su habitual claridad que “es fácil llevar una cruz en el pecho, pero el Señor nos pide llevar una más pesada sobre los hombros y el corazón: nos pide compartir su cruz. Pedro, cuando explicó a los fieles qué debían hacer los diáconos recientemente creados, añade —y vale también para nosotros, obispos: «La oración y el anuncio de la Palabra»”.

b) Hombre del anuncio

Sed mensajeros del Evangelio es la misión principal del obispo, de cada obispo. Como sucesor de los apóstoles, el obispo hace suyo el mandato de Jesús: “Id por todo el mundo, y proclamad la Buena Nueva” (Mc 16, 15). Para Francisco, este “Id” con el que Jesús envía a sus discípulos, no es nunca un “Id” pasivo o acomodado, ni un “Id” programado y lleno de seguridades. Con gran maestría, Francisco muestra en las siguientes palabras la naturaleza de ese envío y el estilo del evangelizador, recordándonos algunas de las afirmaciones de *Evangelii Gaudium*:

“El obispo no vive en la oficina, como un administrador de una empresa, sino entre la gente, en los caminos del mundo, como Jesús. Lleva a su Señor donde no es conocido, donde está desfigurado y perseguido. Y saliendo de sí se encuentra a sí mismo. No se complace del confort, no le gusta la vida tranquila y no ahorra energías, no se siente príncipe, trabaja para los otros, abandonándose a la fidelidad de Dios. Si buscase aferrarse y seguridades mundanas, no sería un verdadero apóstol del Evangelio”.

c) Hombre de comunión

La tercera nota con la que Francisco define el perfil que debería tener el obispo es la de la comunión. El obispo está llamado a ser un hombre de comunión, abierto a todos los carismas, promotor de encuentro y de relaciones sinceras, sin búsqueda de protagonismos personales, sino abierto en todo momento a la riqueza y pluralidad del pueblo que se le ha encomendado⁸⁴.

⁸⁴ “La Iglesia necesita unión, no de solistas fuera del coro o de líderes de batallas personales. El Pastor reúne:

Este ser factor de comunión, sólo es posible desde una actitud humilde: “El obispo no puede tener todas las capacidades, el conjunto de los carismas —algunos creen tenerlas, ¡pobrecillos!— pero está llamado a tener el carisma del conjunto, es decir a tener unidos, a cementar la comunión”.

El obispo, como hombre de comunión, ha de estar siempre disponible a recibir y animar a sus sacerdotes, sin cansarse de escuchar a sus fieles⁸⁵, descubriendo en sus aportaciones la voz del Espíritu, que habla a través de la fe de los sencillos. Con sus palabras, y especialmente con su ejemplo, debe promover una genuina fraternidad sacerdotal: “mostrando a los sacerdotes que se es Pastores por el rebaño, no por razones de prestigio o de carrera, que es tan feo. No seáis trepadores, por favor, ni ambiciosos: alimentad el rebaño de Dios «no tiranizando a los que os ha tocado cuidar sino siendo modelos de la grey» (1 Pe 5, 3)”⁸⁶.

d) San Óscar Romero: Modelo del obispo “en salida”

El obispo salvadoreño, canonizado por Francisco el 14 de octubre de 2018, representa para el sucesor de Pedro, el modelo de obispo⁸⁷. El compromiso por su pueblo y el modo martirial, kenótico, como vivió su ministerio, son propuestos por Francisco como fuente de inspiración para todos los obispos en el discurso que dirigió a los obispos centroamericanos reunidos en Panamá con motivo de la XXXIV Jornada mundial de la juventud (23-28 de enero de 2019).

El Papa comienza este discurso recordando que en toda América latina muchos hombres y mujeres, sacerdotes, consagrados, consagradas y laicos, han ofrecido su vida hasta derramar su sangre por mantener viva la voz profética de la Iglesia frente a la injusticia, el empobrecimiento de tantas personas y el abuso de poder. Dirigiéndose a los obispos centroamericanos y con una clara intención de hacer justicia al sufrimiento que muchos de ellos vivieron en el pasado, les decía: “Recuerdo que, siendo un cura joven, el apellido de algunos de ustedes era mala palabra, y la constancia de ustedes mostró el camino, ¡gracias! Ellos nos recuerdan que «quien de verdad quiera dar gloria a Dios con su vida, quien realmente anhele santificarse para que su existencia glorifique al Santo, está llamado a obsesionarse, desgastarse y cansarse intentando vivir las obras de misericordia» (Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, 107). Y esto, no como limosna sino como vocación”.

obispo para sus fieles, es cristiano con sus fieles. No hace noticia en los periódicos, no busca el consenso del mundo, no está interesado en tutelar su buen nombre, sino que ama tejer la comunión implicándose en primera persona y actuando con humildad. No sufre la falta de protagonismo, sino que vive arraigado en su territorio, rechazando la tentación de alejarse frecuentemente de la diócesis —la tentación de los «obispos de aeropuerto»— y huyendo de la búsqueda de glorias propias” (*Ibid.*).

⁸⁵ Cf. FRANCISCO, “Homilía en la Santa Misa Crismal” (2 de abril de 2015), en Id., *Ungidos para ungrir. Homilías en la Misa Crismal*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 43-52.

⁸⁶ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión*.

⁸⁷ Todas las referencias recogidas en este apartado están recogidas de: FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá*, vid. nota 81.

Entre los frutos proféticos de la Iglesia en Centroamérica, Francisco destaca la figura de san Óscar Romero: “A quien tuve el privilegio de canonizar recientemente en el contexto del Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes. Su vida y enseñanza son fuente de inspiración para nuestras Iglesias y, de modo particular, para nosotros obispos, él también fue mala palabra, sospechado, excomulgado en los cuchicheos privados de tantos obispos”.

El Santo Padre quiso, con este significativo discurso, mostrar a todos los obispos –no solo a los obispos centroamericanos– cómo la personalidad y el ministerio episcopal de Mons. Romero representa un rico legado para todos ellos, un testimonio activo y vivificante de entrega martirial en el servicio cotidiano al *santo pueblo fiel de Dios*.

Francisco parte de la figura de Romero y del lema escogido por éste para su escudo episcopal: “Sentir con la Iglesia”, para reflexionar acerca de la riqueza de este legado para toda la Iglesia, y muy especialmente para todo obispo. En este “sentir con la Iglesia” –nos dice Francisco– encontró Romero un claro principio inspirador de su vida de pastor, una firme “brújula que marcó su vida en fidelidad, incluso en los momentos más turbulentos”.

El contenido del discurso dirigido a los obispos centroamericanos sobre el talante episcopal de San Óscar Romero es tan rico y extenso, que detenernos adecuadamente en él desborda los límites de este artículo. No me resisto, sin embargo, a señalar algunas referencias de Francisco sobre el modo en que Mons. Romero desarrolló su ministerio pastoral.

El Papa les dice a los obispos centroamericanos que Mons. Romero no fue un administrador de recursos humanos, ni un gestor de personas ni organizaciones, al contrario: “Romero sentía con amor de padre, amigo y hermano”. Y así destaca Francisco el impacto que generó el asesinato del P. Rutilio Grande en la vida de Mons. Romero: “Fue un acontecimiento que marcó a fuego su corazón de hombre, sacerdote y pastor”.

El heroico testimonio de Mons. Romero, le mueve a Francisco a hablar de la compasión como una actitud fundamental del ministerio episcopal:

“El resultado del trabajo pastoral, la evangelización en la Iglesia y la misión no se basa en la riqueza de los medios y recursos materiales, ni en la cantidad de eventos o actividades que realicemos sino en la centralidad de la compasión: uno de los grandes distintivos que como Iglesia podemos ofrecer a nuestros hermanos. Me preocupa cómo la compasión ha perdido centralidad en la Iglesia, incluso en grupos católicos, o está perdiendo, para no ser tan pesimistas. Incluso en medios de comunicación católicos la compasión no está, el cisma, la condena, el ensañamiento, la valoración de sí mismo, la denuncia de la herejía... No se pierda en nuestra Iglesia la compasión y que no se pierda en el obispo la centralidad de la compasión. La *kénosis* de Cristo es la expresión máxima de la compasión del Padre. La Iglesia de Cristo es la Iglesia de la compasión, y eso empieza por casa. Siempre es bueno preguntarnos como pastores: ¿Cuánto impacta en mí la vida de mis sacerdotes? ¿Soy capaz de ser padre o me consuelo con ser mero ejecutor? ¿Me dejo incomodar? Recuerdo las palabras de Benedicto XVI al inicio de su pontificado hablándole a sus compatriotas: «Cristo no

nos ha prometido una vida cómoda. Quien busca la comodidad con Él se ha equivocado de camino. Él nos muestra la senda que lleva hacia las cosas grandes, hacia el bien, hacia una vida humana auténtica» (Benedicto XVI, *Discurso a los peregrinos alemanes*, 25 abril 2005)”.

En otro momento de su intervención, hablando de la *kénosis* de Cristo como una *kénosis* pobre y para los pobres, Francisco incide en la necesidad de una Iglesia que no ponga su confianza en la fuerza o el poder, sino en el desprendimiento de sí misma:

“Sentir con la Iglesia es sentir con el pueblo fiel, el pueblo sufriente y esperanzador de Dios. Es saber que nuestra identidad ministerial nace y se entiende a la luz de esta pertenencia única y constituyente de nuestro ser. En este sentido quisiera recordar con ustedes lo que san Ignacio nos escribía a los jesuitas: «la pobreza es madre y muro», engendra y contiene. Madre porque nos invita a la fecundidad, a la generatividad, a la capacidad de donación que sería imposible en un corazón avaro o que busca acumular. Y muro porque nos protege de una de las tentaciones más sutiles que enfrentamos los consagrados, la mundanidad espiritual... Una Iglesia que no quiere que su fuerza esté —como decía Mons. Romero— en el apoyo de los poderosos o de la política, sino que se desprende con nobleza para caminar únicamente tomada de los brazos del crucificado, que es su verdadera fortaleza. Y esto se traduce en signos concretos, en signos evidentes, y esto nos cuestiona y nos impulsa a un examen de conciencia sobre nuestras opciones y prioridades en el uso de los recursos, en el uso de las influencias y posicionamientos. La pobreza es madre y muro porque custodia sobre todo nuestro corazón para que no se deslice en concesiones y compromisos que debilitan la libertad y *parresía* a la que el Señor nos llama”.

3.2. Una verdadera paternidad espiritual: más allá de autoritarismos y paternalismos

Una de las preocupaciones principales que reflejan las intervenciones de Francisco sobre el oficio pastoral de los obispos es que éstos ejerzan su ministerio como auténticos padres. Como afirma muy acertadamente, Jean Duchesne, “lo que la autoridad en la Iglesia tiene de indudablemente paterno, ya que resulta que «todo proviene del Padre», no debe concebirse según el modelo ambiguo de la paternidad humana”⁸⁸, y prosigue: “la figura paterna es la que parecería tener que generar, con la mayor naturalidad, la autoridad, precisamente en la medida en que esta última consiste esencialmente en otorgar y transmitir la vida. Pero es sabido, desde hace mucho tiempo, cuánta violencia autoritaria puede ocultar el paternalismo bajo apariencias zalamerías y almibaradas”⁸⁹.

⁸⁸ J. DUCHESNE, “En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”: *Communio* Año 2: septiembre/octubre (1980) 469.

⁸⁹ *Ibid.*, 468.

Esta paternidad espiritual del obispo se ha de manifestar especialmente con los que son sus presbíteros. Atribuir al obispo el calificativo de padre de los sacerdotes lleva consigo más que un título que sitúa al obispo en posición de superioridad. Es preciso entender que subordinación jerárquica no es equivalente a sometimiento unilateral del presbítero al obispo, sino que es exigencia de participación según grado en el mismo sacerdocio y misión. De aquí que sea la caridad sobrenatural la que debe informar las relaciones obispo presbítero, caridad que da pie al binomio cooperación-obediencia⁹⁰. Dicha cooperación reclama obligaciones y derechos tanto para el obispo como para el presbítero. El sacerdote es cooperador activo y no mero ejecutor de las disposiciones del obispo. Está sometido a obediencia prometida y al principio de comunión. Y como miembro del presbiterio del que el obispo es parte, debe reconocer la autoridad del obispo en todo aquello que afecta a la misión encomendada por Cristo a su Iglesia⁹¹.

Del obispo, padre y pastor, cabe esperar no sólo cuanto la ley canónica le obliga, sino todo aquello que cualitativamente por el ministerio que ostenta se le atribuye en la doctrina como tal. Bien advierte el papa Francisco refiriéndose a las omisiones de los pastores, que son tantas veces causa de la amargura de muchos sacerdotes, que “en la medida que ascendemos a los servicios y ministerios con mayor visibilidad, las deficiencias se hacen más evidentes y ruidosas; y también es una consecuencia lógica que se juega mucho en esta relación –obispo-presbítero–, para bien o para mal”⁹². Consciente de su debilidad corresponde al propio obispo poner diligentemente cuanto en su mano esté para el ejercicio de su ministerio y para ello cuenta con sus “próvidos cooperadores”, los presbíteros que deben ser corresponsables en la misión.

En definitiva, Francisco quiere mostrarles a los obispos un modo de gobierno alejado de los modelos monárquicos y autoritarios que han predominado tiempos atrás, y que incluso siguen predominando hoy en día en algunos lugares, sobre todo, cuando la concepción de la propia autoridad episcopal se halla gravemente distorsionada. Las siguientes palabras del Papa alientan claramente a ello:

“Por tanto, no os sintáis señores del rebaño —vosotros no sois patrones del rebaño— incluso si otros lo hicieran o si ciertas costumbres del lugar lo favorecen. El pueblo de Dios por el cual, y al cual, estáis ordenados, os sienta padres, no padrones; padres atentos: nadie debe mostrar hacia vosotros actitudes de sumisión. En esta coyuntura histórica parecen acentuarse en varias partes ciertas tendencias de “liderismo”. Mostrarse hombres fuertes, que mantienen las distancias y mandan sobre los demás, podría parecer cómodo y fascinante, pero no es evangé-

⁹⁰ *ChD* 28

⁹¹ C. IZQUIERDO, *Notas para la comprensión de la obediencia del sacerdote diocesano* (en línea) <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4883/1/CESAR%20IZQUIERDO.pdf> (Consulta del 20 de abril de 2020).

⁹² FRANCISCO, *Discurso para liturgia penitencial leído por S. E. el cardenal Angelo De Donatis, vicario general de Su Santidad para la diócesis de Roma* (en línea) Liturgia penitencial con el clero de Roma, 27 de febrero de 2020,] http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papafrancesco_20200227_clero-roma.html (Consulta del 23 de junio de 2020).

lico. Provoca daños a menudo irreparables al rebaño, por el cual Cristo ha dado la vida con amor, abajándose y aniquilándose. Sed por tanto hombres pobres de bien y ricos de relación, nunca duros y ásperos, sino afables, pacientes, sencillos y abiertos”⁹³.

3.3. *La tentación de la mundanidad y el clericalismo*

La mundanidad espiritual es una de las mayores tentaciones que el Papa advierte en la vida de la Iglesia, especialmente grave cuando esta mundanidad se observa en la vida de los pastores. Del peligro de ella ha hablado extensamente en los números 93-97 de la Exhortación *Evangelii Gaudium*. Reproducimos aquí algunas referencias a esta mundanidad espiritual en sus encuentros con los obispos.

Empezamos por unas palabras que el Papa dirigió en 2014 a los obispos de Corea:

“Queridos hermanos, el testimonio profético y evangélico presenta algunos retos particulares a la Iglesia en Corea, que vive y se mueve en medio de una sociedad próspera pero cada vez más secularizada y materialista. En estas circunstancias, los agentes pastorales sienten la tentación de adoptar no sólo modelos eficaces de gestión, programación y organización tomados del mundo de los negocios, sino también un estilo de vida y una mentalidad guiada más por los criterios mundanos del éxito e incluso del poder, que por los criterios que nos presenta Jesús en el Evangelio. ¡Ay de nosotros si despojamos a la Cruz de su capacidad para juzgar la sabiduría de este mundo! (cf. 1 Co 1,17). Los animo a ustedes y a sus hermanos sacerdotes a rechazar esta tentación en todas sus modalidades. Dios quiera que nos podamos salvar de esa mundanidad espiritual y pastoral que sofoca el Espíritu, sustituye la conversión por la complacencia y termina por disipar todo fervor misionero”⁹⁴.

En otro momento, el Papa pide a los obispos que desconfíen “de la tibieza que lleva a la mediocridad y a la pereza, ese *démon de midi*. Desconfiad de aquello. Desconfiad de la tranquilidad que esquivo el sacrificio; de la prisa pastoral que lleva a la intolerancia; de la abundancia de bienes que desfigura el Evangelio. ¡No os olvidéis de que el diablo entra por el bolsillo! Os deseo una santa inquietud por el Evangelio, la única inquietud que da paz”⁹⁵.

⁹³ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión*.

⁹⁴ FRANCISCO, *Viaje apostólico a la República de Corea con ocasión de la VI Jornada de la juventud asiática (13-18 de agosto de 2014). Encuentro con los Obispos de Corea: discurso del Santo Padre Francisco. Sede de la Conferencia Episcopal Coreana* (en línea) Seúl, 14 de agosto de 2014, <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/travels/2014/documents/papa-francesco-programma-repubblica-corea-2014.html> (Consulta del 25 de junio de 2020).

⁹⁵ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión*.

Y en un encuentro con los obispos de Centroamérica explicaba en qué consistía esta mundanidad espiritual: “Ese revestir de valores religiosos y «piadosos» el afán de poder y protagonismo, la vanidad e incluso el orgullo y la soberbia”⁹⁶.

Con respecto al clericalismo, el Santo Padre utiliza también palabras muy duras, tachándolo de “manera anómala de entender la autoridad en la Iglesia tan común en muchas comunidades en las que se han dado las conductas de abuso sexual, de poder y de conciencia”⁹⁷. El clericalismo —sigue afirmando Francisco— “corroe la comunión, en cuanto «genera una escisión en el cuerpo eclesial que beneficia y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos. Decir no al abuso —tanto de poder, de conciencia, cualquier abuso— es decir enérgicamente no a cualquier forma de clericalismo”. (Carta al Pueblo de Dios, 20 agosto 2018)”⁹⁸.

Y en su discurso a los obispos centroamericanos, centrado en la figura de San Óscar Romero, el Papa insistía una vez más sobre la tentación del clericalismo y el ejercicio del ministerio como meros funcionarios:

“Romero no era un administrador de recursos humanos, no gestionaba personas ni organizaciones, Romero sentía, sentía con amor de padre, amigo y hermano. Una vara un poco alta, pero vara al fin para evaluar nuestro corazón episcopal, una vara ante la cual podemos preguntarnos: ¿Cuánto me afecta la vida de mis curas? ¿Cuánto soy capaz de dejarme impactar por lo que viven, por llorar sus dolores, así como festejar y alegrarme con sus alegrías? El funcionalismo y clericalismo eclesial —tan tristemente extendido, que representa una caricatura y una perversión del ministerio— empieza a medirse por estas preguntas”⁹⁹.

3.4. *Obispos cercanos a sus sacerdotes*

“¿Dónde hay una nación tan grande que tenga unos dioses tan cercanos como el Señor —nuestro Dios— siempre que lo invocamos?” (Dt 4, 7). En la homilía de la Misa Crismal del 29 de marzo de 2018, el papa Francisco partía de este versículo para explicar que “el Señor eligió ser alguien cercano a su pueblo”, y desarrollando esta pedagogía de la encarnación de Dios, explicaba cómo la cercanía “es más que el nombre de una virtud particular, es una actitud que involucra a la persona entera, a su modo de vincularse, de estar a la vez en sí mismo y atento al otro”. Aplicada al pastor, esta cercanía entraña

⁹⁶ FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá*.

⁹⁷ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión*.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá*.

dos cosas: presencia y diálogo con todos¹⁰⁰. Así los expresa el Obispo de Roma en esta misma homilía:

“Cuando la gente dice de un sacerdote que «es cercano» suele resaltar dos cosas: la primera es que «siempre está» (contra el que «nunca está»: «Ya sé, padre, que usted está muy ocupado», suelen decir). Y la otra es que sabe encontrar una palabra para cada uno. «Habla con todos», dice la gente: con los grandes, los chicos, los pobres, con los que no creen... Curas cercanos, que están, que hablan con todos... Curas callejeros”¹⁰¹.

Ciertamente, la fidelidad al Evangelio implica que el obispo guíe y gobierne con sabiduría el rebaño que se le ha confiado. El buen pastor conoce a sus ovejas y sus ovejas lo conocen a Él (Jn 10, 4). Como explicaba Francisco a los obispos de la Conferencia episcopal del Congo: “La presencia, la cercanía y la estabilidad del obispo en su diócesis son necesarias para dar seguridad a los sacerdotes y a los candidatos al sacerdocio, y para que todos los fieles se sientan acompañados, seguidos y amados”¹⁰².

Y de la primordial importancia de esta cercanía se hace eco en estas palabras:

“Al sacerdote cercano, ese que camina en medio de su pueblo con cercanía y ternura de buen pastor (y unas veces va adelante, otras en medio y otras veces va atrás, pastoreando), no es que la gente solamente lo aprecie mucho; va más allá: siente por él una cosa especial, algo que solo siente en presencia de Jesús. Por eso, no es una cosa más esto de «discernir nuestra cercanía». En ella nos jugamos «hacer presente a Jesús en la vida de la humanidad» o dejar que se quede en el plano de las ideas, encerrado en letras de molde, encarnado a lo sumo en alguna buena costumbre que se va convirtiendo en rutina”¹⁰³.

Esta cercanía del pastor a los fieles de su comunidad, y en particular la cercanía del obispo con respecto a sus diocesanos, debe manifestarse especialmente hacia las

¹⁰⁰ “La autoridad personal del obispo no es ni un poder discrecional del que se vería investido un individuo privilegiado, ni un mandato recibido del pueblo. Pero debido a que se origina en el amor trinitario, cuya vida relacional prolonga, esta autoridad es personal. Sin duda alguna, habría un grave peligro en el hecho de que el episcopado se hiciese anónimo, y en el de que cada sacerdote (y cada bautizado) no se sintiese personalmente unido a su obispo” (J. DUCHESNE, art. cit., 475). Con respecto a esta afirmación, tenemos que plantearnos el problema práctico que surge cuando el obispo es un personaje lejano, que no conoce a todos los sacerdotes de su diócesis. ¿En qué lugar queda su autoridad episcopal?

¹⁰¹ FRANCISCO, “Homilía en la Santa Misa Crismal” (29 de marzo de 2018), en ID., *Ungidos para ungir. Homilias en la Misa Crismal*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 79.

¹⁰² FRANCISCO, *Discurso a los obispos de la Conferencia episcopal de la República democrática del Congo en visita Ad limina Apostolorum* (en línea) Sala del Consistorio, 12 de septiembre de 2014, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140912_ad-limina-congo.html (consulta del 25 de junio de 2020).

¹⁰³ FRANCISCO, “Homilía en la Santa Misa Crismal” (29 de marzo de 2018), en ID., *Ungidos para ungir. Homilias en la Misa Crismal*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 84s.

familias, los jóvenes, los pobres y los seminaristas, tal y como les pide el Santo Padre en numerosas ocasiones¹⁰⁴.

El tema de la cercanía del obispo con su presbiterio, como ya se ha señalado en apartados anteriores, es una de las grandes preocupaciones de todo el magisterio eclesial, desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días. Esta exhortación a estar cerca del sacerdote también será motivo constante de intervención por parte del papa Francisco. Es como si Francisco fuera consciente de las dificultades y limitaciones personales con las que algunos obispos tropiezan a la hora de ejercer su ministerio de un modo cercano y fraternal con sus hermanos en el sacerdocio. Los siguientes textos así nos lo ilustran:

“Estén cerca de sus sacerdotes, por favor, cercanía, cercanía con los sacerdotes. Que puedan acceder a su obispo. Esa cercanía fraterna del obispo, y también paterna: la necesitan en muchas circunstancias de su vida pastoral. No obispos lejanos o, lo que es peor, que se alejan de sus sacerdotes. Lo digo con dolor. En mi tierra, oía decir con frecuencia a algunos sacerdotes: «He llamado al obispo; le he pedido audiencia; han pasado tres meses, y todavía no me ha respondido». Escucha, hermano, si un sacerdote te llama hoy para pedirte audiencia, respóndele enseguida, hoy o mañana. Si no tienes tiempo para recibirlo, díselo: «No puedo porque tengo esto, esto, esto. Pero me gustaría escucharte y estoy a tu disposición». Que sientan la respuesta del padre, enseguida. Por favor, no se alejen de sus sacerdotes...”¹⁰⁵.

Para Francisco, el obispo debe crecer continuamente en la capacidad de “dejarse incomodar, de ser vulnerable a sus curas”¹⁰⁶. Hablando de las tareas que el obispo tiene que asumir cada día en el gobierno de su diócesis, dice que no puede faltar entre ellas el ministerio de la escucha¹⁰⁷. Una escucha que posibilite la confianza más que el miedo, la sinceridad más que la hipocresía, el intercambio franco y respetuoso más que el monólogo disciplinador¹⁰⁸.

“Es importante que el cura encuentre al padre, al pastor en el que «mirarse», no al administrador que quiere «pasar revista de las tropas». Es fundamental que, con todas las cosas en las que discrepamos e inclusive los desacuerdos y discusiones que puedan existir (y es normal y esperable

¹⁰⁴ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión organizado*.

¹⁰⁵ FRANCISCO, *Viaje apostólico a la República de Corea*.

¹⁰⁶ FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá*.

¹⁰⁷ “No es cuestión de cambios de estilos, maneras o lenguajes —importantes ciertamente— sino sobre todo es cuestión de impacto y capacidad de que nuestras agendas episcopales tengan espacio para recibir, acompañar y sostener a nuestros curas, tengan «espacio real» para ocuparnos de ellos. Y eso hace de nosotros padres fecundos... Estoy pensado en uno, ex obispo de una diócesis grande, muy trabajador, tenía las audiencias en la mañana y era bastante, bastante frecuente que cuando terminaba las audiencias en la mañana y ya no veía la hora de ir a comer, había dos curas ahí que no estaban en la agenda esperándolo, y este volvía atrás y los atendía como si tuviera toda la mañana por delante” (FRANCISCO, *Viaje apostólico a la República de Corea*).

¹⁰⁸ FRANCISCO, *Viaje apostólico a Panamá*.

que existan), los curas perciban en el obispo a un hombre capaz de jugarse, dar la cara por ellos, de sacarlos adelante y ser mano tendida cuando están empantanados. Un hombre de discernimiento que sepa orientar y encontrar caminos concretos y transitables en las distintas encrucijadas de cada historia personal. Cuando estaba en Argentina a veces escuchaba gente que decía: «Llamé al obispo –curas, ¿no? –, y la secretaria me dijo que tenía la agenda llena y que llamara dentro de veinte días, y no me preguntó qué quería, nada» —«Quiero ver al obispo. No puede, así que yo lo anoto en la lista»—. Claro, después ya no llamó más el cura y siguió con lo que quería consultarle —bueno o malo— dentro de sí. Esto es, no un consejo sino una cosa que digo del corazón, que tengan la agenda llena, bendito sea Dios, así van a comer tranquilos porque se ganaron el pan, pero si ustedes ven un llamado de un cura hoy, a más tardar mañana llámenlo: «Che, vos me llamaste, qué pasa, ¿podés esperar hasta tal día o no?». Ese cura desde ese momento sabe que tiene padre¹⁰⁹.

3.5. *La autoridad episcopal como servicio a los más pobres*

Por último, dentro de esta especial cercanía que el obispo está llamado a tener para con sus fieles, el Papa no solo no se olvida de los pobres, sino que los sitúa continuamente en el centro del ministerio episcopal. Amar a los pobres significa para el Obispo de Roma luchar contra todas las pobrezas, espirituales y materiales. Anima al obispo a dedicar tiempo y energías a los últimos, a ir a las periferias humanas y existenciales de las diócesis, “sin miedo de mancharnos las manos”¹¹⁰.

“Esta solicitud debería manifestarse no sólo mediante iniciativas concretas de caridad –que son necesarias– sino también con un trabajo constante de promoción social, ocupacional y educativa. Podemos correr el riesgo de reducir nuestro compromiso con los necesitados solamente a la dimensión asistencial, olvidando la necesidad que todos tienen de crecer como personas –el derecho a crecer como personas–, y de poder expresar con dignidad su propia personalidad, su creatividad y cultura (...)

Hay un peligro, una tentación, que aparece en los momentos de prosperidad: es el peligro de que la comunidad cristiana se “socialice”, es decir, que pierda su dimensión mística, que pierda la capacidad de celebrar el Misterio y se convierta en una organización espiritual, cristiana, con valores cristianos, pero sin fermento profético... Es la tentación del bienestar espiritual, del bienestar pastoral”¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en un seminario para obispos de los territorios de misión.*

¹¹¹ FRANCISCO, *Viaje apostólico a la República de Corea.*

En línea con su programa de renovación de la Iglesia, Francisco advierte a los obispos para que estén atentos a que sus diócesis no se conviertan en iglesias acomodadas, donde los pobres no tengan lugar. Es la tentación del elitismo, del proselitismo selectivo, de la dedicación programada, en definitiva, de una búsqueda del poder y de las influencias, que denota más una confianza ciega en los propios y mundanos cálculos que en la fuerza del Evangelio. Todo ello se refleja magistralmente en estas palabras que Francisco dirigió a los obispos de Corea con motivo de su participación en la VI Jornada de la juventud asiática:

“No es una Iglesia pobre para los pobres, sino una Iglesia rica para los ricos, o una Iglesia de clase media para los acomodados. Y esto no es algo nuevo: empezó desde los primeros momentos. Pablo se vio obligado a reprender a los Corintios, en 1 Cor 11, 17; y el apóstol Santiago fue todavía más duro y más explícito, en Sant 2, 1-7 se vio obligado a reprender a esas comunidades acomodadas, esas Iglesias acomodadas y para acomodados. No se expulsa a los pobres, pero se vive de tal forma, que no se atreven a entrar, no se sienten en su propia casa. Ésta es una tentación de la prosperidad. Yo no les reprendo, porque sé que ustedes trabajan bien. Pero como hermano que tiene que confirmar en la fe a sus hermanos, les digo: estén atentos, porque su Iglesia es una Iglesia en prosperidad, es una gran Iglesia misionera, es una Iglesia grande. Que el diablo no siembre esta cizaña, esta tentación de quitar a los pobres de la estructura profética de la Iglesia, y les convierta en una Iglesia acomodada para acomodados, una Iglesia del bienestar... no digo hasta llegar a la “teología de la prosperidad”, no, sino de la mediocridad”¹¹².

4. Conclusión: ¿Príncipes o pastores?

El prestigioso teólogo español, Olegario González de Cardedal, en un monográfico que la revista *Communio* dedicó hace años a la autoridad en la Iglesia, decía que “en la Iglesia, las cosas son en la medida en que significan y significan en la medida en que son. Por ello, hay que repensar permanentemente si los signos de nuestra fe y si las instituciones de nuestra comunidad siguen siendo transparentes a la intención original de Cristo y del Espíritu; y si siguen siendo transparentes a los hombres para que a través de ellas oigan la palabra de la vida... La reforma de toda deformación y el discernimiento de toda ambigüedad, son una tarea sagrada e incesante para la Iglesia. Querer llevarla a cabo no es iconoclasta o malevolente, sino expresión de amor y pasión de fidelidad”¹¹³.

Esta ha sido la intención de este artículo, aportar claves y subrayados —a partir del magisterio conciliar y pontificio, particularmente del papa Francisco—, sobre el modo de ejercer la autoridad y el gobierno pastoral del obispo diocesano, no para cues-

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *art. cit.*, 497.

tionar su autoridad en cuanto cabeza y pastor de la porción de Iglesia que se le ha encomendado, sino para contribuir a mejorar su papel y significado en ella. No podemos olvidar que, en el fondo, “la jerarquía existe por y para este pueblo, y lo principal no es ya ésta sino el pueblo convocado por Dios y consagrado por el Espíritu en Cristo”¹¹⁴.

Entre todos hemos de asumir la responsabilidad de la dificultad del ejercicio del oficio episcopal de nuestros pastores y contribuir de la mejor manera posible a su pleno desarrollo. Si en el ámbito civil, la autoridad oficial es la potestad que se le atribuye a una persona debido a la función comunitaria que la sociedad le ha encomendado o le reconoce, en el ámbito eclesiástico, la autoridad será tanto más genuina y cumplirá mejor su función cuando más logre subordinarse a sí misma –y a los que están bajo su responsabilidad–, al Dios trinitario que en el fondo la sustenta. Esta responsabilidad no es de fácil cumplimiento, y como bien expresa Waldemar Molinski: “La autoridad que procede de Dios y está ordenada a él, logrará mantener sus diversas funciones en una tensión equilibrada, si consigue en la mayor medida posible que se haga transparente la dimensión de su trascendencia hacia Dios, y así pone la propia superioridad y dignidad bajo la luz que le corresponde. Por esto, la autoridad se esforzará constantemente por vincular a los hombres, no a sí misma, sino a nuestro origen y a nuestra meta por antonomasia»¹¹⁵.

Que éste sea el impulso que mueva a nuestros obispos en su gobierno, el deseo de vincular a sus fieles a Dios y no a sí mismos; obispos libres de ciegos seguidismos a sus programas o estilos, capaces de engendrar espíritus libres y evangélicos, sin miedo al pluralismo eclesial, y convencidos de que el mejor camino no es el de la sumisión incondicional, sino el del diálogo responsable y sinodal: “Con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo” (San Agustín, Sermón 340, 1).

¹¹⁴ G. DEFOIS – C. LANGLOIS – H. HOLSTEIN, *o. c.*, 160.

¹¹⁵ W. MOLINSKI, *art. cit.*, 481s.

SABIDURÍA Y PROFECÍA.
EL MAGISTERIO SOCIAL DEL PAPA FRANCISCO, SUS
FUENTES PATRÍSTICAS Y SU INTERPELACIÓN ACTUAL

Bruno N. D'Andrea OAR

Sumario: Desde el año 2013 el Papa Francisco ha hecho que su pontificado tuviera una clara orientación social. Con el siguiente artículo pretendo mostrar las fuentes patrísticas de su enseñanza social y su interpelación actual. Para ello trataré de ofrecer una lectura de algunos textos de los Padres de la Iglesia citados en algunos de sus escritos, tratando de hacer ver las correspondencias con el pensamiento del Papa latinoamericano y la vigencia de algunos principios y orientaciones del pensamiento social patrístico.

Summary: Since 2013 the Pope Francis have made social orientation as a main focus of his pontificate. With the following article I pretend to show the patristic sources of the social teachings and its current interpellation by offering some readings quoted by the Latin American Pope from the writings of the Fathers of the Church and the effectiveness of the patristic thought in the social teaching.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, continuidad, destino universal de los bienes, Concilio Vaticano II, Iglesia de los pobres.

Key words: Fathers of the Church, continuity, universal destination of goods, Vatican Council II, Church of the poor.

Fecha de recepción: 07 de octubre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 15 de noviembre de 2020

1. Introducción

A propósito del magisterio pontificio del actual obispo de Roma se han hecho muchísimas apreciaciones, que generalmente son extremadamente variadas y, a veces, antagónicas. De hecho, algunas tienden a mostrar la discontinuidad o el aspecto «revolucionario» de la enseñanza del Papa Bergoglio y, por el contrario, otras son muy negativas, haciendo notar sus límites o insuficiencias en comparación con el magisterio de otros pontífices. Pues bien, con mi reflexión procuraré hacer que emerjan los elementos de continuidad que existen entre el magisterio social del Papa Francisco y la tradición patrística, que, de hecho, contiene una riqueza inestimable en lo referente a temas como el destino universal de los bienes, la opción por los pobres, la función social de la propiedad privada, el ejercicio de la misericordia, etc. Por otra parte, seguramente no faltarán las alusiones a ciertas correspondencias con relación a enseñanzas magisteriales de san Juan XXIII o de san Pablo VI.

El método que seguiré consistirá ante todo en leer los textos de su magisterio, luego en señalar las referencias hechas a textos patrísticos cuando estos sean considerados una fuente en el desarrollo de su argumentación¹ y, por último, a modo ya de objetivo final, procuraré poner de manifiesto cómo sus orientaciones no dejan de ser interpelantes, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Adelanto que en Francisco más que una aproximación erudita a los Padres de la Iglesia, encontramos una de tipo afectivo, es decir, una cercanía cordial y amistosa, signada por la admiración. Sin duda, los siente sabios y profetas, así como también compañeros de camino. Quizá sirva de ilustración recordar que su lema episcopal *-miserando atque eligendo-* que, de hecho, pasó a ser el de su pontificado, es una frase de Beda el Venerable, uno de los padres de la Iglesia del s. VII². Se trata de una bellísima frase de un comentario al episodio evangélico de la vocación de Mateo: “*Vidit ergo Iesus publicanum et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi Sequere me* (Vio Jesús a un publicano, y como le miró con sentimiento de amor y le eligió, le dijo: Sígueme)”. Estas palabras le llegaron al corazón en la fiesta de San Mateo del año 1953, tan solo con 17 años. Una vez elegido obispo decidió que serían parte de su programa de acción pastoral. Mucho tiempo después, una vez elegido sucesor de Pedro, decidió continuar con el mismo lema.

A propósito, me gustaría dejar que hablasen sus palabras, citando la narración que hacía de este hecho cuando todavía era Cardenal:

“La vocación religiosa es una llamada de Dios ante un corazón que la está esperando consciente o inconscientemente. A mí siempre me impresionó una lectura del breviario que dice que Jesús lo miró a Mateo en una actitud que, traducida, sería algo así como “misericordiando y eligiendo”. Ésa fue, precisamente, la manera en que yo sentí que Dios me miró durante aquella confesión. Y ésa es la manera con la que Él me pide que siempre mire a los demás: con mucha misericordia y como si estuviera eligiéndolos para Él; no excluyendo a nadie, porque todos son elegidos para el amor de Dios. “Misericordiándolo y eligiéndolo” fue el lema de mi consagración como obispo y es uno de los pivotes de mi experiencia religiosa: el servicio para la misericordia y la elección de las personas en base a una propuesta. Propuesta que podría sintetizarse coloquialmente así: “Mirá, a vos te quieren por tu nombre, a vos te eligieron y lo único que te piden es que te dejes querer”. Ésa es la propuesta que yo recibí”³.

¹ En este sentido, cabe aclarar que las referencias a los Padres de la Iglesia son muy abundantes en los textos de su pontificado, aunque no es nuestro objeto aquí señalarlas todas, sino más bien aquellas en las que se presenta una orientación que permite explicar o proponer un concepto o enseñanza social.

² BEDA., *Hom. 21*; CCL 122, 149-151. Beda ha sido reconocido especialmente como exégeta, pero, además, conviene recordar que toda su obra está totalmente marcada por un profundo sentido eclesial, cf. M. SIMONETTI, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, Roma 2018, 255-264.

³ S. RUBIN - F. AMBROGETTI, *El Jesuita*, Buenos Aires 2013, 49. Se expresa en términos similares en *Misericordia et misera*, 8.

En estas palabras, sin duda, se aprecia dicha valoración cordial y amistosa de los Padres de la que hablamos antes. Valoración que emerge en el contexto de oración propio de la Liturgia de las Horas y que se aprecia también en lo que ha sabido tomar de ellos para señalar el horizonte hacia el que debe orientarse una auténtica reforma de la Iglesia. Cabe recordar aquí aquellas palabras del 9 de marzo de 2013, pronunciadas por el Cardenal Jorge Mario Bergoglio durante el Conclave, en la que la imagen de la Iglesia como *Mysterium Lunae*, imagen que pasa a integrar los elementos fundamentales de eclesiología patristica a partir del s. III, ocupa un lugar especial para indicar cómo es que la Iglesia puede responder verdaderamente a su vocación de evangelizar:

“La Iglesia, cuando es autorreferencial, sin darse cuenta, cree que tiene luz propia; deja de ser el *mysterium lunae* y da lugar a ese mal tan grave que es la mundanidad espiritual (Según De Lubac, el peor mal que puede sobrevenir a la Iglesia). Ese vivir para darse gloria los unos a otros. Simplificando; hay dos imágenes de Iglesia: la Iglesia evangelizadora que sale de sí; la *Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*, o la Iglesia mundana que vive en sí, de sí, para sí. Esto debe dar luz a los posibles cambios y reformas que haya que hacer para la salvación de las almas”.

Y continuaba indicando los desafíos del Papa que debía elegirse:

“Pensando en el próximo Papa: un hombre que, desde la contemplación de Jesucristo y desde la adoración a Jesucristo ayude a la Iglesia a salir de sí hacia las periferias existenciales, que la ayude a ser la madre fecunda que vive de ‘la dulce y confortadora alegría de la evangelizar’⁴.”

Esta misma idea la repitió en alguna otra ocasión, señalando que la Iglesia debe asemejarse a la pobre viuda del Evangelio (cf. Lc 21, 1-4), sobre todo porque aquella no brillaba con luz propia, y la gran virtud de la Iglesia reside en esto: no brillar con luz propia, sino más bien reflejar la luz que viene de su Esposo. Es así que, a lo largo de los siglos, cuando la Iglesia ha querido tener luz propia, se ha equivocado. Lo decían también “los primeros Padres”: la Iglesia es “un misterio como aquél de la Luna. Lo llamaban *mysterium lunae*: la Luna no tiene luz propia; la recibe siempre del Sol”⁵.

Es interesante notar que el Cardenal Ratzinger introducía la misma imagen en un artículo muy conocido en el que sintetizaba la eclesiología del Concilio Vaticano II:

“El Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiología en sentido propiamente teológica (...) Ya en la primera frase de la

⁴ El breve, pero potente discurso del Cardenal Bergoglio, fue entregado por él mismo al Cardenal Jaime L. Ortega y Alamino, autorizando su publicación. De hecho, fue dado a conocer por *Palabra Nueva, Revista de la Arquidiócesis de la Habana*.

⁵ cf. *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana (25/11/2014); un clásico sobre el tema: H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'eclesiologia dei Padri*, traducido por L. PUSCI - A. POMPEI, Milano 1995; véase también, R. RONZANI, «Mysterium Lunae». *Pensare e vivere la Chiesa in età patristica e nelle parole di papa Francesco*, Firenze 2016.

Constitución sobre la Iglesia aclara que el Concilio no considera a la Iglesia como una realidad cerrada en sí misma, sino que la contempla desde Cristo: “Cristo es la luz de los pueblos. Por eso este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia...” (*Lumen gentium*, 1). En el trasfondo identificamos la imagen de la teología de los Padres, que ve en la Iglesia a la luna, que no tiene luz propia por sí misma, sino que transmite la luz del sol, que es Cristo. La eclesiología aparece dependiente de la cristología, perteneciente a ella. Pero ya que nadie puede hablar verdaderamente de Cristo, del Hijo, sin hablar al mismo tiempo del Padre, y ya que nadie puede hablar auténticamente del Padre y del Hijo sin prestar atención al Espíritu Santo, se ensancha la perspectiva cristológica de la Iglesia en una eclesiología trinitaria (cf. *ib.*, 2-4). El discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y solo así es verdadero⁶.

Pues bien, como podemos ver la teología patrística ha iluminado, en más de una ocasión, el pensamiento y la acción de los últimos pontífices, permitiéndoles indicar la verdadera vocación de la Iglesia: la evangelización, anuncio del amor salvífico del Dios Trino.

Ahora bien, con relación al tema que me ocupa, el mismo tipo de aproximación del Papa Bergoglio hacia los Padres se evidencia respecto de su enseñanza social⁷. Por todo esto, la siguiente reflexión, a partir del magisterio social de Francisco y sus fuentes patrísticas, orientada en última instancia al servicio de la caridad y a mostrar como “empobrecerse” es expresión de la dinámica encarnatoria, puede iluminar la vida de nuestras comunidades, la misma teología y también suscitar el deseo de imitar a Aquél que siendo rico se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8, 9)⁸.

⁶ J. RATZINGER, “La eclesiología de la constitución *Lumen Gentium*”, en P. CERVERA – C. GRANADOS (eds.), J. R. MATITO FERNÁNDEZ (trad.), *Joseph Ratzinger, Obras completas*, vol. VIII/1, Madrid 2015, 539-561, aquí 541 y 552.

⁷ Recordemos que los Padres de la Iglesia ocupan un capítulo importante de la historia de la caridad: «a medida que desarrollaban estructuras de asistencia para los más desprovistos y que se convertían progresivamente en los protectores y benefactores de los individuos y de las ciudades, los obispos exhortaban a sus fieles a poner sus riquezas personales al servicio de los necesitados de la Iglesia, pero sus argumentos, partiendo del Evangelio, trascienden las recomendaciones de la beneficencia y de la asistencia, y terminan elaborando una doctrina de la igualdad sustancial del género humano y de sus derechos, basándose en la decisión del Creador de que todos los bienes de la tierra sean comunes», J. MARÍA LABOA, *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*, Madrid 2011, 67-68; también véase: GREGORIO GUITIAN, “Comunión eclesial y servicio de la caridad en los Padres”, en JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO - JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ (eds.), *La Communion en los Padres de la Iglesia*, Navarra 2010, 283-290. Para una síntesis muy bien lograda de la enseñanza social de los Padres, a partir de criterios hermenéuticos sólidos: cf. L. PADOVESE, “La dimensione sociale del pensiero patristico: considerazioni generali”: *Studia Moralia* 37 (1999) 273-293.

⁸ cf. FRANCISCO, *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Cuaresma de 2014* (26 de diciembre de 2013); D. FARES, “«Si è fatto povero per arricchirci con la sua povertà» (2 Cor 8, 9)”, en A. SPADARO - C. M. GALLI (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2017, 483-503.

2. Algunas referencias patristicas

2.1. Juan Crisóstomo

Quisiera comenzar por una referencia que se encuentra en la *Evangelii Gaudium*, de hecho, esta exhortación apostólica ha sido considerada el documento programático del pontificado del Papa Francisco. Ahora bien, antes de entrar de lleno en el tema que nos ocupa, sería oportuno recordar palabras del Papa que nos introducen en su manera de entender la realidad, el rol de los cristianos ante los desafíos de la misma y la contribución de la Doctrina Social de la Iglesia como actualización del amor de Cristo. Estas son sus palabras:

“Todos los cristianos, también los Pastores, están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor. De eso se trata, porque el pensamiento social de la Iglesia es ante todo positivo y propositivo, orienta una acción transformadora, y en ese sentido no deja de ser un signo de esperanza que brota del corazón amante de Jesucristo”⁹.

Esta dimensión de la enseñanza social de la Iglesia, es decir, su ser “positiva” y “pro-positiva” con el fin de transformar el mundo para mejor, tiene una clara motivación específicamente cristiana: el amor que brota del corazón de Jesús. La propuesta del magisterio social del Papa latinoamericano, en continuidad con la de otros pontífices, no pierde de vista nunca esta motivación última. De hecho, la opción por los pobres es reafirmada en términos teológicos, alejándose de una comprensión meramente ideológica de la misma: “para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica”¹⁰. O, en otros términos, “de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad”¹¹.

Pues bien, a la luz de estas afirmaciones que nos muestran la manera en que el Papa Francisco entiende la Doctrina Social de la Iglesia, pasemos ahora a un texto patristico que se encuentra en el capítulo segundo de la *Evangelii Gaudium* que aborda la crisis del compromiso comunitario y, más concretamente, en el apartado en el que se indican algunos desafíos del mundo actual. Para ilustrar mejor un enunciado, algo así como un nuevo mandamiento de la enseñanza social de la Iglesia –*No a un dinero que gobierna en lugar de servir*–, es citada una homilía de Juan Crisóstomo. Se trata de una predicación en la que el Crisóstomo explicaba y actualizaba el mensaje evangélico de la parábola de Lázaro¹².

⁹ *Evangelii gaudium*, 183.

¹⁰ *Ibid.*, 198.

¹¹ *Ibid.*, 186.

¹² “La incesante actividad pastoral que desarrolla Crisóstomo primero como sacerdote y después como obispo y las particulares condiciones históricas y sociales en las cuales él vivió hacen de él un predicador constantemente y atento a las necesidades y a los problemas de su Iglesia. Como predicador se inclina más a la edificación moral de los fieles que a la especulación teológica, a la denuncia –que alcanza frecuentemente tonos fuertemente violentos– de todo género de abuso, de discriminación social, de injusticia”, M. GRAZIA MARA, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Bologna 2015, 68-69. La traducción es nuestra.

El texto que cita la exhortación es el siguiente:

“La ética –una ética no ideologizada– permite crear un equilibrio y un orden social más humano. En este sentido, animo a los expertos financieros y a los gobernantes de los países a considerar las palabras de un sabio de la antigüedad: ‘No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos’¹³.”

El mismo texto homilético reaparece en el número 119 de la encíclica social *Fratelli tutti*, última encíclica social referida a la fraternidad universal y a la amistad social. En este documento Francisco evoca una doctrina común de la patrística social, haciendo referencia a los sabios de los primeros siglos del cristianismo que desarrollaron un sentido universal en su reflexión sobre el destino común de los bienes creados. Se trata de un momento de su argumentación en el que propone una vez más la función social de la propiedad privada a la luz del principio del destino universal de los bienes creados:

“El derecho a la propiedad privada sólo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados, y esto tiene consecuencias muy concretas que deben reflejarse en el funcionamiento de la sociedad. Pero sucede con frecuencia que los derechos secundarios se sobreponen a los prioritarios y originarios, dejándolos sin relevancia práctica”¹⁴.

Sin duda, esta frase expresa muy bien el sentir de los Padres de la Iglesia, tanto en su contenido como en su tono. Ahora bien, me parece importante resaltar la manera en que aquí se propone la enseñanza de Crisóstomo. Ante todo, se trata del magisterio de un sabio de la antigüedad, es decir, no solamente la de un hombre de Iglesia (un hombre del clero), sino también, y principalmente, como un hombre portador de una sabiduría que sabe reconocer el destino universal de los bienes creados¹⁵. Es decir que, por un lado, en ningún momento son suavizadas las contundentes palabras del predicador, pero, por otro, su manera de pensar es presentada como una idea que puede ser compartida por el hombre no creyente, tanto el de ayer y como el de hoy. Es cierto también que, en última instancia, la fundamentación teológica de la enseñanza social del obispo de Constantinopla, especialmente todo lo referido al

¹³ *Evangelii gaudium*, 57. El texto del Crisóstomo reza así: “ὅτι τὸ μὴ μεταδίδοναι πένησιν ἐκ τῶν οἰκειῶν χρημάτων, ἀρπαγὴ πενήτων ἐστὶ καὶ ἀποστέρησις τῆς ἐκεῖνων ζωῆς· καὶ οὐ τὰ ἡμέτερα, ἀλλὰ τὰ ἐκεῖνων κατέχομεν”, Chrys., *De Lazaro Concio* II, 6: PG 48, 992D.

¹⁴ *Fratelli tutti*, 120.

¹⁵ En este sentido, cabe decir que, en el segundo sermón sobre Lázaro, obra citada por el pontífice, el obispo Juan presenta a este pobre hombre como un verdadero maestro (διδάσκαλος) y como un filósofo (φιλόσοφος), es decir, el que pone verdaderamente en práctica la vida cristiana. Los fieles son invitados a aprender (μανθάνειν) de Lázaro cuál es la verdadera felicidad y cuál es la verdadera riqueza. Los cristianos deben aprender a juzgar la riqueza y la pobreza desde el punto de vista de la disposición anímica o espiritual y no desde la cantidad de bienes que se poseen, cf. *Ibid.*, 1: PG 48, 981-982D.

ejercicio de la caridad, radica en la identificación de Cristo con el pobre, tema constante en su predicación¹⁶.

Por otra parte, habría que recordar que la predicación del Crisóstomo se daba en unas coordenadas espacio-temporales bien delimitadas, que permiten descubrir quienes eran estos pobres por los que hacía tanto¹⁷. En esta dirección, en otra predicación del Crisóstomo, al menos respecto a la situación social de su ciudad, Antioquía, nos muestra que al término *πένης*, pobre, daba un significado más restrictivo con relación a quien no tiene nada. Según una distribución de los antioquenos en tres sectores por determinado tipo de ingresos, los ricos constituían una décima parte de la población, otro décimo de la misma era representado por los pobres que no poseían nada y el resto por la clase media. En último análisis, se puede decir que para el obispo Juan los pobres (*πένητες*), desde el punto de vista sociológico, constituían una categoría que se extendía desde aquellos que no tenían medios de subsistencia hasta aquellos que vivían del propio trabajo¹⁸. En todo caso, ante esta realidad, lo que trataba de hacer el obispo Juan no era más que orientar las estructuras sociales en un sentido ético sobre la base de una impostación cristianamente inspirada¹⁹.

Ahora bien, quisiera continuar con una breve reflexión del Papa Francisco en la que muestra su aprecio por la dimensión sapiencial del pensamiento de los Padres y, en especial, de Juan Crisóstomo. Se trata de un breve prólogo hecho a una traducción italiana de la homilía en la que Juan interpreta 1 Tim 5, 23 que dice “a causa de tus frecuentes malestares estomacales, no bebas agua sola: toma un poco de vino”. Allí muestra cómo Juan Crisóstomo sugería a sus fieles la virtud de la moderación, sobre todo evidenciando la bondad de la creación, uno de los pilares de la teología de los Padres de la Iglesia y el fundamento también de la reflexión sobre el uso correcto de los bienes de la tierra. A propósito, dice el Papa Francisco:

“De este modo San Juan Crisóstomo tiene la ocasión de enseñar a los fieles que la creación es buena, pero que se debe saber gustar, para descubrir que ha sido hecha especialmente para nosotros, para nuestro bien, como

¹⁶ “El amor del prójimo –esclavos, amigos, pobres o ricos- tiene su fuente en el amor de Dios. El predicador no deja jamás de orientar a su auditorio a realizaciones concretas, en las cuales la beneficencia se inspira en un acto de fe: el pobre es Cristo”, A.-M. MALINGREY – S. ZINCONE, “Giovanni Crisostomo”, en A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Genova-Milano 2007, 2216-2224, aquí 2222. La traducción es nuestra.

¹⁷ En la sociedad tardo-antigua no siempre las diferencias nacían de la posesión de bienes en sí misma. La sociedad al tiempo del Imperio Romano es jerárquica, piramidal. Sociedad no de iguales, pero, sobre todo, según la *qualitas* de las personas, y no necesariamente según las riquezas. Con todo, no hay que olvidar que en las ciudades la riqueza se concentraba en las manos de grandes familias. Quizá lo más determinante al analizar los textos patristicos sea el cambio de perspectiva que ofrecen en comparación con la perspectiva clásica. En general, el «pobre», en el sentido de «indigente», es rechazado por la sociedad romana o es solamente tolerado; la moral estoica y la enseñanza cristiana difunden la idea de la ayuda a los pobres, aunque no pretenden cambiar las instituciones cívicas tradicionales. En este sentido, la nueva sensibilidad moral resultaba extraña a las instituciones públicas, cf. A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa Antica*, Venezia 2019, 577-583.

¹⁸ cf. S. ZINCONE, “«Queste fredde parole: il tuo e il mio». Ricchezza e povertà nel pensiero di Giovanni Crisostomo”, en *Povertà e ricchezza nel cristianismo antico (I-V sec.)*. *XVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma 2016 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 145), 173-178, 176.

¹⁹ *Ibid.*, 178.

un don precioso, con el fin de que nos descubramos amados y podamos gozar juntos», y agrega «a veces, en cambio, también nosotros los cristianos, demostramos no saber todavía gozar verdaderamente de las cosas de la vida o porque corremos detrás de los placeres ocasionales y pasajeros, o viceversa porque, encontrándonos víctimas de un cierto rigorismo, nos sentimos tentados a no cambiar, a dejar las cosas como están, a elegir el inmovilismo, impidiendo así la acción del Espíritu Santo, que lleva consigo la novedad de la alegría»²⁰.

Como podemos ver en estas breves palabras y en la cita de la *Evangelii Gaudium*, Francisco toma en consideración tanto la dimensión sapiencial tanto como la dimensión profética de la predicación de Juan Crisóstomo, que, de algún modo, subrayan muy bien las coordenadas en que los Santos Padres entendían las razones últimas del servicio al prójimo y, sobre todo, al más necesitado. Me refiero a la bondad del Creador y de la creación y al destino universal de los bienes.

2.2. Basilio de Cesarea

En su encíclica *Laudato si'*, la primera en la historia dedicada enteramente a la ecología, más precisamente a la ecología integral²¹, el Papa Francisco cita a Basilio Magno²², y recurre a él especialmente cuando quiere subrayar que decir “creación” no es lo mismo que decir “naturaleza”, porque con aquella palabra los cristianos nos referimos al proyecto de amor de Dios, donde cada creatura tiene su valor y significado:

“La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal”²³.

Y además agrega que:

“El mundo procedió de una decisión, no del caos o la casualidad, lo cual lo enaltece todavía más. Hay una opción libre expresada en la palabra creadora. El universo no surgió como resultado de una omnipotencia ar-

²⁰ FRANCESCO, “Prefazione”, en L. Coco (trad.), *Giovanni Crisostomo. Prendi un po' di vino con moderazione: la sobrietà cristiana*, Roma 2019.

²¹ cf. B. D'ANDREA, “La defensa de la creación: desde el Vaticano II a la *Laudato si'*”: *Mayéutica* 41 (2015) 155-176.

²² Para una introducción al contexto histórico-social y a la vida de Basilio, sobre todo con énfasis en su dimensión social, recomiendo la introducción del siguiente libro: F. RIVAS REBAQUE, «Defensor Pauperum». *Los pobres en Basilio de Cesarea: homilias VI, VII, VIII y XIVB*, Madrid 2005, 41-76. En estas páginas el autor nos recuerda que Basilio, siendo ya sacerdote, había hecho de la dimensión social de su ministerio una verdadera opción de vida.

²³ *Laudato si'*, 76.

bitraria, de una demostración de fuerza o de un deseo de autoafirmación. La creación es del orden del amor”²⁴.

En este contexto es citada la obra de Basilio conocida como *Homiliae in Hexaemeron*, es decir, un conjunto de homilías en las que comenta los relatos del Génesis acerca de la obra de creación que tuvo lugar en seis días. El Papa Francisco cita una suerte de definición de Basilio que afirmaba que el Creador es “la bondad sin envidia”²⁵, y lo hacía con el fin de subrayar que “cada criatura es objeto de la ternura del Padre, que le da un lugar en el mundo. Hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto de su amor y, en esos pocos segundos de existencia, él lo rodea con su cariño”²⁶.

Por otra parte, Basilio es citado nada más y nada menos que al momento de concluir la encíclica. En los tres últimos números Francisco pone de relieve la dimensión escatológica del cuidado de la casa común, un elemento fundamental del cristianismo, que se sabe llamado a custodiar y preparar los dones de la tierra para que se vean multiplicados y transfigurados en el cielo²⁷. Francisco propone, ante todo, una noción de “vida eterna” que permite vislumbrar lo que cada uno será y dará a los otros, especialmente a los pobres: “La vida eterna será un asombro compartido, donde cada criatura, luminosamente transformada, ocupará su lugar y tendrá algo para aportar a los pobres definitivamente liberados”²⁸. Ahora bien, el camino que queda por transitar se debe hacer con la conciencia de que somos llamados a dos cosas: a unirnos en la conciencia de que somos responsables de la casa común y a reconocernos parte de un todo en el que junto a todas las criaturas tienden, de una forma u otra, hacia Dios. En este sentido, tienen pleno sentido las palabras de Basilio, ya que son capaces de inspirar un itinerario de búsqueda del Creador en su presencia misteriosa, pero real, en medio de sus criaturas. Veamos las palabras de Francisco junto a las del Gran Capadocio:

“Mientras tanto, nos unimos para hacernos cargo de esta casa que se nos confió, sabiendo que todo lo bueno que hay en ella será asumido en la fiesta celestial. Junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra buscando a Dios, porque, “si el mundo tiene un principio y ha sido creado, busca al que lo ha creado, busca al que le ha dado inicio, al que es su

²⁴ *Ibid.*, 77.

²⁵ BAS., *hex.*, 1, 2, 10: PG 29, 9. La expresión de Basilio que tomo de la mejor edición hecha hasta el momento es la siguiente: “ἡ ἀφθονος ἀγαθότης” (SC 26A 1, 2, 44-45), cf. S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, 2nd edn. [Sources chrétiennes 26 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1968]: 86-522.

²⁶ *Laudato si'*, 77.

²⁷ El Concilio Vaticano II lo decía claramente: “los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal” (*Gaudium et spes*, 39).

²⁸ *Laudato si'*, 243.

Creador”²⁹. Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza”³⁰.

Las palabras basilianas que nutren la exhortación del Papa se inspiran en el pensamiento paulino. En esta primera homilía sobre los seis días de la creación Basilio, inspirándose en Rom 1,20, habla de un “fin útil” de la misma que mira a “procurar un gran beneficio a todos los seres”, desde el momento en que el mundo “es una escuela para las almas racionales y el lugar en el cual se educa en el conocimiento de Dios”³¹. Además, la creación representa lo que Dios es. De este modo, porque es bueno, bondad plena, crea un mundo que es útil; porque es sabio, la sabiduría en sentido pleno, su creación es bellísima; porque es potente, potencia incomparable, crea una obra inmensa³².

Ahora bien, como veíamos en el texto antes citado, hay una interpelación clara de Basilio al oyente, al fiel, a quien invita a buscar al Creador, a Aquél que es principio de todas las cosas. En otros términos, los fieles son invitados a no regodearse en las criaturas, olvidando que no tienen un principio de explicación en sí mismas. Para los Padres de la Iglesia el sentimiento y la conciencia de responsabilidad respecto de todo lo creado y de los mismos pobres, nace de un profundo sentido de la admiración ante la grandeza del don que Dios ha hecho al hombre al llamarlo al ser y con él a todas las criaturas. Dicha admiración, o mejor estupor, está a la base de la mayoría de los itinerarios espirituales que proponen ascender desde las criaturas al Creador, aunque quizá sean predicadores como Basilio los que más agudamente supieron evitar que dicho camino ascensional se convirtiera en fuga o evasión del ejercicio de la caridad. Creo que en este punto puede notarse cuánto se acercaron al concepto moderno de ecología integral, esto es, la ecología que tiene en consideración la cuestión social, económica, cultural al mismo tiempo que la propiamente ambiental.

2.3. *Ambrosio de Milán*

Otros de los autores de la patrística citados por Francisco es Ambrosio de Milán. Sin duda, se trata de una de las grandes personalidades del siglo IV, tanto por su acción pastoral, su determinación en el ámbito de la política imperial como también por su doctrina, especialmente trinitaria, moral y catequética.

²⁹ “Εἰ οὖν καὶ ἀρχὴν ἔχει ὁ κόσμος, καὶ πεποιήται, ζήτει, τίς ὁ τὴν ἀρχὴν αὐτῷ δοῦς, καὶ τίς ὁ ποιητής”, *BAS., hex.*, SC 26A 1, 2, 38-40; PG 29, 8.

³⁰ *Laudato si'*, 244.

³¹ Dios ha creado el mundo: “πρὸς τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρειαὴν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινενοήσθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν ὀρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι *Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*”, *Ibid.*, SC 26A 1, 6, 11-18; PG 29, 8.

³² “Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός. Οὐχὶ αὐτὸ τοῦτο τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι παρέσχεν, ἀλλ’ ἐποίησεν ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σοφὸς, τὸ κάλλιστον, ὡς δυνατὸς, τὸ μέγιστον”, *Ibid.*, SC 26A 1, 7, 25-28; PG 29, 8.

Pues bien, el Papa Francisco en una de sus audiencias de 2016 sugería la lectura de una de las obras más importantes de la patrística social, se trata del *De Nabuthae* (*Nabot*) de Ambrosio. Allí Francisco hace un breve comentario al episodio de la viña de Nabot que se encuentra en el capítulo 21 del Primer Libro de los Reyes (aunque era libro III de los Reyes en la *Vulgata*). En aquella ocasión subrayaba que el deseo del rey Ajab de quedarse con la viña del pobre Nabot se convierte en una manifestación de poder absoluto que no tiene en cuenta la vida del indefenso y del necesitado. En este momento es introducida la reflexión de Ambrosio, que, a su vez, es vinculada al mensaje evangélico de Jesús:

“El gran san Ambrosio escribió un pequeño libro sobre este episodio. Se llama “Nabot”. Nos hará bien leerlo en este tiempo de Cuaresma. Es muy bonito, es muy concreto. Jesús, recordando estas cosas, nos dice: “Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo” (*Mt 20, 25-27*). Si pierde la dimensión de servicio, el poder se transforma en arrogancia y se convierte en dominación y abuso. Precisamente esto es lo que sucede en el episodio de la viña de Nabot. Jezabel, la reina, sin ningún escrúpulo, decide eliminar a Nabot y ejecuta su plan. Se sirve de las apariencias engañosas de una legalidad perversa: envía, en nombre del rey, cartas a los ancianos y notables de la ciudad ordenando que falsos testigos que acusen a Nabot públicamente de haber maldecido a Dios y al rey, un crimen castigado con la muerte. De esta forma, una vez que Nabot está muerto, el rey puede apropiarse de su viña”³³.

Ahora bien, Francisco es consciente de que el mensaje de esta escena del Antiguo Testamento y la reflexión ambrosiana se pueden actualizar, es decir, pueden ayudar a interpretar muchas situaciones del presente y pueden ser fuente de inspiración para la acción del creyente en el mundo globalizado de hoy:

“Esta no es una historia de otro tiempo, es también la historia de hoy, los poderosos que para tener más dinero explotan a los pobres, explotan a la gente. Es la historia de la trata de personas, del trabajo esclavo, de la pobre gente que trabaja en negro y con el salario mínimo para enriquecer a los poderosos. Es la historia de los políticos corruptos que quieren ¡más y más y más! Es por esto que he dicho que haremos bien en leer ese libro de San Ambrosio sobre Nabot, porque es un libro de actualidad. He aquí donde lleva el ejercicio de una autoridad sin respeto por la vida, sin justicia, sin misericordia. Y a qué lleva la sed de poder: se convierte en codicia que quiere poseerlo todo”³⁴.

³³ FRANCISCO, *Audiencia general* (miércoles 24 de febrero de 2016).

³⁴ *Ibid.*

Con todo, cabe mencionar otros dos elementos subrayados por el Papa: descarta que la Escritura esté refiriéndose al comunismo (así se han entendido muchos pasajes bíblicos y patrísticos leídos desde categorías políticas ajenas a su tiempo) y también señala que la misericordia de Dios es capaz de perdonar al rico cuando este se convierte de corazón y cambia su vida en favor del pobre como, de hecho, hizo con Ajab.

Ahora bien, volviendo a la obra *De Nabuthae* del obispo de Milán, cabe señalar que algunos de sus elementos son muy actuales y, además, muchos de estos muestran una clara continuidad no sólo con el pensamiento social de Basilio Magno, por citar uno de los autores más influyentes en la obra de Ambrosio, sino también con los documentos sociales de pontífices como san Juan Pablo II, Benedicto XVI o el mismo Francisco³⁵. Por cuestiones de brevedad, quisiera mencionar sólo tres elementos de la obra: a) la igualdad de condición entre rico y pobre desde el punto de vista de la naturaleza común; b) el destino universal de los bienes c) la crítica al lujo.

Con respecto al primero, los textos de Ambrosio son muy claros y ponen de relieve cuan interesado estaba en mostrar que, en la misma comunidad cristiana de Milán, aun existiendo diferencias entre ricos y pobres, estos últimos debían ser considerados ante todo como semejantes, prójimos, hermanos. De hecho, esta manera de entender las relaciones era difícil de aceptar en la antigüedad, al menos por parte de cierto sector de la aristocracia³⁶. Así se explica lo chocante que podían sonar las palabras de Ambrosio: “La naturaleza ignora las distinciones cuando nacemos y la ignora cuanto morimos. A todos nos crea iguales, a todos nos encierra por igual en el seno del sepulcro”³⁷. Y en otro lugar, dirigiéndose al rico, subraya: “¿En qué os complace contradecir a la naturaleza? El mundo, al que pocos ricos intentáis acaparar para vosotros, ha sido creado para todos”³⁸. Podrían citarse más textos, pero estos son suficientes como botón de muestra de un aspecto fundamental de la enseñanza social de Ambrosio. En definitiva, “su preocupación principal consistía en que los pobres se integraran casi imperceptiblemente en la comunidad cristiana. Se instaba

³⁵ Este tratado de Ambrosio debe leerse a partir de una adecuada comprensión del momento histórico en que fue escrito, probablemente entre los años 389-390, período en que el obispo de Milán pasaba por un momento muy tenso con relación al emperador Teodosio. En esta dirección, M. Grazia Mara advertía que no basta con considerar los elementos presentes en el *De Nabuthae* como obra de *diatriba*, es decir, desde el punto de vista de su género literario, magníficamente logrado por Ambrosio, cf. M. GRAZIA MARA (ed.), *Ambrogio. La vigna di Naboth*, Bologna 2015, 47.

³⁶ Es cierto que se ha querido ver en las palabras de Ambrosio una descripción de la situación de ricos y pobres en Milán durante fines del s. IV. Sin embargo, el obispo milanés no deja de recurrir a un tópico y con ello sentar las bases de una enseñanza social al interno de su comunidad. En este sentido, “el hecho de recurrir a estereotipos fiables daba a los argumentos de Ambrosio la importancia de un sentido común de la riqueza, impreciso aunque potente. Según este sentido común, la ambición y la miseria eran intemporales (...) lo que Ambrosio deseaba evocar era, precisamente, el tópico de la avaricia de los ricos y de la miseria de los pobres”, P. BROWN, *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, Barcelona 2016, 306-307. Con todo, el uso de estereotipos y de variadas técnicas de la retórica no permite vaciarlo de toda referencia histórica, de hecho, ya hemos dicho con M. Grazia Mara que probablemente en el texto se reflejen las tensas relaciones entre Ambrosio, Teodosio y su corte.

³⁷ AMBR., *Nab.*, 1, 2. CSEL 32/2, 407/9-12: *nescit ergo natura discernere quando nascimur, nescit quando deficimus. omnes similes creat, omnes similes gremio claudit sepulchri.*

³⁸ AMBR., *Nab.*, 3, 11. CSEL 32/2, 474/1-3: *quid uos delectant naturae dispendia? uniuersis creatus est mundus, quem pauci diuites uobis defendere conamini.*

a los cristianos de Milán para que los vieran como hermanos, y no como “los otros” que constituían una carga³⁹.

Otro principio de su enseñanza social, muy unido al anterior, es el del destino universal de los bienes, seguramente tomado de Basilio. Haciendo uso constante del recurso retórico del apóstrofe, el obispo de Milán recrimina al rico:

“¿Por qué arrojáis fuera a quienes por naturaleza son vuestros compañeros y acaparáis lo que es propiedad de la naturaleza? La tierra fue creada para propiedad común de todos, ricos y pobres. ¿Por qué vosotros, ricos, os atribuíis un derecho exclusivo de propiedad?”⁴⁰.

No se trata de una justificación del comunismo, como de hecho se ha querido interpretar este texto, sino más bien de una idea fundada en el relato de creación del Génesis que presenta al mundo creado, al menos según un gran número de los Padres, como un don para todos los hombres. Por eso Ambrosio es capaz de sintetizar en frases breves esta idea, ya que estaba convencido que no sólo la razón, sino la fe y, por ello, las Sagradas Escrituras, sostenían esta verdad. Así le decía al rico: “tienes una riqueza que es pública”⁴¹, y también: “eres guardián, no señor de tus riquezas; tú, que escondes el oro bajo la tierra, eres ciertamente su servidor, no su dueño”⁴². Como podemos ver, esta es una afirmación clara de la diferencia entre “administrar” y “poseer”: según el obispo de Milán, la primera es querida por Dios desde el primer momento de la creación; la segunda es una consecuencia del primer pecado, que ha alterado no sólo la relación Dios-hombre, sino la relación del hombre con la naturaleza y la relación del hombre con su semejante. Por otro lado, para reafirmar el principio del destino universal de los bienes, Ambrosio es citado por el Papa Bergoglio, como una de las fuentes más importantes, en la nota 91 de la encíclica *Fratelli tutti*.

Ahora bien, pasemos al último punto que queríamos destacar. Se trata de la crítica del lujo que hace Ambrosio. Para el obispo de Milán la *avaritia* conduce a excesos, y entre estos se encuentra el deseo de manifestar la riqueza a los otros, aun cuando esto signifique despilfarrar o acaparar para sí, a costa de las necesidades de los pobres. Esto explica la crítica áspera y bien descriptiva contra el lujo de algunos ricos:

“Las joyas tienen su peso y los vestidos no protegen del frío. Se suda bajo el peso de las alhajas, se pasa frío con los vestidos de seda: sin embargo, gustan los objetos valiosos y lo que la naturaleza desaconseja, lo recomien-

³⁹ P. BROWN, *Por el ojo de una aguja*, 284. Con respecto a la idea de “naturaleza” cabe citar una aclaración de Brown: “Lo que Ambrosio tenía en mente no era una fría fragmentación de una “naturaleza” muerta y abstracta. Tras sus ideas sobre los derechos comunes de la naturaleza se hallaba el sentido, propio de un antiguo, de la fecundidad numinosa de la tierra, visión compartida tanto por los cristianos como por los paganos”, *Ibid.*, 289-290.

⁴⁰ AMBR., *Nab.* 1, 2. CSEL 32/2, 469/18 - 470/3: *cur eicitis consortem naturae et uindicatis uobis possessionem naturae? in commune omnibus, diuitibus atque pauperibus, terra fundata est: cur uobis ius proprium soli, diuites, adrogatis?*

⁴¹ *Ibid.*, 7, 37. CSEL 32/2, 487/19: *habes facunditatem publicam.*

⁴² *Ibid.*, 14, 58. CSEL 32/2, 502/16-17: *custus ergo tuarum es, non dominus facultatum, qui aurum terrae infodis, minister utique eius, non arbiter.*

da la avaricia. Con gran pasión se buscan esmeraldas, jacintos, berillos, ágatas, topacios, amatistas, jaspes, sardónes. Aunque cueste la mitad del patrimonio, no se repara en gastos, mientras satisfagan la ambición», y agrega algo más «no niego que estas piedras tengan un cierto esplendor agradable, pero son piedras. Incluso ellas mismas, que han sido pulidas contra su naturaleza para que pierdan la aspereza de las piedras, nos advierten de que sería necesario más bien pulir la dureza de la mente»⁴³.

Incluso en este último texto se puede hasta vislumbrar cierta preocupación por la ecología, ya que Ambrosio ve que la naturaleza, de alguna manera, se somete a los caprichos de los hombres. Ahora bien, lo más importante es notar la sabiduría y la profecía con la que Ambrosio aborda la cuestión: todo lo creado es bueno y, en última instancia, bello, y además lo es para el bienestar del hombre, pero la *auaritia* altera los valores elementales que deberían regir la relación del hombre con su prójimo y con las mismas cosas creadas. Por eso, y quizá esto sea lo que se debiera destacar más⁴⁴, Ambrosio propone su visión espiritual relativa a la riqueza y a la pobreza, es decir, una doctrina que nace de los ojos de la fe con los que pueden ser observadas y sopesadas todas estas realidades. Por eso, con respecto a las obras ambrosianas que contienen una orientación social, “no se puede decir que estos textos sean puramente recriminatorios y se propongan simplemente mostrar los horrores de esos vicios; a la vez, presentan el atractivo de las virtudes opuestas”⁴⁵.

Por ejemplo, en un momento en que crea un diálogo ficticio con su interlocutor (*sermocinatio*) dice lo siguiente:

“¿Quién te parece pobre? ¿Quién se contenta con lo suyo o el que ambiciona lo ajeno? Ciertamente, el uno parece pobre de riquezas, el otro lo es en su corazón. Un alma rica no conoce la indigencia, la riqueza en abundancia no es capaz de satisfacer el corazón del avaro”⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, 5, 26. CSEL 32/2, 481/6-15: *habent et gemmae pondera sua, habent et uestes sua frigora. sudatur in gemmis, algetur in sericis: tamen pretia iuuant et quae natura auersatur commendat auaritia. zmaragos et hyacinthos beryllum achaten topazion amethystum iaspin sardium summo quaerunt furore. uel si dimidium patrimonii petatur, non parcunt dispendio, dum indulgent cupiditati. non abnua gratum quendam lapidum istorum esse fulgorem, sed tamen lapidum. et ipsi admonent contra naturam expoliti, ut saxorum deponerent asperitatem, rigorem magis mentis esse expoliendum.*

⁴⁴ Resulta muy interesante destacar que, según la visión sacramental, antropológica y espiritual de Ambrosio: “Pobreza y riqueza no son en sí mismas buenas o malas. Como la pobreza no es sagrada, la riqueza no es inherentemente mala. Sin embargo, la riqueza es más peligrosa, más tentadora como el lujo in embargo, la riqueza es más peligrosa, más tentadora porque atrae el lujo, mientras que la pobreza es más apropiada para vivir una vida santa”, G. HEIDL, “Wealth and Poverty in St. Ambrose’s Spiritual and Social Teaching”, en *Povertà e ricchezza nel cristianismo antico (I-V sec.)*. *XVLII Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana*, Roma 2016 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 145), 399-406, aquí 405. La traducción es nuestra.

⁴⁵ A. LÓPEZ KINDLER, “Introducción”, en A. LÓPEZ KINDLER (trad.), *Ambrosio de Milán, Elías y el ayuno, Nabot, Tobías*, Madrid 2012, 7.

⁴⁶ AMBR., *Nab.* 2, 5. CSEL 32/2, 471/19 – 472/1: *quis igitur tibi pauper uidetur? qui contentus est suo an qui concupiscit alienum? alter certe pauper censu uidetur, alter pauper affectu est. affectus diues egere non nouit, census abundans nequit auari pectus explere.*

La riqueza del corazón es el remedio para la pobreza en la que se encuentra el avaro, no pobreza de bienes, sino pobreza de libertad, de auténtica satisfacción. En efecto, para Ambrosio existe otra forma de «acumular riquezas»:

“No sabes, ¡hombre!, acumular riquezas. Si quieres ser rico, sé pobre para el mundo, para ser rico ante Dios. Quien es rico en la fe, es rico ante Dios; el rico en misericordia, es rico ante Dios; el rico en sencillez de vida, es rico ante Dios; el rico en sabiduría, el rico en ciencia, es rico ante Dios”⁴⁷

Pues bien, estos breves textos ambrosianos no hacen más que confirmar la continuidad de Ambrosio respecto a otros Padres que ya habían formulado una contundente crítica contra el lujo y una exhortación a la sencillez de vida. Por otra parte, muestra la consonancia con afirmaciones claras del Papa Francisco en *Laudato si'*, como por ejemplo con la siguiente:

“La sobriedad y la humildad no han gozado de una valoración positiva en el último siglo. Pero cuando se debilita de manera generalizada el ejercicio de alguna virtud en la vida personal y social, ello termina provocando múltiples desequilibrios, también ambientales. Por eso, ya no basta hablar sólo de la integridad de los ecosistemas. Hay que atreverse a hablar de la integridad de la vida humana, de la necesidad de alentar y conjugar todos los grandes valores. La desaparición de la humildad, en un ser humano desafortadamente entusiasmado con la posibilidad de dominarlo todo sin límite alguno, sólo puede terminar dañando a la sociedad y al ambiente. No es fácil desarrollar esta sana humildad y una feliz sobriedad si nos volvemos autónomos, si excluimos de nuestra vida a Dios y nuestro yo ocupa su lugar, si creemos que es nuestra propia subjetividad la que determina lo que está bien o lo que está mal”⁴⁸.

2.4. Agustín de Hipona

No quisiera dejar de mencionar al obispo de Hipona antes de acabar con referencias patrísticas importantes en el pensamiento social del Papa Francisco⁴⁹. Ciertamente Agustín no es el Padre de la Iglesia más citado en las reflexiones en las que él trata directamente la cuestión social, sin embargo, creo que hay un aspecto

⁴⁷ *Ibid.*, 14, 60. CSEL 32/2, 504/5-8: *nescitis, o homo, struere diuitias. si uis diues esse, esto pauper saeculo, ut sis deo diues. diues fidei diues est deo, diues misericordiae diues est deo, diues simplicitatis diues est deo, diues sapientiae, diues scientiae diuites deo.*

⁴⁸ FRANCISCO, *Laudato si'*, 224.

⁴⁹ De hecho, en la vida del sacerdote Mario Bergoglio el testimonio de Agustín pastor ocupó un preciso lugar. Por ejemplo, en el año 1989, el padre Jorge Bergoglio, mientras desarrollaba su actividad pastoral, dedicó muchas reflexiones al Sermón 46 de Agustín, conocido como el *De pastoribus*, cf. D. FARES, “Prefazione. «Pasci il mio gregge»”, en G. CIEROTTI (ed.), *Agostino. Sul sacerdozio* (La biblioteca di Papa Francesco), Milano 2014, 7.

del magisterio de Francisco en el que se ve la huella de Agustín de forma notoria. Me refiero al tema de la misericordia.

Quizá alguno pueda pensar que dicho tema no se refiere a la vida social y a los problemas que tienen lugar en este mundo globalizado, sin embargo, es justamente en este aspecto en el que llama la atención la específica visión que tiene Francisco de la misericordia en la vida de la Iglesia y del mundo. La misericordia no es una virtud de carácter meramente personal, como si fuera la puesta en práctica de la imitación de uno de los atributos que definen el modo de ser y de obrar de Dios en el ámbito de una estricta relación entre individuos, sino que es una forma de reflejar la misericordia del Padre de Jesús en todas las relaciones donde se ven involucrados los seres humanos, es decir, en aquellas relaciones que pueden establecerse entre grupos, movimientos, instituciones o Estados, así como las que vinculan al hombre con la creación, la «casa común».

Pues bien, Francisco recurre al Hiponense para hablar de la misericordia, que “es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia”⁵⁰. Nada mejor encontró el Papa Latinoamericano que la imagen que propone Agustín en su *Comentario al Evangelio de Juan*:

“*Misericordia et misera* son las dos palabras que san Agustín usa para comentar el encuentro entre Jesús y la adúltera (cf. *Jn* 8,1-11). No podía encontrar una expresión más bella y coherente que esta para hacer comprender el misterio del amor de Dios cuando viene al encuentro del pecador: ‘Quedaron sólo ellos dos: la miserable y la misericordia’”⁵¹.

Parte del comentario del Papa Francisco refleja muy bien el espíritu de Agustín:

“Una mujer y Jesús se encuentran. Ella, adúltera y, según la Ley, juzgada merecedora de la lapidación; él, que con su predicación y el don total de sí mismo, que lo llevará hasta la cruz, ha devuelto la ley mosaica a su genuino propósito originario. En el centro no aparece la ley y la justicia legal, sino el amor de Dios que sabe leer el corazón de cada persona, para comprender su deseo más recóndito, y que debe tener el primado sobre todo. En este relato evangélico, sin embargo, no se encuentran el pecado y el juicio en abstracto, sino una pecadora y el Salvador. Jesús ha mirado a los ojos a aquella mujer y ha leído su corazón: allí ha reconocido su deseo de ser comprendida, perdonada y liberada. La miseria del pecado ha sido revestida por la misericordia del amor”⁵².

Ahora bien, esta misericordia de la que habla Francisco, entre sus muchas dimensiones, muestra su vertiente social, como también lo era para Agustín:

⁵⁰ FRANCISCO, *Misericordiae vultus*, 10.

⁵¹ La cita se encuentra al inicio de su Carta Apostólica *Misericordia et misera*, mientras que el texto agustiniano es *Io. eu. tr.* 33, 5. CCL 36,309/35: *relictis sunt duo, misera et misericordia*.

⁵² FRANCISCO, *Misericordia et misera*, 1.

“El *carácter social* de la misericordia obliga a no quedarse inmóviles y a desterrar la indiferencia y la hipocresía, de modo que los planes y proyectos no queden sólo en letra muerta. Que el Espíritu Santo nos ayude a estar siempre dispuestos a contribuir de manera concreta y desinteresada, para que la justicia y una vida digna no sean sólo palabras bonitas, sino que constituyan el compromiso concreto de todo el que quiere testimoniar la presencia del reino de Dios”⁵³.

De este modo se entiende la invitación a desarrollar una cultura de la misericordia, no basada en el sentimiento de lástima o en mera filantropía, sino como reforma de la Iglesia y de los hombres suscitada por el Espíritu:

“Estamos llamados a hacer que crezca una *cultura de la misericordia*, basada en el redescubrimiento del encuentro con los demás: una cultura en la que ninguno mire al otro con indiferencia ni aparte la mirada cuando vea el sufrimiento de los hermanos”⁵⁴.

Para el Papa Francisco “la misericordia es un atributo de Dios, pero es también un deber humano. Ella es experiencia interior, pero también corresponde a la solidaridad que se persigue *ad extra* (...) La misericordia es como la lluvia que Dios hace descender sobre todos los hombres –buenos y malos, santos y pecadores- (cfr. Mt 5, 45), beneficiando a todos, nos permite leer en el libro de la creación en qué modo Dios trata a sus hijos y reconocer que su felicidad consiste en hacerlos felices. Estas experiencias de misericordia que Dios ha usado con nosotros –como enseña el Papa Francisco- son suficientes para cambiar nuestros corazones y conducirnos por el camino de una nueva forma de relaciones personales y sociales”⁵⁵.

En la misma dirección, el Papa Francisco, durante el rezo del ángelus del domingo 17 de marzo de 2013, decía que “un poco de misericordia hace al mundo un poco menos frío y más justo”. Con esa claridad y sencillez resume lo que pretende la Iglesia con su Doctrina Social, en la que se deja sentir latente el corazón manso, humilde y misericordioso de Jesús (cf. Mt 11,29). Ni la caridad ni la misericordia son elementos insignificantes de la vida social y cultural de un pueblo o de nuestro mundo⁵⁶.

⁵³ *Ibid.*, 19. La misericordia es el hilo conductor de su ética social: “se podría decir que su ética social, su retomar en las fuentes la dimensión social del Evangelio y así continuar el magisterio social de la Iglesia, se renueva y prosigue a partir de ese hilo de agua viva”, cf. J. C. SCANNONE, *La ética social del Papa Francisco. El Evangelio de la Misericordia en espíritu de discernimiento*, Buenos Aires 2018, 19.

⁵⁴ FRANCISCO, *Misericordia et misera*, 20.

⁵⁵ F. GIUNTOLI - J. L. NARVAJA, *La riforma*, Milano 2019, 132-133.

⁵⁶ “Sería falso por completo sostener que el orden económico y social tiene que ver solamente con cuestiones técnicas y objetivas; no, el orden económico y social afecta a las personas y a la configuración y el cultivo de la vida humana, la convivencia humana y, en muchos casos, la supervivencia humana. El pan es necesario para vivir, pero el ser humano no vive solo de pan. El hombre es más que lo que come. Necesita afecto humano y depende de que los demás lo traten al menos con un poco de misericordia. Por eso, la monetarización de lo social hoy predominante comporta una amputación y una reducción del ser humano. La sociedad en la que eso ocurre pierde su alma y se transforma en un sistema desprovisto de alma”, W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2012, 177.

Ahora bien, me vienen a la mente palabras de H. de Lubac, uno de los pensadores ciertamente más influyentes en el pensamiento del Papa Francisco, sobre todo en lo que concierne a su concepto de “mundanidad espiritual”. Pues bien, el teólogo jesuita en su *Meditación sobre la Iglesia* no sólo hablaba de este último concepto, sino también de la tentación de la “interioridad pura” y en este caso recordaba que Agustín había sido muy consciente de la misma. En el capítulo de dicho libro titulado *La Iglesia en medio del mundo* decía que “hay una trampa sutil que acecha al hombre que aspira a la liberación: la trampa de la interioridad pura. Todo cuanto constituye el mundo es conceptuado como una ilusión mortal o como una degradación del ser (...) apartarse de este mundo, abandonarlo a su vanidad, romper la solidaridad humana, evadirse de él sólo en el espíritu: el hecho universal del misticismo atestigua la seducción de semejante fórmula”⁵⁷. La Iglesia hace que escapemos de esa trampa:

“La Iglesia recomienda el ejercicio metódico de la vida espiritual. Pero al mismo tiempo, ella nos aparta de un corto circuito engañoso. Siendo como es un cuerpo a un tiempo místico y visible, por el solo hecho de su existencia nos aparta de las ilusiones de una espiritualidad solitaria y desencarnada. Continuando entre nosotros la pedagogía del Salvador, en vez de iniciarnos en cualquier procedimiento de interiorización o de mostrarnos algún secreto de concentración mental, ella nos invita a repetir, tanto con los hechos como con las palabras: ‘Que venga tu reino’, ‘Hágase tu voluntad’”⁵⁸.

Con respecto al obispo de Hipona, aun siendo maestro y pedagogo de la interioridad, sabía reconocer este peligro. De hecho, ofrecía como testimonio agustiniano el sermón 37. Se trata de un sermón en el que Agustín hace una exégesis alegórica de Prov 31, 10ss. que habla, en la versión del Hiponense, de la mujer fuerte y de sus virtudes. Allí nos muestra, entre otras cosas, la tentación en la que puede caer una persona que quiera sólo agradar a Dios en el espíritu o, mejor dicho, en su mundo interior, pero no ya con las obras del amor.

Casi jugando con los fieles, el obispo de Hipona, en primer lugar, les invita a ver en una misteriosa mujer de la que habla la Escritura a la Iglesia:

“Lo que tengo en mis manos, la Escritura que estáis viendo, nos invita a buscar y a alabar a cierta mujer, que tiene un marido extraordinario que la encontró perdida y, habiéndola hallado, la atavió. Lo habéis oído hace poco en la lectura. Acerca de esta mujer, siguiendo el hilo de la Escritura, que veis tengo entre las manos, os diré las cosas -pocas por razón del tiempo- que el Señor me sugiera. Celebramos la festividad de los mártires y, por lo tanto, hay que alabar sobre todo a la madre de los mártires. Quién sea esta madre, lo sabéis ya por lo que dije anteriormente; ved si la reconocéis en lo que leo. Al presente, todo oyente, en cuanto se deja ver por vuestro afecto, está diciendo en su interior:

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 147.

⁵⁸ *ibid.*, 148.

“Tiene que ser la Iglesia. Confirma este pensamiento”. ¿Qué otra mujer pudo ser madre de los mártires? Así es. Lo que pensasteis, eso es. La mujer de la que pensamos decir algo es la Iglesia”⁵⁹.

La Iglesia en este sermón es descrita como madre de los mártires, madre de todos los cristianos, esposa de un solo marido, Cristo⁶⁰. Y es una mujer bellísima, adornada; sus fieles, especialmente los ejemplares como el mártir Cipriano, son piedras preciosas, ejemplos de amor en la Iglesia⁶¹.

En ella no hay autoreferencialidad, algo que aparece continuamente en el magisterio del Papa Francisco, advirtiéndonos de este vicio que puede impedir que la Iglesia sea fiel a su vocación. Pues bien, Agustín lo dice con palabras muy bellas:

“Para su marido, pues, obra el bien; en la presencia de Dios lo obra. A él sirve, a él está entregada, a él ama, a él se esfuerza por agradar siempre. No se adorna pensando en sus propios ojos o en los ajenos. No es de las que se complacen en sí mismas, ni de las que buscan sólo sus cosas: *obra para su marido*. En cambio, los que obran para sí mismos *buscan todos sus intereses, no los de Jesucristo*”⁶².

Ahora bien, ella, la Iglesia Madre y Esposa, en sus obras nos ayuda a ver que la interioridad y el ejercicio de la caridad no se deben separar completamente:

“*Encontrando lana y lino, hizo algo útil con sus manos*. La palabra santa nos presenta a esta señora trabajando la lana y el lino. Se nos pregunta por el significado de la lana y del lino. Pienso que la lana significa algo carnal, y el lino, algo espiritual. Así me atrevo a deducirlo de la colocación de nuestros vestidos, pues los vestidos de lino son interiores; los de lana, exteriores. Lo que obramos en la carne está patente a todos; lo que obramos en el espíritu queda oculto. Obrar en la carne y no obrar en el espíritu, aunque parezca algo bueno, no es útil. Por el contrario, obrar en el espíritu y no obrar con la carne es cosa de perezosos. Ves un hombre que alarga su mano limosnara a un pobre, pero que no piensa en Dios, sino en agradar a los hombres: se puede ver su vestido de lana, pero no tiene el interior de lino. Encuentras a otro hombre que te dice: “Me basta con adorar a Dios, darle culto en mi conciencia; ¿qué necesidad tengo de ir a la iglesia o de mezclarme visiblemente con los cristianos?”. Este quiere tener el vestido de lino, sin la túnica exterior de lana. Esta mujer no conoce ni recomienda tales obras”⁶³.

⁵⁹ AUG., s. 37, 1. CCL 41,446/14 – 447/27.

⁶⁰ *Ibid.*, 2. CCL 41,448/49-53.

⁶¹ *Ibid.*, 3. CCL 41,449/75-91.

⁶² *Ibid.*, 5. CCL 41,452/141-147.

⁶³ *Ibid.*, 6. CCL 41,452/148 – 453/164.

Aquí conviene subrayar esto último, algunos piensan que es posible adorar a Dios en su interior y en su conciencia, sin hacer nada por el prójimo. Acerca de estos se dice: *inuenis alium dicentem tibi: sufficit mihi in conscientia deum colere, deum adorare. quid mihi opus est aut in ecclesiam ire, aut uisibiliter misceri christianis*.⁶⁴ De esto se trata la tentación de la “interioridad pura”, sin duda una tentación que se ha de evitar porque socaba cualquier intento de auténtica praxis evangélica.

Ahora bien, la misericordia empieza por uno mismo, o más bien, por la experiencia de misericordia de Dios que uno recibe, y, si ésta es auténtica, no habrá dificultad para mejorar y hacer más justas nuestras relaciones sociales. Hay un momento en el que el Papa Francisco evoca la idea de conversión y necesidad de misericordia de Agustín que me parece importante recordar. Se trata de un texto que encontramos en un libro que nació de una entrevista con el periodista Andrea Tornielli. En un determinado momento el periodista pregunta a Francisco sobre las disposiciones para obtener misericordia. La respuesta la encuentra en el magisterio de Agustín:

“Me viene a la cabeza esta frase: “¡No puedo más!”. Llegado cierto punto uno necesita ser entendido, ser curado, perdonado. Necesita levantarse para retomar el camino. Recita el salmo: “*Un espíritu contrito es un sacrificio a Dios, un corazón afligido y humillado, oh Dios, no lo desprecies*” (Salmo 50, 19). San Agustín escribía: “Busca en tu corazón lo que es grato a Dios. Hay que romper minuciosamente el corazón. ¿Temes que perezca porque está hecho añicos? En boca del salmista hallamos esta expresión: “*Crea en mí, oh Dios, un corazón puro*” (Sal 50, 12). De modo que, para que sea creado puro, debe ser destruido el corazón impuro. Cuando pecamos debemos sentir disgusto de nosotros mismos, pues los pecados disgustan a Dios. Y dado que constatamos que no vivimos sin pecado, cuando menos en esto tratemos de ser parecidos a Dios: en el lamentarse de lo que disgusta a Dios» (s. 19, 2-3). Los padres de la Iglesia enseñan que este corazón hecho pedazos es la ofrenda más apreciada por Dios. Es la señal de que somos conscientes de nuestro pecado, del mal realizado, de nuestra miseria, de nuestra necesidad de perdón y de misericordia”⁶⁵.

Francisco no se equivocaba al hablar de este aspecto fundamental de la enseñanza de los Padres de la Iglesia, por lo menos, seguramente no se equivocaba cuando se refería a la enseñanza del obispo de Hipona, tan preocupado por distinguir los sacrificios meramente materiales o formales que no conducen a nada del sacrificio de la conciencia y del corazón, el único agradable a Dios. En el sermón citado por el Papa Bergoglio, Agustín, comentando algunos versículos de los salmos 50 y 72, daba una serie de orientaciones para entender correctamente de qué se trata el reconocimiento de los propios pecados y el sacrificio que Dios espera de sus fieles. Les indicaba que con la venida de Cristo se ha producido un cambio sustancial en la religión, un cambio en la comprensión de la noción de “sacrificio”. Los sacrificios del Antiguo Testamento, con los que los

⁶⁴ *Ibid.*, 6. CCL 41,452/160 – 453/162.

⁶⁵ FRANCISCO, *El nombre de Dios es misericordia*, Buenos Aires 2016, 49-50.

creyentes en el único Dios buscaban agradarle y vivir en plenitud su experiencia de fe, dejan de tener sentido con la encarnación. Por eso Agustín dirá que cambian los signos (*signa*), pero no la fe (*fides*):

“Tu pueblo te dice: ¿qué he de ofrecerle yo, que ya no le ofrezco lo que antes le ofrecía? Pues se trata del mismo pueblo en que unos mueren y otros nacen. Han cambiado los ritos, pero no la fe. Han cambiado los ritos con los que se simbolizaba algo, pero no lo significado. El carnero, el cordero, el becerro, el macho cabrío: todo ello es Cristo”⁶⁶.

Y concluye exhortando:

“*Sacrificio para Dios es un espíritu contrito; un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias. Tienes ya qué ofrecer. No echas la vista a tu rebaño ni prepares navíos, ni te traslades hasta las provincias más lejanas para traer aromas. Busca en el interior de tu corazón lo que es agradable a Dios*”⁶⁷.

Otro texto precioso nos muestra esta misma perspectiva, que ninguno está autorizado a interpretar como fuga de los compromisos temporales, ya que en Agustín hay tantos textos que hablan de interioridad como otros tantos que hablan de las obras de la misericordia y del servicio de la caridad⁶⁸:

“*Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza. Me volveré a mí: allí encontraré lo que debo ofrecer; volveré a mí, porque en mí encontraré el sacrificio de alabanza; que sea tu altar mi conciencia. Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza. Podemos estar tranquilos, no tenemos que ir a Arabia a buscar incienso, ni registrar los fardos del avaro negociante; lo que Dios pide de nosotros es un sacrificio de alabanza. Zaqueo tenía este sacrificio de alabanza en su patrimonio, lo tenía la viuda en su pequeña bolsa, lo tenía no sé qué pobre hospederero en su tinaja; y otro ni en el patrimonio, ni en el fardo, ni en la tinaja tenía nada, todo lo tenía en su corazón: la salvación llegó a la casa de Zaqueo; y aquella viuda echó más que el otro rico; este otro ofreció un vaso de agua fresca, y no perderá su recompensa. Pero la paz llega en la tierra a los hombres de buena voluntad. Ofrece a Dios un*

⁶⁶ AUG., s. 19, 3. CCL 41,253/54-59: *ipse est populus. sacramenta sunt mutata, non fides. signa mutata sunt quibus aliquid significabatur, non res quae significabatur. pro Christo aries, pro Christo agnus, pro Christo vitulus, pro Christo hircus, totum Christus.*

⁶⁷ *Ibid.*, 19, 3. CCL 41,254/86-90: *sacrificium deo spiritus contritus; cor contritum et humiliatum deus non spernit [Ps 50,19]. habes quod offeras. non gregem circuminspicias, non nauigia praepares et permees ad extremas prouincias unde aromata deferas. quaere in corde tuo quod gratum sit deo.*

⁶⁸ Para una síntesis a propósito de la predicación y la praxis social de Agustín, cf. T. J. VAN BAVEL, *La opción por los pobres de san Agustín: predicación y práctica*, Roma 2004; E. EGUILARTE, “San Agustín y los pobres de su tiempo”, *Augustinus* 59 (2014) 47-76. Para una aproximación breve al derecho de poseer riqueza y a la correspondiente obligación de dar limosna, cf. J.-M. SALAMITO, “Pecunia”, en R. DODARO - C. MAYER - C. MÜLLER (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, Basel 2014, 615-621.

sacrificio de alabanza. ¡Oh sacrificio gratuito, dado por la gracia! No he sido yo quien ha comprado la ofrenda, eres tú quien la ha dado; pues yo ni esto tendría. Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza. He aquí el sacrificio de alabanza: dar gracias a aquel por quien tienes todo lo bueno que tienes, y por cuya misericordia se te perdona el mal que tienes. *Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza, y presenta al Altísimo tus súplicas.* Este es el perfume que agrada al Señor. *Presenta al Altísimo tus súplicas*⁶⁹.

No nos hemos apartado del tema, sino que hemos tratado de mostrar que este aspecto del pensamiento del Papa Francisco, el de la misericordia entendida como experiencia creyente del hombre en cuanto individuo —que no es otra cosa que el encuentro siempre posible entre la Misericordia y el hombre en su condición miserable— y, a su vez, comprendida como principio de transformación social, van de la mano y en algunos casos Agustín es su verdadera fuente de inspiración, después, sin lugar a dudas, del mismo Jesucristo, *vultus Misericordiae*.

Por último, quisiera recordar que el Hiponense es citado también en la encíclica *Fratelli tutti*, a propósito de un tema importante y que, sin duda, se relaciona con la misericordia, o mejor dicho, se trata de un aspecto de la realidad actual en el que es inevitable no hablar de la relación difícil, pero necesaria, entre misericordia y justicia. Se trata de la pena de muerte. Conocemos las afirmaciones del Magisterio con relación a esta práctica del derecho penal actual, por ello no vale la pena repetir las aquí, de hecho, el Papa Francisco las recuerda en el número 263 de la encíclica. Pero sí es conveniente recordar la cita del texto agustiniano un número algo posterior:

“Con ocasión del juicio contra unos homicidas que habían asesinado a dos sacerdotes, san Agustín pedía al juez que no quitara la vida a los asesinos, y lo fundamentaba de esta manera: ‘Con esto no impedimos que se reprima la licencia criminal de esos malhechores. Queremos que se conserven vivos y con todos sus miembros; que sea suficiente dirigirlos, por la presión de las leyes, de su loca inquietud al reposo de la salud, o bien que se les ocupe en alguna tarea útil, una vez apartados de sus perversas acciones. También esto se llama condena, pero todos entenderán que se trata de un beneficio más bien que de un suplicio, al ver que no se suelta la rienda a su audacia para dañar ni se les impide la medicina del arrepentimiento. [...] Encolerízate contra la iniquidad de modo que no te olvides

⁶⁹ AUG., en Ps. 49, 21. CCL 38,591/6-27: *immola deo sacrificium laudis [Ps 49,14]. ad me redeam, ubi inueniam quod immolem; ad me redeam, in me inueniam laudis immolationem; sit ara tua, conscientia mea. immola deo sacrificium laudis [Ps 49,14]. securi sumus, non imus in Arabiam thus quaerere, non sarcinas auari negotiatoris excutimus: sacrificium laudis quaerit a nobis deus. habebat hoc sacrificium laudis Zacchaeus in patrimonio suo, habebat uidua in sacculo suo, habebat nescio quis pauper hospes in dolio suo; alius nec in patrimonio, nec in sacculo, nec in dolio aliquid habebat, totum habebat in animo suo: salus domui Zacchaei; et plus misit haec uidua quam diuites illi; iste calicem aquae frigidae porrigens, non perdet mercedem suam; sed et pax in terra hominibus bonae uoluntatis. immola deo sacrificium laudis [Ps 49,14]. o sacrificium gratuitum, gratia datum. non quidem hoc emi quod offerrem, sed tu donasti; nam nec hoc haberem. immola deo sacrificium laudis [Ps 49,14]. et haec immolatio sacrificii laudis, gratias agere illi a quo habes quidquid boni habes, et cuius misericordia tibi dimittitur quidquid tuum mali habes. immola deo sacrificium laudis, et redde altissimo preces tuas [Ps 49,14]. hoc odore dominus delectatur. redde altissimo preces tuas [Ps 49,14].*

de la humanidad. No satisfagas contra las atrocidades de los pecadores un apetito de venganza, sino más bien haz intención de curar las llagas de esos pecadores”⁷⁰.

Se trata de una carta cronológicamente ubicada en el año 411, año en el que se cerraba formalmente la controversia donatista con la Conferencia de Cartago, pero que, en realidad, no significaba una clausura total de la disputa, ya que los hechos demostraban que no se había logrado contener la insatisfacción de los donatistas más violentos, algunos clérigos, otros *circunceliones*. La *ep.* 133 no es más que la intercesión del obispo Agustín a favor de donatistas que habían asesinado a dos presbíteros católicos. Es interesante notar cómo Agustín fundamenta su posición. Quiere evitar que Marcelino juzgue a estos criminales con la pena de muerte porque esto no sería más que aplicar la ley del talión, norma importante del Antiguo Testamento (cf. Lv 24, 17-22), pero superada por la predicación de Jesús en el Nuevo (cf. Mt 5, 38-48). Por eso, a través de una serie de exhortaciones antitéticas le pide encolerizarse con la *iniquitas*, sin descuidar la *humanitas*; curar al pecador, más que ceder a un apetito de venganza; no sólo ser juez, sino padre y, además, aprender de la mansedumbre de la Iglesia madre⁷¹. En definitiva, es la fe en Cristo, y su misericordia, aquella razón última que debe orientar su facultad de juzgar y de punir a los criminales. Tanto la actitud de intercesión de Agustín como obispo católico preocupado por toda su grey, incluso por aquellos que pensaban distinto y podían llegar a cometer crímenes horrendos, como también su fundamentación teológica nos muestran una aplicación concreta de la misericordia y de la *humanitas* agustiniana, apreciadas por el Papa Francisco.

3. A modo de conclusión

El Papa Francisco sorprendió a muchos, entre otras cosas, por volver a hablar del sueño de “una Iglesia pobre y para los pobres”, aquél 16 de marzo de 2013 al reunirse con los representantes de los medios de comunicación⁷². Incluso esto le mereció el calificativo de “Papa Rojo”, así como más tarde lo llamaron “Papa Verde” por la orientación ecológica de su magisterio⁷³. Lo que no sabían quienes lo señalaban de este

⁷⁰ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 265. Aquí citamos el texto latino con una frase previa que alude a la ley del talión de la que hablaremos arriba: *nolumus tamen passionem seruorum dei quasi uice talionis paribus suppliciis uindicari, non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri, sed hoc magis sufficere uolumus, ut uiui et nulla corporis parte truncati uel ab inquietudine insana ad sanitatis otium legum cohercitione dirigantur uel a malignis operibus alicui utili operi deputentur. uocatur quidem et ista damnatio, sed quis non intellegat magis beneficium quam supplicium nuncupandum, ubi nec saeuendi relaxetur audacia nec paenitendi medicina subtrahatur?* (*ep.* 133, 1. CSEL 44,81/13-21)

⁷¹ Además de algunas expresiones como *patris officium*, *paterna diligentia* o *mansuetudo matris*, son también importantes los textos bíblicos que cita Agustín con relación a la mansedumbre, como, por ejemplo, Fil 4, 5 y Tit 3, 2, cf. *ep.* 133, 2. CSEL 44,82/19 – 83/1.

⁷² FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre Francisco en el encuentro con los representantes de los medios de comunicación* (16 de marzo de 2013).

⁷³ Para algunas de estas críticas nuestro artículo, B. D’ANDREA, “Aportación testimonial y doctrinal del Papa Francisco a la DSI”: *Mayéutica* 40 (2014) 157-175.

modo es que el Papa Latinoamericano no hacía más que recuperar lo que deseaban en su momento san Juan XXIII y también san Pablo VI, así como otros protagonistas del Concilio Vaticano II.

En las vísperas del Concilio el Papa Juan decía: 2Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres⁷⁴. Este punto estaba claro también para el Cardenal Lercaro, arzobispo de Bologna:

“No daremos satisfacción a las exigencias más auténticas y más profundas de nuestro tiempo, no responderemos a la esperanza de unidad que comparten todos los cristianos, si hacemos del tema de la evangelización de los pobres uno más de los muchos temas del Concilio. No se trata, en efecto, de un tema cualquiera; constituye, en cierto modo, el tema de nuestro Concilio. Si, como muchas veces se ha dicho aquí mismo, es exacto afirmar que la finalidad del Concilio es hacer a la Iglesia más conforme con la verdad del Evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestro tiempo, puede decirse que el tema central de este Concilio es la Iglesia precisamente en cuanto que es la Iglesia de los pobres⁷⁵.”

Es cierto también que su voz no fue la de mayor peso en el Concilio. De esto se desprende, entre otros factores, que el tratamiento de la pobreza como elemento asociado íntimamente a la naturaleza de la Iglesia haya sido algo marginado, o al menos no abordado como pretendía él⁷⁶.

Por otra parte, es innegable que san Pablo VI, poco tiempo después del Concilio, haya querido poner al centro de las preocupaciones de la Iglesia el desarrollo de los pueblos empobrecidos, como lo puso de manifiesto en *Populorum progressio* (1967) y en muchas otras intervenciones, como por ejemplo la audiencia del 24 de junio de 1970 en la que habla explícitamente no sólo de la virtud personal y eclesial de la pobreza, sino también de cómo la Iglesia debe ser pobre y aparecer pobre y cómo debía darse continuidad a la reflexión sobre la “Iglesia de los pobres”⁷⁷.

⁷⁴ JUAN XXIII, *Radiomensaje de su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II* (11 de septiembre de 1962).

⁷⁵ CARD. LERCARO, *Documention Catholique*, 3 de marzo de 1963, col. 321, n° 2.

⁷⁶ Es cierto también que algunas de las intuiciones y formulaciones del Card. Lercaro fueron recogidas en documentos del Concilio al asociar la eclesiología a la cristología, cf. M. SEMERARO, “Vorrei una Chiesa povera e per i poveri”: *Lateranum* 81 (2015) 19-35.

⁷⁷ cf. PABLO VI, *Audiencia general* (24 de junio de 1970). Por otra parte, como señala Rafael Luciani, “Pablo VI ofreció un ejercicio de discernimiento cristiano de la realidad que marcó a la Iglesia de toda la región latinoamericana. Su compromiso con los más pobres quedó claro durante su viaje apostólico a Bogotá: ‘... debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social. Nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente”, R. LUCIANI, “La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres”: *Medellín* 168 (2017) 347-373, aquí 355. También M. Semeraro parece sugerir leer el magisterio de Francisco sobre la Iglesia pobre para los pobres a partir del magisterio de Pablo VI, cf. M. SEMERARO, “Vorrei una Chiesa povera e per i poveri”, 30.

Con todo, y para no extendernos más de la cuenta⁷⁸, aquí quisiera citar las palabras sabias y bien calibradas de Y. Congar que estudió agudamente la relación entre autoridad y servicio en la Iglesia, sobre todo desde el punto de vista histórico y teológico. Con ello trataba de mostrar que ella tiene que presentarse al mundo como servidora y pobre:

“Es preciso volver a una auténtica visión evangélica: en la Iglesia hay verdaderamente puestos de autoridad; hay un verdadero poder jurisdiccional, que los pastores del pueblo de Dios reciben de Cristo conforme al orden que éste quiso e instituyó (al menos en sus líneas esenciales). Pero este poder solo existe en la estructura de la relación religiosa evangélica fundamental, como elemento de organización en el seno de una vida dada a los hombres por Cristo, único Señor y única Cabeza de su cuerpo, y del que cada uno es deudor a todos los otros según el puesto y la medida que se le han asignado. Así, jamás hay una pura relación de subordinación o de superioridad, como en la sociedad secular, sino siempre una obediencia amante de Cristo, vivida por cada uno con todos y para todos, según el lugar que el Señor le ha concedido en el Cuerpo. En este servicio fundamentalmente idéntico y coextensivo con la condición de cristiano, unos mandan y otros obedecen: nunca hacen otra cosa que servir a Cristo y a sus hermanos, en calidad de jefe o en calidad de simple miembro fraterno”⁷⁹.

Más aun, con sumo realismo agrega:

“Esto supone de nuestra parte una conversión muy profunda, no tanto a un ideal ético de desprendimiento, pues semejante ideal no es más que una consecuencia, sino a Dios y a Cristo como Señor nuestro y absoluto: una conversión *teo*-logal y *teo*-lógica”⁸⁰.

Pues bien, no hace falta conocer mucho el magisterio social del Papa Francisco para notar la consonancia entre las ideas expresadas por el Pontífice y estas palabras del bien recordado teólogo francés. La interpelación actual de la enseñanza social que hemos estudiado a partir de algunas de sus fuentes patrísticas muestra que la conversión del corazón, don de Dios y disposición del hombre a la novedad del Espíritu, es camino de sabiduría que conduce a la profecía de la misericordia, en un mundo lastimado por injusticias y enfermo porque niega la misma necesidad de *metanoia*. Conversión personal, conversión comunitaria, conversión pastoral y misionera son todas formas de ha-

⁷⁸ Para profundizar en este punto remito a los dos artículos citados en la nota anterior que tratan la evolución del tema de la Iglesia pobre y para los pobres, así como la aportación específica del Papa Francisco. También puede leerse el capítulo segundo del libro ya citado de J. C. SCANNONE, *La ética social del Papa Francisco*, 27-42.

⁷⁹ Y. CONGAR, *Por una Iglesia servidora y pobre*, Buenos Aires 2019, 104-106. La primera publicación del texto citado es de 1962, y como podemos ver no ha perdido vigencia.

⁸⁰ *Ibid.*, 106.

blar de la disposición que tiene que crearse en nuestro corazón y en nuestra mente para que la misericordia alcance a los pobres y, en última instancia, a las estructuras injustas.

Ahora bien, creo que queda claro que Francisco no es el Papa de las recetas para solucionar problemas ni tiene que serlo. Más bien, él ha puesto a la Iglesia en el camino del discernimiento a la luz de los grandes principios del Evangelio y del Magisterio pontificio. Más que una doctrina social acabada, el Papa Francisco nos ofrece una serie de orientaciones con las que debemos replantearnos la manera en que nos acercamos al mundo, a los otros, a los que nos rodean. En este sentido, creo que la encíclica *Fratelli tutti* será uno de sus mayores legados. Sin este enfoque la opción por los pobres puede llegar a ser una elección meramente ideológica, o nacer de un automatismo producto de algunas determinadas referencias religiosas.

Recordemos, una vez más, que la propuesta de Francisco nos lleva a redescubrir la letra y el espíritu de la *Gaudium et spes*⁸¹. Ella ofrece una serie de textos que hablan del valor de la actividad humana en el mundo y que manifiestan una visión equilibrada de la tensión viva en los binomios “presente-futuro”, “tierra-cielo”, “inmanencia-trascendencia”. La Constitución pastoral reza lo siguiente:

“Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios (...) Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio”⁸².

Este número sale al paso de quienes se evaden del compromiso temporal refugiándose en la “interioridad pura” o un falso espiritualismo que sólo mira a los bienes del cielo. Por el contrario, el Concilio dejaba claro que la esperanza trascendente de un futuro nuevo en Dios no puede hacer perder de vista al cristiano su deber de buscar con sus obras un mundo mejor, un mundo según el sueño de Dios:

“La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”⁸³.

⁸¹ Podemos decir que una nueva visión eclesiológica muestra “una Iglesia que actúa menos como instancia de autoridad y más como fermento de la masa”, I. CAMACHO, “Doctrina Social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica”: *Proyección* 67 (2020) 281-299, aquí 298.

⁸² cf. *Gaudium et spes*, 34.

⁸³ *Ibid.*, 39.

Como puede leerse, hay que distinguir entre “progreso temporal” y “crecimiento del Reino”, pero es un error desconocer que ambos responden a una necesidad antropológica verdadera, de hecho, ambos constituyen la expectativa-esperanza del corazón del hombre. Además, no hay que olvidar la valoración cristiana de la historia humana que también el Concilio ha querido recordar. Se trata de la historia humana vivida e interpretada por los hombres como “lugar teológico”.

El cristiano, por tanto, se convence de que los bienes y logros de este mundo, una vez purificados y limpios de toda mancha, serán parte de los cielos nuevos y la tierra nueva⁸⁴. En definitiva, debe abandonar dos posturas claramente erróneas: el interés por el *más allá* sin que importe el *más acá* y el interés por el *más acá* sin que importe el *más allá*⁸⁵. Posturas que derivan o en una *fuga mundi* poco evangélica, como en el caso de la primera, o en una utopía cerrada en la inmanencia, como acontece con la segunda.

En definitiva, la mayoría de las veces el magisterio pontificio y los mismos Padres de la Iglesia, a través de palabras e imágenes y de un lenguaje ciertamente sapiencial y profético, al igual que lo hace hoy el Papa Francisco, mostraban que el hombre sólo es fiel a su vocación trascendente si es fiel al mismo tiempo a esta tierra, hogar y suelo de todos y para todos.

⁸⁴ cf. *Ibid.*, 39.

⁸⁵ cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, “Una Iglesia solidaria con la historia humana”: *Corintios XIII* (2012) 121-140.

LA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI Y EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA FRATERNIDAD

María Dolores Prieto Santana

Sumario: El pasado sábado 3 de octubre, en Asís, el Papa Francisco firmaba, bajo los auspicios del santo pobre y fraternal, su tercera encíclica: Fratelli tutti (Hermanos todos). Un alegato a favor de la humanización de nuestro mundo. El domingo día 4, fiesta de San Francisco, todos conocíamos su contenido. Sus propuestas tienen la pretensión de llegar "a todos los hombres y mujeres de buena voluntad" de este planeta. Sin embargo, en el texto no se hacen referencias a los aspectos filosóficos que las fundamentan sino a referencias teológicas. Aunque no lo explicita, el Papa se fundamenta algunas de las líneas de la Antropología filosófica.

Summary: Last Saturday, October 3rd, in Assyses, Pope Francis signed, under the auspices of the poor and fraternal saint, his third encyclical: Fratelli tutti (Brothers All). A plea in favor of the humanization of our world. On Sunday the 4th, San Francisco party, we all knew its contents. His proposals have the pretence of reaching "all men and women of goodwill" on this planet. However, the text does not refer to the philosophical aspects that underpin them but to theological references. Although not explicit, the Pope draws on some of the lines of philosophical anthropology.

Palabras clave: Papa Francisco, Encíclicas, Fratelli tutti, Sociedad, Fraternidad, Solidaridad Global.

Key words: Pope Francis, Encyclic, Fratelli tutti, Society, Fraternity, Global Solidarity

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2020

1. El contexto social de *Fratelli tutti*

El sábado día 3 de octubre en la capilla de San Francisco en la ciudad de Asís, el papa Francisco firmó su última encíclica, *Fratelli tutti*. Para algunos medios de comunicación, la nueva Encíclica es solamente un documento social que denuncia las políticas neoliberales. Para otros, el papa se aparta de la Teología perenne y se mete en un campo político que no le corresponde. Es más: para algunos, el Papa se fundamenta en principios no cristianos sino masones e incluso comunistas¹.

¹ Un buen resumen de los ecos de la Encíclica en:

Pero ¿qué es lo que ha escrito el papa Francisco en la *Fratelli tutti*? A lo largo de sus 200 páginas, la Encíclica afirma, valora, enjuicia y critica muchas cosas. Pero por lo general, se coincide en que es un texto valiente contra los contextos sociales económicos causantes de mucho dolor en nuestro mundo.

1.1. Francisco arremete contra el “dogma de fe neoliberal” y proclama un nuevo orden mundial para el mundo postpandemia

La revista católica Religión digital² titulaba que “El Papa reclama en su nueva encíclica la memoria histórica frente a las dictaduras, y condena con dureza el terrorismo de Estado”. Y resaltaba algunos de los textos más “fronterizos”: “El mercado solo no resuelve todo, aunque otra vez nos quieran hacer creer este dogma de fe neoliberal”. El Papa Francisco decreta, en su última encíclica –*Fratelli tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, la tercera de su pontificado- el final del neoliberalismo, que tilda de “pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre las mismas recetas frente a cualquier desafío que se presente”.

En un texto muy duro para las tesis del capitalismo salvaje, Bergoglio arremete contra “el absoluto e intocable derecho a la propiedad privada”, que “sólo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados”. Y prosigue: “El neoliberalismo se reproduce a sí mismo sin más (...). La especulación financiera con la ganancia fácil como fin fundamental sigue causando estragos”, arremete Bergoglio, en un texto profundo y concreto, que se lee de una tacada (a pesar de sus 200 páginas), y en el que el Papa desgrana las raíces de una sociedad mundial perdida y sin objetivos, y reivindica la “fraternidad universal” y el cuidado de unos con otros, frente a la cultura del descarte.

Evocando las crisis de 2007 y la actual pandemia, el Papa sostiene que “las recetas dogmáticas de la teoría económica imperante mostraron no ser infalibles”. “La fragilidad de los sistemas mundiales frente a las pandemias ha evidenciado que no todo se resuelve con la libertad de mercado”, añade, lamentando esa política “hacia los pobres, pero nunca con los pobres, nunca de los pobres y mucho menos inserta en un proyecto que reunifique a los pueblos”.

Frente a ello, Francisco apuesta por “la maduración de instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas, con autoridades designadas equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales, y dotadas de poder para sancionar”. En esta línea, añade, “es necesaria una reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional”, con un rediseño del Consejo de Seguridad que evite los vetos que “deslegitiman” su trabajo.

<https://www.lavanguardia.com/vida/20201012/483995500284/enciclica-papa-francisco-fratelli-tutti-polemica.html> Lorenzo Bernaldo de Quirós, economista, liberal, director de la Fundación Internacional para la Libertad presidida por Mario Vargas Llosa, decía en un tuit: “El Papa considera el derecho a la propiedad ‘un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados’. Fantástica declaración que asumiría un comunista”.

² Consulta en: https://www.religiondigital.org/el_papa_de_la_primavera/enciclica_0_2273472687.html

Y con objetivos claros, como el fin del hambre en el mundo, “un verdadero escándalo”. “El hambre es criminal (...), mientras nos enfrascamos en discusiones semánticas o ideológicas, permitimos que todavía hoy haya hermanas y hermanos que mueran de hambre o de sed, sin un techo o sin acceso al cuidado de su salud”. De hecho, propone que “con el dinero que se usa en armas y otros gastos militares, constituycamos un Fondo mundial, para acabar de una vez con el hambre y para el desarrollo de los países más pobres”.

Algunos de los párrafos que más han podido escandalizar se refieren a sus afirmaciones de No a la guerra, a la pena de muerte o a la cadena perpetua. Porque la encíclica también supone una deslegitimación del uso de armas, la guerra o la pena de muerte. También de la cadena perpetua, que califica de “pena de muerte oculta”, y de la postura de algunos que se dicen cristianos, pero aceptan y promueven la violencia. De hecho, el Papa llega a decir que muchos ateos siguen mejor el Evangelio de Jesús que los cristianos.

Este texto también ha sido citado como provocador: “Todavía hay quienes parecen sentirse alentados, o al menos autorizados por su fe para sostener diversas formas de nacionalismos cerrados y violentos, actitudes xenófobas, desprecios o incluso maltratos hacia los que son diferentes”, lamenta el Papa, que también recuerda los horrores vividos en la pandemia. “No nos olvidemos de los ancianos que murieron por falta de respiradores, en parte como resultados de sistemas de salud desmantelados año tras año”, afirma, en una clara referencia a España.

Francisco también hace una reflexión sobre la necesidad de hacer memoria histórica de las dictaduras y el horror, siempre desde la perspectiva de las víctimas, en varios pasajes que revolverán a algunos nostálgicos (y a los benedictinos del Valle de los Caídos): “Es fácil hoy caer en la tentación de dar vuelta a la página diciendo que ya hace mucho tiempo que sucedió y que hay que mirar hacia adelante. ¡No por Dios! Nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa”, sostiene Bergoglio, que añade que “verdad es contar a las familias desgarradas por el dolor lo que ha ocurrido con sus familiares desaparecidos”, y condena con contundencia el terrorismo de Estado.

Y prosigue: “Es muy sano hacer memoria del bien”, añade, apuntando que “el perdón no implica olvido” pero que “la venganza no resuelve nada”. Justicia sin impunidad, y dejando las cosas claras: “Cuando hubo injusticias mutuas, cabe reconocer con claridad que pueden no haber tenido la misma gravedad o que no sean comparables. La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares”, concluye Bergoglio.

1.2. Las reflexiones críticas a la última Encíclica del papa Francisco

Los medios de comunicación no han sido todo lo imparciales que se deseaba. Unos, desde una visión política más laica; y otros, desde un catolicismo más conservador.

El diario liberal laico *El País* del lunes 5 de octubre presentaba la tercera Encíclica del Papa Francisco, *Fratelli tutti* de manera provocadora: “El Papa arremete contra

el neoliberalismo y el populismo en su documento más político”³. Para este diario, “Francisco publica su tercera encíclica, ‘Hermanos todos’, un análisis sobre la crisis del mundo actual en plena pandemia desde una óptica radicalmente social: “El mercado solo no resuelve todo”.

El periodista Daniel Verdú, escribe: “El papa Francisco, tras casi ocho años de pontificado, apuntala su posición política ante el mundo en plena crisis provocada por la covid-19 en *Hermanos todos* (*Fratelli tutti*, en italiano), una larga encíclica de marcado carácter social. Es el tercer texto que firma de este tipo (el anterior fue sobre la ecología), y el Pontífice se mete de lleno en la definición de conceptos como populismo o neoliberalismo, que rechaza abiertamente, y defiende una suerte de mirada del mundo que bien podría redefinir los valores del socialismo actual. La crisis de la covid-19, marco en el que sitúa sus 98 folios de análisis, es al final solo un marco para concretar un extenso y directo programa dividido en ocho capítulos que ha ido mostrando desde que fue nombrado en 2013, y que le ha convertido en uno de los enemigos de las corrientes soberanistas, populistas o de ultraderecha actuales. La encíclica, dedicada desde el título a san Francisco de Asís -se publica el día de su onomástica-, fue firmada el sábado en la basílica donde reposan los restos del santo, de quien el Papa tomó el nombre cuando ocupó la silla de Pedro después del cónclave de 2013”.

Y continúa: “Las ideas políticas que expone Francisco no son nuevas, la mayoría forman parte de sus discursos públicos. *Hermanos todos*, en el fondo, funciona como síntesis del programa político de uno de los líderes que representan los grandes bloques actuales. El Papa arremete contra el consumismo, la globalización despiadada, el liberalismo económico, la tiranía de la propiedad privada sobre el derecho a los bienes comunes, la falta de empatía hacia los inmigrantes o, incluso, el control que ejercen las compañías digitales sobre la población y la información. Un pensamiento radicalmente social que revisita los postulados de san Francisco de Asís -una de las grandes referencias del Papa- en un mundo en crisis, pero que no ha encontrado durante estos años un respaldo claro en una Iglesia profundamente dividida. La apuesta para construir puentes entre distintos mundos -también en los ambientes laicos y no católicos, donde a veces es mejor recibido- ha sido arriesgada y a menudo infructuosa. La encíclica aporta algunos elementos para entender mejor su hoja de ruta de todos estos años”.

Y más adelante: “Francisco cita también a Martin Luther King, Desmond Tutu o Mahatma Mohandas Gandhi”. Como leemos en *El País*: “El Papa se inspiró, en parte, en las desigualdades y los fallos del sistema que subrayó ese periodo”, explica en una personal introducción. “Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiper-conectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos. [...] El mundo avanzaba de manera implacable hacia una economía que, utilizando los avances tecnológicos, procuraba reducir los ‘costos humanos’, y algunos pretendían hacernos creer que bastaba la libertad de mercado

³ <https://elpais.com/sociedad/2020-10-04/el-papa-arremete-contra-el-neoliberalismo-y-el-populismo-en-su-documento-mas-politico.html>

para que todo estuviera asegurado. Pero el golpe duro e inesperado de esta pandemia fuera de control obligó por la fuerza a volver a pensar en los seres humanos, en todos, más que en el beneficio de algunos”.

Para *El País*, como vemos, es una inspiración sociológica la que impulsa la Encíclica. Y no hace mención de las referencias teológicas y a la insistencia en los textos del magisterio de la Iglesia. Algunos medios de comunicación⁴ acusan al Papa de basarse en antropologías que son ajenas al magisterio de la Iglesia y en conceptos como “derechos humanos” que no pertenecen al ámbito de la teología, quedándose en fundamentaciones exclusivamente sociológicas y no teológicas. Incluso han querido algunos ver influjos masónicos en la Encíclica, como el periódico *Hispanidad*⁵.

Tal vez una de las críticas que se pueden hacer a la *Fratelli tutti* es la contraria: para algunos sectores intelectuales no cercanos a la fe cristiana, el documento es bien intencionado, pero carece de una “fundamentación científica o racional” más universal que la convierte más en una exhortación para los ya convencidos de la bondad de la parábola del Buen Samaritano. Sin embargo, los antropólogos y los filósofos echarán de menos la cita de aquellos que han aportado fundamentación científica y filosófica a la comprensión del ser humano. Una sola cita de un autor como Paul Ricoeur⁶ que pertenece al mundo de la filosofía está presente en la Encíclica. Pero el Papa no ha considerado oportuno ofrecer el fundamento científico, filosófico y racional que, sin duda, está subyaciendo a toda la reflexión teológica, ética y espiritual. La llamada antropología filosófica (que fundara Max Scheler en 1928 con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos*) parece ausente del texto. Pero esta ausencia pretendida no exime de que podamos encontrar en el texto de *Fratelli tutti* los ecos de la reflexión filosófica sobre el ser humano en la historia.

Si la pretensión del Papa es dirigirse también a los no creyentes o a los creyentes de otras religiones, la fundamentación filosófica (la racionalidad laica) no se debe buscar solo en los muchos textos de los pontífices (no se trata solo de insistir que sus ideas son doctrina de los Papas). Es necesario “fundamentar” también (y sobre todo en una sociedad laica) la práctica de la solidaridad humana, la justicia social y la fraternidad en los textos de aquellos pensadores sobre los que se edifican las Constituciones de los países democráticos del mundo.

Desde una ética laica universal uno puede y debe preguntarse: ¿por qué hay que ayudar a los demás? ¿Por qué la postura del Buen Samaritano fue la correcta? ¿Es eficaz (y por tanto ético desde ciertas posturas políticas liberales) ayudar a los desfavorecidos? ¿Se aparta la Encíclica de la doctrina de la Iglesia? Desde una sociedad como la nuestra en la que el neoliberalismo y el darwinismo social (de tipo Trump) cobra más

⁴ https://www.abc.es/opinion/abci-juan-manuel-prada-fratelli-tutti-202010112340_noticia.html

⁵ Entre los ortodoxos, la ‘pega’ más habitual estriba en el concepto de fraternidad, nuclear en la encíclica. Y tienen razón: es un concepto más masónico que cristiano, por la sencilla razón de que no puede haber hermanos sin padre, y el busilis del cristianismo es el hombre convertido por la redención en hijo de Dios. El mandamiento de amar al hermano como a uno mismo es sólo una consecuencia del mandamiento de amar a Dios, Padre, sobre todas las cosas. https://www.hispanidad.com/confidencial/fratelli-tutti-francisco-insiste-en-salvar-salvable-acabara-por-ser-resumen-su-pontificado_12021559_102.html

⁶ La nota 80 del texto: “En estas consideraciones me dejo inspirar por el pensamiento de P. RICOEUR, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, ed. Le Seuil, París 1967, 113-127.”

fuerza: ¿tiene sentido ayudar a los desfavorecidos, a los que la Encíclica denomina “descartados”, a salir de su situación? ¿Qué fundamento racional, científico y ético tiene la solidaridad? ¿Qué argumentos antropológicos sustentan las palabras del papa Francisco en *Fratelli tutti*?

2. Situación actual y tareas pendientes de la antropología filosófica

Debajo de las palabras del papa Francisco en la *Fratelli tutti* no solo hay un “buenismo” franciscano o una reiteración del Magisterio perenne de la Iglesia. El Papa se dirige no solo a los creyentes, sino también “a todas las personas de buena voluntad”.

Leemos “6. Las siguientes páginas no pretenden resumir la doctrina sobre el amor fraterno, sino detenerse en su dimensión universal, en su apertura a todos. Entrego esta encíclica social como un humilde aporte a la reflexión para que, frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social que no se quede en las palabras. Si bien la escribí desde mis convicciones cristianas, que me alientan y me nutren, he procurado hacerlo de tal manera que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad”.

Si el Papa desea que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad, es necesaria una fundamentación científica, filosófica y racional. Desde esta perspectiva, es necesario afirmar que, aunque no exista un capítulo de “fundamentación”, no hay duda de que existe una Antropología, un determinado modo de entender lo que es el ser humano en sus interacciones con la naturaleza y en la construcción de los tejidos sociales.

Como ya se ha citado, la llamada Antropología filosófica es una disciplina muy reciente: arranca de Max Scheler, que escribe en 1928⁷. Su obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, es básica para entender lo que hoy es la Antropología filosófica. La novedad que introduce Scheler es fundamentar la reflexión sobre el ser humano en los datos de las ciencias de la naturaleza (los datos de las antropologías positivas) que abren a la reflexión filosófica y ésta a la teológica. Pero tras la obra de Max Scheler aparecen nuevas propuestas para una interpretación filosófica del ser humano basados en los datos de la ciencia. La bibliografía suele hablar de la llamada “escuela” de Max Scheler que aportó

⁷ El ensayo *El puesto del hombre en el cosmos* tenía el definido propósito de ubicar el ser del hombre en la totalidad de los entes, o del cosmos, como señala el título de la obra que consideramos. Su labor de pensador fue incesante y su mente se consumía de modo continuó en la producción de nuevas, originales y agudas ideas. Su pérdida adquirió el carácter de lo irreparable. Y cargó de estupor y aflicción al mundo filosófico. Todas sus obras lo señalaban como uno de los más egregios pensadores de su época. Heinemann lo ha denominado el más grande *animal philosophicum* de su tiempo. El contenido de su pensamiento solo con dificultad, podía tener parangón. Scheler echaba mano de su capacidad de destacarse en las grandes concepciones y en los pensamientos menudos. Las ideaciones fundamentales alternaban con inigualadas visiones de asuntos parciales. Su especulación se apoyaba en un saber entero de la historia de la filosofía. Incluso, a la distancia, se lo adivinaba como si fuera la intensidad de una “hoguera filosófica” en ignición. Una de sus peculiaridades es desarrollar sus ideas en contraste y confrontación con las ajenas. Nunca temió corregirse y con frecuencia el viraje de sus creencias le acarreó críticas cargadas de agresividad. La intensidad de su actividad intelectual se clarifica cuando conocemos la ampliación y reelaboración a que sometía sus libros, frecuentemente. Sus ideas se suceden como superponiéndose, y llevando al lector, de modo obligado, a diferenciar y separar por su cuenta, lo que se le da de un modo apretado y sin solución de continuidad.

una revolución en el modo de entender la antropología filosófica, pero también tiene indudables limitaciones⁸.

Max Scheler, huyendo de la metafísica tradicional y queriendo apoyarse en las ciencias, termina proponiendo un dualismo antropológico criticable y termina apoyándose en una metafísica panteísta. Por su parte, Helmut Plessner, el más lúcido de todos, reafirma que la Antropología filosófica debe fundarse en la ciencia y en la filosofía, pero – como sociólogo de las culturas- no profundizó en el estatuto epistemológico de esta disciplina. Sin embargo, Arnold Gehlen, consecuente con una postura antifilosófica, acaba por dejar la Antropología Filosófica en manos de la biología con la pretensión reduccionista de biologizar todo lo humano.

2.1. *Las críticas a las antropologías de la “escuela” de Max Scheler*

Pero el pensamiento humano se abre a nuevas posibilidades. Se puede decir que aparecen en el siglo XX cuatro capítulos de críticas a la concepción antropológica de Max Scheler y a su “escuela”. En el fondo, no es solo una crítica al modo de abordar el problema de la condición humana, sino una crítica a la misma definición de lo que es humano. Algo que han detectado algunos críticos de la *Fratelli tutti*.

El primer capítulo de críticas lo abren aquellos que consideran a Max Scheler y su presunta “escuela” como excesivamente antropocéntricos: lo humano ocupa el centro del cosmos. Desde él se interpreta todo. Desde Descartes, y, sobre todo, desde Kant, se da una progresiva subjetivización de la filosofía. Esta es la objeción que plantea Martin Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

El segundo capítulo de críticas llega desde escuelas filosóficas que ponen en tela de juicio la existencia de una “esencia” humana. M. Scheler considera la esencia o naturaleza humana como algo rígido. Es algo que está ahí. No existe dimensión histórica. Habría que incorporar la dimensión de la vida. Así, Ortega y Gasset propone una “antropología metafísica”, que desechando la categoría del ser (ontología) se apoye en la vida humana.

El tercer capítulo de críticas a la antropología filosófica de tipo tradicional se centra en la concepción individualista de lo humano y en el olvido de la dimensión social. Esta crítica proviene, sobre todo, de las posturas marxistas. Y en continuidad con ellas, las posturas de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt y especialmente nos referiremos a las críticas de Horkheimer a Scheler, y las de Habermas a Gehlen.

El tercer capítulo de críticas parte de aquellos que niegan la llamada “singularidad” humana. ¿Es el hombre un ser singular? Los antihumanistas critican que exista singularidad humana. Para estos, la singularidad humana es un “invento”. Michel Foucault habla de “la muerte del hombre”.

⁸ C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica*, Colección Deusto, Bilbao 1999, 425 ss.

2.2. Para una tipología de las Antropologías filosóficas

¿Qué rasgos tiene la Antropología filosófica que subyace a la *Fratelli tutti*? Habrá que presentar una tipología.

En estos cien años escasos de vida, la producción filosófica sobre Antropología filosófica ha sido extensa. Para empezar, se han propuesto diversas clasificaciones de los diversos “tipos de Antropología filosófica” tal como propone Carlos Beorlegui⁹. Las propuestas de clasificación de los diversos modelos o ideales de ser humano son interminables y muy dispares¹⁰. Nos vamos a centrar solo en dos: la que ordena los modelos desde el concepto de *naturaleza humana*; y la que los ordena desde la referencia al *sujeto humano*.

Según el criterio de cómo entienden la *naturaleza humana*:

Se ha propuesto muy diversos modelos de Antropología filosófica basados en el concepto de *naturaleza humana*. Walter Brünning¹¹, divide los modelos antropológicos desde la diferente forma de entender la naturaleza o la esencia del ser humano. Se pueden encontrar cuatro grupos:

<p>1. ESENCIALISTAS: parten de la comprensión de la naturaleza humana como un conjunto de notas que configuran una idea de naturaleza humana estática e invariable.</p>	<p>Se dan dos tipos de esencialismos: <i>idealista</i> y <i>materialista</i>, según que las notas que definen esa esencia sea espiritual o material. De alguna manera, se incluyen en este tipo las figuras de Aristóteles, Kant, Heidegger, Scheler aunque son muy diferentes unos de otros.</p>
<p>2. SUBJETIVISMOS HISTORICISTAS / EXISTENCIALISTAS/VITALISTAS: rompen y superan el esencialismo y hace hincapié en el carácter dinámico y procesual de lo humano.</p>	<p>Conjugan elementos deterministas / naturales, sociales y la libertad de cada individuo. En esta postura se incluyen figuras tan diversas como Ortega y Gasset, Plessner, Gehlen, Dilthey...</p>
<p>3. IRRACIONALISMOS / NIHILISMOS: llevan al extremo el deseo de negar a naturaleza o esencia humana.</p>	<p>Para este planteamiento no tiene sentido hablar de <i>el</i> hombre o <i>el</i> ser humano, o <i>lo</i> humano. Solo hay individuos sueltos, incapaces de coincidir en algo común que les defina como <i>seres humanos</i>.</p>
<p>4. TRASCENDENTALISMOS / PRAGMATISMOS: el intento de superar el nihilismo, lleva hacia estos modelos (los más conformes con la sensibilidad actual). Se parte del carácter histórico y procesual del ser humano.</p>	<p>Pasan del nivel espontáneo existencial a un nivel trascendental fundante. Hay, por ello, una condición de posibilidad de lo humano dentro de la variabilidad histórica y cultural. En este apartado está el marxismo, los pragmatismos, las propuestas de la racionalidad comunicativa, la hermenéutica, etc.</p>

⁹ *Ibid.*, 280-314.

¹⁰ Véase: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2017/10/04/la-naturaleza-lo-humano-replantea-ideal-posthumanista/>

¹¹ W. BRUNNING, “Los tipos fundamentales de la Antropología filosófica actual”: *Arbor* 28 (1954) 107, 292-303.

Tal vez, las posturas 2 (Existencialismo/ historicismo) y 4 (trascendentalismo) son las más aceptables por un humanismo como el que aquí proponemos (téngase en cuenta que nos movemos sólo en el terreno de la filosofía sin hacer intervenir el aspecto de la fe). Sería discutible ahora dentro de cuál de estas dos posturas se sitúa la Encíclica *Fratelli tutti*. Pero habría que acudir a otros modelos antropológicos.

Las Antropologías filosóficas según el criterio del *sujeto humano*

Pero tal vez sea más acertado acudir a las aportaciones de las Antropologías filosóficas que ponen el acento en el modo de explicar el papel del sujeto humano. Desde este criterio de interpretación podemos distinguir tres grandes apartados de posturas antropológicas: la *humanista*, la *antihumanista*, y la que se ha dado en llamar del *humanismo renovado*.

a) *La postura humanista*: parte de que los humanos ocupan el lugar céntrico de la realidad (antropocentrismo). Pero el término *humanismo* tiene un contenido muy amplio y complejo. Se entiende en dos sentidos: el *humanismo histórico* y el *humanismo filosófico*. El *humanismo histórico* (o *cultural*) es el propio del movimiento que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que se conoce como Renacimiento. Lo característico es la afirmación del *antropocentrismo* como alternativa al *teocentrismo* medieval.

El *humanismo filosófico* es un movimiento que potencia unos valores humanos que le dan especial dignidad y centralidad respecto a las otras realidades mundanas. Hay una serie de elementos en los que coinciden los diversos humanismos: la igualdad y dignidad del ser humano, la fe en la racionalidad de la humanidad, en proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano, aceptación del falibilismo del conocimiento humano, una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos.

Los ejemplos más significativos del humanismo filosófico son: Pico de la Mirándola, Fichte y sus continuadores, el existencialismo de Sartre, y el personalismo de Emmanuel Mounier y su escuela (Jean Lacroix, y en España, Carlos Díaz). Desde esta postura del humanismo (y sobre todo del personalismo) habría que considerar la filosofía subyacente a “Fratelli tutti”.

b) *Posturas antihumanistas*. Desde el punto de vista científico y filosófico hay que reconocer que hay “otras” posturas, como son los llamados *antihumanismos*: otra corriente, que procede del Renacimiento, desarrolla una visión que mina la centralidad de lo humano en el mundo. Diferenciamos dos grupos: los que llamamos de descentramiento (que sitúan lo humano des-centrado) y los antihumanismos de disolución (que disuelven la realidad de lo humano).

Algo podemos decir de los antihumanismos de descentramiento: Sigmund Freud habla de los golpes recibidos por el narcisismo humano: primero con Copérnico, luego con Darwin y posteriormente con el psicoanálisis. Tanto el marxismo como el semiologismo han dado fuertes golpes al humanismo. Para Karl Marx, uno de los *teóricos de la sospecha*, los humanos no controlan la historia. Esta está sujeta a sus propias leyes. El descentramiento del hombre se da en las leyes económicas que rigen el rumbo de la historia (el *materialismo histórico*). Ya no es la conciencia o el *espíritu* hegeliano el que marca el ser y el sentido de la realidad y de la historia. Al revés: es la estructura socioeconómica la que determina y configura la conciencia y los elementos que componen la superestructura cultural (política, derecho, moral, filosofía, estética, religión, etc.).

En una lista amplia, Beorlegui (1999) sitúa como *antihumanistas* (en el sentido dicho, de no centralidad de lo humano individual) a Heidegger¹², Zubiri¹³, Lévinas¹⁴ y los diversos estructuralismos y antihumanismos teológicos. Por ello, habría que hablar más que de antihumanismo de *descentramiento de lo humano*.

Puede hablarse también de un *antihumanismo cultural*, propugnado por algunos teólogos de la liberación, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone¹⁵. La filosofía de estos autores, apoyada en Lévinas, denuncia el *etnocentrismo cultural y filosófico* con el que la filosofía occidental ha construido su cosmovisión y su imagen del ser humano. Los europeos han absolutizado una imagen del mundo y de la humanidad, como paradigma de referencia. Los valores de occidente (desarrollo, consumo, bienestar, ...) se han convertido en los únicos posibles cuando hay otros. Desde esta óptica, en Europa se habla de países “desarrollados” y “subdesarrollados” (no llegan a su nivel, que se considera el óptimo).

Estos propugnan un método *analéctico*, que reinstaure un auténtico diálogo con el otro. Sólo en un diálogo simétrico entre culturas será posible configurar un modelo nuevo de ser-humano, que no excluya a la mujer ni a otras culturas “diferentes” (pero no por ello inferiores). Pero hay otra tarea: ¿cómo elaborar una Antropología filosófica desde el dolor de las víctimas, desde el sufrimiento de los inocentes, desde el desconcierto de la violencia, del hambre, de la violación de los derechos humanos?

Por otra parte, desde el punto de vista filosófico, deben citarse los llamados antihumanismos de disolución (o reduccionistas): otros antihumanismos más radicales propugnan la disolución de lo humano en instancias extrahumanas. Hay dos clases: *antihumanismos científicistas y estructuralistas*. Los primeros disuelven o reducen al ser humano a la lógica de los genes (lógica del “gen egoísta”, como lo definió R. Dawkins). Es lo que defiende la *Sociobiología*. También hay un reduccionismo biologista en J. Monod (*El azar y la necesidad*, 1971), Jean Rostand (*El hombre y la vida*, 1973), Edgar Morin (*El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, 1973). Tal vez la figura más sobresaliente de antihumanismo estructuralista sea Michel Foucault (Poitiers, 1926-1984) a quien se considera el “filósofo del estructuralismo”. Para él, el “hombre” es un *invento*

¹² El antihumanismo metafísico de Heidegger está en su *Carta sobre el humanismo* (1947) que es una respuesta al texto de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). Heidegger reacciona, tanto contra la fenomenología de Husserl, como contra el existencialismo de Sartre. Ambos parten del sujeto como origen y fundamentación del sentido. Heidegger defiende la centralidad del ser sobre el sujeto y la existencia. Es un antihumanismo *ontológico o metafísico*.

¹³ Xavier Zubiri muestra un *descentramiento metafísico* de lo humano. Para él la primacía está en la realidad. En su obra póstuma *Sobre el hombre* (1986) define al hombre como “animal de realidades”. Su discípulo, I. ELLACURÍA, ha continuado la recopilación de sus escritos y el desarrollo de su pensamiento: *Filosofía de la Realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.

¹⁴ Emmanuel Lévinas (1906-1995) constituye el paradigma que llamamos *antihumanismo ético* (*Totalidad e infinito; De otro modo que ser, o más allá de la esencia; El humanismo del otro hombre...*). Sitúa la ética en el punto central de la filosofía. La ética es la *filosofía primera*. El descentramiento antropológico de Lévinas se convierte en *El humanismo del otro hombre*: es decir, la primacía del Otro. El sujeto humano se determina no a partir del Ser (Heidegger) ni de otra instancia extrahumana (antihumanismos científicistas), ni a partir de uno mismo ni de la realidad (Zubiri) sino a partir del Otro. En esto coincide con Laín Entralgo: *Teoría y Realidad del Otro* (1961).

¹⁵ E. DUSSEL, *Métodos para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974; J. C. SCANNONE, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”: *Stromata*, 27 (1971) 23-68; *Teología de la liberación y praxis popular* (1976).

reciente, propio del saber del siglo XIX, momento en que surgen las ciencias humanas y la “humanidad” se convierte en el *nudo epistémico* en que confluyen las principales cuestiones y problemas de la filosofía.

Para Foucault, por tanto, la historia y la configuración de los saberes no son fruto del hombre como sujeto y ser libre, sino fruto de una serie de leyes internas (estructuras) que van configurando cada momento cultural, cada *episteme*. El hombre no es sujeto de la historia: es llevado por ella.

Algunos han querido ver también un *antihumanismo teológico*. Frente a la teología antropológica de Karl Rahner, para la que los humanos son el sujeto de la creación, hay algunas propuestas alternativas. Así, Juan B. Metz critica como insuficiente el giro antropológico de Rahner que “sirve a un sujeto burgués, individualista, sin dimensión sociopolítica”. De ahí surge su propuesta de *teología política*. Desde el otro punto de vista, H. Urs von Balthasar quiere recuperar para la teología el *teocentrismo* que está por encima del hombre. Le parece que Rahner cae en el secularismo.

c) *El humanismo renovado: hacia un nuevo humanismo comunitario*. Paralelamente a las dos posturas extremas anteriores, en los últimos años del siglo XX se ha desarrollado, desde frentes diferentes, una *nueva antropología* que intenta configurar un modelo más radical y auténtico de lo *humano*.

Posturas como las de Heidegger, Zubiri y Lévinas pueden situarse en esta perspectiva. En estos años ha habido críticas fuertes al antihumanismo estructuralista poniendo énfasis en sus contradicciones. De igual modo, hay una recuperación y revalorización del individuo a veces hasta límites neoconservadores.

La recuperación del sujeto en el neoconservadurismo significa la vuelta a una antropología que da por sentada la primacía del individuo (y de los valores individuales) por encima de la sociedad. Por ello, insisten en un Estado de mínimos (la minimalización del Estado). En definitiva, unas antropologías que recuperan el *sujeto/ personal/ individuo* con la consiguiente disminución del interés por los problemas sociales, la solidaridad, la interrelación social.

Sin embargo, también se desarrollan antropologías que propugnan un acuerdo dialéctico entre la dimensión personal y la comunitaria/social del ser humano. El profesor Carlos Beorlegui, a quien seguimos en esta reflexión, destaca una línea de reflexión que merece ser tenida en cuenta: la de las Antropologías de humanismo comunitario.

Merece ser citada y tenida muy en cuenta la antropología de Emmanuel Lévinas (1906-1995). Nacido en Kaunas (Lituania) de familia judía, en 1930 defiende su Tesis doctoral en París sobre Husserl, pero critica el intelectualismo de Husserl. Sus principales obras (en español) son: *El tiempo y el otro* (1948; Barcelona 1993), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961; Salamanca 1987), *Humanismo del otro hombre* (1972, Madrid 1993); *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974; Salamanca 1987).

Por otra parte, en España tiene mucha fuerza el pensamiento antropológico de Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898-1983). Hasta 1936 fue profesor en la Universidad de Madrid. Después de la guerra se dedicó a cursos privados. Obras: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986). Su antropología se basa en el hombre, *animal de realidades*.

Es necesario tener muy presente la antropología llamada dialógica o comunicativa de Jürgen Habermas (1929-) y de Karl Otto Apel (1922-2017). J. Habermas, fue desde 1971, director del *Instituto Max Plank para la Investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico*. Entre sus obras en castellano destacan: *Ciencia y Técnica como Ideología* (1968), *Lógica de las ciencias sociales* (1967), *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Teoría de la Acción Comunicativa* (1982, 1992), *Pensamiento postmetafísico* (1990).

Por su parte, Apel que fue profesor y director desde 1962 del *Philosophisches Seminar* de la Universidad de Kiel, ha trabajado sobre todo en cuestiones concernientes al lenguaje y a la comunicación lingüística. Obras en castellano: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”: *Dianoia*, 21 (1975) 140-173; *La Transformación de la filosofía* (1962-1971).

Las reflexiones de ambos sobre el ser humano dentro del contexto de la cultura científico-técnica deben ser tenidas en cuenta al construir un nuevo paradigma del ser humano. La antropología dialógica o comunicativa de Habermas y Apel se basa en la condición lingüística del ser humano. Se desarrolla a través del análisis trascendental.

Apel critica que los antihumanismos cientifistas han postergado al sujeto, ya que solo se fijan en las relaciones sujeto-objeto pero no en las relaciones *sujeto-sujeto*. Partiendo de la pragmática trascendental kantiana (“el yo trascendental es la condición de posibilidad del conocimiento”), Apel va más allá: el lenguaje humano es un logro social, una forma de vida. Por ello, el sujeto, en la medida en que está configurado como elemento fundamental por el lenguaje (*homo loquens, homo dialogicus*), no puede nunca entenderse como individuo aislado del resto de los seres humanos. Por tanto, el sujeto de la racionalidad, de las normas éticas y de la configuración de la sociedad no es el individuo, sino la sociedad, y en concreto, la comunidad ideal de diálogo.

Desde América Latina, y fundamentada en estos autores, ha emergido y se ha desarrollado la llamada antropología de la liberación se apoya en la filosofía de Lévinas. Cuando se habla de *filosofía, de teología o de antropología de la liberación* nos estamos refiriendo a un modo de pensar que no es en absoluto uniforme, aunque parte de unos presupuestos comunes: el interés por la reflexión desde la vida, desde la sociedad, desde los pobres, desde las víctimas del sistema global del mundo.

Propugna una racionalidad interpersonal e intercultural en la que se acepta al otro (y en especial al otro marginado) como sujeto e interlocutor válido de diálogo. Acepta los planteamientos de la racionalidad comunicativa, sobre todo la de Apel, pero de modo crítico.

La propuesta antropológica está articulada por el acercamiento al “otro” concreto, tanto individual como social y cultural, para descubrir su indigencia y marginación (el *principio compasión*), el reconocimiento de la irrepitibilidad de cada individuo (Lévinas), y el ejercicio de la racionalidad comunicativa ejercida por los sujetos concretos históricos.

De ahí que Juan Carlos Scannone proponga, como alternativa a la comunidad ideal de comunicación, el *nosotros ético-histórico*. Por eso, en lugar de hablar de *dialéctica*, o de racionalidad *dialógica* hablan de *analéctica* (dialéctica de la asimetría y la diferencia).

3. Las propuestas de las llamadas nuevas antropologías

En la actualidad, muchas antropologías pugnan por explicar el fenómeno humano¹⁶. Tal vez sea F. Crespi¹⁷ quien presenta una visión más amplia. Para él, el problema de fondo es hallar una nueva base general de orientación que, respetando el pluralismo, y sin caer en el fundamentalismo, constituya un nuevo horizonte sobre el que construir la solidaridad social. Entre las dos posturas alternativas, el fundamentalismo y el relativismo, es necesario reactivar las improntas solidarias. La tesis que sostiene en este libro es que una nueva reflexión sobre el concepto de existencia puede aportar ese horizonte.

En el pensamiento actual, la Solidaridad está de moda. La presencia del “ideal de la igualdad” en la teoría de la justicia de J. Rawls y en énfasis otorgado a la comunicación en la teoría social de Jurgen Habermas son significativos. La idea de “solidaridad” está también presente en los neoconservadores (McIntyre y Rorty).

La reflexión se enriquece con las aportaciones de las grandes figuras: desde Heidegger a Paul Ricoeur, pasando entre otros por Foucault y Habermas. En ellos se encuentran las reflexiones más hondas sobre la misma existencia, de donde se deriva la necesidad de aprender a existir, la autorrealización como relación con el mundo y la emergencia de la transcendencia. Un último capítulo sintetiza las aportaciones relacionando la existencia con la solidaridad social: la autorrealización personal, como horizonte de existencia, queda recortada si no cuenta con la responsabilidad social.

Un análisis actual ha sido hecho por F. Crespi. Parte de la tesis de Niklas Luhmann del análisis de la realidad del mundo. En él las complejas sociedades, junto a un impulso creciente hacia la globalización (económica, social, política y cultural) han generado también una creciente diferenciación de ámbitos de significado referidos al amor, al dinero, a la verdad, al derecho y al poder. Esta diferenciación produce una polarización entre bloques de dominadores y dominados.

4. ¿Es posible un humanismo dialógico, solidario y responsable? ¿Cómo se configura desde otros escenarios?

El profesor Carlos Beorlegui¹⁸ postula un humanismo que tenga en cuenta el carácter dialógico, el carácter solidario y el carácter responsable del ser humano.

Desde nuestro punto de vista, la Antropología filosófica subyacente a la encíclica *Fratelli tutti* toma muchos elementos de este modelo que, científica, filosófica y racionalmente, puede ser asumido por personas creyentes y no creyentes. Si nos pre-

¹⁶ J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1976; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las Nuevas Antropologías. Un reto a la Teología*, Sal Terrae, Santander 1983; L. STEVENSON, y D. L. HABERMAN, *Diez teorías sobre la Naturaleza humana*, Cátedra, Madrid 2001; R. TRIGG, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

¹⁷ F. CRESPI, *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*, Alianza Universidad, Madrid 1996.

¹⁸ *O.c.*, 301-313.

guntamos si entre los muchos modelos antropológicos que se presentan en la actualidad ¿hay alguno que parezca más coherente con unas determinadas concepciones del mundo? Las respuestas son muy diferentes.

Tal vez la “filosofía oculta” bajo la encíclica *Fratelli tutti* coincida con estos planteamientos en muchos puntos. Tal vez sea necesario que los expertos la analicen a fondo para poder responder. Pero no nos fijamos aquí en las antropologías coherentes con la fe cristiana (que es tarea de la Antropología teológica) sino en las antropologías más coherentes con una visión del mundo, con unas opciones éticas humanizadoras.

El profesor Beorlegui proponía hace ya veinte años, tres criterios para evaluar una antropología aceptable (dentro del pluralismo antropológico) y que tal vez corresponda a los expertos si son aplicables a la *Fratelli tutti*: 1. El presupuesto humanista; 2. La dimensión dialógica o comunitaria del humanismo.

1) *El presupuesto humanista* implica partir de la diferencia ontológica (real), cualitativa y ética entre lo humano y las demás realidades mundanas. Esto supone aceptar que lo humano tiene una densidad ontológica que lo diferencia cualitativamente de otras realidades mundanas. Es decir, posee una dignidad ética que lo hace más valioso que el resto de lo mundano. Esto no aleja de las antropologías antihumanistas que pretenden disolver lo humano y despojarlo de la dignidad.

Hace falta “recuperar” las ideas humanistas desde otras perspectivas más densas. Así, frente a determinados antihumanismos que afirman la muerte, la liquidación y la disolución del sujeto, es necesario afirmar la diferencia cualitativa de lo humano, en lo ontológico y en lo ético.

El elemento central de todo humanismo ha sido siempre la tesis que “atribuye dignidad y valor al hombre en cuanto tal”, como señalaba el profesor Miguel Morey (*El hombre como argumento*, 1987). De este modo, el ser humano se constituye -según Kant- en fin en sí mismo, no siendo lícita su utilización como medio al servicio de nada ni de nadie. Ello supone, pues, concederle una dignidad absoluta, aunque la posea de forma relativa, en cuanto que su absolutez lo sea como realidad cobrada, y, por tanto, sea una realidad relativamente absoluta que decía Xabier Zubiri.

2) *Un humanismo con una dimensión dialógica o comunitaria*. Frente a los humanismos de corte individualista, debemos acentuar aquí la dimensión interpersonal y social del ser humano. Esto es: el ser humano no llega a ser tal más que en el entramado dialógico con los demás seres humanos. Este entramado se constituye en diversos niveles concéntricos, desde el entorno familiar al entorno globalizador que incluye toda la especie.

En este punto será necesario recuperar las antropologías sociales de E. Lévinas, X. Zubiri o Pedro Laín Entralgo: *Teoría y realidad del Otro* (1961); *¿Qué es el hombre?* (1999); Hannah Arendt: *La condición humana* (1993), que se constituyen en torno a valores sociales, como la alteridad, el altruismo, el trabajo, la política y la solidaridad. Incluso se postula por algunos autores que hay que buscar las raíces de la solidaridad social en autores más bien conservadores a partir del concepto heideggeriano de “existencia”.

Actualmente hay una tendencia a una antropología defensora del individualismo (como la que propugnan los posmodernos y los neoconservadores)¹⁹. Durante la

¹⁹ <https://www.jotdown.es/2020/04/sobre-pandemias-en-la-era-del-individualismo/>

época del primer liberalismo (en el siglo XVIII) se va configurando un ideal del hombre caracterizado por el individualismo, egoísmo/narcisismo, competitividad desde un sentido darwinista de la vida, racionalidad económica y ética calvinista del trabajo, de la eficacia, y de la productividad económica. El liberalismo está apoyado por una filosofía implícita que potencia la imagen individualista del ser humano (así, Hobbes y Locke) que los teóricos neo-conservadores maquillan para darle la apariencia de “humano”, “social” y “progresista”. El filósofo y teólogo Frank Hinkelammer ha desarrollado ampliamente estas ideas.

Frente a esta concepción individualista, desde el punto de vista filosófico y ético (y no solo desde el punto de vista cristiano) defendemos como razonable una antropología que tiene como uno de los elementos básicos la condición social del ser humano.

5. Elementos para una antropología social, fraternal y solidaria en *Fratelli tutti*

En los textos de la encíclica *Fratelli tutti* nos ha parecido vislumbrar una fundamentación filosófica sólida que tiene en cuenta muchos de los rasgos descritos más arriba. Aunque no se manifieste explícitamente, la encíclica *Fratelli tutti* muestra los rasgos de esta antropología filosófica (que puede fundamentarse racionalmente y ser aceptada por humanos de todas las tradiciones religiosas). Justificamos una antropología social, fraternal y solidaria desde dos planteamientos: 1. Mostrando la estructura interpersonal y social de la génesis del yo, y 2. Mostrando el carácter esencialmente dialógico de la dimensión lógico-trascendental de la subjetividad.

1. *La génesis del yo*: el yo humano se va configurando por una estructura dialéctica en la que interviene, tanto la dinámica interna del individuo, como la dinámica externa del entorno social. El ser humano, desde la fase embrionaria, es una realidad deficiente (A.Gehlen) en la que lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico está conformado por lo que J. Rof Carballo llama “urdimbre primigenia”. Esta estructura dialéctica individuo-entorno social está presente en los trabajos sobre la configuración de la conciencia y de la concepción de la realidad realizados por Vygotsky y G. H. Mead en disputa con las interpretaciones de corte más individualista de Jean Piaget. Los datos e investigaciones avalan la idea de que el ser humano sólo llega a conformarse como un yo maduro y bien estructurado (como ser autónomo) dentro de un ámbito interpersonal.

2. *El carácter dialógico*: la dimensión lógico-trascendental muestra al ser humano como dialógico. Basados en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas y en el *a priori* de la argumentación de K.O. Apel se advierte que la configuración del sentido y de la voluntad se halla enmarcado en el “socialismo pragmático” o “socialismo procedimental”, en expresión de Apel. Por tanto, la razón humana, en su dimensión más básica y profunda, no se nos aparece como una razón individualista e instrumental. Se nos aparece como razón dialógica, comunicativa.

La humanidad emerge a su condición cuando empieza a hablar e interactúa con sus compañeros de especie. Y realizando una reflexión trascendental (sensu kantiano) sobre el *factum* del lenguaje, para descubrir sus condiciones de posibilidad, nos encontramos con un lenguaje ideal o con una serie de notas que conforman la situación ideal de diálogo.

El diálogo supone la simetría en las condiciones de los que dia-logan. Hay una democracia lingüística y comunicativa. Todos son respetados en su dignidad, en la medida en que, como seres humanos, son un fin en sí mismos y nunca un medio al servicio de otra realidad (imperativo categórico kantiano).

Por tanto, la condición social del ser-humano se desprende de las condiciones de posibilidad del diálogo humano. Es más: la referencia a la dimensión comunicativa del ser humano en un mundo de relaciones simétricas conduce a una visión crítica de la sociedad y a un imperativo político de transformación de las estructuras sociales para que la igualdad sea posible. Tal vez esté ahí el fundamento filosófico de la nueva teología de la liberación de Dussel y Scannone²⁰.

6. Conclusión

¿Cuál es la situación actual y las tareas pendientes de la Antropología filosófica? Para Carlos Beorlegui, la situación es de confusión: no hay acuerdo sobre qué es la condición humana. No sobre si es posible y tiene sentido una Antropología filosófica. Y desde este punto de vista, un cierto eclecticismo se hace más necesario. La encíclica *Fratelli tutti* no entra -tal vez justificadamente- en los debates filosóficos que parecen hoy llevar a callejones sin salida.

Tal vez, las tareas que la Antropología filosófica tiene hoy por delante se pueden reducir a dos: a) Realizar una nueva re-con-figuración de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando²¹; b) Y realizar una nueva interpretación de todos estos datos desde una perspectiva crítica ideológica²².

La Antropología filosófica debe hacer una nueva alianza (Prigogine y Stengers, 1983) con los saberes científicos, ya que las ciencias se están re-configurando sobre nuevas bases epistemológicas, lo que incide sobre la nueva imagen de lo humano. Edgard Morin propone resituar la comprensión de lo humano desde una nueva conjugación del trío de conceptos: individuo-sociedad-naturaleza. Enmarcar al ser humano en el entorno de la sociedad y del conjunto de la naturaleza.

Junto con esto, hay un intento de considerar al individuo inseparable del medio social en el que vive, lo nutre y lo hace crecer. Si la concepción antropológica hegemónica en occidente desde los griegos consideraba la subjetividad humana, no solo a-históricamente, sino reducida a la soledad de la autoconciencia. Los saberes antropológicos dan hoy más importancia a la relación hombre-sociedad.

Desde el giro dado por Husserl y la corriente dialógica de Martin Buber y M. Ebner, profundizada por E. Lévinas y E. Dussel y otros filósofos de la liberación hoy la AF tiene una dimensión social y política. Conscientes de esta realidad, el punto de vista y el modelo antropológico desde el que Beorlegui intenta orientar su reflexión es el que entiende a la especie humana como una urdimbre solidaria y responsable. Desde esta perspectiva, urge una Nueva interpretación de los datos: lo humano como

²⁰ C. BEORLEGUI, *o.c.*, 308 ss.

²¹ *Ibid.*, 484 ss.

²² *Ibid.*, 496 ss.

urdimbre solidaria y responsable. Estos puntos que propone Carlos Beorlegui pueden ser el inicio de una reflexión a fondo que haga resaltar los valores de la Encíclica “Fratelli tutti”: entre las muchas antropologías, en este ensayo (tal vez demasiado influidas por los “prejuicios” creyentes) se opta por una estructura esencial del ser humano con una serie de rasgos:

1. En la *Fratelli tutti* se parte de una afirmación humanista (se opta por la aceptación de la singularidad del ser humano, y que se puede justificar científica y filosóficamente): hay unos rasgos humanos que emergen muy pronto en el proceso evolutivo y que se consideran exclusivos de un ser vivo autoconsciente. Este aspecto está muy presente en la *Fratelli tutti*.

2. Se insiste en la dimensión comunitaria (el ser humano no se comprende sin su relación a los otros, a la vida social, a la actividad y al trabajo, a la transformación de la realidad que le rodea, que tiene su justificación filosófica racional).

3. Consecuentemente con esto, el ser humano social tiene una condición responsable y solidaria. Queremos decir con ello que el ser humano, cada uno de los individuos de la especie, posee de suyo un valor absoluto (la dignidad humana), por el que tiene que ser considerado como un fin en sí y nunca como un medio para nada ni para nadie. Desde el punto de vista filosófica tiene suficiente base para ser justificada.

4. Esto significa distanciarnos y posicionarnos contra los diversos anti-humanismos, pero también contra quienes rebajan la dignidad ontológica y ética de la persona humana hasta diluir su valor entre el resto de los seres vivos.

5. Pero esta afirmación de la dignidad del ser-humano (que implica hacerlo sujeto y dueño de su vida y de su historia, hipótesis de amplio consenso filosófico) no significa volver a las tesis de un superado humanismo individualista y solipsista, sino afirmar que el ser humano es una realidad radicalmente interpersonal y social, y sólo dentro de este entramado, de esta urdimbre, es donde se va configurando como ser-humano. Somos un nosotros, un grupo social de más de seis mil millones de seres humanos que nos necesitamos y dependemos unos de otros.

6. La aceptación de esta radical condición comunitaria de nuestra condición humana implica reconocer nuestra condición solidaria y responsable, que nace no tanto de un voluntarismo extrínseco (de tinte religioso o humanista) y que nos impulsa a responsabilizarnos de los demás (postura fundamentada filosóficamente). Solidarizarse con los demás no es, desde esta óptica, más que un modo de realizarnos como personas. En la medida en que los otros son “parte” de mi propia realidad personal y humana. La conciencia de la carencialidad del otro, amenaza mi propia persona y la humanidad en general.

7. En un mundo asimétrico, en el que la humanidad está escindida y donde el dolor, la violencia y la pobreza afectan a las 3/5 partes de la humanidad (postura bien fundamentada científica, filosófica y racionalmente en la encíclica *Laudato Si'*), y que esa situación no es azarosa sino coyuntural (se debe a un modelo de organización del mundo) la propia autonomía, libertad y solidaridad deben impulsar a un esfuerzo de liberación y de emancipación.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AUGUSTIN, George (ed.), *Anunciad el Evangelio. La misión de los cristianos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 112 pp., 10 €

La misión ha sido siempre central en el cristianismo, pero hoy reviste unas exigencias y unas formas diferentes, derivadas de las condiciones de nuestro mundo, plural y secular. Evangelizar ya no es solo una actividad dirigida a los no creyentes, sino una dimensión necesaria para la revitalización de la fe cristiana en contextos tan ajenos a lo religioso o lastrados por un notable analfabetismo religioso. George Augustin, director del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad Walter Kasper, coordina esta nueva obra en la que ha conseguido reunir cuatro firmas reconocidas. En este caso son todos arzobispos, de los cuales tres además son cardenales: Thomas Collins (Toronto), Giampietro dal Toso (Obras Misionales Pontificias), Walter Kasper y Kurt Koch (respectivamente antiguo y actual presidente del Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos). Desde su rica experiencia los cuatro y el mismo editor George Augustin exponen cinco distintos aspectos de la misión, entendida como don de los cristianos al mundo, porque eso implica el mensaje de Jesús que se transmite en la evangelización, sea cual sea la forma que esta adopte. Hay que agradecer este esfuerzo orientado a revitalizar la comprensión de la misión en un mundo como el nuestro, que no hace fácil la tarea evangelizadora.- I. CAMACHO.

BOFF, Leonardo, *Reflexiones de un viejo teólogo y pensador*. Trotta, Madrid 2020, 190 pp., 19 €

Estamos ante una síntesis de la obra y el pensamiento –de la vida toda, quizás– de Leonardo Boff, que nos ha querido ofrecer cuando ya ha rebasado los 80 años. En sus páginas se pasa revista a casi todos los temas teológicos, comenzando por el mismo quehacer de la teología: y ahí ya se muestra lo que va a ser preocupación central de todo lo que sigue, el diálogo de la teología con la ciencia, con todos los saberes científicos. Dios, Jesucristo, la

Iglesia, los sacramentos ocupan los primeros capítulos. A la ecoteología y a la ética de la casa común dedica otros dos capítulos, que son los más extensos, como muestra quizás de que son las cuestiones que más han dominado a Boff en estos últimos años. Boff recoge la tradición de una ética universal, en la que tanto destacara el papel de Hans Küng, para abrirla más explícitamente a la dimensión planetaria apostando por una ética del cuidado y por el reconocimiento de la madre Tierra como verdadero sujeto de derechos (punto, este último, que será objeto todavía de mucho debate). Y no deja de ser significativo que el libro concluya con un capítulo dedicado a la espiritualidad, como lo más profundo del ser humano, que fue precisamente el punto de partida desde el que, al principio mismo de este libro, se abrió a la reflexión teológica sobre Dios.- I. CAMACHO.

ESLAVA GALÁN, Juan, *La Biblia contada para escépticos*. Planeta, Barcelona 2020, 574 pp., 12,95 €

El prolífico escritor Juan Eslava Galán continúa con este libro una secuencia mayor de obras en las que cuenta “para escépticos” diversos acontecimientos históricos, como la revolución rusa o la historia de España. El autor, a pesar de definirse como agnóstico, reconoce con rotundidad que los cimientos de Europa y, por tanto, del mundo occidental, se sostienen sobre la Biblia. Debido a ello, considera necesario conocer el texto bíblico como único modo de comprender nuestra cultura. Con esta pretensión y prescindiendo de la perspectiva creyente, recorre la Escritura que, para él, queda reducida únicamente con el Antiguo Testamento. El libro se divide en cinco partes. La primera se dedica a la influencia de la Biblia en la historia; la segunda pretende mostrar el modo en que “se inventa” una religión; la tercera y cuarta recorren episodios de la historia de Israel. La quinta parte se ocupa de los elementos que él considera más mitológicos. Se trata de un libro curioso, por más que, desde el estudio bíblico, resulten discutibles algunas de sus interpretaciones.- I. ANGULO.

LÓPEZ RASO, Pablo (coord.), *La Biblia en la era audiovisual. Nuevas formas de contar lo sagrado*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019, 190 pp., 19 €

Si bien nadie puede negar la influencia que tuvo la Escritura en el surgimiento de la cultura occidental, también resulta evidente la repercusión que sigue teniendo, aún en medio de un mundo secularizado. Así se hace patente en este libro, que recoge algunas de las aportaciones que se presentaron en el V Congreso Internacional de Mitocrítica, “Mito y creación audiovisual”, que se llevó a cabo en Madrid en octubre del 2018. En los trece capítulos que configuran esta obra coral, no solo se pretende profundizar en las artes tradicionales, sino ahondar en cómo se trata a la Biblia en las nuevas formas de creación audiovisual. Entre sus páginas encontramos estudios, breves pero sugerentes, de cómo podemos reconocer la influencia bíblica, por ejemplo, en lugares tan dispares como el diseño de personajes de videojuegos, en películas como “La cabaña”, en libros como “Tierras de penumbra” o en los anuncios de comidas y bebidas. Se trata de un libro curioso que confirmará la actualidad cultural de la Escritura.- I. ANGULO.

ORÍGENES, *Comentario al evangelio de Juan / 1*.

Introducción, traducción y notas de Patricia A. Ciner. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 415 pp., 20 €

Estamos ante un autor que fue objeto de grandes controversias ya en su tiempo, que se centraron en algunas afirmaciones que se contienen en sus obras y en la evolución que se produjo en su pensamiento a lo largo de su vida (que se extiende aproximadamente entre los años 185 y 254). La amplia Introducción (págs. 13-96) de Patricia A. Ciner (que trabaja en la Universidad Nacional de San Juan, Argentina, en el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación - Instituto de Estudios Patrísticos) ilustra sobre esta controversia y sobre sus efectos sobre el comentario al cuarto evangelio que se ofrece en este volumen. El objetivo del comentario es salir al paso de las lecturas gnósticas de dicho evangelio, especialmente de la que realizó Heracleón. Parece que dedicó muchos años de su vida a la elaboración de este comentario (comenzado en torno

al año 230 y no concluido sino a finales de los años 250, fechas sobre las que tampoco existe consenso entre los expertos). Del comentario no ha llegado a nosotros el texto completo, y hay quienes piensan que algunas partes pudieron ser eliminadas por los que sospechaban de sus posiciones doctrinales. Solo disponemos de nueve libros (y el último de ellos lleva el número 32...), y además no están completos. En todo caso, lo que poseemos de él refleja un profundo conocimiento teológico y exegético. En este volumen se publican los primeros libros de que disponemos: el I y el II, el III y el IV (de los que solo nos han llegado algunas páginas incluidas en la *Filocalia*) y el VI. En cuanto a su contenido, cabe decir que solo comenta en todo este volumen de páginas el primer capítulo del evangelio de Juan.- B. A. O.

PIKAZA, Xabier, *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job*. San Pablo, Madrid 2020, 344 pp., 21,50 €

El libro de Job es un texto por el que se interesó Xabier Pikaza desde sus años de estudiante en el Instituto Bíblico de Roma. Por eso este comentario, publicado tantos años después, es fruto de una larga maduración. Y no ha querido hacer ahora un comentario filológico del libro (existen, y muy buenos): ha pretendido ofrecer más bien lo que él llama una “lectura de tipo más antropológico y teológico” (pág. 17). Con esta intención va recorriendo el libro capítulo a capítulo fijándose en las distintas estrategias que se suceden: la inicial de Satán, la de sus amigos (que intentan convencer a Job de su culpa), la del propio Job (que se defiende como inocente y apela a Dios), la de Elihu (que le pide someterse a Dios). Todo este proceso concluye con la sentencia de Dios, que se abre al dolor humano e invita a Job a seguir viviendo. Pero la lectura de Pikaza no es una lectura aséptica y distante, sino un acercamiento al misterio de Dios desde una fe que se hace preguntas y no se conforma con las respuestas al uso.- I. CAMACHO.

SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2020, 2ª edición, 544 pp., 39 €.

La editorial Trotta acaba de publicar una segunda edición de un texto ya clásico (1985) en el marco de los estudios de lo que se ha llamado la

“third quest” o la tercera ola en la búsqueda del Jesús histórico, un movimiento que se esfuerza por situar a Jesús en el contexto del mundo judío al que pertenece. El autor, E.P. Sanders, protestante liberal, es uno de los pioneros de lo que se ha llamado “la nueva perspectiva de Pablo”, que toma distancia de la interpretación tradicional luterana para situar al apóstol en su propio contexto y recuperar así la esencia de su verdadero mensaje. Así, no extraña que el acercamiento a la figura de Jesús pretenda liberarla de enfoques y lecturas que se han ido imponiendo por los autores a lo largo de los siglos. “Atendiendo sobre todo al perfil de los hechos de la vida y obra de Jesús esbozado más arriba, intentaremos más bien centrar nuestra atención en el significado de tales hechos y palabras en el marco del judaísmo palestinese del siglo I”, nos dice el autor en la introducción. Esta introducción, larga y principalmente para especialistas, ya pone el tono de esta obra que en tres grandes partes, precedidas de la introducción de la que ya hemos hablado y una conclusión, se sirven al autor para desarrollar la hipótesis que, desde el principio, se compromete a ilustrar: “una hipótesis que explique más (no todo), que presente una buena relación (no la única) de lo que ocurrió, que sitúe a Jesús de forma realista en su ambiente y que cuente con la relación causa-efecto”. En definitiva, una obra que ya se ha hecho clásica, que principalmente puede considerarse para especialistas y que es bueno que se vuelva a editar para que no se pierda su enfoque.- J. GUEVARA.

SICRE, José Luis, *El evangelio de Marcos. Comentario litúrgico al ciclo B y guía de lectura*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 459 pp., 26 €

La excelente acogida que tuvo el volumen dedicado a Mateo (*El evangelio de Mateo. Un drama con final feliz*, Verbo Divino 2019) justifica la publicación de este nuevo volumen que tiene su origen en el blog en que el autor comenta semanalmente las lecturas litúrgicas de todos los domingos del año. Pero en este volumen ha introducido cambios en comparación con el dedicado al primer evangelista. Ahora estamos más claramente ante un comentario al leccionario litúrgico, el cual ocupa la mayor parte del volumen (págs. 39-244) y que incluye además

el comentario a las dos primeras lecturas. Ese bloque central del libro va precedido de una introducción al evangelio de Marcos y completado con una “Guía de lectura del evangelio de Marcos”. En esta última parte, se sigue el texto completo, mostrando su estructura y deteniéndose solo en aquellos pasajes que han sido omitidos en el leccionario litúrgico del Ciclo B.- I. CAMACHO.

SINISCALCO, Paolo – MOTTA, Marina – LEAHY, Brendan (Mons.) y otros, *Un pueblo que camina junto*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 130 pp., 11 €

Este libro nace a partir del impulso nuevo dado por el papa Francisco a la Iglesia como Pueblo de Dios, en donde la imagen de la esfera es sustituida por la del poliedro, más adecuada a la hora de mejorar y armonizar mejor la pluralidad de sus miembros. Una Iglesia “en salida”, dispuesta a favorecer a los pobres y a los rechazados. Toda esta visión del papa se completa con el estilo sinodal, a la hora de gestionar la Iglesia, tan diferente del estilo jerárquico, tan afianzado en vísperas del concilio Vaticano II. Para los autores de este libro la sinodalidad es una forma indispensable de concretar la comunión entre todos en la Iglesia. Con vistas a ello se destaca el papel decisivo de los laicos, hombres y mujeres, a lo largo de la historia, intentando favorecer con ello una nueva realidad en que la Iglesia efectivamente dialogue con todos.- A. NAVAS.

VILARROIG, Jaime – MINGUET, Elisa – MARTÍNEZ-CARBONELL, Alfonso, *El mensaje cristiano*. CEU Ediciones, Madrid 2020 200 pp., 12 €

Los tres autores de esta obra desarrollan su actividad docente en la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia. Lo que nos ofrecen en estas páginas es un compendio, a modo de manual, para la formación cristiana a nivel universitario. Lo han estructurado en seis temas, que se reparten los tres autores, dos temas para cada uno. Buscan sintetizar lo esencial de mensaje cristiano con un enfoque eminentemente cristológico, con una cristología de carácter más bien descendente. Los dos primeros capítulos abordan a Jesús como revelación de Dios y el conocimiento de Cristo, intentando

combinar el conocimiento histórico y el que viene por la fe. Los dos capítulos siguientes se ocupan de la vida de Jesús de Nazaret y de su mensaje: contienen un recorrido guiado por los evangelios. El tema 5 se dedica a la muerte y la resurrección de Jesús. Y un último tema trata de proyectar la figura y el mensaje de Jesús en la vida de la Iglesia prestando una atención especial a la dimensión moral y al pensamiento social cristiano. Al final de la obra hay un cuestionario para cada uno de los temas y una breve bibliografía que puede orientar para trabajar algún tema con más detenimiento. A destacar, sobre todo, el esfuerzo por ofrecer una síntesis del mensaje cristiano en un libro relativamente breve.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

PARDO MANRIQUE, Román Ángel (coord.), *Pensar la moral cristiana. A los veinticinco años de la encíclica Veritatis splendor. XLIX Jornadas de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2019, 196 pp., 17 €

Los 25 años transcurridos representan una distancia temporal suficiente como para volver sobre un texto que despertó tanta polémica cuando Juan Pablo II lo publicó (6 agosto 1993), una polémica solo comparable a la de *Humanae vitae* en 1968. Por eso es muy oportuna la iniciativa de la Facultad de Teología de Salamanca de volver sobre aquella encíclica. Los participantes en estas Jornadas pueden retomar los temas de entonces, pero libres ya del ambiente que los rodeó. La experiencia moral, desde la doble perspectiva cristológica y religiosa (Enrique Benavent y Gonzalo Tejerina), y los fundamentos bíblicos de la moral (Juan Antonio Badiola) son como los temas centrales que ocuparon las ponencias presentadas. Las complementan otras tres intervenciones sobre la teología moral y el bien común, sobre la educación moral y sobre la aportación de la moral cristiana a una cultura relativista. Una mesa redonda sobre los desafíos de la moral cristiana hoy cerró las Jornadas, que constituyeron un momento de reflexión serena sobre temas siempre acuciantes y actuales.- I. CAMACHO.

IGLESIA

DAELEMANS, Bert, *A orillas del Yukón. Encuentros en Alaska*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2020, 192 pp., 16 €

Bert Daelemans es un jesuita flamenco pero afincado en Madrid como profesor en la Universidad Pontificia Comillas, que nos relata en estas páginas su experiencia pastoral de cuatro meses en Alaska, entre el 2 de enero y el 2 de mayo de 2017. La oportunidad se le ofreció como la experiencia apostólica realizada en el marco de la última fase de formación de los jesuitas, la tercera probación. El lugar escogido fue la diócesis de Fairbanks, concretamente dos poblados de la misma, Mountain Village y St. Mary's. El autor se encuentra inserto en un mundo muy distinto a aquel al que estaba habituado: el de los esquimales yup'ik, un término que significa "gente real". Y esta gente le acogió entre ellos para que compartiera su vida, sus costumbres, sus fiestas, su fe. Como ocurre con toda experiencia humana vivida en profundidad, Bert Daelemans deja constancia en estas páginas, no solo del ambiente exterior que le rodeó, sino también lo que significó para él como persona humana y como creyente.- B. A. O.

FRANCISCO PAPA, *El contagio de la esperanza*. A cargo de Eugenio dal Pane. San Pablo, Madrid 2020, 150 pp., 12,90 €

En realidad, no es un libro del papa Francisco, a pesar de lo que parece deducirse de su portada y presentación. Pero sí está inspirado en el papa: concretamente, en sus intervenciones en torno a la pandemia del coronavirus, a partir de aquel momento extraordinario de oración en tiempo de pandemia que protagonizó en una plaza de San Pedro completamente vacía el 27 de marzo de 2020, y que tanto impresionó a muchos telespectadores. Eugenio dal Pane, fundador y director de la editorial Itaca, ha seleccionado textos pronunciados por el papa a partir de ese día en aquella etapa más dura del confinamiento y hasta el 10 de mayo (ángeles, audiencias, homilias, etc.). Siguiendo esas intervenciones, Eugenio dal Pane destaca el mensaje de esperanza contenido en todos ellos: y lo hace comentando algunos pasajes

escogidos. El libro tiene una clara intención: transmitir un mensaje de esperanza en medio de una circunstancias que más bien invitan a lo contrario, al miedo derivado de la inseguridad y de la incertidumbre que nos rodea.- I. CAMACHO.

KASPER, Walter – AUGUSTIN, George (eds.), *Dios en la pandemia. Ser cristianos en tiempos de prueba*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 152 pp., 10 €

La pandemia del coronavirus ha sido –está siendo– una experiencia singular para todos. A los seis teólogos que se dan cita en este libro se les ha pedido que hagan una valoración de la misma desde la vivencia cristiana iluminada por la teología. Son, aparte de los dos que figuran como editores: José Carlos Bermejo (religioso camilo), Bruno Forte (en la actualidad, arzobispo de Chieti-Vasto), Tomáš Halík (profesor de Teología en Praga) y Mark-David Janus (director de Paulist Press en Nueva York). A ellos se añade un Prólogo escrito por el papa Francisco, que subraya cómo esta crisis nos ha hecho cobrar nueva conciencia de nuestra índole finita, vulnerable, mortal. Cómo afecta esta crisis a nuestra fe en Dios, en el Dios de Jesucristo, qué valor tiene como experiencia ecuménica, cómo dar testimonio de vida en un contexto de muerte, cómo hacer emerger la esperanza en medio de tanta debilidad: he ahí cuestiones que la lectura de este libro ayudará a profundizar en confrontación con la propia experiencia de todo lector. Porque este es un libro, más que para instruirse, para reflexionar sobre uno mismo.- B. A. O.

ÓSCAR A. ROMERO, *Homilias de justicia y paz – Ciclo A/ II (1978)*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, XXVIII + 441 pp., 30 €

Con este volumen se concluyen las homilias que Mons. Romero predicó durante el año litúrgico 1977-1978. El primero fue publicado en 2019 ya con el título de “Homilias de denuncia y compasión”. La publicación reproduce la que ya se hiciera en 2006 en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador. Esta nueva edición, tras la canonización de su autor, le darán una difusión mucho mayor. El tono se mantiene

en la línea del Mons. Romero de aquellos años, ya próximos a su muerte (fue asesinado el 24 de marzo de 1980). Comenta las lecturas de cada domingo, pero lo hace después de presentar lo que él llamaba “el marco de la homilía”: una referencia valorativa y crítica del momento de la Iglesia y del país, que atravesaba en aquellos años circunstancias dramáticas. Estas homilias son, por tanto, un testimonio histórico. Pero son además un reflejo del corazón de su autor y de su profundo sentido cristiano.- I. CAMACHO.

PORTILLO TREVIÑO, Daniel (ed.), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 327 pp., 14 €

El Centro de Investigación y Formación Interdisciplinar para la Protección de Menores de la Universidad Pontificia de México es el promotor de esta obra, y el sacerdote diocesano Daniel Portillo, que fue fundador de este centro y hoy lo dirige, es quien ha coordinado a los colaboradores. Estos proceden, en su mayoría, del continente latinoamericano. La preocupación que los anima es el analizar las raíces de este enorme problema que hoy azota a la Iglesia, aunque no en todos los países con la misma intensidad. Esta diversidad de situaciones puede servir ya como una pista para elucidar las causas de los escándalos (no solo los abusos, sino también su sistemático encubrimiento) como un problema eclesial, que no se puede entender solo desde las características personales de quienes los cometieron. Buscan los autores una “teología de la prevención”, que respondería a esta pregunta: ¿cómo tendría que ser la Iglesia para que estos fenómenos no hubieran proliferado? Y esta teología de la prevención remite a la eclesiológica del Pueblo de Dios, ese enfoque teológico que el Vaticano II impulsó pero que no ha llegado a inspirar la realidad de iglesias donde sigue dominando el clericalismo, el elitismo, el eclesiocentrismo, todo eso que Daniel Portillo considera en el primer capítulo como “eclesiopatías”. La iniciativa de este conjunto de estudios está muy en sintonía con la estrategia puesta en marcha por el papa Francisco, quien se avino a escribir para este libro un breve Prólogo.- I. CAMACHO.

SEEWALD, Peter, *Benedicto XVI. Una vida.*

Mensajero, Bilbao 2020, 1.150 pp., 30 €

Peter Seewald tiene una larga trayectoria como periodista en diversas publicaciones de su país de origen, Alemania. Y como periodista ha seguido de cerca a Joseph Ratzinger durante casi 25 años. Este contacto tan continuado con él le ha permitido ofrecer esta biografía, todavía en vida del personaje en cuestión. La lectura de esta voluminosa obra nos ayuda a comprender la personalidad de Ratzinger gracias al conocimiento que muestra Seewald, no solo de su persona, sino también del contexto en que se desarrolla la vida del papa emérito, desde su juventud en pleno dominio de nazismo en Alemania. Central en la obra es el estudio de su participación en el Concilio Vaticano II, todavía siendo un joven teólogo, y el de su carrera académica antes de ser nombrado arzobispo de Munich. Como profesor no le faltaron dificultades en Tübinga, que le llevaron a trasladarse a Ratisbona. No menor importancia revisten sus casi 25 años junto a Juan Pablo II, que le nombró Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pero la parte que se lee con más interés es la correspondiente a sus años como papa, que son analizados por una persona que tuvo el privilegio de seguirlo de cerca y muestra una contenida admiración hacia él. En resumen, estamos ante una biografía muy bien documentada, que tiene el valor añadido de estar disponible todavía en vida de Joseph Ratzinger. Es difícil exagerar su valor, tratándose además de una personalidad tan rica que ha tenido un protagonismo tan decisivo en la Iglesia durante seis décadas.- I. CAMACHO.

VIDA RELIGIOSA

DELFIEUX, Pierre-Marie, *Un camino monástico en la ciudad. Libro de vida. Fraternidades Monásticas de Jerusalén.* Ediciones Narcea, Madrid 2020, 164 pp., 13 €

Pierre-Marie Delfieux es el fundador de las Fraternidades Monásticas de Jerusalén. Él ha recopilado lo mejor de la gran tradición monástica para ponerla al servicio del mundo actual, convencido de que dicha tradición se puede vivir plenamente en el contexto de las ciudades de nuestra época, sin clausura, con una fuerte inserción en la iglesia local. Aspiran a vivir la

fraternidad y la gratitud para con los demás y la alabanza y el amor absoluto para con Dios. Su estilo de vida aspira a seguir el ejemplo de la Santísima Trinidad y del Rostro de Cristo, al objeto de vivir una vida de caridad, oración, trabajo, silencio y acogida, todo ello en un marco único de pobreza, castidad, obediencia, humildad y gozo.- A. NAVAS.

ESPIRITUALIDAD

AVENDAÑO PEREA, José M^a, *En tus manos. Acompañar en la enfermedad y preparar una buena muerte.* Ciudad Nueva, Madrid 2020, 114 pp., 11,50 €

José María Avendaño es Vicario General de la diócesis de Getafe. Pero en este libro se inspira sobre todo en su propia vida y en la de su familia. Tema central en él es la figura de su padre, Cándido, que murió después de luchar con un tumor en el cerebro. La enfermedad y la muerte han sido la ocasión para vivir en profundidad la experiencia de la vida y de la muerte. En su obra se nos acerca a la persona de Cándido, un hombre de campo que vivió toda su vida en Villanueva de Alcardete, un pueblo de La Mancha. El libro es un canto agradecido a la vida, a la enfermedad y a la muerte, todo ello vivido desde la familia que formaron Cándido y Jorja, su mujer, y sus cinco hijos. Es una experiencia del entorno más próximo al autor, que sin duda le ha servido para madurar como persona y como creyente y le ha enriquecido en su actividad pastoral como sacerdote.- B. A. O.

CEBRIÁN, Olga, *Desierto. La aventura del silencio interior.* San Pablo, Madrid 2020, 200 pp., 12,95 €

El interés por el silencio interior es característico de nuestro mundo tan ajetreado. Y se manifiesta con frecuencia en personas que viven con intensidad ese ajetreo del día a día, mientras que para otros constituye un distanciarse crítico de toda esa realidad. La autora de este libro, que se presenta como emprendedora, profesora de meditación y terapeuta humanista Gestalt, reconoce que elaborarlo le ha supuesto un esfuerzo hercúleo. Pero en su vida y en la de otras muchas personas ha llegado a descubrir que el desierto es una realidad de la persona que no podemos ignorar: el desierto es un tránsito

to obligatorio por la vida, pero también puede ser una elección. Este libro prepara para ello: en una primera parte, presentando lo que implica prepararse para el desierto y entrar en él para vivirlo en profundidad; en una segunda parte (págs. 75-169, la más extensa, y la más interesante para la propia autora), con 17 testimonios de desierto de otras tantas personas de muy distinta trayectoria religiosa o no religiosa. El epílogo es de un experto en estas cuestiones, muy ligado a la autora: Pablo d'Ors.- B. A. O.

COLOM, Martí, *Esperanza*. San Pablo, Madrid 2020, 216 pp., 13,95 €

Reconoce el autor que este libro, que ha tenido una larga gestación, estaba concluido antes de iniciarse la pandemia del coronavirus, pero quizás en las actuales circunstancias su utilidad se acrecienta. Martí Colom es un sacerdote con una larga y variada experiencia pastoral, hoy en una parroquia de un barrio popular de Bogotá. Todo ello le ha hecho reflexionar mucho sobre la esperanza, enraizándola en lo que considera los dos impulsos fundamentales que enmarcan la vida humana: el deseo de obtener seguridades y de conservar lo que poseemos, el anhelo de superar nuestros propios límites y progresar. Aunque su enfoque tiene un profundo componente cristiano, piensa el autor que la esperanza debe buscar un fundamento antropológico. Es desde esta perspectiva desde la que se acerca al “evangelio de la esperanza”, que se inspira en una lectura detenida de la persona y del mensaje de Jesús. Este mensaje busca dar respuesta al miedo a la soledad con una propuesta de esperanza de comunión. La fe cristiana conecta con los anhelos más profundos del ser humano que se abre a un futuro que todavía no conocemos, pero lo hace con un espíritu crítico y ajeno a ja ingenuidad de entender todo en términos de un progreso siempre lineal.- I. CAMACHO.

HADJADJ, Fabrice, *A mí toda la gloria*. Ediciones Palabra, Madrid 2020, 160 pp., 14,90 €

Escritor y filósofo francés, casado y con ocho hijos, Fabrice Hadjadj se ha hecho ya notar por la abundancia de sus publicaciones, que siempre ofrecen enfoques originales. A propósito de la gloria dice el autor que podría llegar a escribir varias tesis doctorales. Se ve que es un tema que de siempre le ha interesado e inquietado.

La ocasión para comenzar a pensar en este libro se la ofreció el obispo de Sion (en Suiza) al invitarlo para pronunciar tres conferencias en la Cuaresma de 2019. Ahí nació este libro, con ideas que luego fueron adaptadas a un texto escrito. En un primer capítulo (o meditación), Hadjadj se pregunta qué es la gloria, partiendo de ese deseo tan humano que busca alcanzarla. Un segundo capítulo se ocupa de la gloria de Dios (“Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria”). Por fin, en el último se centra en la gloria del resucitado, partiendo de la decepción que produjo en un primer momento respecto a expectativas humanas. Estamos, pues, ante una meditación, donde se unen el filósofo y el hombre de experiencia y fe profundas.- B. A. O.

LEMONNIER, Philippe, *De camino con Íñigo. Tras los pasos de Ignacio de Loyola*. Mensajero, Bilbao 2020, 232 pp., 15 €

El “camino ignaciano” está encontrando una acogida creciente como una forma de acercarse a la espiritualidad de San Ignacio recorriendo físicamente las primeras etapas de su vida después de la conversión. Y existen guías escritas para los que se deciden a practicarlo. Este libro no es una guía, sino el relato de la experiencia de alguien que lo hizo. Philippe Lemonnier se presenta como “gran caminante laico ante el Eterno”. Un testimonio de ello son los libros que ha publicado con el relato de otros “caminos” que ha hecho en su vida. En este recorre los lugares del camino ignaciano: Loyola, Arantzazu, La Rioja, Aragón, Monserrat, Manresa. Y va combinando en sus páginas los recuerdos de Ignacio (que se ve ha estudiado con cierta atención usando una selecta bibliografía que recoge al final) con las peripecias de su propio camino. Tanto un aspecto como el otro están descritos con gran maestría, lo que hace muy agradable la lectura de unas páginas, que además ayudan a pensar en lo que fue el “camino espiritual” de Ignacio desde su primera conversión en Loyola hasta la segunda definitiva en Manresa.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ OCAÑA, Emma, *Es tarde, pero es nuestra hora*. Ediciones Narcea, Madrid 2020, 176 pp., 14,50 €

Este libro ha sido provocado por el impacto que ha supuesto la crisis del Coronavirus. La

propia autora advierte que se trata de un libro caótico, sin normas establecidas. Quiere, eso sí, interpelar a quien lo lea. La primera parte brota de los textos litúrgicos del tiempo de confinamiento. La segunda busca descubrir, con la mayor lucidez posible, lo que ha conducido a la humanidad a este momento histórico en el que ha aparecido esta crisis mundial de la salud. En la parte final hace una llamada a lo que ella define como *esperanza comprometida*. Intenta aglutinar en este programa a todos los creyentes del mundo, sean de la religión que sean, para que colaboren en que de esta crisis emerja un mundo mejor que el actual, inspirada también en Pedro Casaldáliga.- A. NAVAS.

OTÓN CATALÁN, Josep, *Tabor, el Dios oculto en la experiencia*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 191 pp., 12 €

Estas páginas intentan responder al aprecio creciente que siente la juventud por la espiritualidad para orientarlos hacia la espiritualidad cristiana. Teniendo en perspectiva la labor desmitologizadora de los grandes teólogos del siglo XX, se intenta conectar con esa veta espiritual que vivían, al mismo tiempo que analizaban con mirada crítica los contenidos de la fe. El autor busca no caer en el “experencialismo” pero sí busca llevar al lector a una experiencia de Dios que abarque lo intelectual y lo afectivo en una realidad espiritual integrada. El contenido más importante del libro se dedica a profundizar en los diversos aspectos de la experiencia espiritual cristiana, con un Epílogo dedicado especialmente al Espíritu Santo que es quien sabe gestar como nadie el mundo espiritual entre bambalinas.- A. NAVAS.

PAGOLA, José Antonio, *Jesús maestro interior. Lectura orante del Evangelio - 3: Recuperar la esperanza*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 184 pp., 18 €

Estamos ante el tercer volumen de esta serie que inició hace un año José Antonio Pagola. En el centro de la serie está la convicción de que Jesús es el verdadero “maestro interior”, y que en él radica el núcleo de nuestra fe; todo ello se concreta en un acercamiento al Evangelio con una “actitud orante”. Los dos primeros volúmenes de la serie nos explicaron el carácter del proyecto. Este tercer volumen nos introdu-

ce ya en el proceso. Se divide en cuatro capítulos, que ofrecen un total de 10 sesiones, las cuales pueden desarrollarse en grupo (se ofrece un guión para ello), pero también son válidas para una experiencia personal. En este volumen se pretende acercarse a la espiritualidad de Jesús, marcada por una confianza absoluta e incondicional en Dios, vivido como padre y como madre. Esta lectura orante favorece un aproximarse a Jesús para reproducir en nosotros la experiencia que él tuvo de Dios. Cada sesión tiene como eje un texto evangélico, y todos ellos van mostrándonos el misterio de Dios, el gran regalo de Dios que es la persona de Jesús, una forma de vivir desde el agradecimiento a Dios. Para desarrollar cada una de las sesiones se propone un mismo y único método que avanza desde la lectura del texto y la meditación hacia la oración, la contemplación y el compromiso.- I. CAMACHO.

PRONZATO, Alessandro, *Las mujeres encontraron a Jesús*. San Pablo, Madrid 2020, 167 pp., 14 €

Son numerosas las publicaciones de Alessandro Pronzato, que fue sacerdote y profesor de catequética. La obra que nos llega ahora, que apreció en italiano en 2002, nos llega dos años después de su muerte (ocurrida en 2018). Pero no ha perdido su valor. Es una lectura comentada y meditada del evangelio para conocer mejor la persona de Jesús. Esta vez, con una perspectiva especial: la de la mujer. Porque Pronzato pasa revista a nueve encuentros de Jesús con otras tantas mujeres, comenzando por la samaritana y terminando con María Magdalena. La lectura de cada encuentro combina el análisis del texto y sus detalles, la persona de mujer que lo protagoniza y de la actitud de Jesús con ella, las lecciones que de ese encuentro podemos extraer para aplicarlas a nuestra vida.- B. A. O.

RAMÍREZ FUEYO, Francisco, *El Evangelio según san Ignacio. La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano*. Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 711 pp., 33 €

Bibliста y buen conocedor de los Ejercicios de san Ignacio, el autor, que es profesor en la

Universidad Pontificia Comillas, ha querido acercarse a una sección del libro de los Ejercicios desde la perspectiva bíblica. Sabido es que Ignacio introduce hasta 52 misterios de la vida de Cristo en su libro. Ramírez Fueyo investiga dónde se inspiró Ignacio teniendo en cuenta la literatura que estaba al alcance de todos en la época (y no tanto los comentarios especializados, a los que se supone tendría menos acceso). Y presta una atención especial a la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, una obra que había sido traducida al castellano y publicada pocos años antes de la conversión de Ignacio, que alcanzó gran difusión y que pudo estar entre las lecturas del santo en su convalecencia en Loyola. Toda la primera parte de la obra se ocupa de analizar este influjo para comprender con qué criterios seleccionó Ignacio las escenas de la vida de Jesús que incorporó a los Ejercicios y el enfoque teológico que resulta de este conjunto. Y su conclusión es que Ignacio busca acercarnos a la humanidad de Jesús como camino para que descubramos su divinidad. La segunda parte de libro se limita a los 16 misterios de la vida de Jesús que se refieren a su vida pública (desde su bautismo hasta los acontecimientos en Jerusalén antes de la última cena): estudia las líneas más destacadas en ellos y los posibles criterios que explicarían por qué fueron los seleccionados, así como el contenido de cada uno comparando el escueto texto ignaciano con lo que encontramos en la *Vida de Cristo* del Cartujano.- I. CAMACHO.

RAVASI, Gianfranco, *Espiritualidad y Biblia*.

Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 312 pp., 17 €

Palabras como “espiritualidad” o “mística” se entienden hoy con contenidos muy distintos, y llegan a adquirir sentido desde posturas abiertamente agnósticas. Esta es una premisa que quiere dejar clara el autor antes de introducirse en el tema de su libro, que es la espiritualidad bíblica. Lo hace desde su competencia de profesor de exégesis del Antiguo Testamento, cargo que ocupó muchos años antes de ser nombrado en 2007 presidente del Consejo Pontificio para la Cultura. El contenido central de la obra está desarrollado en las partes tercera y cuarta, dedicadas a recorrer sistemáticamente los libros o conjuntos de libros del Antiguo y del Nuevo

Testamento respectivamente. Es un recorrido que descubre la variedad de enfoques, respondiendo a situaciones diferentes, pero también a los distintos autores. Sin embargo Ravasi no se contenta con este recorrido: se ocupa además de ofrecer una síntesis de la teología bíblica de la espiritualidad, lo que le permite también discernir entre espiritualidades imperfectas y la auténtica espiritualidad.- I. CAMACHO.

SALVARANI, Brunetto – OVADIA, Moni – MAGGI, Lidia – CODA, Pero, *El secreto de la fragilidad*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 58 pp., 7 €

El secreto de la fragilidad consiste en entenderla no solo en sentido negativo, sino como una oportunidad. Porque la fragilidad significa la posibilidad de abrirse a la complementariedad de otros. En este sentido cabe hablar incluso de la fragilidad de Dios, por muy contradictorio que resulte a quienes estamos acostumbrados a destacar su omnipotencia como el atributo más relevante de Dios. Estos distintos aspectos de la fragilidad son abordados desde tradiciones religiosas distintas: B. Salvarani y P. Coda son teólogos católicos, L. Maggi es pastora baptista, M. Ovadia es de religión judía.- B. A.O.

SANTAMARÍA, Txemi, *Interioridad*. San Pablo, Madrid 2020, 80 pp., 9,95 €

La interioridad es una característica de la condición humana, pero su descubrimiento ha sido progresivo como vivencia interior y capacidad de conciencia. En la historia han sido personalidades relevantes de Oriente y Occidente, en una etapa que Jaspers sitúa entre 800 y 200 a.C., los que han facilitado este descubrimiento en el marco de las grandes tradiciones religiosas. Posteriormente ha sido la filosofía la que ha contribuido al desarrollo de este paradigma de la interioridad al subrayar el método introspectivo y la centralidad del cuerpo en la experiencia del ser humano. Y, por último, también la psicología transpersonal ha profundizado, ya en el siglo XX, este paradigma dándole un carácter científico e integrando la dimensión trascendente en su concepción antropológica. Txemi Santamaría está bien situado para comprender lo que significa la interioridad en el ser humano, y lo hace desde su doble condición de doctor en teología y psicó-

logo y psicoterapeuta. En este librito nos ayuda en este descubrimiento, que también cada persona hace de forma progresiva: nos ayuda primero a descubrir el espacio vivencial; y, desde ahí, a la búsqueda de sentido y, por fin, a la apertura a la trascendencia.- B. A. O.

SANZ MONTES, Jesús, *María y su itinerario cristiano. Una compañía materna en nuestro camino*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 393 pp., 17 €

El autor, actual arzobispo de Oviedo, descubre en el itinerario vital de María un paralelismo salvífico a tener en cuenta cuando se lo compara con nuestro propio itinerario. Tanto es así que considera que el itinerario personal de fe en la Virgen es una dimensión “propia, intrínseca” del acontecimiento salvífico cristiano que se produce en todo creyente. Se busca por tanto la lectura paralela del camino de María con nuestros propios pasos, no para asomarse a un camino hermoso pero ajeno a nosotros, sino para descubrir, con asombro, que el camino de María resulta ser el nuestro. Cada cristiano se sitúa así ante el Misterio en el que se va desentrañando su propio camino como se desentrañó el de ella. A esto nos lleva la posibilidad que tenemos de vivir nuestra vida cristiana como hijos de una Madre que no nos merecemos.- A. NAVAS.

PASTORAL

BÉJAR, Serafín, *¿Tienes algo que no hayas recibido? Un acercamiento existencial a los evangelios del ciclo B*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 415 pp., 22 €

Este libro quizás no hubiera sido realidad si alguien no hubiera grabado y transcrito sistemáticamente las homilias que domingo a domingo fue teniendo su autor en la iglesia del Perpetuo Socorro de Santa Fe (Granada). Hay que agradecerle ese esfuerzo, y así lo hace el autor en la Introducción. Pero, claro, detrás está el mérito del autor mismo, que es profesor de teología dogmática en la Facultad de Teología de Granada. Él ha sabido darle al conjunto un cierto enfoque, de modo que las homilias no constituyen una suma de textos dispersos y sin conexión alguna, como ocurre muchas veces con la predicación. Este enfoque es el que vie-

ne reflejado en el título: la experiencia de la fe y de la existencia como don. Y esto es importante porque significa otro modo alternativo de ser en una sociedad que no encuentra un lugar para el don, porque está demasiado obsesionada por el mérito (todo se consigue a base de algo que uno tiene que poner de su parte) o por el derecho (la exigencia permanente y hasta cansina de los que se me debe). El cristianismo, vivido en profundidad y alejado de un moralismo interesado y a veces desbordado, abre a otros horizontes. Cada domingo se transcribe el texto correspondiente del evangelio y luego se comenta: no tanto buscando un análisis detallado del texto, sino buscando que ilumine nuestra realidad y aliente nuestra fe. Y eso se hace con el estilo directo y sencillo que deriva del hecho de que los textos no fueron escritos para ser leídos luego, sino pronunciados directamente ante un auditorio.- I. CAMACHO.

LLOVET BARQUERO, Ana, *¡Quiero resucitar! Palabras y “despalabras” del Alzheimer*. San Pablo, Madrid 2020, 228 pp., 14,50 €

Este libro contiene el relato de una experiencia: los años en que la autora tuvo que convivir con su padre, aquejado de Alzheimer. Pero Ana Llovet ha vivido esa experiencia tamizada a través de su especialización en filología. Por eso analiza la vida y el comportamiento de su padre a través de sus palabras y eso que ella llama sus “despalabras”: en el fondo, el lenguaje como necesidad perentoria en la comunicación humana, pero del que el Alzheimer te va desposeyendo. Ese esfuerzo de mantener una comunicación que día a día se va difuminando forma parte de la vida de quienes tienen que convivir con una persona con esta enfermedad. Pero el libro nos ayuda a acercarnos a una realidad vivida con profundidad humana, una profundidad que se va vinculando en cada momento a esas “despalabras” que siguen siendo intentos de comunicación.- B. A. O.

SERNA, Assumpta – SÁNCHEZ, Juan Carlos – CLEVERDON, Scott, *Entre la espada y la pared. Claves para comunicar la Palabra en tiempos difíciles*. San Pablo, Madrid 2020, 296 pp., 17,50 €

Un actor y guionista de cine y televisión (Scott Cleverdon), una actriz con amplia ex-

perencia en el escenario (Assumpta Serna) y un sacerdote que ha sido rector y formador del seminario de Ciudad Rodrigo (Juan Carlos Sánchez) son los autores de este libro, que es fruto del trabajo que han hecho en común impartiendo cursos de comunicación a seminaristas y lectores. Los capítulos de libro están compuestos en forma de diálogo entre los tres. Han concebido el libro como una guía práctica para seminaristas y religiosos que se preparan para predicar, o para personas que tienen que predicar o que ejercen el oficio de lectores. A fin de cuentas se trata de acercar la Palabra de Dios a la sociedad del siglo XXI y ponerla en relación con temas relevantes para todos. Es un problema de comunicación donde hay que combinar el respeto a la tradición con esa naturalidad que tanto facilita el llegar a un auditorio. La predicación en general y la homilía en particular ocupan la mayor parte del libro, sin olvidar el “púlpito digital”. Pero también se dedica un espacio a la lectura y sus técnicas, tantas veces demasiado descuidada en nuestras iglesias. Los autores son expertos en la comunicación y creyentes convencidos que quieren poner su experiencia –dos de ellos, la experiencia de actores– al servicio de la comunicación en la Iglesia, para hacerla más ágil y eficaz, más natural y convincente.- B. A. O.

VINERBA, Roberta, *Dios. Preguntas, aportaciones, oportunidades*. Paulinas, Madrid 2019, 231 pp., 16 €

Este es un libro para pensar, para profundizar en los interrogantes que la vida nos plantea. El mismo estilo en que está escrito invita, no a una lectura continuada, sino a leer las dos o tres páginas que ocupa cada capítulo para detenerse luego en su contenido. Son 100 las preguntas sobre Dios, o sobre cuestiones que no le son ajenas (Jesús, la resurrección, la Iglesia, el mal, la vida, etc.) las que se formulan. Y no para ofrecer una respuesta acabada de cada una de ellas, porque son cuestiones que no admiten ese tipo de respuesta. Por eso Roberta Vinerba, que es religiosa franciscana y profesora de teología moral, emplea esos otros dos términos en el título: aportaciones y oportunidades. Aportaciones son reflexiones que ayudan a pensar en torno a

las preguntas formuladas. Oportunidades son ocasiones que se dan al lector para elaborar su propia respuesta. Por eso la autora, que tiene una amplia experiencia como catequista en la evangelización de jóvenes y adultos, define su libro como “un viaje, un viaje dentro de ti”.- B. A. O.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BALLESTER REVENTÓS, Loreto (coord.), *Despertar, pasión del educador. Desentrañar lo humano con Pedro Poveda*. Universidad Pontificia de Salamanca – Cátedra Pedro Poveda, Salamanca 2020, 165 pp., 15 €

La Cátedra Pedro Poveda busca profundizar en los temas que sostuvieron la vida y misión de su titular. Y lo hace, por ejemplo, convocando jornadas de estudio. Es el caso de las celebradas en Madrid en 2018 y 2019. Los textos presentados en ellas son los que se recogen en este volumen, cuatro en total. Tienen una clara orientación a los desafíos que presenta hoy la educación. Y plantean un repensar la educación a partir de un nuevo giro antropológico (Carlos Esteban), un enfoque educativo centrado en una ciudadanía activa (Yolanda Ruiz) o un profundizar en las paradojas existenciales de hoy (J. Francisco Gallego). Un último capítulo estudia la dimensión humanista y humanizadora de Pedro Poveda (María Dolores Valencia).- I. CAMACHO.

BERMEJO, José Carlos – REY, Rosario – VILLACIEROS, Marta, *Objetivo cero víctimas. Historias de esperanza para la prevención de abusos sexuales contra menores*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 158 pp., 11 €

Este libro quiere ser una llamada a la esperanza. Y precisamente en un tema que no parece a primera vista el más adecuado para ello: los abusos sexuales contra menores. Pero la esperanza brota precisamente de la propia experiencia de las víctimas, de los mismos abusadores y los que han actuado como acompañantes de los procesos. De todos ellos se han recogido testimonios en los encuentros organizados el Centro de Humanización de la Salud de los religiosos camilos en Tres Cantos, Madrid. Son encuentros que tienen una finalidad preventiva y formativa. Son 113 las

personas que se han tenido en cuenta para redactar estas páginas, en las que colaboran un religioso camilo (José Carlos Bermejo), una periodista y terapeuta (Rosario Rey) y una investigadora y terapeuta (Marta Villacieros). No se queda el libro en el relato de los abusos, sino que avanza en procesos de liberación del sufrimiento, siempre buscando quebrar esa dinámica infernal de tolerar los abusos y abusar, con la intención de llegar a la rehabilitación y a la resiliencia postraumática. La lectura de estas páginas contribuirá a no seguir ignorando un problema tan grave y extendido, que es el recurso de no pocos, pero también a conocer las posibles salidas que se van experimentando con éxito.- I. CAMACHO.

CANO ARENAS, Alberto, *Ayudar. Una psicodinámica de lo genuino y lo sospechoso en las relaciones de ayuda*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 133 pp., 15 €

Las relaciones de ayuda, de cualquier tipo que sean (sociales, sanitarias, pastorales), han considerado siempre importantes los aportes de la psicología para el desempeño de sus funciones. Pero generalmente se ha acudido, y no sin motivo, a las aportaciones de la psicología humanista, principalmente a la psicología “no directiva” de Carl Rogers. Toda la conceptualización rogeriana de empatía y autenticidad ofrecen, sin duda, una luz importante sobre todas las funciones de ayuda y escucha. Son más escasas, sin embargo, las reflexiones llevadas a cabo sobre la relación de ayuda desde el campo psicoanalítico. Se dejan así de lado aspectos que, aunque más difíciles de reconocer, juegan siempre y, a veces, de modo importante en ese tipo de relación, sean para favorecerlas o para bloquearlas o, incluso, pervertirlas en su sentido y función.

De ahí la importancia del estudio llevado a cabo por Alberto Cano en esta obra, breve, pero enjundiosa. En ella trata de dilucidar los mecanismos inconscientes que, no por accidente, sino por naturaleza juegan un papel en toda relación humana y, por tanto, en la de ayuda también. Una sana sospecha cabe plantearse, efectivamente, sobre lo que una persona busca cuando se dispone a ayudar a otro. Sospecha, sobre todo, de las dimensiones narcisistas que pueden entrar en juego desvirtuando la natu-

raleza y los objetivos que se pretenden. Todo ello, además, pudiendo ser legitimado por supuestos ideales que, en realidad, pudieran ser meras disculpas, racionalizaciones, al servicio de motivaciones más oscuras.

Con un estilo claro y fluido, Alberto Cano nos introduce en conceptos psicoanalíticos claves para la comprensión del fenómeno que se analiza. La ambivalencia afectiva en el doble juego de amor y odio, los mecanismos inconscientes de defensa, las posibles trampas del narcisismo o también, la sana articulación del yo con los ideales, son elementos claves analizados crítica y lucidamente por el autor. Se repasan también los fenómenos transferenciales y contra-transferenciales implicados en todo tipo de relación y, quizás más, en estas de ayuda, dado el carácter particularmente asimétrico que las caracteriza. Por último, se subraya la necesidad de cuidar al cuidador implicado en la tarea de ayudar a otros. Nos encontramos, pues, con una obra que merece la atención de todos aquellos que, por unas razones u otras, desempeñan algún tipo de relación de ayuda.- C. DOMÍNGUEZ.

FORSYTH, John P. – EIFERT, Georg H., *Convivir con la ansiedad. 52 estrategias para alcanzar la paz mental*. Mensajero, Bilbao 2020, 207 pp., 15 €

La obra parte del hecho de que determinados niveles de ansiedad se encuentran siempre presentes en la dinámica psíquica de todo ser humano. La cuestión que se plantea entonces es la del servicio o el impedimento que ella puede suponer para el desempeño de las funciones más elementales del vivir. Para prestar una ayuda en el conveniente manejo de la ansiedad, los autores, profesores universitarios en Nueva York y California, especializados en el estudio de la angustia, utilizan la metodología del *mindfulness*, conciencia plena. Más allá del intento meramente voluntarístico de luchar contra la ansiedad para eliminarla, se invita a enfrentarla, conocer su origen y centrarse en aquello que realmente se valora. Con este objetivo se ofrece, con un lenguaje claro y divulgativo, 52 estrategias, ejercicios prácticos, breves y sencillos con los que manejar la ansiedad de manera eficiente y productiva.- C. DOMÍNGUEZ.

GUIBERT, José María, *Para comprender la pedagogía ignaciana*. Mensajero, Bilbao 2020, 142 pp., 10 €

En este momento Rector de la Universidad de Deusto, José María Guibert ha visto siempre en la pedagogía ignaciana la savia más fecunda para la actividad educativa de la Compañía de Jesús. Y en este libro ha querido beber en las fuentes mismas de dicha pedagogía: las Constituciones de la Compañía. Lo hace seleccionando y comentando aquellos pasajes de las Constituciones que tratan directa o indirectamente sobre el tema. En efecto, la primera parte se ocupa de aquellos elementos del modo de proceder ignaciano que son aplicables a la educación: ayudar, bien común, fin último, ejemplo de vida, provecho, mover al amor y al servicio. Luego –segunda parte– busca cómo se entiende la educación desde la perspectiva ignaciana, identificando los principales instrumentos de que se vale y las dificultades a que tiene que hacer frente. Por fin en la última parte descien- de ya a las estrategias y métodos que se usan en la pedagogía ignaciana, siempre buscando la inspiración en las Constituciones que el mismo Ignacio redactó con sus primeros compañeros. Muestra así cómo cinco siglos de historia no han quitado actualidad a estos textos: más bien los han hecho madurar a lo largo de una experiencia tan dilatada.- I. CAMACHO.

IRIBERRI, José Luis, *La luz del eneagrama. Un conocimiento psicoespiritual del ser humano, desvelado en el siglo XX, para la humanidad del siglo XXI*. Mensajero, Bilbao 2020, 367 pp., 12 €

El eneagrama –cuya etimología refiere “nueve puntos”– es una sabiduría milenaria que ha tenido un recorrido azaroso a lo largo de su historia. Su recuperación a lo largo del siglo XX ha sido decidida, especialmente en ciertos sectores eclesiales, entre los que se encuentran los jesuitas, para su utilización en el ámbito del acompañamiento y del crecimiento espiritual. Este instrumento de carácter psicoespiritual es complejo y tiene una riqueza de matices que necesitan un tiempo de entrenamiento para poder ser manejados. En el presente libro nos encontramos una muy buena introducción a esta técnica, de fácil lectura y con una meditada intencionalidad pedagógica. Trata de la

condición caída en la que se encuentra el ser humano, atiende a los centros dinámicos de nuestra estructura antropológica (cabeza, corazón y tripas), introduce al conocimiento de los rasgos más característicos de los nueve tipos, nos habla de las dinámicas de crecimiento y regresión, de las alas y de los instintos... por referir los núcleos temáticos más importantes. Como elemento singular se puede hacer referencia a un extenso último capítulo donde el autor recoge, ordenadas temáticamente, una serie de preguntas que le han sido formuladas por aquellas personas que han participado en los distintos talleres que ha impartido.

De entre la abundante literatura sobre el tema, este libro es una excelente y pedagógica presentación para personas legas que quieran iniciarse en el conocimiento del eneagrama.- S. BÉJAR.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Vida*. San Pablo, Madrid 2020, 128 pp., 9,95 €

Comprender lo que somos en profundidad es condición para vivir de modo armonioso y unificado. Pero esto implica aceptar la paradoja de la vida, que una mente analítica ve como contradicción: plenitud y vulnerabilidad. La vida plena se vive de forma cambiante, no permanente. Somos vida en plenitud y, a la vez, personas débiles, necesitadas, vulnerables. Desde su condición de teólogo, sociólogo y psicoterapeuta, Enrique Martínez Lozano quiere hacernos crecer en comprensión de nosotros mismos para vivir lo que somos. Para ello divide su exposición en tres pasos: sentir la vida, como punto de partida; comprender vivencialmente lo que somos, llegando a entender que no vivimos, sino que, más bien, somos vividos; admitir lo que a primera vista resulta provocativo y que se encierra en la fórmula “lo que viene, conviene”.- B. A. O.

MITTINO, Filippo, *Manual para domadores de leones. Cómo comprender a los adolescentes*. San Pablo, Madrid 2020, 152 pp., 12,95 €

Este es un libro en que son los niños los que cuentan su propia adolescencia a los adultos. Es fruto de varios talleres realizados por el autor, tanto en la escuela primaria como en la secundaria. Y a partir de la experiencia de estos talleres el autor, que es psicólogo y psicoterapeuta y trabaja en la Universidad de Turín, re-

flexiona sobre las habilidades que el niño debe adquirir para enfrentar su futuro. Estas habilidades se sintetizan en cuatro, que ocupan los cuatro capítulos del libro: conquistar la autonomía, sentir las emociones, vivir la relaciones, proyectarse en el futuro. Si los talleres sirvieron a los niños que participaron en ellos, las reflexiones que ahora se ofrecen servirán al lector comprender el mundo de los niños y adolescentes y ayudarlos en su desarrollo.- B. A. O.

ROMERO BUCCICARDI, Pablo, *Caminos de reconciliación. Diez historias de fe y amor LGBTI*. PPC, Madrid 2020, 327 pp., 22 €

Los temas relativos a la problemática LGBTI se ofrecen para poder llevar a cabo amplias discusiones y debates teóricos sobre las dimensiones biológicas y psicológicas implicadas en esas diversidades sexuales y sobre sus eventuales relaciones con la moral y la religión. Pero, sin duda, son las historias vividas, contadas en primera voz, las que pueden contribuir más eficazmente a una mejor la reflexión sobre las mismas, así como –y eso es casi lo más importante– a deshacer prejuicios y racionalizaciones encubridoras.

Por eso, se ha de dar la bienvenida a una obra como esta en la que los diversos temas LGBTI se abordan a partir de experiencias personales concretas. En ella, sus protagonistas hablan en primera persona o prestan su voz a Pablo Romero para hacernos comprender la casi infinita complejidad de lo humano en el área del mundo afectivo-sexual. Son historias que nos cuestionan de raíz las simplificaciones binarias (homo, hetero, macho, hembra...) con las que pretendemos simplificar esa realidad compleja, generando de ese modo mucho daño y sufrimiento inútil e injusto.

Son historias en carne y hueso, las del emigrante camerunés gay, la de mujeres católicas y lesbianas, las del cura gay que atraviesa todo un difícil camino en el intento de ser comprendido y aceptado por la iglesia que ama, la de la pareja homosexual que llevan a cabo un proyecto de familia en la adopción de dos hijos, la de los matrimonios que son capaces que aceptar sin resquicio alguno la diferente orientación sexual de sus hijos, la de quien encuentra en los textos evangélicos la energía para vivir su homosexualidad en libertad

y con gozo. Todas ellas son historias de fe y amor y, por eso, de salvación. Pero, además, a través de los duros combates que han tenido que librar, se nos muestran también como formidables testimonios de fe y de lo más genuino del mensaje liberador del evangelio. El texto mueve y conmueve, da que pensar y da que sentir, pudiendo convertirse en un excelente recurso para ayudar a quienes de una manera u otra se encuentran implicados (de alguna manera, todos) en esos difíciles *caminos de reconciliación*.- C. DOMÍNGUEZ.

FILOSOFÍA

BAQUERO GOTOR, Adrián, *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*. Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2020, 350 pp., 24 €

¿Qué queda del cinismo en el mundo contemporáneo?, ¿qué puede enseñarnos en la actualidad?, ¿qué lugar ocupa en la filosofía? Estas son las preguntas que quiere responder este estudio. Después de una breve introducción, se dedican dos capítulos a analizar el significado de Diógenes y su influjo en Grecia y Roma, y luego en la edad media, para concluir con un tercer capítulo en el que se analizan las críticas modernas al cinismo: su subjetivismo y la falta de alternativas a las normas sociales que cuestiona, son dos de las más importantes. Los aspectos positivos pueden analizarse en los capítulos que se dedican a la actualización y transformación del cinismo por Peter Sloterdijk (el quinismo como alternativa al cinismo), en los escritos tardíos de Michel Foucault sobre “el cuidado de sí” y en la razón cínica desarrollada por Michel Onfray. Como conclusión se ofrece una perspectiva de lo que sería una filosofía neocínica y sus aportaciones contemporáneas en el cosmopolitismo, la política, la subversión sociocultural, la sexualidad y la muerte. La traición actual a Diógenes es la conclusión, en cuanto que se admite el cinismo, pero a base de transformarlo y alejarlo de las posturas originales. El estudio está bien estructurado, se lee con facilidad y es meritorio por la dificultad que ofrece una temática asistemática y de la que solo tenemos textos fragmentarios.- J. A. ESTRADA.

BROOKE, John Hedley – NUMBERS, Ronald L. (eds.), *La ciencia y la religión en el mundo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 336 pp., 20 €

En las últimas décadas se ha producido un auge en el interés por la historia de la ciencia y la religión. Pero con demasiada frecuencia los estudiosos han centrado su atención casi exclusivamente en la experiencia cristiana y occidental, mencionando solo de pasada otras tradiciones sobre la relación entre la ciencia y la fe. La novedad de esta obra es que va más allá de las tradiciones abrahámicas para examinar la forma en que se ha entendido y tratado la naturaleza en regiones tan diversas y desconocidas como la antigua China, la India o el África subsahariana. Las aportaciones recogidas en este libro demuestran la importancia de las perspectivas plurales y del lugar geográfico en la construcción y percepción de las relaciones entre la ciencia y la religión. Sin hacer apología de un punto de vista en particular, los coautores del libro –expertos en sus campos– muestran que la ciencia y la religión pueden entrar en conflicto, complementarse o, simplemente, coexistir. Todo depende de cada cultura y del modo en que entienda la ciencia y la religión.- F.J. GARCÍA LOZANO.

DUCH, Lluís, *Salida del laberinto. Una trayectoria intelectual*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2020, 224 pp., 18 €

El origen de estas páginas hay que buscarlo en una petición que se hizo al autor para que interviniera en las Lecciones Ferrater Mora, que organiza la Universidad de Gerona, presentando su trayectoria intelectual. Aquellas lecciones alcanzaron después la forma de libro, que fue publicado en catalán en 2018, poco después de su muerte. “Escenificación narrativa de la propia trayectoria vital e intelectual”: así califica el autor su libro (pág. 18). Y reconoce que el volver sobre ese trayecto biográfico le suministró no pocas sorpresas, al descubrir una cierta pluralidad encarnada en las distintas máscaras de que nos dotamos según momentos y circunstancias. Su recorrido tiene una parte más temporal: las etapas de su vida. Se centra en dos: Monserrat (desde que ingresó en el monasterio benedictino en 1961); Tübinga, adonde se trasladó en 1969 para realizar su te-

sis doctoral, finalmente dedicada al mito en el pensamiento de Mircea Eliade. Es lástima que no se detuviera en el análisis de las etapas que siguieron. La segunda parte es más temática: las grandes cuestiones sobre las que trabajó en su vida, uniendo su doble condición de monje e investigador. Símbolo y mito, antropología, religión y cristianismo se cuentan entre las que más atención le ocuparon. La mezcla de lo personal-experiencial y lo teórico dota de gran riqueza a esta especie de autobiografía tan humana y profunda.- F. L.

GÓMEZ RINCÓN, Carlos Miguel, *Racionalidad y trascendencia: Investigaciones en epistemología de la religión*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad del Rosario, Bogotá 2020, 344 pp., 17 €

Las condiciones postseculares de la creencia religiosa, la transformación de las relaciones entre religión y racionalidad, y la ambigüedad de las justificaciones de la creencia religiosa forman el primer bloque de este estudio que busca clarificar el binomio “fe y racionalidad”. El segundo bloque, “Trascendencia, sentido y conocimiento”, analiza la experiencia mística como forma de lenguaje y de conocimiento, la función epistémica de la creencia religiosa y el significado de la fe en cuanto vinculada a la presuposición y la creencia. El tercer bloque se centra en “diálogo y verdad”, abordando la historicidad de la verdad, el desafío que plantea al diálogo interreligioso y el problema del sentido en el diálogo entre ciencia y religión. El libro ofrece trabajos anteriores publicados en revistas y tiene siempre el trasfondo de una teoría del conocimiento de base empírica que plantea problemas a la religión y que se busca legitimar desde la perspectiva de Plantinga y autores afines. Desde ahí ofrece su contribución a la epistemología de la religión y al significado de las creencias. Prácticamente toda la bibliografía y las notas están en inglés y son de autores anglosajones.- J. A. ESTRADA.

MCINTYRE, Lee, *La actitud científica. Una defensa de la ciencia frente a la negación, el fraude y la pseudociencia*. Cátedra, Madrid 2020, 317 pp., 21 €

Uno de los grandes filósofos de la ciencia en el siglo XX, sir Karl Popper, dedicó gran parte

de su vida a elaborar criterios para separar la ciencia de lo que no es. Su “criterio de demarcación”, la posibilidad de falsación de las teorías, ha ocupado gran parte de los debates epistemológicos de los últimos 50 años. Por ello no es de extrañar que, en la extensa bibliografía de este ensayo de Lee McIntyre, se recomienden diez publicaciones de Popper (tal vez el autor más citado). Desde la apologetica popperiana hay que hacer la lectura de este documentado ensayo de Lee McIntyre, joven profesor de Ética en la Universidad de Harvard y miembro investigador del Centro de Filosofía e Historia de la Ciencia de la Universidad de Boston. El presente ensayo, escrito un año después de su polémico estudio sobre la *Posverdad* (Cátedra, 2018), ofrece una entusiasta defensa de la ciencia, aunque siempre desde la perspectiva popperiana. Para McIntyre, “entender lo que es la ciencia” (qué es el método científico, cómo funciona, la importancia de la actitud científica para transformar este mundo), “defender la ciencia” (frente a los fraudes y fracasos científicos defendidos por los posmodernos, los negacionistas y los pseudocientíficos) y “expandir la ciencia” (valorarla como método para conocer el mundo) deben ser los pilares de la verdadera “actitud científica”. - L. SEQUEIROS.

MORENO FERNÁNDEZ, Agustín, *Vida, orfandad y misterio. Invitación filosófica pandémica*. Editorial Círculo Rojo, Almería 2020, 119 pp., 12,50 €

Desde la actualidad de la pandemia se abordan temas fundamentales como el humanismo del misterio (del que forma parte cada persona); el sentido (Huérfanos de plenitud); el deseo, el amor y la muerte (la propia y la de los otros); el significado del tiempo y el de la fe religiosa y cristiana. Son meditaciones personales sobre temas fundamentales, que desbordan la problemática coyuntural de la pandemia y abordan temáticas que conciernen a todo ser humano. Se conjuga la reflexión filosófica, el humanismo y una preocupación por el significado de la vida y de la muerte. Algunos de los capítulos obedecen a artículos de prensa, que han sido reelaborados pero conservan el lenguaje sencillo que pretende llegar a todos y que facilita la lectura. Capítulos de pocas pági-

nas, propicios para la reflexión y la meditación personal.- J. A. ESTRADA.

NUBIOLA, Jaime, *Pensadores de frontera*. Ediciones Rialp, Madrid 2020, 166 pp., 11 €

El autor, que es profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra, reconoce que viene trabajando en el necesario diálogo entre la fe y la cultura desde que hace casi cuarenta años oyó a Juan Pablo II en la Universidad Complutense hablar sobre la urgencia de este diálogo como el mejor camino para que la fe se viva en autenticidad. Y en este libro recoge el fruto de este trabajo sintetizándolo en veinte personalidades que le han ayudado a repensar más a fondo la fe en el horizonte cultural de nuestro tiempo. Todos ellos vivieron en los siglos XIX y XX, y alguno todavía vive (Aldair McIntyre). Son personalidades muy variadas, muchas de ellas no creyentes. Algunos son filósofos (como Hannah Arndt, Hilary Putnam, Simone Weil, Wittgenstein o María Zambrano); otros proceden del mundo de la literatura (Dostoievski, Antonio Machado o Rainer Maria Rilke); hay artistas (como Van Gogh) o gente de acción (como Dorothy Day o Ertty Hillesum). Esta muestra es suficiente para hacerse idea del contenido. La presentación de cada uno de ellos invitará al lector a profundizar en la fe, en contacto con personas que nunca la tuvieron, que la cultivaron profundamente o que un día llegaron a descubrirla.- F. L.

STEWART, Ian, *El infinito. Una introducción*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas; Madrid 2020, 171 pp., 11 €

Matemáticas, Filosofía y Teología se dan cita en este volumen porque el tema ha sido abordado desde estas diferentes perspectivas. El autor es matemático, profesor emérito de Matemáticas en la Universidad de Warwick (Inglaterra). Pretende ofrecer “una introducción” a un tema complejo, donde es fácil caer en simplificaciones e ingenuidades. Por eso la obra comienza con un capítulo para mostrar las paradojas del infinito a través de ejemplos, rompecabezas y algunas pruebas que harán pensar al lector. Se abordan luego algunas falsas concepciones del infinito ampliamente difundidas, que muestran cómo el infinito está más presente

en nuestros conocimientos de lo que podemos imaginar. Se estudia a continuación la perspectiva de la filosofía y de la religión, en las que el infinito ha tenido un tratamiento frecuente hasta ser entendido como un concepto relacionado con el funcionamiento por defecto de la vida humana. Después de estudiar los infinitesimales (lo infinitamente pequeño), se revisa la idea del infinito como concepto para presentarlo mejor como “meta-concepto”. Este y los dos capítulos conclusivos muestran el tratamiento del infinito desde la óptica del matemático, que se cierran con la teoría de Cantor, la cual defiende la posibilidad de infinitos con diferentes tamaños.- F. L.

TRIGG, Roger, *Más allá de la materia. ¿Por qué la ciencia necesita la metafísica?* Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020, 163 pp., 17 €

Vivimos en Europa dentro de una cultura que tiene una fe profunda en las capacidades de la ciencia. La pandemia del COVID-19 ha puesto de relieve la importancia de la opinión (y a veces, la decisión) de los científicos para dar oportunas y acertadas soluciones a los problemas sanitarios de nuestra sociedad. Incluso en algunos medios de comunicación se difunde la idea de que sean los científicos y no los políticos los que tomen las riendas de las decisiones sobre el futuro de la humanidad. La llamada “Era de la Ciencia” considera que es la ciencia la única ventana que nos conduce a un conocimiento verdadero de la realidad y que las reflexiones filosóficas e incluso éticas y religiosas deben estar subordinadas al saber científico. Sin embargo, otras voces –como el autor de este ensayo, Roger Trigg– se preguntan: ¿tiene la ciencia todas las respuestas a las inquietudes y problemas de la humanidad? ¿Cómo podemos estar seguros de que el mundo físico y biológico está lo suficientemente “ordenado” como para ser inteligible para los humanos? En *Más allá de la materia*, Roger Trigg (profesor emérito de Filosofía de la Universidad de Warwick e investigador principal en el Centro Iam Ramsey de la Universidad de Oxford) presenta una argumentación que nos parece justificada de que las ciencias requieren una base filosófica para ser creíbles. Frente a los cienti-

ficimos positivistas, el profesor Trigg desarrolla, con un lenguaje que puede ser comprensible, los argumentos por los que es necesaria una reflexión y una fundamentación filosófica (más allá de las investigaciones de la física) de las teorías científicas. Este ensayo puede ser de gran ayuda a todas aquellas personas que, aceptando el poder del conocimiento científico en nuestra sociedad, son conscientes de que la ciencia no tiene la última ni la única respuesta a los grandes problemas éticos, religiosos y a las preguntas sobre el sentido de este universo complejo en el que vivimos.- L. SEQUEUIROS.

WILSON, Catherine, *Cómo ser un epicúreo. Una filosofía para la vida moderna*. Editorial Ariel, Barcelona 2020, 256 pp., 19,90 €

La autora es profesora de Filosofía de la Universidad de York. Graduada en Yale, Oxford y Princeton, siendo una de las más reconocidas expertas en el pensamiento epicúreo. De los libros realizados por la autora podemos destacar *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Catherine Wilson nos revela el pensamiento epicúreo a partir de los principales temas de la existencia. Es una guía sobre la importancia de mantener las amistades, vivir con menos miedo y arrepentimientos, saber qué actitud tomar frente a las adversidades y descubrir cuál es la principal fuente de placer en la vida. Indica la autora que, aunque el mundo ha cambiado desde que Epicuro enseñara sus teorías, temas como el dinero, el amor, la familia y la política siguen siendo importantes en nuestros tiempos. El libro se distribuye en cuatro partes que nos ayudarán a comprender el mundo en el que vivimos con un pensamiento práctico y filosófico que nos enseña a vivir mejor, siendo la ética y la moral parte importante de nuestras actuaciones.- F. J. GARCÍA LOZANO.

HISTORIA DE LA IGLESIA

CONDE SOLARES, Carlos, *La espiritualidad cristiana en la España del siglo XV: entre corte y monasterio*. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2019, 196 pp., 15 €

En estas páginas se pone el acento en la conexión existente entre lo cortés, lo monástico y lo bélico en la literatura mística española del siglo XV. Esta unión se extiende hasta lo amoroso,

lo riguroso, lo jerarquizado, lo alegórico y lo polisémico, de tal manera el lenguaje espiritual abunda en expresiones, imágenes, símbolos y alegorías de la cortesía, así como también de lo épico, como la conquista, la batalla, el asedio y el triunfo. Únicamente pondrán el acento en aclarar que el amor del que tratan tiene un objeto incomparablemente mejor que el que inspira la literatura estrictamente galante, ya que su amor trata nada menos que del amor a Dios. Eso sí, por influencia del objeto divino del amor, las expresiones galantes utilizadas en el lenguaje místico rechazan todo lo que podría haber de ramplón o superficial en el lenguaje cortés.- A. NAVAS.

CRONIN, Vincent, *El sabio de Occidente. Matteo Ricci, misionero en China*. Ediciones Palabra, Madrid 2020, 397 pp., 19,90 €

Historiador y escritor de talante muy popular, Vincent Cronin nos ofrece esta biografía del jesuita Matteo Ricci (1552-1610), que llega al lector español con bastante retraso, ya que la obra fue publicada por primera vez en 1955. Pero es bienvenida a pesar del retraso porque no ha perdido nada de su actualidad, dado el papel cada vez más relevante de China en el escenario mundial. Ricci pertenece a aquellas generaciones que abordaron la tarea de llevar el cristianismo desde Occidente hasta los pueblos que iban siendo descubiertos en los comienzos de la era moderna. Este esfuerzo misionero marcó desde su fundación a la Compañía de Jesús (no la “Sociedad de Jesús”, como escribe el traductor de este volumen). La novedad de Ricci fue su convencimiento de que los chinos no solo podían ser cristianos: podían serlo, además, sin dejar de ser chinos. Y las dificultades para esta síntesis vinieron no de los chinos mismos sino de Roma, que terminó rechazando la experiencia iniciada por Ricci. El relato de Cronin sigue el desarrollo cronológico de la vida de Ricci para detenerse sobre todo en sus esfuerzos por llegar a las más altas capas de la sociedad china en las que descubrió un nivel cultural que desde Occidente nunca se había imaginado. Pero sus grandes cualidades personales le permitieron introducirse en aquella cultura con el deseo de evangelizarla desde dentro. El problema de fondo, el de la inculturación del cristianismo y sus límites, no

ha desaparecido hoy: por eso la lectura de este libro no sirve solo para satisfacer la curiosidad histórica, sino también para obtener lecciones de nuestro pasado.- I. CAMACHO.

GARCÍA RUIZ, Víctor, *San John Henry Newman. Ensayo biográfico*. San Pablo, Madrid 2020, 471 pp., 19,95 €

Este volumen contiene un ensayo sobre la vida del cardenal Newman que, por serlo, no respeta siempre la cronología de los hechos. Por eso el autor incluye al final una cronología detallada para que el lector se oriente sobre el momento preciso al que se está aludiendo. Lo que más le ha interesado al autor ha sido descubrir lo que pasó en la vida de Newman antes y después de su conversión. Da una idea de esto la anécdota sobre un metodista algo peculiar que preguntó a Newman sobre el secreto para combinar la fe religiosa con el libre ejercicio de la razón. La respuesta de Newman fue: “El secreto es la oración”. Se cuenta también el enorme peaje que tuvo que pagar por su conversión, no sólo cara a la Iglesia Anglicana sino también cara a la Iglesia Católica. El punto de vista sabio del autor de este ensayo consiste en saber distinguir que un santo no es un ser impecable sino alguien que, como Newman, puede ser modelo de vida para otros.- A. NAVAS.

GUTIÉRREZ GARCÍA, José Luis, *Capítulos de la memoria histórica de la Asociación*. CEU Ediciones, Madrid 2020, 122 pp., 10 €

Veterano en la Asociación Católica de Propagandistas, José Luis Gutiérrez García es un autorizado testigo e investigador de la historia de la citada Asociación. Y nos ofrece en este libro algunos “capítulos”, o como retazos, de esa historia. Tienen el valor de recoger aspectos olvidados de ella, que merece la pena recordar porque marcan a la Asociación misma y nos acercan a su identidad. Gutiérrez García recuerda sus comienzos en 1908 y 1909, de la mano de su fundador, el jesuita Ángel Ayala, y del que fue su primer colaborador, Ángel Herrera Oria. El deseo de una presencia de los jóvenes en la vida pública es lo que justificó la puesta en marcha de esta nueva organización, que fue tachada de integrista en aquellos primeros años. Esta presencia pública está entre los aspectos más atendidos en estas páginas. El

autor se atreve a identificar hasta siete generaciones entre sus miembros, que han vivido en las diferentes etapas de la historia de España y se han ido adaptando a las condiciones de cada una de esas etapas para mantenerse en el espacio público y en la vida política. La lectura de estos retazos históricos abren en el lector el deseo de conocer de modo más completo y sistemático la historia de la Asociación.- I. CAMACHO.

OWENS, Jesse (con Paul NEIMARK), *Jesse. Autobiografía espiritual*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2020, 198 pp., 15 €

En este libro presenta un autorretrato de su vida (con la ayuda del periodista Paul Neimark) el gran atleta negro estadounidense Jesse Owens, que dejó en ridículo a Hitler y demostró lo absurdo de la supuesta superioridad de la raza aria, al ganar cuatro medallas de oro en los Juegos Olímpicos de Berlín de 1936. Tras ese triunfo pasó por situaciones difíciles, entre ellas crisis económicas y familiares que sirvieron para purificar su espíritu, en lugar de malearlo. Su padre, hijo de esclavos, le transmitió una fe inmovible, sobre todo a raíz de una enfermedad seria en su niñez, superada de la mano de la fe que le transmitía su padre, llegando con el tiempo a la conclusión de que “los médicos pueden salvarte la vida pero no pueden hacer que tu vida valga la pena”. Para él había algo meridianamente claro: “La gran verdad de que Dios nunca nos deja, somos nosotros quienes le dejamos”.- A. NAVAS.

PARKER, Charles. H. – STARR-LEBEAU, Grethen (eds), *Fe y castigo. Inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Ediciones Cátedra, Madrid 2020, 414 pp., 22 €

La novedad de este estudio consiste en realizar un análisis comparativo prolongado entre las inquisiciones católicas y los consistorios calvinistas por el impacto importante que tuvieron ambas instituciones en los lugares en los que actuaron. A través de esta comparación se elaboran unos patrones más extensos de la práctica disciplinaria en las comunidades católicas y protestantes de Europa y de otros lugares, pero en este caso de carácter interconfesional. Estos patrones muestran el efecto conocido como “confesionalización”, fruto de la colaboración

entre las Iglesias y los estados nacionales durante los siglos XVI y XVII. El estudio se limita a la comparación entre católicos y calvinistas por razones de método, dejando de lado otras formas interesantes de disciplina religiosa como la luterana, la jesuita, la anabaptista o la jansenista, entre otras.- A. NAVAS.

PLOSCARU, Ioan, *Cadenas y terror. Un obispo greco-católico clandestino en la persecución comunista en Rumanía*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 479 pp., 28 €

Estas páginas son el relato en primera persona de un obispo de la Iglesia Católica Rumana unida a Roma, que estuvo encarcelado durante 15 años por negarse a incorporarse a la Iglesia Ortodoxa. Tras salir de la cárcel, durante 25 años sufrió vigilancia continua, asechanzas, persecuciones, interrogatorios y arrestos domiciliarios. Todo el tiempo de la cárcel lo pasó en espíritu de meditación y oración, preferentemente sobre la pasión y muerte de Jesucristo, lo que hacía que disminuyeran extraordinariamente sus sufrimientos. Esta persecución personal no era más que el reflejo de la persecución sistemática contra la Iglesia Católica unida a Roma por parte de las autoridades comunistas, en parte para forzarla a separarse de Roma y en parte para entregar sus propiedades a la Iglesia Ortodoxa Rumana.- A. NAVAS.

PUIGGRÒS, Enric, *Arrupe. Audacia, amor y fuerza*. Xerión Comunicación y Publicaciones, Aranjuez (Madrid) 2020, 115 pp., 10 €

El autor, jesuita, ha desarrollado su actividad en colegios y en acompañamiento pastoral de jóvenes en discernimiento vocacional y espiritual. Esto explica el enfoque del libro que ahora publica: se propone ofrecer una presentación de Pedro Arrupe haciéndola asequible y cercana a los jóvenes. En sus páginas transmite el autor lo que para él mismo fue la figura de Arrupe y que se sintetizaría muy bien en las tres palabras del título: audacia, amor, fuerza. Porque Arrupe fue, no cabe duda, un personaje muy representativo de la Compañía de Jesús y de la Iglesia en la renovación que impulsó el concilio Vaticano II. La presentación se hace siguiendo las distintas etapas de su vida, que se ilustran con muchas fotos cuidadosamente escogidas que hacen más amena la lectu-

ra. Además, cada capítulo concluye con unas cuestiones “para pensar”, que invitan al lector a no quedarse en la mera información, sino a entrar en un cierto diálogo con Arrupe. La obra, que es breve y está escrita con un estilo ágil, se completa con una selección de textos del mismo Arrupe (“Palabras que resumen una vida”), donde se expresa en primera persona la fuerza y la profundidad de quien los escribió.- I. CAMACHO.

VILALLONGA, Carla, *Joan Roig i Diggle. “Dios está conmigo”*. San Pablo, Madrid 2020, 167 pp., 12,60 €

Esta breve biografía de un protagonista, de sólo 19 años, da a conocer la figura de Joan Roig i Diggle, joven barcelonés, fusilado por ser creyente católico el 12 de septiembre de 1936, que ha sido beatificado el 7 de noviembre de 2020 por el papa Francisco, por su condición de mártir de Cristo. Este final es el fruto de una vida entregada a Cristo a través de la Iglesia, tanto a nivel individual como comunitario. La Eucaristía la llevaba en el corazón desde pequeño, junto con el deseo de ser misionero para darla a conocer a todo el mundo. Ella y la oración personal eran el motor que lo llevaba a implicarse en la parroquia y en la Federación de Jóvenes Cristianos de Cataluña, en la que fue delegado del grupo de “vanguardistas” y vocal de la sección de Piedad. También se implicó con el grupo de jóvenes de Mar Blava (Mar Azul).- A. NAVAS.

HISTORIA GENERAL

ARENCEBIA, Yolanda, *Galdós. Una biografía*. Tusquets Editores, Barcelona 2020, 862 pp., 26 €

Es ésta una biografía fundamentada en fuentes comprobables tales como archivos, epistolarios y estudios documentados. Siguiendo el pensamiento de la autora de que “el hombre es la obra”, ha buceado en todas las obras Galdós para llegar a una comprensión más completa de su personalidad. El texto está pensado para un público amplio, desarrollado con amenidad para que “atraiga a algunos y no asuste a casi nadie”. Aunque la autora ha pensado más bien en el lector interesado que en el lector erudito, procura atender, cuando conviene, a la exacti-

tud de un dato o a una llamada bibliográfica oportuna, situándose así a caballo entre la divulgación y la investigación. La autora se consideraría más que recompensada si, como fruto de su trabajo, despertara en los lectores el deseo de leer a Galdós o de adentrarse en su bibliografía.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ PRIETO, Lorenzo – MÍGUEZ MACHO, Antonio – VILAVEDRA FERNÁNDEZ, Dolores (eds.), *1936. Un nuevo relato*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2020, 224 pp., 19 €

Un buen grupo de autores intentan ofrecer un nuevo relato de la crisis española en torno a la guerra civil, antes y después de ella. Están convencidos de que el pasado en realidad en España es muy desconocido. Buscan una historia veraz y no aceptan el relato que han recibido del pasado, al que consideran fundamentalmente construido por los vencedores. Para un mejor conocimiento se apoyan en las memorias subalternas, las marginales y todo lo que sea capaz de abordar la incomodidad del pasado con su enorme carga de sufrimientos. Con todo ello intentan desbordar las categorías del relato del pasado, así como la moralidad ligada al mismo, justificadora de su contenido, aspirando a hacer del rechazo al franquismo un eje fundamental de la identidad democrática nacional.- A. NAVAS.

SUÁREZ, Luis, *Historia de los judíos*. Ariel, Barcelona 2020, 664 pp., 23,90 €

Luis Suárez Fernández es uno de los académicos más reputados de la Universidad española que ha dedicado toda su vida a la investigación de momentos y personajes claves en la historia de la España medieval. La obra que comentamos hoy fue publicada por primera vez en 2003; en 2005 hubo una segunda edición y en 2020 se ha puesto en el mercado una reimpresión. El texto repasa 3.000 años de la historia de los judíos, aunque en realidad el autor parte de una interpretación un tanto personal de la historicidad del periodo que abarca desde las historias patriarcales hasta la monarquía unida, lo que añade al trabajo otros mil años cuya historicidad está hoy bastante discutida. Así, en 30 capítulos y sin emplear ninguna cita a pie de página, el historiador nos presenta una síntesis

que acaba en la fundación del moderno Estado de Israel el 14 de mayo de 1948. El autor considera la historia del pueblo como una unidad y reconoce con admiración “una trayectoria sorprendente: de acuerdo con las leyes y tendencias que gobiernan el suceder histórico, el Pueblo, privado de su tierra y de sus estructuras políticas, disperso por el globo y agitado por vientos muy fuertes, hubiera debido desaparecer” (pág. 9). A pesar de la extensión y de la complejidad de los avatares históricos y los problemas que se plantean, el libro se lee muy bien; el autor sabe acompañar la lectura y la hace muy interesante. Puede sorprender este tipo de aproximación histórica porque los estudios históricos son hoy mucho más especializados, pero el autor se reconoce “un hereje de la especialización histórica” porque “la excesiva especialización está haciendo mucho daño, porque cada uno se encierra en su rectángulo y acaba sabiendo mucho del ojo derecho del insecto, pero nada del izquierdo. Y entonces falseamos la historia, porque la historia es total”. Así que este es el tono impreso en la obra y lo que la hace interesante y de recomendable lectura.- J. GUEVARA.

WILSON, Peter H., *El Sacro Imperio Romano Germánico. Mil años de historia de Europa.*

Desperta Ferro Ediciones, Madrid 2020, LX+834 pp., 39,95 €

El tema de este libro es tan importante que se explica su volumen por la enorme complejidad de una realidad tan especial y pluriforme como el Sacro Imperio Romano Germánico. El libro está dividido en cuatro partes, de las cuales la primera trata del ideal que movió a construir esta realidad religiosa y política. La segunda trata de las tierras que lo compusieron junto con las identidades correspondientes. La tercera especifica el modo de gobierno capaz de cohesionar este conjunto de pueblos heterogéneos. La cuarta describe aspectos esenciales de la sociedad, como la autoridad, la asociación, la justicia e incluso la influencia de la creencia en el Más Allá. Se completa la obra con un oportuno glosario de términos específicos, así como con tres apéndices: una cronología, una bibliografía y un índice analítico. Toda una obra exhaustiva sobre el tema, de consulta obligada.- A. NAVAS.

CIENCIAS SOCIALES

CHAUVIÈRE, Michel – DEPENNE, Dominique – TRAPON, Martine, *Sobre la naturaleza del trabajo social profesional. Un diálogo a tres voces en torno a siete cuestiones.* Narcea, Madrid 2020, 176 pp., 16,25 €

El trabajo social como profesión está adquiriendo un papel cada día más relevante en nuestras sociedades. Este libro es una muestra de ello, pero se ocupa además de clarificar las grandes cuestiones que se van planteando en torno a lo que se espera de los trabajadores sociales. Para ello se ha contado con tres autores: Michel Chauvière es un investigador que se mueve sobre todo en el campo jurídico; Dominique Depenne es educadora y experta en filosofía; Martine Trapon es asistente social de formación psicoanalítica. Representan, pues, tres perspectivas complementarias para responder a las cuestiones que se les han planteado: el trabajo social como trabajo profesional; la relación entre el trabajador social y su “cliente”; la responsabilidad del trabajador social; el malestar social como marco en que se mueve esta profesión; la justicia social como horizonte ético para su actuación; la institucionalización y el futuro de la profesión, junto con la formación adecuada para ella. Cada cuestión se desarrolla a través de un diálogo entre los tres autores, diálogo ágil y de intervenciones breves, que da una mayor naturalidad expresiva al contenido.- I. CAMACHO.

MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro, *Los cuidados paliativos. Un estudio jurídico.* Dykinson, Madrid 2020 200 pp., 21 €

Los cuidados paliativos son aquellos que se aplican a un paciente que no responde ya a un tratamiento curativo. Y la sociedad moderna no solo ha multiplicado las posibilidades técnicas en este campo, sino que los precisa tanto más cuanto mayor es la esperanza de vida. Isidoro Martín, que es Catedrático Emérito de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad Autónoma de Madrid, aborda un tema de tanta actualidad con un enfoque que va más allá de estrictamente jurídico, como parecería deducirse del subtítulo que ha puesto a su libro. Porque al hablar de los fundamentos de los cuidados paliativos se introduce en una re-

flexión de claro contenido ético, reflexión que no desaparece luego al describir los contenidos de estos cuidados. Es cierto que el capítulo más extenso se dedica al análisis del tema en el Derecho español, después de una breve incursión en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de los Derechos Humanos. Tampoco falta al final

un capítulo de corta extensión sobre la postura de las distintas confesiones religiosas. Como se puede deducir de esta presentación, el libro ofrece una panorámica completa de los distintos aspectos, donde prima lo jurídico, pero buscando su arraigo en la medicina y en la ética.- I. CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS¹

- ACERBI, S. – TEJA, R. (eds.), *El primado del obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación (siglos IV-VI)*. Trotta, Madrid 2020, 224 pp.
- AMIGO, C., *A tiempos recios, virtudes bien templadas. Cartas para vivir desde la humanización*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 351 pp.
- AA. VV., *El Credo comentado por los Padres de la Iglesia – Vol. 3: Creo en el Señor crucificado y resucitado*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 355 pp.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., *Inteligencia pastoral en clave de sinodalidad*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2020, 216 pp.
- BORRAS, A., *Cuando faltan los sacerdotes*. San Pablo, Madrid 2020, 198 pp.
- CALDERÓN MARTÍNEZ, S., *Ternura de Dios y "fraternura" humana. Cartas para vivir desde la humanización*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 185 pp.
- CINTORA, J., *La conjura. Así se fraguó el primer gobierno de coalición de la democracia*. Espasa Libros, Madrid 2020, 265 pp.
- CHAVES, R. - FAJARDO, G. - MONZÓN, J. L. (dir.), *Manual de Economía Social*. Tirant lo Blanch, Valencia 2020, 486 pp.
- CONILL, J. - GARCÍA-MARZÁ, V. D. (coords.), *Neuroeducación moral y democracia*. Comares, Granada 2020, 304 pp.
- DALMAU, B., *Los mejores textos eclesiales de la Liturgia de las Horas*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2020, 144 pp.
- FRANCISCO PAPA, *La ley de Dios. Catequesis sobre los mandamientos y las bienaventuranzas*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 172 pp.
- GALENDE DÍAZ, J. C. - ÁVILA SEOANE, N., *El rodado regio hispánico. Fernando III de León y Castilla (1230-1252)*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2020, 366 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carta a los humanos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 103 pp.
- LATORRE CIRIA, J. M., *La diócesis de Teruel. De los orígenes a la Ilustración*. Pressas Universitarias Zaragoza, 2020, 180 pp.
- LUCAS, J. DE, *Decir no. El imperativo de la desobediencia*. Tirant lo Blanch, Valencia 2020, 334 pp.
- MADRIGAL, S., *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 312 pp.
- MARTÍN GARCÍA, M., *De la necesidad, virtud. Enseñanzas de una abuela a un niño que iniciaba su vida*. Paulinas, Madrid 2020, 168 pp.
- MEJÍA, R., *Las bienaventuranzas camino de felicidad*. Paulinas, Madrid 2020, 167 pp.
- MIEROOP, M. VAN DE, *Historia del Próximo Oriente antiguo (ca. 3000-323 A.E.C.)*. Trotta, Madrid 2020, 466 pp.
- PERALTA NÚÑEZ, C., *Elegir en tiempos de incertidumbre. Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020, 336 pp.
- PUIGDOLLERS, R., *Los números en el Nuevo Testamento*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2020 248 pp.
- RAMBLA BLANCH, J. M., *Una manera de estar en el mundo. Relectura de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Mensajero, Bilbao 2020, 395 pp.
- RAMOS CORREA, R., *Historias mínimas. Rendijas al misterio humano*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 302 pp.
- RIVERA, A., *Un ciudadano libre*. Espasa Libros, Madrid 2020, 320 pp.
- SALOMÓN, M^a. P. - ROMEO, M^a. C. - TABANERA, N. (eds.), *De relatos e imágenes nacionales. Las derechas españolas (siglos XIX-XX)*. Pressas Universitarias Zaragoza, 2020, 200 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- SÁNCHEZ MONGE, M., *Aprender el arte de acompañar. Guía para acompañantes y acompañados*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 288 pp.
- SOUJEOLE, B.-D. DE LA, *Introducción al misterio de la Iglesia*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, 560 pp.
- TORRE DÍAZ, F. J., *Homosexualidades y cristianismo en el siglo XXI*. Dykinson, Madrid 2020, 398 pp.
- TORRE DÍAZ, F. J. - LORIA, M. J. (eds.), *Alasdair MacIntyre: Relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*. Dykinson, Madrid 2020, 326 pp.
- WOJTYLA, K., *Trece catequesis inéditas. Sobre el discurso de Pablo en el Areópago*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, 168 pp.
- WOOD, G.W., *Cartas a un estudiante novel. Consejos de un psicólogo para estudiar de forma más inteligente*. Mensajero, Bilbao 2020, 123 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Experiencia artística y ética cristiana

La política del reconocimiento en Charles Taylor

“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos

El desarrollo y re-descubrimiento del concepto Sacramentum en la tradición de la Iglesia de Occidente

Gnosis y neoplatonismo en la exégesis de Clemente de Alejandría

La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en ‘Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista’

Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas

El caso de la estatua robada. Investigación policíaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18

El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad

La gran ciudad replantea y desafía a la Pastoral Urbana. Hacia la ciudad de la misericordia

Ser creyentes en la sociedad del cansancio. Propuesta para una ética teológica fundada en la negatividad humana

Hombre y mujer en Cristo. La diferencia sexual según Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar

El “Cuerpo de Cristo” en San Pablo

Modificación genética ¿Tratamiento de enfermedades o mejora de la especie humana?

“Joven, a ti te digo: ¡Levántate!” (Lc 7,14). Iconos bíblicos de los jóvenes en la Vida Consagrada

La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco

A vueltas con la indiferencia religiosa: naturaleza, factores e itinerarios

Aportaciones de Manuel Sacristán en el diálogo entre cristianismo y marxismo

Los sacramentos en la tradición litúrgica de las Iglesias armenias

La propuesta espiritual de John Main

Heterodoxias medievales. La herejía del año mil en la Edad Media

El mal: dos mitos sobre el origen. Una reflexión psicoanalítica

Teología interactiva. Cómo puede continuar el diálogo interreligioso

La feria de los carismas

La apocatástasis o restauración universal como tradición teológica en la obra de Ilaria Ramelli

Identidades nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales

Cuestión del sentido y el estudio de las creencias

El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché

Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore

Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia

Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo islámico-cristiano

Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger

Aikidô. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos

“No temas, que yo estoy contigo” (Is 43,5). Claves del Antiguo Testamento para el acompañamiento

Las razones de Lutero sobre fe y obras y “la razón de la sinnazón” de Cervantes

Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica

El pecado: negación consciente, libre y responsable al o(O)tro. Una interpretación desde la filosofía de Byung-Chul Han

Aportes de Hechos de los Apóstoles para la aproximación al Pablo histórico

¿Príncipes o pastores? Autoridad y buen gobierno del obispo diocesano a la luz del magisterio del Papa Francisco

Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patristicas y su interpelación actual

La encíclica Fratelli tutti y el fundamento antropológico de la fraternidad

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@uloyola.es

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXVI

ALDANA VALENZUELA, RICARDO, <i>Las razones de Lutero sobre fe y obras y “la razón de la sinrazón” de Cervantes</i>	261-279
ANGULO ORDORIKA, IANIRE, <i>Abrir las Escrituras.</i> <i>Claves para el uso pastoral de la Biblia</i>	9-19
ANGULO ORDORIKA, IANIRE, “No temas, que yo estoy contigo” (Is 43,5). <i>Claves del Antiguo Testamento para el acompañamiento</i>	237-259
CAMACHO, ILDEFONSO, SJ, <i>Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica</i>	281-299
CAMPOS MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, <i>¿Príncipes o pastores? Autoridad y buen gobierno del Obispo diocesano a la luz del magisterio del papa francisco</i>	365-398
D’ANDREA, BRUNO N., OAR, <i>Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patristicas y su interpelación actual</i>	399-425
DE LA SERNA, EDUARDO, <i>Aportes de Hechos de los Apóstoles para la aproximación al Pablo histórico</i>	345-363
ESPINOSA ARCE, JUAN PABLO, <i>El pecado: negación consciente, libre y responsable al o(O)tro. Una interpretación desde la filosofía de Byung-Chul Han</i>	301-310
GARCÍA ARAGÓN, JOSÉ JESÚS, <i>Aikidô. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos</i>	63-86
MARTÍNEZ BAIGORRI, JAVIER, <i>El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché</i>	49-64
ORTEGA MARTÍN, EDUARDO M., <i>Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore</i>	65-80
OVIEDO TORRÓ, LLUIS, OFM, <i>Cuestión de sentido y el estudio de las creencias</i>	33-47
PORCEL MORENO, MANUEL, <i>Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger</i>	53-61
PRIETO SANTANA, MARIA DOLORES, <i>La encíclica Fratelli tutti y el fundamento antropológico de la fraternidad</i>	427-443
SPECKER, TOBIAS, SJ, <i>Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo islámico-cristiano</i>	21-52
VILLASANTE MESO, R., RAMOS RIERA, I., <i>Identidades nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales</i>	9-32

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.


VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@uloyola.es
Tél.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA

 **958 185 252** (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378