

El quehacer teológico de Adolphe Gesché refleja una inquietud pastoral notablemente mayor. Santiago García Mourelo nos dibuja a este teólogo belga en constante actitud de diálogo y en búsqueda por dar respuesta al ser humano y sus preocupaciones. A partir de la convicción de que no nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo, Gesché reflexiona sobre Dios en relación con el ser humano y, a su vez, comprende la identidad de este en clave de alteridad. A mayor alteridad, mayor libertad de la persona. De ahí que la alteridad trascendente de Dios ensancha la identidad humana hasta límites insospechados.

Esta obra conjunta culmina con el capítulo dedicado a Wolfhart Pannenberg, a cargo de Pedro Rodríguez Panizo, que presenta algunas de las claves del complejo pensamiento de este teólogo luterano. Así, nos muestra cómo Pannenberg no considera que el cristianismo y la Modernidad tengan en sí una relación antitética, como si toda emancipación humana se opusiera a la fe cristiana. En la densa reflexión del alemán tiene un lugar importante la revelación histórica, la apertura a diversas ciencias y saberes no teológicos, especialmente la filosofía, y un profundo conocimiento de la tradición cristiana en todas sus confesiones.

Como sucede con todo libro conjunto, también en este caso cada aportación está impregnada del estilo e inquietudes de cada uno de sus autores. Se muestra de este modo una pluralidad que desborda las particularidades de cada teólogo rescatado y que evidencia diversas preocupaciones y acentos. Algo que, como es de suponer, no le resta valor al conjunto, sino que lo multiplica.

IANIRE ANGULO ORDORIKA  
Universidad Loyola Andalucía  
iangulo@uloyola.es

Falque, Emmanuel. *Nouvelle lettre sur l'apologétique*. París: Le Éditions du Cerf, 2025, 150 pp. ISBN: 978-2-204-17278-3.

En octubre de 1929 Henri de Lubac pronunciaba la lección inaugural del curso académico en la Université Catholique de Lyon con el título "Apologétique et théologie" (*Nouvelle Revue Théologique* 57/5 [1930] 361-378; tr. *Teologías de ocasión*, Madrid 2023, 111-128). Se trata de una reflexión que, teniendo a la vista el conjunto de la obra del autor, bien podría calificarse como programática. En esencia, Lubac se lamentaba del divorcio que se había consolidado entonces entre una teología «encerrada en su torre de marfil» por «concebir el dogma como una especie de "cosa en sí" (*chose en soi*) o bloque revelado sin relación alguna con el hombre natural, como un objeto trascendente cuya manifestación (así como la mayor parte de su contenido) se presenta regulada por la arbitrariedad de un "decreto divino" (*décret divin*)»... y aquella otra que, «mantenida en vilo» por el «avance de las ciencias históricas» y «el progreso de la irreligiosidad» se mostraba dispuesta a «hablar no sólo a las almas que creen, sino a decir algo que importe

a los espíritus que no creen» (es expresión de Maurice Blondel al inicio de su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, 1896). Lubac concluía su lección percibiendo con agudeza que la oportunidad de la que empezaba entonces a calificarse como «teología fundamental» no respondía sin más a una estrategia pastoral o «una moda intelectual» ante el desafío de lo que él mismo identificaría después como el «drama del humanismo ateo», sino a la necesidad que tiene la fe de explicar evangélicamente («car notre foi est essentiellement un «évangile», c'est la Bonne Nouvelle apportée par Jésus aux hommes») que Dios se dice *en el hombre* como autor y consumidor de su existencia.

A casi un siglo de distancia de la lección de Henri de Lubac, no cabe duda de que la *teología fundamental* no solo ha contribuido como «ciencia de los principios teológicos» (Gottlieb Söhngen) a generar un quehacer teológico mucho más consciente de la trascendencia evangélica del contexto, sino que con ello ha favorecido que el creyente se acostumbre a «discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes (*vera signa praesentiae vel consilii*) de Dios» (*Gaudium et spes*, 11). Pues bien, creo que este ensayo del profesor Emmanuel Falque (Facultad de Filosofía, Institut Catholique de París) da cuenta, desde la madurez adquirida por la teología fundamental, de la vigencia que tiene esa *nueva* apología de la fe a la que invitaba al conjunto de la vida cristiana el Concilio Vaticano II. Para ello, de igual modo que Henri de Lubac buscaba inspiración en Maurice Blondel para proponer la recuperación del nervio apologético que había perdido la teología de su tiempo, en esta *nueva carta sobre apologética* el profesor Falque remite a la sensibilidad «dialogal» de Blondel y Lubac para mostrar cuáles son los principales parámetros que, a inicios del siglo XXI, actúan como demarcación de esa tarea cristiana ineludible que es la «defensa e ilustración de la fe»: en primera instancia, la autocaracterización de la situación espiritual «de quienes ya no creen» como «ateísmo coherente» —más que «trágico» o «militante»— con el escenario de la «pura contingencia» (Duns Scoto) como lugar en que no tiene fácil cabida ese no-lugar (*u-topos*) que es Dios: *l'utopie de Dieu* (p. 46); y, por otro lado, la re-valorización del modelo evangélico —«una *metamorfosis* [de la inmanencia], más que una *ruptura*» (p. 92)— que ha de guiar al creyente para «decir algo que importe a los que no creen»... pues, en efecto, no se trata de *tener* sino de aprender a *ser* la verdad («yo soy la verdad», Jn 14, 6; p. 144).

En el primer capítulo de su ensayo (“La cuestión apologética”) Falque describe cuál es la percepción filosófica fundamental que invita a proponer una apología contemporánea de la fe como toma de conciencia de que «un mundo sin Dios no es necesariamente un mundo contra Dios» (p. 71). En efecto, explica Falque, tanto la «epoché radical de Husserl» como la «evidencia primera del mundo y el *Dasein* reivindicada por Heidegger» apuntan a un proceso de descubrimiento de nuestro acto de existir que no parte ni de Dios ni de su Revelación (p. 43). Pasar de puntillas por la viscera palpitante de la inmanencia —su lucha con *la* evidencia

que esgrime en su seno todo derecho escatológico, la muerte— despoja a la trascendencia divina de su médula como alteridad (*supernaturalis*) de la naturaleza y la convierte en una muleta, un auxilio ajeno (*superadditus*) al mundo (p. 69). Lo paradójico, confirma Falque más adelante, es que «cuanto más peso se da a la *inmanencia del mundo* más poderosa se revela la *transformación* operada en él por la trascendencia divina» (p. 137). En este sentido, en un par de ocasiones el autor evoca las figuras de Maurice Blondel, Louis Lavelle, Simone Weil y Edith Stein (pp. 125, 128) como supresores de las barreras conceptuales tradicionalmente establecidas entre inmanencia y trascendencia al proponer el carácter inalienable de nuestra intimidad anímica. Ejercitantes de la fe a través del hombre *tout court*; testigos de que nadie puede creer en el Dios cristiano si no cree *primero* en el mundo, en el otro. Por eso resulta tan desconcertante filosófica y existencialmente que un creyente haga apología de su fe calibrando inmediatamente el desconcierto, el sufrimiento o el deseo del otro (lo natural) como una aspiración —aunque sea inopinada— a la trascendencia (lo sobrenatural). Algo que desconcierta también desde el punto de vista teológico, pues se trata de una actitud de benevolencia hacia el otro que suele desconocer —y a veces esconder— la *lectio difficilior* de la fe: «Dios no se dona sino haciéndose experiencia, nos transforma kenóticamente» (p. 93). Byung Chul-Han ha mostrado recientemente la intensidad con que Simone Weil prohíbe esta falta de verdadera empatía con el camino de Dios en el hombre que es tan habitual hoy en la vida cristiana (cf. *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*. Barcelona: Paidós, 2025).

En vista de proponer una «gramática común» entre el creyente y el *ateo coherente* que escucha las cosas de la fe pero de «un modo distinto» (p. 33), en los restantes capítulos de su ensayo (“El problema del sobrenatural” y “El sentido de una ‘nueva carta’”) Falque propone una *nueva apología* de la fe aludiendo, a mi modo de ver, no solo a un contenido del que partir —vg. la pulcritud teológica con que Blondel reflexiona acerca de la «voluntad humana» (*La acción*) y la finura filosófica con que Henri de Lubac piensa sobre la vocación divina de la «pura naturaleza» (*El sobrenatural*)—, sino sobre todo a un método con el que avanzar: «Si se puede hablar hoy de un “momento católico”, su *kairos* no consistirá en restaurar un “pequeño resto de Israel” a la vista del derrumbe del gran resto de la humanidad, sino en seguir con humildad el rastro de la vida cuya fragilidad se “engrandece” como apenas puede sospechar en la medida en que aprende del otro» (p. 144). Es así como Falque pronostica para la relación fe-cultura el mismo fruto que viene dando lo que él ha calificado como *paso del Rubicón* en el plano de la relación metódica entre teología y filosofía (cf. *Passer le Rubicon. Philosophie et Théologie: essai sur les frontières*, Bruxelles 2013; tr. Universidad Comillas, Madrid 2016). Actualizando la conocida expresión del apóstol Pedro (1Pe 3, 15), se trataría de comprender la *apo-logia* de la fe como un acto de *encuentro con el otro* en el que el primado de la escucha favorezca poder ser escuchado (p. 28). Porque, en efecto —ejemplifica Falque en la obra de Merleau-Ponty, Nancy, Henry, Badiou o Agamben (p. 112)—, es la escucha la que

descubre al creyente que también «quienes ya no creen» son avezados oyentes de la Palabra. El filósofo suele citar filósofos, pero para dar cumplida cuenta de la fecundidad que promete el método de la escucha (como *paso del Rubicón*) para una apología cotidiana de la fe, convendría no pasar por alto otros lugares de cultura más a la mano en los que el creyente de a pie puede palpar el *sensus fidei* de quien ya no cree como él en la performatividad que también tiene para este la Palabra que ilumina la fe cristiana. En estos días *mi è capitato* que, a la par que concluía el ensayo de Falque comenzaba a leer la novela de Aixa de la Cruz (1988), *Todo empieza con la sangre* (Alfaguara, Barcelona 2025). Se trata de una mirada demoledora a las asimetrías afectivas que ponen contra las cuerdas todo intento de proyecto de vida. Violeta, su joven protagonista, confiesa que su abuela había sido «la última católica de una familia en que el ateísmo es un distintivo identitario» (p. 63). Pues bien, en medio de una serie de relaciones amorosas que se suceden hasta la última página y con las que apura hasta el fondo la constante lejanía del deseo («no hay sitio para el deseo porque lo único que parece sólido últimamente, a prueba de hecatombes, es el cuerpo de la otra», p. 107), Violeta recalca en un convento como externa intentando reconciliarse con el silencio, con su propio corazón, y quizá con algo más grande que ella misma. Allí, impulsada por su inquietud interior; hace el descubrimiento de la Sagrada Escritura: «Una día, confiesa Violeta, me leí en voz alta un salmo y no pude parar de llorar. Sor Montse asentirá complacida. —Es que también Cristo oraba con ellos. Será una respuesta sencilla pero que Violeta creará aprehender en toda su riqueza. Violeta, que se instruyó en algo que pareciere no haberle traído más que frivolidad, desempleo y desencanto, entenderá, al fin, la importancia de su formación en letras, porque es la que le permitirá apreciar la fuerza de un texto, el poder gravitatorio que emana de lo que, más allá de los valores sobre el mérito artístico de cada época, ha consolado o acompañado a muchos; la fuerza de una reliquia o de un clásico. En efecto, cuando lea las Escrituras estará leyendo junto a Cristo, Orígenes, san Agustín, el Maestro Eckart, santa Teresa, san Juan de la Cruz y Teresita de Lisieux, pero también junto a Emily Dickinson, las hermanas Brönte, Graham Greene o cualquiera de los autores centrales de su tradición personal, todos herederos de un mismo libro. Es imposible saberse sola ante la Biblia» (p. 184). En la escucha de la Palabra parecen confluír todos los conflictos irresolubles que acompañan a Violeta en la búsqueda del amor, de un lugar en el mundo, de una forma de no huir de sí misma. Es su *ateísmo coherente* el que le ha puesto en condiciones de apreciar la Palabra... lástima que en el convento nadie le proponga «pasar el Rubicón» para leerla como Palabra *de Dios* y no como simple literatura de consuelo («Violeta se va percatando de que su idealización de la vida monástica casa poco con la realidad. Que se trabaja más que se reza. Que se habla poco de Dios y mucho de dinero [...] de la manufactura de las pastas que la abadesa se está planteando abandonar», p. 172). A Violeta le habría gustado meditar estas palabras que dan cobijo al argumento de Falque: «Poco importa que, en las condiciones actuales de esta existencia, ese deseo [el “deseo de ver a Dios”] no sea captado

objetivamente en toda su verdad y en toda su fuerza, debido a que uno se halla sumergido en las cosas sensibles e ignorante de sí mismo: lo será, en todo caso, indefectiblemente, el día en que mi naturaleza se me represente tal como es hasta lo más íntimo, si es que por lo demás, ella debe aparecerse así alguna vez» (H. de Lubac. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid, 1991, 70).

Cristo es el primero en reconocer que «el viento sopla donde quiere y oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene y adónde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn 3, 8). Este pequeño libro de Falque es una incitación a la escucha *cristiana* del viento del Espíritu, fuente de toda auténtica creatividad teológica y evangelización audaz. Una invitación a actualizar la constatación que hacía Henri de Lubac en aquella lección inaugural de 1929: «nous n'avons pas de moyen meilleur, en définitive, pour rendre raison de notre foi —comme nous en avons le devoir— que de travailler de toutes nos forces à son *intelligence*».

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO  
 Universidad Pontificia de Salamanca  
 jmcabiedaste@upsa.es

López Guzmán, M.<sup>a</sup> Dolores. *Elogio espiritual del cuerpo*. Madrid: San Pablo, 2025, 150 pp. ISBN: 9788428574303.

Estas breves reflexiones de M.<sup>a</sup> Dolores López Guzmán pretenden visibilizar un tema que no es menor para la vida espiritual y la teología: el valor intrínseco del cuerpo y la corporeidad en general. Si desatendiéramos la importancia que el cuerpo tiene, «nos perderíamos algo de Dios» (p. 8), afirma la autora, Así, lo que pretende este libro es «poner en valor una realidad que nos conforma y en la que podemos encontrar la presencia del Espíritu» (p. 12).

Está escrito en un lenguaje claro, divulgativo, reflexivo, sencillo. Una lectura amena y profunda que no se limita a recordar la importancia de nuestra propia corporeidad y la de los demás, en la vida cotidiana y en nuestras relaciones. Va más allá, refrendando la materia como lugar teológico, como presencia posible de Dios, incluso tras la muerte, pues no en vano fue la experiencia del fallecimiento de su padre lo que impulsó a López Guzmán a poner por escrito tales intuiciones.

La introducción describe claramente el alcance de este tema. Partiendo de una visión integral y no dualista de la materia y el Espíritu, en palabras de Theilhard de Chardin, se alerta de separaciones peligrosas: interioridad y exterioridad, cuerpo y alma, humano y divino. Y es que, al menos, desde la fe en la encarnación y la resurrección de la carne, no hay cabida a tales polaridades si no es en íntima relación. Y solo así, integrándolas, será posible vivir y discernir la vida desde el Dios de Jesús.

Cada uno de los capítulos, como la misma autora dice, son independientes, unidos únicamente por el objetivo global del libro. En cada uno de ellos se nos