

LOS MODELOS DE TRASCENDENCIA Y FRATERNIDAD FRANCISCANOS EN EL LLAMADO “GIRO TEOLÓGICO” DE LAS SOCIEDADES AVANZADAS

MARTA M^a GARRE GARRE

RECIBIDO: 06/05/2023

ACEPTADO: 16/05/2023

RESUMEN:

Nuestro objetivo en el presente artículo es hacer una hermenéutica actualizada de los modelos de trascendencia y fraternidad-minoridad franciscanos que proponemos como marcos culturales alternativos que nos proporcionan un entendimiento más profundo de la realidad creada, del ser humano y del sentido de la historia.

En un primer apartado, confrontamos el modelo franciscano de trascendencia con las distintas tendencias teológicas que, en los últimos años, se han planteado para recuperar el espacio de trascendencia amenazado o abiertamente perdido como consecuencia de las tendencias secularizantes; en un segundo apartado, argumentaremos cómo, pese al impulso logrado en algunas sociedades avanzadas hacia comportamientos menos egoístas, existen dudas razonables para considerar que una idea de fraternidad completamente secular pueda ser suficiente para motivar ciertos comportamientos; por lo cual, la evidencia empírica apunta más bien, a la necesidad de mantener vivos, en el ámbito religioso, marcos culturales con capacidad para motivar conductas más fraternas.

PALABRAS CLAVE: Fraternidad; Eusocial; Inmanencia; Minoridad; Trascendencia; Secular

ABSTRACT:

Our objective in the present article is to make an updated hermeneutic of the Franciscan models of transcendence and fraternity-minority that we propose as alternative cultural frameworks that provide us with a deeper understanding of created reality, of the human being and of the meaning of history.

In the first section, we confront the Franciscan model of transcendence with the different theological tendencies that, in recent years, have been proposed to recover the space of transcendence that has been threatened or openly lost as a consequence of secularizing tendencies; In a second section, we will argue how, in spite of the impulse achieved in some advanced

societies towards less selfish behaviors, there are reasonable doubts to consider that a completely secular idea of fraternity can be sufficient to motivate certain behaviors; therefore, the empirical evidence points rather to the need to keep alive, in the religious sphere, cultural frameworks with the capacity to motivate more fraternal behaviors.

KEYWORDS: Fraternity, Eusocial; Immanence; Minority; Transcendence; Secular

* * *

INTRODUCCIÓN

El discurso cristiano necesita ser reordenado para ser más creíble en las nuevas coordenadas culturales en las que el horizonte de la trascendencia no puede darse por sentado, en una cultura cada vez más secular, donde la ciencia no puede dar respuestas a las grandes preguntas de la vida ni los sistemas morales logran convencer.

Las causas de la paulatina desaparición en el ámbito cultural del sentido de trascendencia tienen que ver sobre todo con la posibilidad de entender el mundo y sus procesos en términos suficientemente naturales o científicos, y también, con la posibilidad práctica de resolver los problemas o necesidades personales y sociales con medios técnicos de probada eficacia. Todo esto ha llevado a una paulatina pérdida de la percepción religiosa de lo real, que se ve cada vez más arrinconada o marginal o, al menos, como algo no necesario, en una sociedad que no necesita agentes externos de salvación.

Esta pérdida de trascendencia es vista por muchos, como un empobrecimiento, algo que ya estaba presente en Max Weber pero, no se trataría solo de un empobrecimiento semántico sino que estimamos que sus consecuencias son mucho más negativas y afectan a la misma realidad social y personal.

Como denuncia el Papa Francisco en su Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* y desarrolla en la Encíclica *Laudato Si*, estamos inmersos en una cultura o paradigma tecnocrático que nos ha sumido en una profunda crisis ética y antropológica donde parece que la búsqueda del propio interés particularista se ha convertido en el único horizonte y guía de nuestras relaciones tanto a un nivel público como privado. Esta es la consecuencia práctica de dicho empobrecimiento.

La lógica intrínseca estructural de las sociedades avanzadas que no parece dejar espacio a los valores religiosos, nos sitúa a nosotros, como cristianos, ante el reto ineludible de elaborar modelos culturales alternativos capaces de hacer

frente a los marcos dominantes y de convencer a las nuevas generaciones del mayor valor de las opciones religiosas a pesar de las demandas de fascinación de las tendencias más individualistas y seculares.

Con este objetivo, en el presente artículo, nuestro propósito es ofrecer una hermenéutica actualizada del sentido de trascendencia y de la fraternidad-minoridad franciscana con el fin de devolver a la sociedad un nuevo modo de abordar la persona y la realidad que le circunda en unas claves muy distintas de aquellas que nos han impuesto las tendencias secularizantes y que siguen produciendo nuevas formas de marginación y de descarte social.

1. RECUPERACIÓN DEL SENTIDO DE TRASCENDENCIA EN UN AMBIENTE SECULARIZADO. EL MODELO FRANCISCANO DE TRASCENDENCIA

Ante el reto de la secularización, la teología debe proponer y mantener vivos espacios de trascendencia o de la presencia divina en una realidad que se percibe como “desencantada”, —en términos weberianos—, o privada del lenguaje religioso, o de la comunicación que distingue entre inmanencia y trascendencia.

Por esta razón, en los últimos tiempos, se plantean vías propiamente teológicas para recuperar el espacio de trascendencia amenazado o abiertamente perdido; esas formas conectan con una cierta sensibilidad que cabe denominar ampliamente “espiritual”, y que se proyecta en el ambiente cultural. De una forma o de otra, se ha hablado de un “giro teológico” (*theological turn*) para referirse a una tendencia que trata de invertir la dominante del desencantamiento o de la pérdida del sentido de trascendencia.

Expondremos, a continuación, algunos modelos que se incluyen dentro de dicha tendencia, para terminar proponiendo un espacio franciscano de reivindicación de la trascendencia en el mundo y la historia, en clave actual, no simplemente pasada.

a) Una espiritualidad de conexiones

Es indudable que la cultura actual ha desarrollado una multitud de propuestas de espiritualidad, en un sentido amplio y difuminado, y donde el sentido de trascendencia parece difícil de trazar y de “distinguir” en relación con un ambiente más profano o secular.

La cuestión de fondo en este caso, como en otros similares, —la religiosidad popular, el Camino de Santiago—, es si se trata de formas de contención de la marea secularizadora, o bien, —por el contrario—, de expresiones de esa misma

dinámica de secularización, es decir de algo cada vez menos religioso, aunque conserve algunas apariencias, o quizás como un grado menos de religiosidad, aunque no perdido del todo.

En cualquier caso, estas nuevas formas de espiritualidad presentan síntomas de una sensibilidad más abierta a la trascendencia, aunque no en sentido tradicional. Se trata de las llamadas a un cierto “holismo” que invitan a una dinámica de conexiones de la persona con todo y todos. En el primer caso se sugiere la superación de una parcialidad o reducción, de la incapacidad de tener en cuenta el conjunto del ser y de la vida con todas sus dimensiones y riqueza; en el segundo caso, la búsqueda de conexiones invita a una comunicación de energías o fuerzas positivas que, a menudo, sustituye el tradicional tema de la “gracia”.

De nuevo, esta aspiración puede ser entendida como una llamada a superar un inmanentismo empobrecedor, que conduce a cierto aislamiento, aunque no para volver a las viejas formas de religión institucionalizada. Se trata más bien de una exploración personal, de una búsqueda de relaciones y vínculos secretos, misteriosos, pero capaces de nutrir un nivel más rico de percepciones (incluiría las búsquedas de experiencias extra-corporales, de un mundo psíquico capaz de proyectarse más allá y otras experiencias extraordinarias).

b) Trascendencia en todo lo real: la ‘ortodoxia radical’

La llamada “ortodoxia radical”, un movimiento teológico fundado por John Milbank a fines de los 90, representa una de sus expresiones más reivindicativas. En principio, se trata de una protesta contra la deriva moderna que ha separado la fe de la razón; la gracia de la naturaleza; y la Iglesia de la sociedad. Esta ha sido una consecuencia normal de la diferenciación moderna, y que habría establecido ámbitos separados con códigos distintos, restringiendo el espacio propio de la esfera religiosa y su influencia.

Para Milbank y sus seguidores dicho proceso habría sido negativo, no sólo por arrinconar el lugar de la fe, sino por desproveer a toda la realidad de su verdadera esencia: nada puede ser entendido cuando se pierde la perspectiva de la presencia divina, porque todo participa de Dios. Por consiguiente, el proceso de secularización habría sido un grave error histórico que nos ha impedido conocer mejor nuestro mundo, y habría abocado la sociedad moderna al nihilismo y a una fundación muy débil de la misma en el monopolio estatal de la violencia. Todo ello sería consecuencia de la pérdida del sentido de comunión fundado en la eucaristía, que debería ser la clave de la sociedad.

Este movimiento lleva a sus últimas consecuencias la visión que postuló Henry De Lubac varias décadas antes, en favor de una continuidad entre lo natural y lo sobrenatural, o bien una negación de la posibilidad de concebir un estado de “naturaleza pura”, o completamente separada de la trascendencia divina. En virtud de nuestra fe, todo participa, —en sentido tomista—, de Dios, y por tanto nada es ajeno a su actuación, ni nada puede ser extraño a la mirada teológica, que tiene como misión fundamental recordar cómo todo se enraíza en Dios, y por tanto debe ser entendido desde dicha clave, y no de forma autónoma o secular.

La posición de Milbank tiene como consecuencia que la teología tiene derecho a reivindicar una voz e incluso una autoridad en todos los aspectos de la realidad, también en las cuestiones científicas, políticas y económicas. Quizás este es su punto más polémico, y donde se separan más claramente de las tendencias secularizadoras, que más bien apartan a la teología y a la Iglesia de varios ámbitos en los que carecen de autoridad y donde no son expertas. Se vuelve difícil aceptar este radicalismo, o esas ambiciones, sobre todo, por la falta de justificación histórica, —es decir, de la eficacia pasada de dicho esquema—, y por la necesidad de reconocer las ventajas, —a pesar de todo—, de la diferenciación moderna, que ha dado lugar a grandes avances.

c) Aportaciones de la teología ortodoxa

En realidad, se trata más bien de una lectura ortodoxa de las relaciones entre ciencia y fe: la que ofrece el profesor de Cambridge Christopher C. Knight¹. Su visión se parece también a la anterior en el sentido de reivindicar una comprensión teísta de la realidad, y de negar que la naturaleza pueda ser separada del principio divino que le confiere sentido y finalidad.

Para la forma de “naturalismo teísta” que propone Knight, Dios está presente en todo, y todo lo que aparentemente es natural, o se percibe como tal, en realidad se mueve bajo la guía misteriosa de Dios, pues Él se ha encarnado y acompaña con su sabiduría todos los procesos que llamamos “naturales”.

Se ha denominado a esta postura “panenteísmo teológico” para distinguirlo del filosófico, inspirado en Whitehead, y que ha dado origen a la “teología del proceso”. De nuevo, es la fe la que sabe reconocer la presencia de Dios en todo, y su marca en los procesos aparentemente sólo naturales o físicos.

Por lo tanto, no hay esfera plenamente inmanente, sino siempre inserta en la trascendencia divina. La cuestión es que no es necesario separar dos ámbitos de

¹ Chistopher c. Knight. *The God of Nature, Incarnation and Contemporary Science*. Minneapolis: Augsburg Fortres Publishers, 2007.

lo real, como nos habría acostumbrado la teología y el pensamiento tradicional occidental; la tradición ortodoxa, sin embargo, habría mantenido desde siempre una visión más holística o integrada entre lo divino y lo natural.

El riesgo es que se dificulte la necesaria distinción entre el mundo creado y su Creador, y que se vuelva relativamente fácil moverse en los dos sentidos: el que lleva a divinizar el mundo natural o, –al contrario–, el que termina por naturalizar el ámbito divino.

d) La versión pentecostal

Son dos los autores principales en esta corriente: James K.A. Smith y Amos Yong². Smith está bastante en sintonía con la ortodoxia radical. Este autor habla de un “naturalismo encantado”, en el sentido de un mundo imbuido por el Espíritu, y claramente, en contraste con el mundo desencantado que describía Max Weber. En todo caso, cabe hablar de un proceso de re-encantamiento, algo que ha dado origen a algunas especulaciones en las ciencias sociales (Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*)³ pero que, en ese caso, se refiere a una tendencia o reivindicación teológica y no a un rasgo cultural que podría asociarse a formas de “post-secularización”.

También, en este caso, se afirma la participación inherente de todo en Dios, pero se añade el matiz de la radical apertura de todo a la acción del Espíritu, algo que es más claro en el caso de los humanos, pero en un sentido global que no separa la dimensión cognitiva de la física, sino que asume una visión holística e integrada, inspirada o nutrida en el ambiente litúrgico celebrativo, donde participa toda la persona y se vuelve más clara la acción del Espíritu y su iluminación para comprender su presencia en todo.

Amos Yong es más decididamente pentecostal en su orientación teológica, y en su reivindicación de la visión especial que dicha experiencia de fe y de celebración ofrece y que permite vislumbrar la actuación del Espíritu en el mundo natural y en todos los ámbitos. En su programa, incluso las leyes de la naturaleza, están imbuidas por el Espíritu y llamadas a una renovación escatológica, es decir, no son entidades fijas con las que la fe debe negociar la posible presencia de Dios, sino realidades dinámicas y en proceso hacia su plena expresión escatológica, y por tanto, no todavía desarrolladas en su plenitud.

² Sarah L. Ritchie. *With God in Mind: Divine Action and the Naturalisation of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 217-233.

³ Marcel Gauchet. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.

El Espíritu, siguiendo un principio paulino, infunde en toda la creación un dinamismo que la conduce hacia su realización final. De nuevo, la inspiración del Espíritu permite ver (efecto subjetivo) procesos en la realidad (efecto objetivo) que la trascienden y que la rescatan de su secuestro secular y secularizador.

Todo este planteamiento es muy sugestivo y da ciertamente la vuelta a la cultura secularizada de un mundo desencantado pero, al mismo tiempo, puede dar la impresión de una solución demasiado fácil o incluso sólo retórica: lo que otros llaman mundo natural gobernado por leyes físicas y biológicas, nosotros lo denominamos mundo imbuido por Dios y su Espíritu; donde los otros sólo ven la dimensión natural, los creyentes estaríamos llamados a ver y proclamar simultáneamente, la sobrenatural o divina.

Estas estrategias pueden suscitar algunas dudas, sobre todo, al caer en la falacia que ya advertía Metz de un atajo que todo lo arregla y evitar entrar en las difíciles cuestiones que afectan de raíz a la naturalización secularizadora del mundo. Por otro lado, parece que la cuestión se plantea fundamentalmente en términos de fe o de creencias, lo que invita a otro tipo de reflexión.

En cualquier caso, parece que la cuestión de la pérdida de lo religioso no es sólo teológica sino práctica: ¿qué se pierde con la secularización de amplias facetas culturales y sociales? Y, sobre todo, ¿Podemos seguir viviendo igual e incluso mejor simplemente sustrayendo la dimensión religiosa? Se trata de una cuestión que ha señalado también Charles Taylor (a quien James Smith dedica un libro: *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*)⁴.

Todo ello hace pensar que no basta cambiar el nombre de las cosas o bautizarlas con un significado trascendente, pues los problemas de fondo siguen vigentes y amenazan con volver la fe superflua.

Quizás un enfoque distinto tendría que hacer hincapié en la cuestión de las creencias, pues, en el fondo, las reflexiones reseñadas apuntan a una actitud de fe que ve las cosas de otra forma. Dado que las creencias juegan un papel central en la representación del mundo y sirven como guías para tomar decisiones y movernos en muchos campos, la cuestión se plantea en términos de qué tipo de creencias ayudan mejor a “circular” por la vida, y si las creencias capaces de reconocer la presencia trascendente o un fondo de lo real (en el sentido de George Steiner y sus *Presencias reales*) son más enriquecedoras o confieren mayor calidad de vida.

⁴ James Smith. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Michigan: Grand Rapids, 2014.

e) Una vía diversa: buscando la conciliación

Ante los problemas hasta ahora observados, cabe proponer otras vías de reivindicación o recuperación de la trascendencia en la realidad natural, social y cultural que quizás puedan cubrir otras zonas disponibles.

El psicólogo español y jesuita Javier Monserrat propone (*Hacia el Nuevo Concilio*)⁵, por ejemplo, una estrategia de conciliación entre la ciencia y el saber teológico inspirado en la fe. En realidad, dicha vía ha sido abierta por un conjunto de ensayos que han tratado de tender puentes entre la ciencia y la fe, en general, a través de la reflexión filosófica y teológica.

Esta estrategia supone que la mentalidad científica no tiene por qué implicar una pérdida del sentido religioso de lo real, o un motor de desencantamiento, siempre que sepamos plantear la fe en términos que no se vuelvan extraños o antitéticos a la visión científica de la realidad. En el plan de Monserrat, parece que la idea sería buscar formas de encuentro, diálogo y de encontrar zonas de lo real, experiencias, que pueden ser compartidas tanto por científicos como por creyentes, sin que se excluyan unos a otros. La dimensión trascendente en este caso no sería impuesta, como un manto ideológico con el que se cubre una realidad desnuda de lo divino, sino como una propuesta que complementa e ilumina el sentido de una parte de lo real, que no quiere invadir campos que gozan justamente de autonomía y libertad de actuación, pero que no excluyen apropiaciones o exploraciones desde la fe.

En este otro modelo teológico, la dimensión de trascendencia puede ser facilitada por muchas experiencias personales, pero también por ambientes de lo real que manifiestan el misterio, lo maravilloso y lo sorprendente del cosmos, como es el caso del llamado ‘principio antrópico’ o el *fine tuning*; o bien, ante el misterio de la auto-conciencia y de la conciencia moral.

En todo caso, no es difícil, desde un punto de vista de la teología empeñada en el diálogo con la ciencia y la cultura, percibir zonas de encuentro y vías de conciliación, que no imponen una dimensión de trascendencia a la realidad física, sino que sugieren la persistencia del misterio y una cierta alteridad última en varios aspectos de lo real en los que vivimos y en los que conocemos.

f) El Modelo franciscano de trascendencia

A diferencia de las nuevas formas de espiritualidad un tanto difusas como es el tema de las conexiones así como de las propuestas más explícitamente teológicas que describíamos anteriormente, la visión franciscana reivindica

⁵ Javier Monserrat. *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*. Madrid: San Pablo, 2010.

también la dimensión divina como contrapunto a las tendencias secularizantes pero no en el sentido de recuperar un territorio perdido para la teología sino tan solo de devolver un modo de abordar la realidad que remita a Dios, es decir, se trata de percibir lo trascendente de Dios en lo inmanente del mundo, manteniendo de manera firme la distinción entre inmanencia y trascendencia, tal y como lo experimentó san Francisco de Asís.

Toda la vida del *Poverello* está transida de este sentido de trascendencia. Dios es para él el sublime trascendente como es también el sublime condescendiente. En este salto, reside el núcleo de su gloria y de su majestad, de su absolutez.

El término que mejor recoge su visión trascendente de Dios y que con más frecuencia utiliza, si exceptuamos “Dios” y “Señor”, es el de “altísimo”. Aparece en casi todas sus oraciones⁶, unas veces de forma explícita: “Oh, alto y glorioso Dios (OrsD), “Tú eres altísimo” (ALD2), “altísimo, omnipotente, buen señor” (Cánt1); otras, es sustituido por el término “santo” o “Rey del cielo y de la tierra”⁷o, como decíamos, por el de “Señor” que, cuando aparece solo, va unido a su actividad creadora: es el Señor de todas las cosas, de quien procede todo⁸, por eso, a Él hay que devolverle todo⁹porque Él es el Bien por excelencia.

Otro aspecto de la trascendencia de Dios es su Bondad: “que es pleno bien, todo bien, total bien, verdadero y sumo bien, que es el solo bueno” (Rnb 23, 9).

Y cuando quiere referirse a Él, utiliza además los términos de Trinidad y Unidad, que siempre van juntos, como expresión de la vida íntima de Dios pero los mismos también le sirven para subrayar lo inefable de tal Misterio, su profundidad y exclusividad

Lo mismo ocurre con el término “Omnipotente” (AID2), porque, con su poder, no solo lo ha creado todo sino que, además, lo sostiene todo, sostiene al hombre en su fragilidad, con su providencia amorosa.

Es, como vemos, un Dios lejano, porque es abismal la distancia que existe entre Él y sus criaturas, distancia que Francisco trata de mostrar con la serie de adjetivos que, concatenados formando una letanía de alabanzas, son expresión del estupor, de la admiración y de su amor encendido: el que es sin principio y sin fin, inmutable, invisible, inenarrable, inefable, incomprensible, inescrutable, bendito, glorioso, sobreexaltado, sublime, excelso (cfr. Rnb 23, 10), es, al

⁶ Salvo el *Saludo a la Bienaventurada Virgen María* y las letrillas con música que después de haber compuesto el *Cántico a las criaturas*, dedica a las hermanas pobres de san Damián, que estaban muy afectadas por su enfermedad (“Oid, pobrecillas”).

⁷ OfP 5. 9. 11; AID 1.2; AlHor 1; PrPN1.

⁸ SalVM 4, 18; ExAD 1, 2, 6-8, 10-16.

⁹ AlHor 11; Rnb 17-19; 23,10; 23,11.

mismo tiempo, un Dios cercano: suave, amable, deleitable, deseable (cfr. Rnb 23, 10), manso, suave y dulce, benigno, inocente y puro, de quien (y por quien y en quien) es todo el perdón, toda la gracia, toda la Gloria (cfr. Rnb 9).

Pues bien, decíamos que un aspecto de la trascendencia de Dios para Francisco es su Bondad (Rnb 23, 9). Todo cuanto ha sido creado es reflejo de la Bondad suma de Dios que se revela precisamente en Cristo, de ahí, su visión cristológica de la naturaleza que Celano describe tan bien (1Cel 80; 1Cel 81, 2Cel 165).

Inspirándose en esta sensibilidad de san Francisco, este modelo propone recuperar algo que el hombre postmoderno ha ido perdiendo, como es la capacidad de asombro y de admiración por la belleza, la bondad y la sabiduría divinas que encierra en sí la creación y que puede conseguirse a través del recogimiento, la contemplación, la oración y alabanza.

Se trata de un enfoque que no es científico sino experiencial o, dicho más correctamente, que combina experiencia contemplativa y conocimiento natural en la medida en que implica un encuentro con el Otro, con el Totalmente Otro, a través de la belleza y la bondad de todo lo creado.

Esta visión, que toma como punto de partida la visión intuitiva y mística de san Francisco, de Cristo como centro de la creación, desarrollada después, teológicamente, por la escuela franciscana, desde Alejandro de Hales hasta Duns Escoto, ha sido renovada y actualizada por autores como el franciscano estadounidense Zachary Hayes o la científica religiosa norteamericana Ilia Delio, con el fin de ofrecer una alternativa frente al auge que está teniendo el naturalismo científico en los ámbitos intelectual y académico.

Para estos autores, la doctrina franciscana de la primacía de Cristo o de la encarnación como centro de la creación, nos ayuda a comprender el sentido de un mundo evolutivo y el lugar que ocupan los humanos junto con la creación en el contexto de la evolución. Pues, tanto los conceptos de “evolución” como de “diseño inteligente”, pueden ser entendidos no solo como procesos exclusivamente físicos sino también desde una óptica teológica¹⁰.

La íntima conexión existente entre creación y misterio de la encarnación nos sugiere que este universo tiene un sentido y un propósito que es Cristo, es decir, el mundo en su totalidad está estructurado cristológicamente¹¹, tal y como supo verlo san Francisco.

¹⁰ Cf. Ilia Delio. *Cristo en evolución*. Santander: Sal terrae, 2014, 19.

¹¹ Cf. Zachary Hayes. *A Window to the Divine: A Study of Christian Creation Theology*. Washington: Franciscan Press, 1997, 90.

Si tal y como sostienen los maestros franciscanos, Dios, cuando creó, pensaba en Cristo, de ahí deducimos que Cristo es el fundamento ontológico de la creación y su meta¹².

Esta afirmación tiene dos implicaciones que vienen a ser complementarias. Por un lado, si Cristo es fundamento ontológico de la creación, toda la realidad creada lleva en sí misma el sello de la filiación. Este sería el “potencial crístico” del que habla el teólogo español Juan Alfaro¹³, que no es exclusivo del ser humano a diferencia del “existencial sobrenatural” de Rahner¹⁴ que explicaría el dinamismo evolutivo del universo hacia su transformación final en Cristo.

Esta es, precisamente, la lectura teológica del Cántico de san Francisco: “de Ti, Altísimo, lleva significación” que, más tarde, desarrollará san Buenaventura quien, inspirándose en la actitud contemplativa de su fundador, crea toda una cosmología en la que la creación entera está puesta al servicio del hombre¹⁵, para que este, a través de ella, como si de un espejo se tratara, pueda descubrir el “rastro de Dios” que hay en los seres creados y esto por medio de la gracia que viene de Cristo, el cual, por su naturaleza encarnada, dota de sentido a la criatura. Él es la síntesis de unión entre el mundo divino y el mundo creado y, por esta razón, la vocación primigenia que se esconde en toda criatura es la de ser expresión de Dios¹⁶. La creación entera es, en este sentido, sacramental y encarnacional¹⁷.

Por otro lado, si Cristo es la meta de la creación, y la relación entre el Padre y el Hijo es el marco, como hemos dicho, en el que se describe la creación, el universo entero tiene un futuro que los maestros franciscanos saben descubrir en la resurrección y glorificación posterior de Cristo.

¹² Cf. Zachary Hayes. *Christ, Word of God and Exemplar of Humanity*. Aston PA: Neumann University, 2003.

¹³ Cf. Juan Alfaro. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1974, 69.

¹⁴ Cf. Eloy Santiago. *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro*. Las Palmas: Instituto superior de Teología Islas Canarias, 2005.

¹⁵ Cf. Manuel Lázaro. *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Grottaferrata: Frati Editori di Quaracchi, 2005, 250.

¹⁶ Cf. Lázaro, 180, 183.

¹⁷ Desde esta perspectiva, y con clara inspiración en el Cántico de san Francisco, el universo entero se convierte en una teofanía: así, en las *Collationes in Hexaëmeron*, el sol nos refiere ontológicamente la Trinidad (el Padre originante, el Hijo como resplandor y el Espíritu como calor); y en una imagen que recuerda más al *Itinerarium*, en el capítulo 12 del *Breviloquium*, la creación es un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora como *vestigio*, como *imagen* y como *semejanza* en las que el hombre puede llegar a comprender a su Hacedor, como si fuera ascendiendo por las gradas de una escala.

Si Cristo es, además, la obra más sublime de la creación, la elevada perfección del amor de Dios, realidades como la muerte, el sufrimiento, la contradicción, la lucha por la vida, pueden ser entendidos como eslabones necesarios a superar en ese ascenso evolutivo hacia la perfección.

Esto, desde el mundo científico cristiano, tiene hoy su explicación en la afirmación de que el mundo evolutivo se ha de entender teológicamente como una creación a la que su Creador le permite “hacerse a sí misma”, lo cual implica que el despliegue de la creación lo comparte kenóticamente Dios con sus criaturas en un proceso de creación continua con las importantes consecuencias que esto tiene para la teodicea, pues, en un mundo evolutivo al que se le permite hacerse a sí mismo, es inevitable que haya incoherencias, desigualdades (mutaciones o alteraciones genéticas), desastres ecológicos, extinción de especies y muerte, entendida como el coste natural que hay que pagar por la nueva vida y, por lo tanto, como algo necesario en la evolución¹⁸.

También lo entiende así san Francisco cuando, al final de su vida y próximo a ella, añade la última estrofa del *Cántico*, referida a la “hermana muerte, de la cual ningún hombre viviente puede escapar”. La inclusión de esta estrofa dentro del Himno a la creación, trasluce cómo el santo entiende la muerte dentro del orden natural y providencial de la creación como un bien querido por Dios.

Un bien que, desde el punto de vista humano, sólo sería posible entenderlo desde el concepto de “kénosis divina”¹⁹, es decir, desde la inoperancia de una Divinidad que no quiere imponer su presencia ante la realidad para que esta puede desarrollarse según sus propias leyes y, dentro de esta autonomía, sea posible la libertad y el pecado del hombre.

En nuestra opinión, estaríamos describiendo la profunda armonía –que, parece ser también el sentir de Francisco en la estrofa de la hermana muerte²⁰–, entre el diseño kenótico creador que nos conduce hacia un diseño creador

¹⁸ Cf. John Polkinghorne. *La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Estella, 2008, 132-133.

¹⁹ Esta es la tesis general que mantienen autores ya mencionados como Ian Barbour, Arthur Peacocke, y otros como Holmes Rolston, Malcom Jeeves, George F.R. Ellis, Michael Welker, Jürgen Moltmann, Keith Ward, Paul S. Fiddes y Sarah Coakley en el libro de Polkinghorne, en su capítulo 12: “Creación kenótica y acción divina”.

²⁰ En el sentido de que san Francisco estaría pensando en la muerte no sólo como la conclusión normal de toda vida física humana sino también como el umbral previo que le llevará a gozar de la vida eterna, de ahí que, lo que sí debiera causarnos terror, es la “muerte segunda” o la condena que uno mismo ya elige en vida por cerrarse al amor de Dios, cf. Raoul Manselli. *Vida de san Francisco de Asís*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1997, 348.

orientado para la libertad y la kénosis del Verbo en Cristo que apunta a la liberación final de la historia²¹.

En definitiva, esta comprensión holística del universo inspirada en la visión mística de san Francisco que, en especial, en el *Cántico*, coloca de forma sublime a la creación entera formando simbólicamente una gran familia que se abraza, para alabar con él al gran Hacedor que nos crea y nos reconciliará al final de la Historia, viene a ser, una alternativa que nos proporciona un entendimiento más profundo de la realidad creada por Dios, por qué el universo ha sido creado, cuál es su sentido, cuál es la posición de Dios ante la historia, qué es el hombre, cómo llegará a la liberación y cuál es el final de la historia en consonancia con los datos que nos ofrece la ciencia moderna.

2. FRATERNIDAD EN CLAVE DE MINORIDAD FRENTE AL NARCISISMO INDIVIDUALISTA ACTUAL

Si volvemos a la historia del franciscanismo primitivo, no exageramos al afirmar que uno de los aspectos que mejor supo encarnar la primitiva fraternidad franciscana fue su carácter *transgresor* fundado en un marco de relaciones fraternas que iban en contra de los rígidos antagonismos sobre los que se asentaba la sociedad medieval. Quien entraba en contacto con la misma, se sentía movido y estimulado a replantearse sus relaciones con la sociedad en que vivía²².

Los antagonismos de hoy, en su origen, son diferentes pero similares en cuanto al problema de fondo o la dificultad que entrañan de cara a que podamos seguir considerando como válido un marco de convivencia y un estilo de vida que para muchos se revela utópico.

Con el fin de contextualizar el problema y analizar sus dificultades partiremos, por un lado, de la reflexión que ya inició el sociólogo Max Weber en su obra clásica *Ensayos sobre sociología de la religión*²³ y, por otro, del artículo relativamente reciente de Jay R. Feierman *Religion's Possible Role in Facilitating Eusocial Human Societies. A Behavioral Biology (Ethological)*

²¹ Esta visión puede observarse también en *Science and Religion: A Critical Survey*, de Holmes Rolston cuando afirma que “sufriendo hasta lograr algo superior” la naturaleza ofrece un modelo que se realiza con plena perfección en el Redentor sufriente y en el sufrimiento de Dios con y por la creación, cf. Holmes Rolston. *Science and Religion: A Critical Survey*. New York: Random House, 1987.

²² Cf. José Hernández Valenzuela. “Nuevas hermenéuticas franciscanas: riesgos y posibilidades”. *Carthaginensia* 17 (2001): 87-136.

²³ Max Weber. *Ensayos sobre Sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.

*Perspective*²⁴, en el que investiga, precisamente, sobre la influencia que el componente de fraternidad de las religiones postaxiales ha tenido y podría tener en la actualidad. Finalmente, presentaremos el modelo franciscano y su capacidad de influir actualmente en la sociedad.

Max Weber parte de la tesis de que la religión ha influido notablemente en el desarrollo de la cultura occidental y oriental. Por ello, en su *Sociología de la religión*, parece que su objetivo final es mostrar la congruencia de una racionalización religiosa del mundo con las exigencias de la supuesta “racionalidad” del proceso capitalista en su conjunto²⁵.

Para acometer esta empresa, procede a un análisis crítico de cómo determinados fenómenos religiosos han influido en la estructura social del momento. Considera que una de las formas de racionalización moderna de la religión es el modelo de fraternidad o “religión de fraternidad”: en los antiguos ordenamientos patriarcales, la religión profética fue capaz de crear en comunidades pequeñas una ética religiosa de hermandad donde uno de sus principios fundamentales fue la reciprocidad dentro del grupo. Estas comunidades tuvieron una cierta influencia social en el sentido de que lograron que las clases más pudientes prestaran bienes sin recargo para ser utilizados por los desposeídos, créditos sin interés y hospitalidad y ayuda gratuita en caso de necesidad. A cambio, los que recibían ayuda, se obligaban a prestar servicios sin percibir más renta que su sustento.

Según Weber, de esta religiosidad basada en una ética económica de vecindad, devinieron los imperativos fundamentales de todas las religiones éticamente racionalizadas del mundo: auxiliar a las viudas, huérfanos, ancianos, mendigos, arruinados, enfermos, en definitiva, llevaron a la práctica la virtud de la caridad: amor al sufriente como tal, al vecino, al ser humano y, finalmente, al enemigo²⁶.

Pero, claro, según el sociólogo alemán, lograr una cierta influencia social es posible en comunidades reducidas donde todavía persisten los vínculos personales, no así en nuestras sociedades actuales, en las que cuanto más racional e impersonal deviene el sistema económico, más dificulta una posible relación con una ética religiosa de fraternidad. Ninguna religión, –afirma–, ha logrado, hasta el momento, suprimir la tensión existente entre sus principios éticos y los que rigen la economía, la política, y, en general, todo comportamiento racional sujeto a sus propias leyes²⁷.

²⁴ Jay.R Feierman. “Religion’s Possible Role in Facilitating Eusocial Human Societies. A Behavioral Biology (Ethological) Perspective”. *Studia Humana* 5 (2016) : 55-33.

²⁵ Weber 1987, 5.

²⁶ Cf. Weber, 55-56.

²⁷ Cf. Weber, 58-59.

La pregunta, entonces, al reto que nos plantea Weber, sería la siguiente: ¿Es posible superar dicho límite y postular formas religiosas que retomen el ideal de fraternidad como uno de sus núcleos, más allá de utopías o escenarios escatológicos?

De manera análoga, Jay R. Feierman trata de mostrar cómo la religión, en concreto, el cristianismo, jugó en el pasado un papel importante en nuestra evolución como una especie “eusocial”, entendiendo por “eusocial” un sistema de organización social, que no es exclusivo de los humanos, basado en la cooperación de unos individuos con otros a cambio de un coste o sacrificio que se asume individualmente en favor del bien común.

Lo novedoso de su estudio es que la religión es tratada desde la perspectiva de la biología conductual, es decir, como un producto biológico natural, del cual algunas de sus características o componentes estructurales se habrían transmitido de generación en generación, vía ADN o por aprendizaje social, ya que en biología conductual, la selección natural y cultural son interactivas²⁸.

La religión, por tanto, según J. R. Feierman, habría de ser considerada como una de las instituciones culturales más importantes que pueden causar cambios en el genoma que favorecerían esta aptitud de colaboración social²⁹, que puede llamarse también altruísta o de empatía, a diferencia de la simple “cooperación”, que puede ser generada solo desde el pensamiento racional, a diferencia del altruismo y el eusocialismo humanos que son casi siempre generados desde el componente emocional³⁰.

Sin embargo, al igual que M. Weber, reconoce que esta función de la religión estaría disminuyendo cada vez más en mundo moderno en comparación con el papel tan importante que jugó en la antigüedad.

No obstante, parece que las sociedades modernas irían evolucionando por sí solas en este sentido y hoy ya no sería tan necesario el impulso cristiano puesto que las sociedades escandinavas ya habrían podido desarrollar por su cuenta un sistema similar de ayuda mutua sin necesidad de recurrir al plano religioso³¹.

En síntesis, ambos ejemplos plantean dificultades distintas a la hora de proponer y ejecutar modelos de religión de fraternidad: en el primer caso, como afirma Weber, la lógica intrínseca estructural de las sociedades avanzadas no dejaría espacio para la idea religiosa de fraternidad, que la volvería utópica o poco realista; en el segundo caso, la dificultad se plantea en sentido opuesto

²⁸ Cf. Feierman, 6-7.

²⁹ Cf. Feierman, 2016, 7.

³⁰ Cf. Feierman, 14.

³¹ Cf. Feierman, 26.

porque el impulso religioso hacia un comportamiento eusocial ya habría cumplido su función histórica y las sociedades avanzadas podrían organizarse de forma eusocial prescindiendo de la inspiración religiosa. De hecho, esta tesis actualiza la de Hegel sobre la *Aufhebung* o superación moderna de la religión, y converge con las varias teorías de la secularización que observan el declive religioso en las sociedades avanzadas como un progreso, y que han sido críticamente descritas por Charles Taylor en *La Era secular*, como “teorías de la substracción”³².

Con el fin de responder a ambos retos, comencemos por el problema que plantea Weber.

Creemos que la insatisfacción que describíamos en el capítulo primero acerca del estilo de vida y modos de conducta que nos impone la sociedad actual puede justificar una vuelta de dicho modelo religioso y, en concreto, del modelo franciscano de fraternidad.

Frente al narcisismo individualista que describe “La agonía del eros”³³ o los modos de vida cada vez más exigentes que nos ha impuesto el mundo globalizado que valoran la persona solo en términos de productividad y eficacia, con la consiguiente desconfianza hacia el otro, la competitividad y unas relaciones que se mueven únicamente en el marco de lo políticamente correcto³⁴, el modelo franciscano de fraternidad, siguiendo la antropología teológica actual, devuelve a la persona su propia dimensión ontológica que configura su existencia como una llamada y una vocación fruto de la relación de amor que Dios establece con nosotros.

Este carácter *heterónomo* va inscrito en nuestra propia configuración ontológica de manera que nos desarrollamos como personas en la medida en que nos relacionamos y dialogamos con los demás por esta llamada previa dialógica de Dios. Además, este reconocimiento de la *alteridad*, del *otro*, que está inscrito en el previo *encuentro* con el *Otro*, nos hace asumir a toda la humanidad como *hermana* (Rom 8,29). Y no solo a toda la humanidad sino, como veíamos en el epígrafe anterior, a toda la creación.

La fraternidad franciscana reconoce la igualdad radical en dignidad de todo ser ante Dios, su filiación, y, por tanto, idéntica dignidad personal para entablar las mismas relaciones, que convierte a cualquier criatura en *hermana* de las demás.

³² Cf. Charles Taylor. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2015, 22.

³³ Han Byung-Chul. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2014.

³⁴ Cf. Mark Hunyadi. *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*. Madrid: Cátedra, 2015, 57.

A esto debemos añadir que este ideal de fraternidad se vive en clave de minoridad, es decir, los religiosos, además de ser *hermanos*, son *hermanos menores*, sumisos unos a otros, sirviéndose y obedeciéndose mutuamente (Rnb 5,14-15) a fin de que «pongan todas sus energías y amor en el tesoro común de la fraternidad» (1C 38).). De ahí que san Francisco prohíba todo signo de poder o superioridad entre los *hermanos*³⁵ estando dispuestos a prestarse unos a otros los servicios más humildes («Y ninguno sea llamado prior, sino que todos universalmente, sean llamados frailes menores” (Jn 13,14; Rnb 6,3).

Partiendo de esta experiencia interna de fraternidad, creemos que el modelo franciscano sigue siendo válido y significativo para iluminar muchos aspectos de la realidad, como son los siguientes:

En primer lugar, todos sabemos que uno de los principios que ha alcanzado la civilización occidental ha sido la primacía de la razón que parece que ha relegado a Dios al olvido. Y con la razón, la libertad individual que se concreta en la autonomía y en la capacidad de elección. Y esta individualidad, marcada por la subjetividad y con las dos alas que la impulsan, la razón y la libertad, se ha hecho dueña de nuestra cultura y, hasta parece haber sustituido o superado el papel de la religión, como señalan las teorías de la secularización.

Pero, frente a esto, si bien es cierto que se han conseguido cotas altas de humanización, como es la lucha por los derechos humanos, la autonomía de la conciencia moral, etc., también se siguen propiciando enormes injusticias, que nutren varias formas de marginación y descarte social, además del individualismo, el subjetivismo ilimitado y el hedonismo, a los que hacíamos referencia anteriormente, cuyo exceso de positividad aboca al ser humano al derrumbe en su propia mismidad.

El modelo franciscano trata de mostrar que los problemas no son exclusivamente de los otros, sino que nos afectan a todos, pues somos relación y en cuanto relación, nuestro destino no es sólo individual, sino común. Por consiguiente, la convivencia nacida de una radical igualdad en la dignidad humana es fundamental para llegar a ser persona, y esto no se puede alcanzar al margen de los demás, o utilizando a los demás para fines personales sino compartiendo un destino que afecta a todos.

Junto a esto, la libertad como autonomía y capacidad de elección no significa dar la espalda a la libertad de los demás, sino alcanzar la madurez personal para mejor “servir” a la sociedad con un sentido de vida caracterizado por el amor, que es el nivel necesario para vivir en unas relaciones humanas

³⁵ Cf. Francisco Martínez Fresneda. “Desafíos franciscanos”. *Selecciones de franciscanismo* 95 (2003): 257-258.

auténticas y entender que el mejor modo de combatir el mal que, afecta a todos, no es combatirlo de frente, de manera individual, sino debilitarlo y disolverlo mediante el bien, proyectado y realizado en la comunidad³⁶.

En segundo lugar, concebir la economía, las relaciones de producción, el ejercicio de la política, el periodismo, el arte y, en general, el ejercicio de cualquier capacitación profesional o relación humana al margen de esta sensibilidad (olvidando la imagen divina que lleva todo ser), lleva al hombre al envilecimiento que genera insolidaridad e injusticia, a no ser honrado y veraz en la transmisión de información y a centrarse únicamente en aquella que “más vende”, a investigar solo aquello que rinde económicamente, a despreciar a aquellos que estorban porque ya no sirven y, sobre todo, lleva a la frustración de aquellos que no pueden cumplir los parámetros de una sociedad rica y puesta “a la última”.

La fraternidad-minoridad franciscana tiene una de sus bases en la afirmación de san Francisco de Asís: «Lo que uno es ante Dios, eso es y nada más» (Adm 19,2). La acentuación de la humildad como confesión de nuestras limitaciones da paso a recibir la dignidad por la relación de amor que Dios mantiene con nosotros. El valor que le damos a la persona, el reconocimiento de su dignidad, la potenciación de sus valores, etc., al margen y por encima de la productividad y eficacia, constituye uno de los elementos más hermosos que podemos mostrar a todos. La imagen materna (1R 9,11), que san Francisco emplea para el trato mutuo, es todo un síntoma del amor que nos debemos y de lo que podemos aportar a la vida de aislamiento y anonimato actual³⁷.

Respondiendo al segundo reto, en el caso que plantea Feierman, creemos que el problema es, sobre todo, empírico y pone en duda la capacidad de una completa secularización de la dimensión de fraternidad de las religiones postaxiales, como el cristianismo. Es decir, el hecho de que algunas pequeñas sociedades “parece” que hayan logrado alcanzar de una forma espontánea modelos de solidaridad social, no quiere decir que en todos los casos vaya a suceder lo mismo; mientras no haya evidencias de que esto se realice, no podemos dar por superado el modelo cristiano.

Ciertamente, Feierman puede tener razón cuando afirma que el componente de fraternidad se habría ido transmitiendo genéticamente o, por aprendizaje social, pues, es fácil constatar que el comportamiento altruista es algo que el común de los seres humanos hemos interiorizado como bueno, no solo a un nivel “racional”, ya que mantener unas buenas relaciones con los demás de

³⁶ Cf. Orlando Todisco. “Pensar en comunidad. Rasgos esenciales de la aventura franciscana”. *Selecciones de Franciscanismo* 47, n° 138 (2018): 404.

³⁷ Cf. Martínez Fresneda, 261-262.

colaboración en caso de necesidad o, de empatía, puede sernos beneficioso a corto o largo plazo, sino también a un nivel “emocional”, la prueba está que el sufrimiento causado por hambrunas, inundaciones, terremotos, guerras, atentados terroristas, es capaz de movilizar en poco tiempo a gran cantidad de gente que, literalmente, “corren” a prestar ayuda.

Habría que preguntarse qué es lo que motiva este comportamiento altruista o solidario, sobre todo, cuando proviene de personas que no son creyentes o practicantes de ninguna religión. Puede que forme parte de lo que se entiende por ser un buen ciudadano que, puede provenir del humanismo exclusivo heredado de la Ilustración³⁸. Feierman habla de la tendencia a hacer lo que la mayoría de la gente hace en situaciones similares y, sobre todo, lo que la gente de alto status hace, no sabemos hasta qué punto puede influir el que muchos de ellos muestren su solidaridad en momentos puntuales, esporádicamente participen en galas o festivales benéficos e incluso, creen agencias filantrópicas y se hagan fotos a pie de campo visitando lugares marcados por la necesidad y el sufrimiento.

En todo caso, parece que la idea de una fraternidad completamente secular no debe ser desestimada pero, quizás nunca pueda motivar de forma suficiente comportamientos que requieren mucho sacrificio personal en favor de los demás y de la sociedad.

La cuestión se plantea, como decíamos, a nivel empírico: si los datos que conocemos permiten confirmar las hipótesis que apuntan a un aumento de las conductas altruistas, y si dicha tendencia implica un cambio incluso genético en los humanos, estaríamos en una fase de transición hacia comportamientos menos egoístas. Pero, como hemos visto, hay muchos datos que hacen dudar a ese respecto y la evidencia disponible apunta más bien a la necesidad de mantener vivos marcos culturales en grado de motivar conductas más fraternas.

Dentro de estos marcos culturales, el modelo franciscano de fraternidad-minoridad unido a su capacidad de sentir la trascendencia divina, tal y como describimos en el epígrafe anterior, creemos que puede proponerse como complemento o fermento significativo que, aunque no pueda cambiar toda la sociedad, sí intenta, al menos, representar un estilo de vida alternativo.

³⁸ Cf. Taylor, 122.

CONCLUSIÓN

El modelo franciscano recupera para la sociedad valores que el hombre posmoderno ha ido perdiendo, como es el sentido de trascendencia que, respetando la legítima autonomía de las realidades terrenas, nos abre a una comprensión holística del universo que nos permite interpretar el sentido evolutivo del cosmos y del ser humano, como criatura inserta en el entramado de relaciones que lo constituyen, no sólo desde una óptica exclusivamente científica sino también teológica.

Esta visión, consideramos que no solo es una buena alternativa frente al auge que está experimentando el naturalismo científico en los ámbitos intelectual y académico, sino que, –lo que es más importante–, nos proporciona un entendimiento del ser humano y de la realidad creada con capacidad para liberar al hombre moderno del giro posesivo y, a la vez, individualista que nos ha dejado en herencia la lógica dominadora del saber científico técnico de Occidente, causante de la actual crisis que detectamos.

Junto a este sentido de trascendencia, el modelo franciscano de fraternidad-minoridad, se postula como un marco o sistema de convivencia necesario y complementario ante la evidencia empírica de que, según F.R. Feierman, estaríamos ante una fase de transición hacia comportamientos menos egoístas pero que, sin embargo, hay datos suficientes que nos muestran la necesidad de seguir manteniendo vivos marcos culturales con capacidad suficiente para motivar conductas más fraternas en un grado mayor o, a un nivel distinto a como lo estarían haciendo los modelos de solidaridad social que hoy día tratan de incorporar en sus políticas los gobiernos democráticos de las sociedades avanzadas u otras entidades privadas como cajas de ahorros, fundaciones benéficas u ONGs en sus modelos de gestión.

Entre esos marcos culturales, el modelo franciscano de fraternidad representaría un estilo de vida alternativo aunque, tal vez, –como ya afirmó Max Weber o reconoce Feierman, en la actualidad–, no con la misma capacidad de influencia social que, en el pasado, tuvo la religión en el desarrollo cultural de Occidente y de Oriente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfaro, Juan. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1979.
Buyung-Chul, Han. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2014.
Delio, Illia. *Cristo en evolución*. Santander: Sal Terrae, 2014.

- Feierman, Jay.R. “Religion’s Possible Role in Facilitating Eusocial Human Societies. A Behavioral Biology (Ethological) Perspective”. *Studia Humana* 5, nº 4 (2016) : 5-33. DOI: <https://doi.org/10.1515/sh-2016-0021>
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Hayes, Zachary. *Christ, Word of God and Exemplar of Humanity*. Aston PA: Neumann University, 2003.
- HAYES, ZACHARY. *A Window to the Divine: A Study of Christian Creation Theology*. Whashington: Franciscan Press, 1997.
- Hernández Valenzuela, José. “Nuevas hermenéuticas franciscanas: riesgos y posibilidades”. *Carthaginensia* 17 (2001): 87-136.
- Hunyadi, Mark. *La tiranía de los modos de vida*. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo. Madrid: Cátedra, 2015.
- Knight, Chistopher c. *The God of Nature, Incarnation and Contemporary Science*. Minneapolis: Augsburg Fortres Publishers, 2007.
- Lázaro, Manuel. *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Grottaferrata: Frati Editori di Quaracchi, 2005.
- Martínez Fresneda, Francisco. “Desafíos franciscanos”. *Selecciones de franciscanismo* 95 (2003): 250-279.
- Monserat, Javier. *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*. Madrid: San Pablo, 2010.
- Rolston, Holmes. *Science and Religion: A Critical Survey*. New York: Random House, 1987.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Todisco, Orlando. “Pensar en comunidad. Rasgos esenciales de la aventura franciscana”. *Selecciones de Franciscanismo* 47, nº 138 (2018) 401-432.
- Ritchie, Sarah L. *With God in Mind: Divine Action and the Naturalisation of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Santiago, Eloy. *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro*. Las Palmas: Instituto superior de Teología Islas Canarias, 2005.
- Smith, James. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Michigan: Grand Rapids, 2014.
- Weber, Max. *Ensayos sobre Sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.